

Міністерство освіти і науки України
Національний авіаційний університет

На правах рукопису

Орденів Сергій Сергійович

УДК 13:316.64:316.334.4 (043.5)

ГЛОБАЛІЗАЦІЙНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПРАВОВОЇ СВІДОМОСТІ
СУСПІЛЬСТВА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
Дротянко Любов Григорівна
доктор філософських наук, професор

Київ – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ ПРАВОСВІДОМОСТІ СУСПІЛЬСТВА	14
1.1. Становлення суспільної правосвідомості у цивілізаційному поступі людства	14
1.2. Понятійний апарат та методологічна база дослідження трансформації правової свідомості в умовах глобалізації	46
Висновки до першого розділу	60
РОЗДІЛ 2. СУСПІЛЬНА ПРАВОСВІДОМІСТЬ У МОДЕРНУ ДОБУ	63
2.1. Особливості правосвідомості в добу Модерну	63
2.2. Рецепція суспільної правосвідомості у соціально-філософських теоріях Модерну	105
Висновки до другого розділу	136
РОЗДІЛ 3. ВПЛИВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ НА ПРАВОСВІДОМІСТЬ У ПОСТМОДЕРНУ ЕПОХУ	138
3.1. Специфіка глобалізаційних векторів цивілізаційного розвитку на рубежі ХХ та ХХІ століть	138
3.2. Формування постмодерної правосвідомості суспільства в умовах глобалізації	162
3.3. Глобалістика і глобальна правосвідомість: взаємовплив контекстів.....	185
Висновки до третього розділу	206
ВИСНОВКИ	208
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	213

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Трансформаційні процеси в сучасному світі свідчать про перехід до глобалізованої системи суспільних відносин, що характеризуються змінами економічних, політичних та культурних соціальних інститутів. Масштабність цих соціальних змін зумовлює збільшення та поглиблення викликів світовій спільноті, що дає підстави говорити про проблематику, спричинену саме глобалізаційними трансформаціями.

Зростаючий техногенний розвиток цивілізації крім позитивних надбань постіндустріального суспільства несе в собі також постмодерні «розлади» у вигляді духовної невизначеності та втрати сенсожиттєвих імперативів. Через це у сучасній філософській думці актуалізуються питання кризи сучасного соціуму, нівелювання його ідейно-світоглядних установок тощо. Ці процеси накладаються на глобалізаційні виклики, які зачіпають усі сфери життя. Для соціально-філософської думки наявність зазначених викликів постає у вигляді низки проблем, які актуалізують їхнє вирішення на концептуальному рівні. Серед цих проблем однією з важливих є соціально-філософське осмислення правового аспекту трансформацій, яких зазнає світовий соціум, і насамперед – особливості змін у правосвідомості суспільства.

Проблема права і правової свідомості, як перманентно актуальна на всіх етапах цивілізаційного розвитку людства, особливо актуалізується на зламі епох, яке переживає чи конкретне суспільство, чи світова спільнота. На рубежі XX і XXI століть такий злам торкається всього світового соціуму у зв'язку з його глобалізацією, інформатизацією, які суттєво впливають на суспільні почуття, емоції, уявлення про майбутнє. Серед них чи не найважливішу роль у житті суспільства відіграють саме правові почуття та уявлення, оскільки суспільна правосвідомість суттєво впливає на економічні, соціальні, політичні, духовні запити людей.

Деякі аспекти даної проблеми висвітлювалися в правовій, політологічній та філософській літературі, проте цілісної соціально-філософської рецепції глобалізаційних трансформацій суспільної правосвідомості в умовах глобалізації в існуючій філософській літературі поки що немає, що й зумовило дане дисертаційне дослідження.

Ступень наукового опрацювання проблеми

Вже у працях багатьох давньогрецьких філософів можна знайти спроби осмислення ключових питань правосвідомості. Античні автори розробили цілу низку положень, що вплинули на подальше становлення правових засад західної цивілізації. Філософи Античності вбачали суперечність між існуючим законом та ставленням до нього, а «Гомер, Гесіод і Платон неодноразово ставили питання про пріоритет космічного закону в соціальних відносинах, зіставляли поняття «номос» і «фюзис» у межах софізму, що дозволило старогрецькій філософії генерувати поняття «природного номосу», яке, надалі трансформуючись у поняття «природне право», за суттю справи відображало суперечність між бажаним і дійсним у правовідносинах» [63].

Осмислення правосвідомості міститься у концепції справедливості Арістотеля, який визначав закон як гармонійний фактор співвідношення суспільства та влади у правовому вимірі [14, с. 109]. Проблема масової правосвідомості перебувала в полі досліджень Ціцерона, який зазначав, що «Істинний закон – це розумне положення, що відповідає природі та розповсюджується на усіх людей, постійне, вічне, яке закликає до виконання обов'язку» [198, с. 64].

У працях представників західноєвропейської філософії Нового часу Т. Гоббса, Ж. Ж. Руссо, Дж. Локка, Ш. Монтеск'є, Ф. Бекона, Р. Декарта, Д. Юма, Г. Лейбніца, Вольтера, Д. Дідро правова держава осмислювалася у контексті становлення громадянського суспільства, де поняття держави і права пов'язані з природними правами людини. Зокрема Ж. Ж. Руссо зазначав, що «нерівність особистостей, що запроваджується тільки одним позитивним правом [завжди] вступає у протиріччя с правом

природним» [155, с. 98]. Важливі методологічні підходи до філософсько-правової проблеми формування і розвитку правосвідомості, зокрема природноправової концепції, були сформульовані І. Кантом, Г. Гегелем, Й. Фіхте. Представники німецької класичної філософії підкреслювали зовнішню примусовість права, розглядаючи його як своєрідний регулятор людської свободи.

У марксистській філософії було розвинуто погляди представників класичної німецької філософії. Тут право розглядалося як класовий регулятор суспільних відносин. На думку теоретиків марксизму, зміна економічних і соціальних відносин породила класову боротьбу, зокрема – боротьбу за правові вимоги, що «сприяло зміцненню юридичного світогляду» [115, с. 496] та, відповідно, формуванню класової правосвідомості.

Традиція російської філософської думки у процесі дослідження правосвідомості в рамках соціально-філософського аналізу ґрунтувалася на здобутках німецької класичної філософії. Серед її представників можна відзначити М. Бердяєва, В. Соловйова, П. Новгородцева, Л. Петражицького, Б. Чичеріна, І. Ільїна, Г. Шершеневича та інших. Загалом представники російської філософської традиції рубежу ХІХ – ХХ століть розглядали правосвідомість як сукупність поглядів на державу, право та загальну організацію суспільного життя скрізь призму традиціоналізму та духовного досвіду окремих особистостей, підкреслюючи моральний статус правосвідомості.

У радянський період категорію правосвідомості розробляли на базі синтезу правового позитивізму і марксизму С. Алексєєв, К. Бельський, І. Фарбер, В. Чефранов, В. Щєгорцов, А. Яковлєв. Розглядаючи правосвідомість у концептуальних рамках історичного матеріалізму, представники радянської філософської думки трактували її як специфічне суспільне явище, детерміноване умовами соціального буття, що є

віддзеркаленням правової реальності, реалізоване потім у практичній людській діяльності в правовій сфері.

Осмислити питання структурування соціального простору, його суб'єктів і інститутів, зокрема правових, намагалися чимало західних вчених: З. Бауман, У. Бек, Ж. Бодрійяр, І. Валлерстайн, Г. Гвардіні, Е. Гідденс, Р. Дарендорф, І. Кастельс, Н. Луман, Ю. Хабермас, Ф. Хайєк та ін. Питання про взаємозв'язок правової і моральної свідомості розглядали зарубіжні дослідники у сфері філософії права: Г. Дж. Берман, Р. Дворкін, Г. Кельзен, А. Макінтайр, Ж. Маритен, Р. Нозік, Дж. Остін, Дж. Ролз, Дж. Тюдор, М. Уолцер, Г. Л. Харт, Л. Фуллер та інші. Соціологічні основи права досліджували: М. Вебер, Е. Дюркгейм, Є. Ерліх, В. Парето, Т. Парсонс, Р. Паунд, П. Сорокін та інші.

Феномен правосвідомості перебував у центрі уваги широкого кола українських вчених: Д. Андреєва; О. Атояна; В. Бачиніна; Ю. Дмитренко; Ю. Калиновського; С. Максимова; Л. Мамута; О. Скакуна; М. Цимбалюка; тощо. Світоглядні орієнтації сучасної молоді у контексті української культурної традиції досліджувала Т. Андрущенко [6]. Розглядала правову державу як інструмент життєзабезпечення громадянського суспільства Т. Розова [152, с. 205]. Феномен свободи, у тому числі її особистісного виміру, розглядали О. Бандура, М. Попович, Н. Хамітов [193]. Обґрунтовувала антропологічні підходи до визначення ноосферної і космічної свідомості В. Воронкова [49]. Суперечності формування психології поведінки в контексті інформаційної педагогіки та формування самостійного мислення особистості досліджувала О. Кивлюк [84, с. 203-204]. Аналізувала синергетичні концепти та досліджувала їхній евристичний потенціал в мережевому, соціально-економічному і освітньому контекстах Н. Кочубей [95]. Вплив культурно-історичної традиції на історичну свідомість досліджував В. Вашкевич [43]. Співвідношення масової культури та масової свідомості в умовах глобалізації аналізувала Л. Дротянко [66].

Регулятивну функцію правосвідомості осмислював П. Кравченко [97]. Філософсько-правовий міжкультурний дискурс розглядав С. Харченко [197].

Більшість сучасних дослідників відзначають кризовий стан правосвідомості, що характеризується її деформацією, формуванням у свідомості людей негативних стереотипів стосовно права, антиправовими та антисоціальними прагненнями. Ці тенденції мають надлокальний характер, а тому потребують соціально-філософського аналізу в еволюційній ретроспективі і перспективі цивілізаційних трансформацій.

Водночас, проведений аналіз публікацій показує, що спеціального соціально-філософського дослідження, присвяченого проблемам глобалізаційних трансформацій правосвідомості суспільства у вітчизняній філософській літературі ще не було, що актуалізує дане дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота виконана в межах держбюджетних тем кафедри філософії Національного авіаційного університету «Антропологічний та соціокультурний виміри глобалізованого світу» («№32/12.01.10) та «Інформаційне суспільство: його проблеми і перспективи у XXI столітті» (№34/12.01.10). Тема дисертації затверджена на засіданні Вченої ради НАУ (№9 від 19.12.2013).

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційного дослідження є виявлення особливостей трансформацій правової свідомості суспільства в умовах глобалізації.

Реалізація поставленої мети передбачає вирішення таких **завдань**:

- виявити культурно-історичні витоки становлення суспільної правосвідомості у цивілізаційному поступі людства;
- уточнити зміст понять «суспільна свідомість», «правова свідомість» у їхньому співвідношенні зі змістом поняття «глобалізація»;
- виявити особливості суспільної правосвідомості в модерну добу;
- здійснити соціально-філософську реконструкцію рецепції суспільної правосвідомості в добу Модерну;

- розкрити специфіку глобалізаційних векторів на рубежі ХХ та ХХІ століть;

- окреслити тенденції формування постмодерної суспільної правосвідомості в умовах глобалізації;

- встановити взаємовплив контекстів глобалістики і глобальної правосвідомості в постмодерну епоху.

Об'єктом дослідження є суспільна правосвідомість в умовах глобалізації.

Предмет дослідження – трансформаційні процеси в правовій свідомості суспільства в глобалізованому соціумі.

Методологічну основу дослідження становлять структурно-функціональний, соціокультурний та компаративний підходи у їхній діалектичній єдності. Для вирішення конкретних завдань дослідження використано принципи системності, об'єктивності, методи культурно-семантичного аналізу і синтезу, герменевтики, історизму та інші. Крім того, було використано діалектичні принципи розвитку, взаємозв'язку, співпадіння історичного і логічного, сходження від абстрактного до конкретного.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що в ньому вперше у вітчизняній філософській думці на основі діалектичного поєднання структурно-функціонального, соціокультурного та компаративного методологічних підходів виявлено особливості глобалізаційних трансформацій правосвідомості суспільства. Показано, що в процесі переходу від Модерну до Постмодерну, який наклався на глобалізацію, правосвідомість, як на повсякденному, так і на теоретичному рівнях, зазнає суттєвих змін, які виявляються в атомізації, біфуркаційності, епістемологічній невизначеності тощо.

Наукова новизна розкривається у таких теоретичних **положеннях**, що виносяться на захист:

Вперше:

- виявлено особливості суспільної правосвідомості в модерну добу. Показано, що модерна свідомість орієнтується на особистісну свободу, автономність, цілераціональність, утилітаризм. Вона коригується ринковими відносинами, орієнтується на реалізацію приватних інтересів, умовою яких є свобода, що досягається розумом. Встановлено, що західний індивідуалізм виступив способом буття Модерну, «цілераціоналізувавши» людину та привівши до цивілізаційних зрушень. Процес формування модерної правосвідомості носив поступальний характер, пов'язаний зі становленням права. Перша фаза формування правової свідомості була пов'язана з правовою лібералізацією, яка полягала у забезпеченні індивідуальних прав і свобод. Друга фаза пов'язана з політичною лібералізацією, або демократизацією суспільства, що закріплювала правову фазу та забезпечувала кожному індивіду право на дотримання належних правових процедур, а також доступ до прав. Третя фаза ґрунтувалася на економічній або ринковій лібералізації, яка сприяла свободному економічному розвитку на підставі правового і політичного лібералізму;

- окреслено тенденції формування постмодерної суспільної правосвідомості в умовах глобалізації. Показано, що глобалізація, яка пов'язана з інформатизацією, інтелектуалізацією суспільства та інтенсифікацією інтеграційних процесів, накладається на формування постмодерної культури і спричиняє зміни в усіх соціальних практиках, в тому числі й у правовідносинах та правосвідомості. Відбуваються постмодерні маніпуляції знаками, сенсами й образами. За цих умов нівелюються гіпотези норм, розмиваються межі регулятивної дії правової диспозиції та формалізується імперативний характер правових санкцій. Постмодерна правосвідомість руйнує природні та невідчужувані засади і цінності людини, нівелює існуючі норми права, через що починає ґрунтуватися не стільки на розумі, скільки на почуттях і емоціях;

- встановлено взаємовплив контекстів глобалістики і глобальної правосвідомості в постмодерну епоху. Показано, що об'єктом моделювання глобалістики стає глобальна свідомість, спрямована на зародження нового глобального етосу. У постмодерну епоху інтенсифікуються процеси становлення єдиного уніфікованого економічного і соціального простору, через що актуалізується питання формування глобальної правосвідомості на підставі універсальних норм поведінки людини та державної політики. Вони супроводжуються політичними змінами в традиціоналістських суспільствах у ставленні до прав людини, адже глобальний дискурс вимагає рівності позицій з огляду на рівень суспільного розвитку. Звідси ключовим критерієм приналежності країни до ядра «світ-системи» стають не економічні показники, а наявність соціального капіталу та ліберальних правовідносин.

Уточнено:

- зміст понять «суспільна свідомість» і «правова свідомість» у їхньому співвідношенні зі змістом поняття «глобалізація». Показано, що у глобалізованому світі постмодерна суспільна правосвідомість є цілісним духовним явищем, засадничим чинником якої виступає предметна чуттєвість, а ключовим засобом – інструментальний розум, який породжує фрагментарне мислення. У результаті відбувається зростання неконтрольованих процесів, адже в умовах тотального релятивізму та відходу від «метанаративів» Модерну загальний процес розвитку не врегульовується ні політико-правовими відносинами, ні морально-етичними факторами, ні глобальним мисленням. Постмодерна правосвідомість заперечує саму здатність і можливість виразити абсолютну істину та є принципово антиєрархічною й антиаподиктичною;

Отримало подальший розвиток:

- осмислення культурно-історичних витоків становлення суспільної правосвідомості у цивілізаційному поступі людства. Встановлено, що в межах формалізованого соціального та духовного поля західного світу сформувався універсалістський правовий дискурс свободи у вигляді

сукупності значень, цінностей і норм, заснованих на принципах корисності та раціоналістичного перфекціонізму, що являє собою загальну міру свободи, рівності й справедливості. Показано, що системний принцип утилітаризму постав як всеохоплюючий, оскільки на його підставі західна цивілізація вибудувала універсальну соціокультурну модель, що стала основою всесвітнього надлокального устрою та загальноприйнятою формою суспільно-правових відносин;

- соціально-філософська реконструкція рецепції суспільної правосвідомості в добу Модерну. Показано, що сформовані на принципах реалізму раціоналістично витлумачені природні права людини стали основою, що характеризує спільність західного індивідуалізованого суспільства епохи Модерну навколо базових прав людини. Сформульовані в цю епоху принципи права – справедливість, рівність, свобода та гуманізм – проєктуються на загальну сутність права. Ці принципи склали його аксіологічну основу та виступили системоутворюючим стрижнем соціально-правового розвитку суспільної правосвідомості в модерну добу;

- дослідження специфіки глобалізаційних векторів на рубежі XX та XXI століть. Встановлено, що в постмодерну епоху суспільства традиціоналістського типу адаптуються до глобальної моделі західної цивілізації за допомогою інкрементальних соціальних трансформацій. У свою чергу, ці неглибинні трансформації викликають у суспільствах-адаптантах дивергентні зміни, що унеможливають їхній соціальний розвиток та структурну перебудову, інституціоналізуючи тим самим перехідність як лімінальну фазу, яка стає певним типом їхнього стаціонарного стану. Визначено, що процес глобалізації формує мережеву інтеграційну модель, згідно з якою технологічна, економічна інтеграція й капіталізація відносин між країнами стають пріоритетними, а права людини і лібералізація відносин у цьому процесі є допоміжними.

Теоретичне та практичне значення отриманих результатів дослідження полягає у розширенні й поглибленні теоретичного поля

соціальної філософії, а саме у виявленні сутнісних характеристик суспільної правосвідомості в умовах глобалізації, що сприятиме виробленню ефективної політики держави в галузі права і правовідносинах у постмодерну добу. Основні положення та висновки дисертації можуть бути використані у процесі викладання курсів «Соціальна філософія», «Філософія культури», «Філософія права», «Соціологія», «Політична філософія» та інших.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою. Висновки та зміст положень наукової новизни отримані дисертантом самостійно.

Апробація результатів дисертації. Основні положення та висновки дисертації було обговорено на методологічних семінарах аспірантів, докторантів та здобувачів кафедри філософії Національного авіаційного університету, а також оприлюднено на Всеукраїнському «круглому столі» «Антропологічний та соціокультурний виміри глобалізованого світу» (Київ, 2013, 2014), на Філософських читаннях, присвячених міжнародному Дню філософії (Київ, 2014), на Міжнародній науково-практичній конференції «Людина, суспільство, політика: актуальні виклики сучасності» (Одеса, 2014), Міжнародній науково-практичній конференції молодих учених і студентів «Політ» (Київ, 2014, 2015, 2016), Міжнародній науково-практичній конференції «Імперативи поступу України в умовах цивілізаційних викликів сучасного світу» (Київ, 2015), на Всеукраїнському «круглому столі» «Інформаційне суспільство: його проблеми та перспективи у XXI столітті» (Київ, 2016) та інших.

Публікації. За результатами дослідження опубліковано 14 наукових праць, із них 6 тематичних статей у фахових виданнях, одна з них у закордонному виданні, та 8 тез доповідей у матеріалах конференцій.

Структура роботи відповідає меті дослідження і послідовності вирішення поставлених завдань. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, семи підрозділів, висновків та списку використаних джерел.

Структура дисертації спрямована на досягнення сформульованої цілі та завдань дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів та семи підрозділів, висновків та списку використаних джерел (229 позицій). Обсяг роботи – 237 сторінок, основна частина дисертації – 212 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ ПРАВОСВІДОМОСТІ СУСПІЛЬСТВА

1.1. Становлення суспільної правосвідомості у цивілізаційному поступі людства.

У соціально-історичному поступі людства, в контексті формування демократичних інститутів, і зокрема правової держави, важливу роль відіграє суспільна правосвідомість, яка репрезентує правову діяльність громадян у соціально-правовому полі. Така роль правосвідомості продиктована тим, що вона є системотвірною компонентою соціально-правового розвитку суспільства.

Становлення найдавніших цивілізацій було ознаменоване багатьма факторами: трансформацією первісного ладу, виникненням полісного життя разом з ускладненням системи суспільних відносин, зокрема становленням державно-правових відносин, які прийшли на зміну родовому устрою. Цей процес неодноразово був предметом дослідження «як перехід від природного (нічим не скутого натурального) стану суспільства і людини, в якому його первинні інстинкти і пристрасті не стримуються ніякими суспільними нормами або моральними міркуваннями, – до культури, цивілізації і політики, тобто до громадянського й політичного суспільства, в якому влада і держава здатні приборкати розбещені або нецивілізовані звичаї» [96, с. 155]. Саме тому правосвідомість слід розглядати в цивілізаційно-правовому вимірі, в аксіологічному контексті загальнолюдських цінностей. Насамперед, мова йде про виміри західноєвропейської правової парадигми, яка, з одного боку, є визначальною для цивілізованого співіснування окремих індивідуумів, різних верств суспільства та соціальних груп, а з іншого – формалізує громадянське суспільство загалом.

Разом із тим, деструктивні явища сучасного світу, які набули глобальних масштабів, указують на те, що навіть надлокальні цінності

західної цивілізації нині перебувають у стані «сміслової кризи та зіткнення різних моральних горизонтів» [116, с. 51]. Це актуалізує дослідження процесів становлення ідейно-світоглядних правових установок у цивілізаційному розвитку людства та з'ясування питання: чи не закладені були ці кризові явища у самих підвалинах формування правосвідомості?

Марксизм розглядав правосвідомість як конкретно-історичне явище, яке виникає лише на певному етапі розвитку людства, коли варварство змінює епоха «суспільного розвитку, в яку розподіл праці, обмін між окремими особами, що впливає з нього, та товарне виробництво, що об'єднує обидва ці процеси, досягають повного розквіту і приводять до перевероту у всьому колишньому суспільстві» [113, с. 173-174]. В ході розвитку суспільних відносин на зміну влади авторитету приходить авторитет влади, яка починає виконувати регуляторну роль у суспільстві.

Як духовне явище, правосвідомість мала свої витoki ще в рамках космоцентристської парадигми античної культури, даючи сакральне уявлення про законність, порядок і справедливість. Теоретичне осмислення проблеми правосвідомості суспільного життя та ролі права в державно-організованому полісному суспільстві пов'язане з іменами таких мислителів часів Античності, як Сократ, Платон, Арістотель, Геракліт, Демокріт та інші. В античному філософському дискурсі активно обговорювалися проблеми співвідношення держави і права, права і справедливості, а також питання соціальної цінності права. Саме в часи Античності започаткувався раціональний підхід до розуміння правових реалій. Тоді ж було закладено основи теоретичного осмислення права і правосвідомості суспільства.

Так, ще Геракліт стверджував, що існує нездоланна суперечність між приватним (емпіричним) та загальним (теоретичним), тобто між окремим буттям конкретної людини і єдиною логістичною основою світу, яке може бути подолане лише через відмову від особистого егоїзму і свавілля, шляхом підпорядкування єдиному закону Всесвіту – Логосу. Наголошуючи, що всі людські закони ґрунтуються на Логосі, Геракліт доводив, що громадяни

понад усе у державі мають ставити закон та неухильно «дотримуватися правильних політичних та соціальних встановлень» [64, с. 256].

Арістотель у своїх політичних і етико-моральних пошуках намагався визначити універсальні – природні та соціальні – підстави моралі і права. Характеризуючи справедливе як законне і рівне, Арістотель обумовлював загальнозначущість права в полісному житті, адже «закони звернені до всіх громадян, але вигідним їхнє виконання може бути або всім, або найбільш родовитим, або тим, хто при владі завдяки своїм особистим якостям, або щонебудь ще в аналогічний спосіб, – так що в одному сенсі ми називаємо справедливим те, що сприяє досягненню і збереженню щастя й усього, з чого воно складається у сфері життя загальнодержавного» [14, с. 109]. Тим самим він доводив, що благо держави, як і стан правопорядку залежать від моральних якостей її громадян.

До осмислення ролі держави і права в полісному житті звертався Демокрит. Підкреслюючи всезагальну роль держави в контексті ускладнення суспільних відносин античного світу, він указував на зростаюче значення закону і законності. На його думку якості, що необхідні для громадянина, створюються вихованням, навчанням [16, с. 121]. Тонко розуміючи, що розпад обцинних відносин тягне за собою також втрату почуття спорідненості, патріархальності, а, відповідно, й колективістської моральності, альтруїстичності у міжлюдських стосунках, Демокрит оголосив причиною появи законів взаємну ворожнечу людей. Він вважав, що якби люди не зазрили і не шкодили один одному, то й закони були б зайвими. Але, якщо сталося так, що стосунки людей є сповненими ворожнечі, то закони є вкрай необхідними. Окрім того, в умовах полісного життя цінність законів зростає в багато разів, тому їх слід охороняти з нещадною суворістю.

У своєму політико-правовому вченні Сократ розвивав ідею про природне право, яке має співвідноситися з людськими законами та становити їхню основу. Він вважав, що існують неписані, «божественні» закони, які мають всезагальну силу, незалежну від волі людей. Ці закони становлять

моральну основу чинного в державі права. Сократ виходив з того, що існують положення, які повсюдно визнані людьми незалежно від того, виражені вони в писаних законах чи ні. Такими моральними положеннями є, наприклад, – почуття людиною поваги до батьків або вдячність за добрий вчинок, чи обов'язок вшановувати богів. Ці неписані природні правила у своєму співвідношенні з почуттям справедливості вимагають також покори писаним законам, адже, згідно із Сократом, справедливе і законне – одне й те саме. На думку Сократа, істинна доброчесність полягає у знанні, тому «істинне знання вже само по собі і неодмінно веде до правильних вчинків» [45 с. 118]. Обґрунтовуючи необхідність дотримання чинних законів, він наголошував, що будь-які закони в державі, якими б вони не були, є кращими аніж беззаконня і свавілля.

Платон, розвиваючи вчення Сократа, вважав, що закони – це несуча опора, на якій тримається держава, а їхнім вищим завданням є благо держави та встановлення справедливості. Платон стверджував, що найкращий засіб проти можливих загроз державності, звідки б вони не походили, – це справедливі закони. Найголовнішим благом у міжлюдських взаєминах є знання і розум, тому вони повинні правити усім у державі. У роботі «Закони» Платон зазначав, що перше і найголовніше з божественних благ – це розуміння; друге – супутній розуму здоровий стан душі; з їхнього змішання з мужністю виникає третє благо – справедливість; четверте благо – мужність. Завданням законодавця під час законотворення є дотримання цього природного порядку. Крім того, йому слід довести до співгромадян, що всі інші приписи мають на увазі саме це, тобто земні блага звернені на божественні, а всі божественні блага спрямовані до керівного розуму [141, с. 392]. Керуючись цим критерієм, Платон розрізняв правильні закони – встановлені на основі керівного розуму і для загального блага, та неправильні закони – встановлені в інтересах будь-якої особи або групи осіб.

Соціально-ідеалістична філософія Платона приписує закону не тільки нормативну роль, яка визначає правила поведінки, але й виховну. На його

переконання, правові норми повинні скеровувати дії людей, їхні думки, а також почуття, відповідно до софістичних взірців, що визначені філософами, – справжніми правителями ідеальної держави. Отже, закон у розумінні Платона – це встановлений мудрецьми писаний акт, сукупність релігійно-моральних та етико-правових норм, які є орієнтирами для людей у соціальному полі його «Ідеальної держави» та, водночас, виховують громадян.

Давньоримська філософія стала наступником та продовжувачем елліністичної політико-правової традиції, забезпечивши їй стабільність і здатність до саморозвитку. Для римлян було характерним поєднання максимального практицизму з одночасним поглибленням теоретичних прагнень, що вилилося в створення багатьох досліджень у різних галузях науки, зокрема у сфері права. Антична римська філософія відобразила це поєднання у вигляді практицизму і логічної витонченості, універсалізму і вишуканого суб'єктивізму. Найвидатнішими представниками римської філософії були Ціцерон, Сенека, Марк Аврелій, Тит Лівій, Лукрецій, Тацит, Плутарх.

Так, Лукрецій повністю ототожнював свої погляди з ученням Демокріта й Епікура, при цьому він у багатьох випадках розробляв і поглиблював їхні думки. Лукрецій вважав, що суспільство, так само як право і закони, виникають як продукт взаємної угоди людей. Висловлюючи думку про поступальний розвиток природи і суспільства, обумовлений боротьбою, він зазначав, що сучасний йому стан суспільства досяг піку свого розвитку, тому далі неминуче повинен початися регресивний рух, а потім наступний цикл розвитку:

«Словом, не гине ніщо, як ніби зовсім вмираючи,

Адже природа завжди відроджує одне з іншого

І нічому не дає без смерті іншого народитися» [108, с. 32].

Схожі ідеї висловлював Тацит, для якого було очевидним, що всьому існуючому є притаманним коловий рух і так само, як у природі повертаються

пори року, так відбувається і із засадами та звичаями. У своїй сучасності він вбачав ознаки занепаду, шкодуючи про суспільні прояви старих часів від яких, як він вважав, ніде нічого не залишилося. Ідеалізуючи простоту й органічність обцинних відносин, які у своєму суспільному розвитку поступово втрачала Римська імперія, Тацит із сумом зазначав, що в обцині «добрі звичаї мають... більшу силу, ніж хороші закони де-небудь в іншому місці» [94, с. 345]. Він ще не вбачав у праві суспільного регулятора, до речі, як і більшість філософів античного періоду, а отже, в своїх думках був далеко позаду навіть тих процесів у суспільстві, свідком яких він був. Його думки про людські взаємини є настільки ж утопічними, як і ідеалістичні погляди Платона. Тацит вважав, що «було б краще не мати підстав скаржитися, ніж апелювати до правосуддя. І якби знайшлася якась держава, в якій ніхто не переступає дозволеного законами, то серед безвадних людей судовий оратор був би так само потрібен, як лікар серед тих, хто ніколи не хворів» [94, с. 384]. Можна лише додати, що «безвадних» людей не існує, як і тих, хто ніколи не хворів, а мешканці такої держави гинули б не тільки від хвороб, але й від тиранії та беззаконня, чому історія знає чимало прикладів. На це він і сам опосередковано вказував, говорячи, що «оратор [а отже й право] користується найменшою пошаною і найменшою славою там, де панують звичаї і де всі беззаперечно коряться волі правителя» [94, с. 384]. Із цим твердженням Тацита не можна не погодитися, адже, дійсно, там, де замість законів правлять звичаї і правителі, права немає.

Римська імперія, яка розрослася чи не на півсвіту, не могла керуватися лише звичаями та традиціями. Навпаки, їй потрібні були всеохопні, приведені до системи, норми, які б одночасно охороняли інтереси держави, визначали правове становище її органів та врегульовували відповідний простір автономії окремих осіб. Ці надважливі тогочасні виклики зумовили розвиток давньоримської політичної і правової думки на власній основі практицизму та реалізму. Давньоримські юристи вважали, що хоча «природне право» і «справедливе право» є вічними та незмінними, всі

закони, що встановлені цивільним правом, можуть бути переглянутими. Вирішуючи конкретні юридичні завдання та керуючись при цьому здоровим глуздом, загальноприйнятими консенсусними правилами і принципом суспільного договору, вони вибудовували струнку і послідовну правову систему. Саме ці принципи і засади римського права лягли в основу республіканської форми влади та відобразилися у давньоримській правосвідомості у вигляді справедливості, що виводиться з рівноправності як основного принципу правозастосування.

Давньоримські мислителі Гай, Папініан, Павло, Ульпіан, Модестін та ін. сформулювали більшість засад та ідей, що становлять основу римського права як найвищого досягнення античної цивілізації. Завдяки їхній правотворчій діяльності з'явилася така видатна правова пам'ятка розквіту римської класичної юриспруденції як Дигести (лат. *Digesta* – «зібране», «зведене в систему») або, як їх ще називали – Пандекти – кодифіковані збірники римського права. Для свого часу, за своєю формою і змістом, вони були настільки передовими, що антична свідомість сприйняла їх не стільки як національне (римське), скільки як всезагальне право. Застосовуючись повсюдно, як найбільш завершений за своїм розвитком нормативний конструкт, Дигести в античний період стали своєрідним провісником глобального права.

Вагомий внесок у розвиток римського права зробив Ульпіан, який у своїх творах «зібрав, систематизував і виклав у простій і ясній формі думки найавторитетніших римських юристів майже з усіх питань цивільного і преторського права. Тим самим він підвів підсумки розвитку традиційної римської юриспруденції і заклав основу майбутньої Юстиніанової кодифікації» [160, с. 223]. Окрім того, що авторству Ульпіана приписують до сорока відсотків Дигестів, він ще запровадив відомий нам поділ права на приватне (*jus privatum*) і публічне (*jus publicum*), тим самим заклавши підвалини негативного й позитивного права.

Плідна правотворчість давньоримських юристів та інституційна консервативність права в період Римської імперії дала змогу розвинути надзвичайно розроблену юридичну техніку та скласти високо-систематизовані джерела права, що справило благодіючий вплив на правову науку загалом. З часом рецепція римського приватного права відіграла ключову роль у розвитку романо-германської і похідних правових сімей, заклавши підвалини європейської правової науки.

Наше наукове дослідження становлення правосвідомості буде не повним без дослідження філософського доробку римського неоплатоніка Боеція, якого називали останнім римлянином. Значення його філософії для розвитку культури європейського Середньовіччя та Відродження важко переоцінити: вплив його ідей простежувався протягом іще багатьох століть. У його відомій роботі «Розрада від філософії» осмислюється проблема свободи волі людини та стверджується високогуманістична думка щодо її розумності і здатності робити свідомий вибір на умоглядних засадах. Прямим та очевидним для Боеція виявом свободної волі людини є, насамперед, той факт, що вона добровільно приймає як божественний лад, так і порядок, який панує в світі, а також свідомо бере в ньому участь. Звідси випливає його висновок: «Щодо людських душ, то вони, певна річ, свободнішими є тоді, коли перебувають у спогляданні божественного розуму, менш свободні, коли занурюються в тіло, а ще менше – коли земні члени мов ув'язнюють їх у собі. Але найганебніший вид рабства – коли, віддавшись вадам, душа втрачає владу над власною розсудливістю» [38, с. 125]. Так Боецій доводить: жодне знання, зокрема й божественне, не заперечує людської свободи, адже, творячи свою долю та обираючи власний життєвий шлях, ми оперуємо попередніми знаннями чистого розуму, а не абстрактною необхідністю чи непорушним світовим законом. Цією своєю думкою Боецій підготував підґрунтя для подальшого усвідомлення моралі і свободи у трансцендентному розумінні, постулюючи їх пізнаваними, як деякі речі в собі.

Середньовічна філософсько-правова думка, перебуваючи під впливом греко-римської культурної парадигми, забезпечила у своєму розвитку єдність історичного процесу і цивілізаційних досягнень людства. Дух античних міркувань був досить близьким тим процесам, що відбувалися у феодальному світі. Середньовічний теоцентризм цілковито сприйняв античну ідею всеосяжної впорядкованості світу, хоча й у дещо видозміненому вигляді. Афіньська філософська думка підвела основу під християнське ставлення до повсякденного світу, де світ був усього лише блідим тлом, у відблисках якого розгорталася духовна боротьба людства. У тогочасній християнській свідомості справжня реальність належала до сфери чистих ідей, все інше вважалося або помилкою, або від лукавого.

Порядок у тогочасному світі залежав від трансцендентного Бога. Між ним і космосом склалися особисті відносини, засновані на покірності. Середньовічний космос, на відміну від античних статичних умоглядних метафізичних схем, осмислювався в часі та спрямовувався до трансцендентного сенсу. Початок християнства став свого роду точкою відліку історичного часу, завдяки чому життя суспільства набуло часового виміру. Так, у біблійному посланні розуміння історії виражалося вже не циклічною траєкторією, а прямолінійною схемою, адже, згідно з християнським ученням, у призначений час відбудуться приписані події, – вирішені та незворотні. Цим християнство надало історії не тільки своєрідного початку відліку на старті, але й хіліастичної перспективи. Таке проєктивне бачення надавало сенсу історії.

Середньовічна думка впорядковане сприймала у дихотомічній роз'єднаності. Сам космос у ті часи сприймався як розколотий на дві частини, нерівні за своїм становищем, що перебували у відношенні підпорядкування. Протиставлення земного і небесного відобразилося у теологічному усвідомленні часу й простору. Час поділився на теперішній і майбутній, а простір – на світ земний (піднебесний) та божественний (наднебесний). Сам же історичний поступ постав у протиборстві двох градусів

(Августин Аврелій): Граду Земного – в античному полісному сенсі мирської державності та Граду Божого – в духовної спільності в Богові. Для самого Августина церква – це «бездомний град мандрівний», де перебувають у насолоді з Богом і однодушному спілкуванні, адже «цей дім Божий є набагато славнішим, ніж той, перший, який був побудований із дерева, каменю та інших дорогоцінних матеріалів і металів» [2, с. 62]. Стосовно життя в Земному Граді, то воно відрізняється своєю недосконалістю, тому там необхідним є закон, що в протиборстві зі злом захищає добро та забезпечує справедливість – стабільну основу земної влади.

Проблема протиставлення земного і небесного за Середньовіччя перекочувала й у сферу інтелігібельного, що відобразилося у вигляді схоластичної дихотомії віри і розуму. Співвідношення віри та розуму знаходить вирішення у Августина у вигляді божественного Логосу – інтелігібельного початку, що формує світ. Адже «все, що існує, наскільки воно існує, і все, що ще не існує, наскільки воно може існувати, форму має від Бога» [12, с. 599]. Якщо ж чуттєвий світ створений відповідно до Логосу і за його допомогою, то іманентний аспект інтелігібельного початку полягає у впливі безтілесного на тілесний світ. У цьому аспекті мораль стає невіддільною від віри і релігії, зливаючись у своєму проективному баченні з божественним світом.

На відміну від Августина Аврелія, який спирався у своїх філософських пошуках на ідеї Платона, Фома Аквінський звертався до філософії Арістотеля. Він вважав, що в пошуках істини потрібно завжди виходити з раціонального, адже розум зможе усіх примирити у своїй універсальності. Філософія Фоми Аквінського постає як метафізика буття, пропонуючи фундамент знання значно глибший, ніж попередня метафізика сутностей. Насамперед, його цікавить реальність у контексті можливостей самих сутностей. Теоретико-філософська конструкція Аквіната передбачає логічне суще «*Ens*» – фундаментальне поняття для позначення чого б то не було як існуючого, та буття – акту, що реалізує сутність, яка сама по собі є лише

обіцянку буття. Мислитель доходить висновку щодо унітарності, або єдності буття, його істинності та благості. Тому ключовим призначенням людини він вважав знаходження розумних підстав та діяльність на їхній основі. На цьому положенні ґрунтується етичне та політичне вчення Фоми Аквінського. В основі самої людської природи лежить здатність до досягнення мети, до якої тяжіє будь-яка річ, та розуміння природного порядку речей, завершенням якого є найвище благо. Отже, цілком у нашій волі бажати чи не бажати чогось із земних цінностей. Це, на думку філософа, становить сутність свободної розумної волі, роблячи розум причиною свободи, а людину – свободою в тому сенсі, що, йдучи до мети, вона веде себе сама.

На підставі викладених вище думок Фома Аквінський встановив ієрархічну структуру законів:

- вічний закон (*lex aeterna*) або божественний провіденціальний план – найвищий універсальний порядок речей, що веде до призначеної мети;

- природний закон (*lex naturalis*) – заснований на залученні людини, як істоти раціональної, до вічного закону, дотримуючись якого вона повинна творити добро і уникати зла;

- людський закон (*lex humana*) – виходить із природного закону і як позитивне право, встановлене людиною, повинен перешкоджати злу шляхом застосування його загальних принципів через моральні чесноти і практичну мудрість юриспруденції.

Усі три закони Аквіната апелюють до розуму, встановлюючи як засоби, що допустимі при досягненні цілей, так і сам порядок цілей, акцентуючи увагу на колективному началі у всіх видах загального блага – державі. Наслідуючи в цьому Арістотеля, Фома Аквінський вбачає саме у державі природну необхідність буття людини, джерело законності та справедливості. У «Коментарях до Арістотелевої «Політики»» він пише: «Однак, коли людина (живе) поза законом і правом, тоді вона є найгіршою з усіх живих істот... Отже, той, хто першим створив державу, усунув у ній найгірших людей і навернув решту до кращих людських якостей, тобто до розуміння

справедливості й чеснотливості» [4, с. 41]. Окрім того, теорію справедливості в контексті державності Аквінат назвав «юстицією» та визначив її як «постійну волю знаходити для кожного своє право».

Запропонована Фомою Аквінським ієрархічна структура законів відображає сходження духу закону від абстрактного до конкретного через принципи права до правореалізації. Отже, дух закону є ключовим принципом вічного закону в структурі правоустрою, який не змінюється та переходить у знятому вигляді на наступні рівні пронизуючи тим самим усю правову матерію. Цей принцип вищого порядку речей відобразився у загальній структурі правоустрою. Він надає всезагальної універсальності провіденційному змісту права та забезпечується системною єдністю декларативного і регулятивного характеру норм.

Загалом, теоцентристська правосвідомість містила як абсолютний принцип доцільного порядку буття ідею Блага, творця, всевищого Бога – первопричини усіх речей, що виступала моральним обґрунтуванням права. В суспільних відносинах пріоритетними вважалися обов'язки, а не права людини. І хоча держава визнавалася необхідною у житті суспільства, її головна функція поки що вбачалася у забезпеченні спільності буття, а не у захисті прав.

Водночас, за доби Середньовіччя, розум поступово бере гору над вірою; його починають розуміти як рушій від можливого до сущого, як те єдине, що забезпечує перехід від потенції до акту, від інтелектуального споглядання до усвідомлених дій індивіда. За цих умов важливим стає підтвердження примату індивідуального, що з часом призведе до виділення людини як відносно самостійного суб'єкта в ході історичного розвитку суспільних відносин.

Італійські дослідники Дж. Реале та Д. Антисери вважали, що починаючи з Д. Скота європейський індивідуалізм набуває своєї форми, адже його сенсуалістська філософія вже «чітко акцентує особистісне начало, називаючи його останнім притулком, від іншого – *ab alio*, яке може бути з іншим – *cum*

alio, але не в іншому – *in alio*. Персональне *entis* – універсальне конкретне, бо в своїй універсальності воно не може бути частиною всього, воно все у всьому, імперія в імперії. У понятті особистості особливе й універсальне збігаються. Кожна людина, подібно до особливої реальності часу, є невідтворюваною і незаміщуваною. Її не можна розуміти як детермінацію універсального» [150, с. 172]. Отже, процес чуттєвого пізнання, який може здійснюватись тільки індивідом, починають пов'язувати з розвитком особливостей, що виділяють особистість та індивідуалізують свідомість.

Подальший розвиток теоретико-правових уявлень відбувся в період зародження капіталістичного ладу в Європі. Зокрема, починаючи із соціально-філософських і соціально-політичних робіт Н. Маккіавелі, Фр. Бекона, Т. Гоббса, Дж. Локка, Б. Спінози, Р. Декарта, Д. Юма, Г. Лейбніца, Вольтера, Ш. Монтеск'є, Д. Дідро, Ж. Ж. Руссо та інших, державно-правові відносини отримали своє теоретико-філософське обґрунтування, набувши у контексті розвитку західноєвропейської цивілізації універсально-історичного тлумачення. Спочатку у філософії доби Відродження, а потім у новоєвропейської філософії було здійснено спроби виявити культурно-історичні та соціокультурні засади права.

Тогочасне антропоцентристське мислення сприяло формуванню уявлень про права і свободи, рівність індивідів перед законом, правову державу тощо. В епіцентрі уваги філософської думки того періоду перебувала людина, тому пояснення сутності права були обумовлені природою людини, її прагненням до свободи, самовизначення. Процес вивільнення людської особистості відбувався на тлі утвердження приватного інтересу, приватної власності, але важливим було й те, що в суспільній свідомості здійснилося розмежування індивідуального і колективного. Людина в той час перетворювалася на самостійного суб'єкта, не представника певного соціального стану чи безлику частину колективу, а індивідуума, що представляє сам себе. Пріоритетними в ієрархії суспільних цінностей стають особистісні досягнення індивіда, його талант, чесноти. На

цьому ґрунті відбувається формування нової самосвідомості та життєвої позиції людини, її самоідентифікації як благородної і сповненої гідності особистості. В контексті цих процесів система суспільних відносин, заснована на положенні права сильнішого, стрімко змінювалася, вимагаючи перегляду і формування нових ідеологічних доктрин, які б описували ці нові відносини.

Одним із перших теоретиків державного управління вважається засновник політичної науки Н. Макіавеллі. Його роботи поклали початок утилітаристській політико-правовій ідеології, що ґрунтувалася на соціально-психологічних аспектах. Н. Макіавеллі вважав, що всі люди є неспокійними, підозрілими, честолюбними, заздрісними, вічно усього бажаючими і усім не задоволеними. Тому в політиці варто розраховувати на гірше, а всіх людей заздальгідь вважати злими та у своїх майбутніх діях передбачати, що люди завжди виявлять темний бік своєї душі, щойно трапиться така нагода. На цих засадах розглядається держава, де відносини між владою та підданими ґрунтуються на страху або любові. Держава є непохитною, якщо влада твердою рукою утримує баланс та не дає приводу для змови і заворушень. Найнебезпечнішим для володаря Н. Макіавеллі вважав майнові посягання. У цьому зв'язку у роботі «Державець» він писав: «Доки в народі не віднімають ні майна, ні честі, доти він є спокійним» [111, с. 465]. Уже в ті часи мислитель розглядав державу як суспільне явище, виводячи закони її функціонування з умоглядних причин. Але, підкреслюючи важливість власницьких інтересів у системі державних відносин, він спочатку не пов'язував право власності з державою, яка б виступала його гарантом. На нашу думку, Н. Макіавеллі у своєму «Державці» не описує ані буржуазну державу, ані буржуазні відносини, які на той час тільки зароджувалися. Його держава – це абсолютистське соціальне утворення пізньофеодальної доби, з яскраво вираженою системою традиціоналістських відносин, які визначали, та й досі визначають, державну політику там, де буржуазні революції не відбулися. Щодо цієї думки, то ми цілком погоджуємося з думкою

П. Андерсона, який у роботі «Родовід абсолютистської держави» зазначав, що «хоча зміни форм феодальної експлуатації в пізньофеодальний період були значними, але абсолютизм, що виникав наприкінці феодальної епохи був за своєю сутністю саме перенаціленим і перезарядженим апаратом феодального панування, створеним для того, щоб повернути селянські маси на їхні традиційні соціальні позиції – незважаючи на і всупереч тим надбанням, які вони отримали в результаті заміщення повинностей» [11, с. 18]. Додамо, що й у сучасний період замість прав чимало суспільств традиціоналістського типу користуються «перенаціленим і перезарядженим апаратом феодального панування» та, зокрема, усіма «благами» макіавеллівської держави, відтворюючи, хоча й у трансформованому вигляді, але по суті незмінні, феодально-абсолютистські відносини.

У новоєвропейський період основний потік цивілізаційних зрушень йшов із Британії – країни, в якій буржуазні форми відносин склалися швидше і раніше, ніж в інших країнах Європи. Політичні формули буржуазного визвольного руху та природного права, що були виражені Дж. Локком, філософсько-естетичні норми і моралізм Е. Шефтсбері, Ф. Хатчесона, соціальний реалізм Т. Гоббса, матеріалістичні погляди на свободу і демократію Д. Толанда, Е. Коллінза, Д. Пристлі, методологічний емпіризм Фр. Бекона заклали підвалини теоретико-філософського обґрунтування політико-правової держави, які з часом були сприйняті та розвинуті філософами-просвітниками на континенті.

Англійська філософська школа тієї доби перебувала під впливом сенсуалізму, матеріалізму та деїстичної релігійно-філософської концепції. На підставі того, що деїзм виходив із визнання безособової розумної першопричини світу, тогочасна філософська думка відкидала божественне втручання в життя природи і суспільства. Для деїстів істинною релігією стали розум і природа, сутність якої полягала в благочесті, що збігається з

моральністю. На цих засадах висувалася ідеалістична концепція, представлена, зокрема, філософією «здорового глузду» Д. Берклі та Д. Юма.

Англійський лібералізм, з його характерним егалітаризмом, повагою до приватної власності і віротерпимістю, був сприйнятий в усьому західному світі, ставши загальноприйнятою нормою. Під впливом ліберальних ідей у західноєвропейській суспільній думці того періоду утвердилися принципи природної рівності, демократичної форми правління, верховенства права і рівності всіх перед законом. Відмітною рисою всього ліберального руху став, на думку Б. Рассела, індивідуалізм [148, с. 678], який, проникнувши в філософію, зробив пізнання особистісним, а відправною точкою для кожної людини визначив її власне існування.

У Новий час, лібералізацію пов'язували з ідеєю суспільного розвитку, з переходом від природного стану до сучасних, більш прогресивних, як вважалося, цивілізованих, відносин. З цього приводу французький дослідник Е. Бенвеніст у роботі «Загальна лінгвістика» зазначав: «Між первісним варварством і сучасним життям людини в суспільстві всюди в світі виявилися ступені поступового переходу, відкрився повільний і безперервний прогрес виховання та облагородження... що потрібно було визначити словом «*civilisation*», яке передає одночасно і сенс, і безперервність процесу. Це було не тільки історичним поглядом на суспільство, це було і оптимістичним розумінням його еволюції, яке поривало з ідеологією ...» [26, с. 391]. Окрім того, це привело до нової історичної самоідентифікації західного суспільства, яка передбачала його модифікацію та модернізацію. Процес модернізації поступово перейшов у стан, який можна охарактеризувати як безперервний акт самозмін, що став ресурсом для розвитку мислення і творчості.

Як відома, за доби Просвітництва французькі філософи уявляли сам поступ людства як історію прогресу людського розуму та перехід від дикості, варварства до цивілізації, що був обумовлений цілеспрямованою раціональною діяльністю. Ідея прогресивного розвитку стала своєрідною

основою для періодизації всесвітньої історії. Ця періодизація, починаючи з другої половини XVIII століття ставши панівною у філософії, легітимізувала в науковій думці європоцентризм, а також соціальний конструктивізм у суспільних відносинах. Розум у ті часи розглядали як внутрішнє джерело всієї суб'єктивної діяльності людини та своєрідний «конструктор» зовнішнього світу, але, насамперед, як основу цілеспрямованості суспільного розвитку. Так, енциклопедист Д. Дідро вбачав у цивілізаційному поступі історію переможної ходи свободи. Як переконаний детермініст, він вважав, що людина являє собою те, що з неї робить соціальне оточення: суспільний лад, виховання та низка об'єктивних фактів. Пізніше Ж. А. Кондорсе, використовуючи ідею безмежного прогресу людства, визначив дев'ять історичних епох – від виникнення перших народностей до Французької революції, залишивши десятку епоху нащадкам і майбутньому прогресу людського духу.

Вольтер завдання своєї філософії вбачав у секуляризації свідомості та розвінчуванні релігійних догм, що заважають людям будувати своє щасливе життя. Стверджуючи, що моральні принципи та законодавчі норми створені, насамперед, для врегулювання відносин між людьми, Вольтер закликав поставити перед судом розуму всі традиційні уявлення та попередні форми суспільних відносин з метою виправдання їхнього існування. Він вважав, що так само, керуючись розумом, потрібно визначити фундаментальні універсальні принципи моральності, які функціонують у будь-якому людському товаристві та які повинні стати необхідним результатом осмислення людьми свого життєвого досвіду. У роботі «Нетямущий філософ» він писав: «Чим більше я зустрічав людей різних кліматів, звичаїв, мов, законів, культур і рівня інтелекту, тим більше я переконувався, що у всіх них існує одна і та ж основа моралі; всі вони мають приблизне уявлення про справедливе і не справедливе, хоча не знають навіть азів теології; всі вони досягли цього уявлення у віці, коли розквітає розум, подібно до того, як усі вони природно досягли – без допомоги математики – мистецтва піднімати за

допомогою важеля вантажі і перепливати водні потоки на шматку дерева» [48, с. 354]. Саме так, на його думку, виникло «золоте правило моралі», яке твердить – чини з іншими так, як хочеш щоб чинили з тобою.

Розум, що являє собою сутнісну характеристику історичного суб'єкта, постає у філософії Просвітництва як передумова і як ключовий прояв усіх інших людських характеристик: свободи, політичної волі, соціальної активності, громадської самостійності. Філософи-просвітники вважали, що історичним покликанням людини як розумної істоти було перебудувати суспільні відносини на умоглядних засадах. На підставі цих принципів декларувалися основні права людини: рівність, свобода, братерство. Так, Ш. Монтеск'є у роботі «Про дух законів» намагався пояснити буття людини та суспільство на підставі об'єктивних причин. Згідно з його концепцією, різні закони є формулюванням одного і того самого природного «Закону», який є детермінованим історичними, природними умовами та головними принципами співіснування. На підставі цих детермінант він сформулював зміст свободи як право робити все, що дозволено законами. Звідси філософ робить висновок: «Оскільки у свободній державі кожна людина, що має свободну душу, повинна управлятися сама собою, то слід було б, щоб народ, у його цілому, здійснював законодавчу владу» [119, с. 292-293]. Тим самим природний «Закон» Ш. Монтеск'є стає умовою свободи у державі і, водночас, є передумовою її демократичної форми правління.

У ході розгортання ідей раціоналізму та на ґрунті ідеологічного протистояння з абсолютизмом у філософії Просвітництва формується доктрина лібералізму, де прогресивні (цивілізовані) суспільні відносини ототожнюються з правовою державою, які можуть бути забезпечені тільки за умови демократичної форми правління. Як слушно зазначає І. Іонов, в той період «найважливішим проявом цивілізаційної самоідентифікації була секуляризація образу світу й ідеалу гармонії. Роль абсолютного спостерігача, яка раніше належала Богу, була передана людині. Якщо раніше основним предметом переживання були відносини людини і Бога, то тепер світська

утопія перенесла їх у сферу відносин між людьми. При цьому раціональні, моральні та естетичні цінності ще не були розведені і здавалася можливою гармонізація образу людини, соціальних відносин і природи, втілена в ідеї прогресу» [74, с. 183-184]. Зазначимо, що саме в добу Просвітництва відбувається усвідомлення ролі права в суспільстві і, водночас, людина починає усвідомлювати себе в праві. На цих підставах формувалася суспільна правосвідомість.

На те, що право еволюціонує разом з історичним розвитком національного духу, свого часу вказували представники історичної школи права Г. Гуго, Г. Пухта, Ф. К. фон Савіньї. Вважаючи, що справжнє розуміння державно-правових явищ є неможливим без осмислення їхнього історико-культурного розвитку, представники історичної школи права до сфери своїх наукових досліджень включили проблеми історії, традиції, розвитку народного духу і духу історії. У їхньому розумінні народ являє собою єдність окремих осіб, яка заснована на органічних зв'язках між станами і групами суспільства. Народний дух, виростаючи з традицій та формуючись упродовж століть, набуває специфічного і особливого характеру, що є визначальним у правотворчих процесах. Ґрунтуючись на цих засновках, вони роблять висновок, що право, яке являє собою витвір народного духу, будучи невід'ємним елементом цілісної культури народу, не може бути встановленим за бажанням окремих осіб або груп.

У своїх роботах Ф. К. фон Савіньї прямо вказував на безпосередній зв'язок права з духовним початком народу: «...Де тільки ми знаходимо достовірну історію, громадянське право вже має свій певний характер, особливий для кожного народу, подібно до його мови, звичаїв і державного устрою. Всі ці прояви, позбавлені самобутнього стану, ми уявляємо лише окремими силами і видами діяльності народу, нерозривно пов'язаними між собою; вони є окремими силами тільки в наших дослідженнях; з'єднує ж їх в одне ціле загальне переконання народу, однакове почуття загальної необхідності, що абсолютно виключає всяку думку про випадкове або

довільне походження» [157, с. XXIII]. Отже, на думку представників історичної школи права, немає єдиного, універсального або загальнолюдського права, але у кожного народу є своє, притаманне тільки йому право, своєрідне настільки ж, наскільки й його мова.

Історична школа права увійшла в явну суперечність з існуючими на той час теоріями суспільної угоди та природного права. Її антиліберальна позиція обґрунтовувала роль права в тих суспільствах, у яких ліберально-правові відносини ще не склалися. По суті, історична школа права виправдовувала легістську форму феодально-абсолютистських відносин та відстоювала провідну роль позитивного права, безвідносно до його змісту. Разом із тим, історична школа права зробила значний внесок у розвиток правової думки, особливо у сфері соціології права. Вона знайшла продовження у теорії марксизму, адже, згідно з її доктриною, людина була «продуктом» середовища – спільності народного духу і відносин, що склалися історично.

На подібних засадах побудував свою філософію права і Г. Гегель. Він стверджував, що в системі позитивного права знаходить відображення національний характер народу, рівень історичного розвитку та природні умови його життя. Згідно з його вченням, «система права є царством здійсненої свободи, світом духу, породженим ним самим як якась друга природа» [51, с. 67], а отже, ідея права, яка і є свободою, розгортається у світі права та постає як ідеальна правова дійсність. У свою чергу, ідея права як предмет філософії права означає єдність поняття права і наявного буття права, здобутого в ході здійснення, об'єктивації поняття права.

Марксизм близько сприйняв гегелівську ідею свободи як антипода свавілля. Близькою до марксизму стала також окреслена Г. Гегелем конструкція права як реальних відносин, що складаються між суб'єктами суспільної взаємодії, які формують їхню спільність. Ф. Енгельс у роботі «Походження сім'ї, приватної власності і держави» вказував на те, що силою, яка зв'язує цивілізоване суспільство, є державно-правові відносини [113, с. 176]. Представники марксизму, розуміли громадянське

суспільство як матеріалістичний світ детермінований потребами людини. Керуючись діалектичним підходом вони виокремлювали в існуючому суспільстві комплекс відносин щодо виробництва, обміну, розподілу і споживання матеріальних благ. Рушійною силою громадянського суспільства марксистки вважали реальні інтереси людей, що його утворюють, діяльність яких підпорядкована об'єктивним законам економічного життя.

Загалом, класична філософія розглядала перехід людства до більш розвиненого способу соціальних відносин, як і весь цивілізаційний процес, у контексті неперервного лінійного розвитку та раціоналізації людини, суспільства і політичного життя. Ототожнюючи цивілізацію з державницьким способом організації суспільного буття, прихильники раціоналістичного еволюціонізму легітимізували утилітаристську логіку моралі, визначивши її офіційною логікою цивілізаційного процесу.

Російська філософська думка перебувала під впливом німецького ідеалізму, марксизму та Історичної школи права. Водночас їм не був чужим психологізм при дослідженні феномену правосвідомості. Так, проблема правосвідомості в мотиваційному контексті, на рівні усвідомлення правомірності поведінки індивідом, стала предметом дослідження таких видатних російських вчених правознавців, як Л. Петражицький, Б. Чичерін, Г. Шершеневич.

Правосвідомість як духовну категорію розглядав у роботі «Про сутність правосвідомості» І. Ільїн, підкреслюючи, що вона є універсальною онтологічною категорією, яка містить у собі ідею світового порядку. Виступаючи як основа світобудови, правосвідомість визначає соціальні і правові реалії буття. На його думку, правосвідомість є «інстинктивним правопочуттям», в якому реалізована власна духовність людини, а також пізнається духовність інших людей. Правосвідомість ґрунтується на релігійних, загальнолюдських та філософських засадах, а отже, джерелом правосвідомості є релігійне почуття і совість. Без них правосвідомість являє собою «черству форму, позбавлену дару любові і дару

споглядання» [71, с. 310]. На думку вченого, правосвідомість являє собою цілісний синтез природного і позитивного права та ґрунтується на почуттях свободи, справедливості, відповідальності і правоти.

Релігійно-моральні засади правосвідомості було розглянуто у філософських роботах М. Бердяєва, В. Соловйова та інших. Так, М. Бердяєв трактує природні права як духовні права, пояснюючи це тим, що межі влади суспільства над індивідуумом визначаються саме духом, тобто свідомістю, а не природою. Під правом загалом він розуміє лише духовні невідчужувані права людини – «суб'єктивні права людської особистості» [30, с. 175], а саме – свободу духу, совісті, думки, слова, що обумовлює собою «ідеальне право» [30, с. 172]. Отже, суб'єктивні права людини виступають у філософії М. Бердяєва як об'єктивна форма виразу у людському світі особистісної свободи.

Ліберальні погляди на правову культуру та правосвідомість представлені етичною концепцією П. Новгородцева, його прагненням утвердити абсолютний моральний ідеалізм у філософії права та відродити природне право, як його духовну і моральну основу, а також філософсько-правовими поглядами Б. Кістяківського, який поєднав ліберальні цінності невідчужуваних прав і свобод особистості з релігійно-моральним сприйняттям справедливості.

Загалом представники російської філософської традиції рубежу ХІХ – ХХ століть розглядали правосвідомість як сукупність поглядів на державу, право та загальну організацію суспільного життя скрізь призму традиціоналізму та духовного досвіду окремих особистостей, підкреслюючи моральний статус правосвідомості.

У радянський період правосвідомість розглядали у контексті правового позитивізму та марксистської теорії, трактуючи її як класове явище, обумовлене суспільним буттям та конкретними умовами життя. У своїх роботах П. Стучка розглядав правову свідомість та право в їхній діалектичній єдності. М. Рейснер обґрунтовував необхідність включення у співвідношення

права і правосвідомості оціночно-психологічний аспект. М. Строговіч представляв правосвідомість як прогресивні погляди людей на право [169, с. 44], підкреслюючи її належність до раціональної сфери. Загалом до структурних компонентів правосвідомості радянські вчені відносили правову психологію, правову ідеологію, а також надавали важливого значення її оціночному аспекту.

У концептуальних межах історичного матеріалізму радянськими вченими здійснювалися спроби осмислити правосвідомість із соціально-філософських позицій. У рамках матеріалістичного підходу правосвідомість розглядалася як частина суспільної свідомості, яка є відображенням правової реальності в суспільстві. Дослідник К. Бельський вважав, що у правовій свідомості суспільне буття відображається поряд з правом та правовими відносинами, після того як вони формалізувалися у межах громадського буття та були усвідомлені людьми [25, с. 18]. На нашу думку, теорія відображення не вирішує проблему можливої невідповідності стану правосвідомості його реальному втіленню в правовому житті. Намагаючись подолати цю суперечність у межах концепції матеріалістичного детермінізму, чимало дослідників (Г. Злобін, І. Фарбер, В. Чефранов) «в поняття «правосвідомість» почали вводити новий елемент – правову психологію (відчуття, емоції, настрої тощо)» [88, с. 37]. Зокрема, І. Фарбер осмислював правосвідомість як наділену нормативним характером єдність суспільної психології та ідеології, а також правові вимоги, які відображають соціальні потреби та інтереси суспільного розвитку [179, с. 204].

В часи лібералізації пізнього радянського та пострадянського періоду правосвідомість була об'єктом досліджень В. Сисоєва, А. Гречинина, Н. Юрашевич, М. Вопленко, М. Матузова тощо. Проблеми сучасної правосвідомості в професійній сфері розробляли П. Баранов, В. Коробка, М. Соколов, Є. Пушкарьов. Особливості формування національної правосвідомості досліджували різні автори з позиції філософії, політологій, соціології та історії, а саме: Ю. Волкова, Н. Богданова, В. Істархова,

Б. Рибаківа, О. Платінова. Етнічні особливості правосвідомості докладно розглядає у своїх роботах О. Щедрін.

Особливе місце в радянській та пострадянській філософії займають роботи М. Мамардашвілі. Хоча він не створив самостійної школи в цьому напрямі, але вплинув на багатьох вітчизняних філософів не тільки свого часу, а й наступних поколінь. У 70-ті роки, він перейшов від дослідження проблем логіки, методології та теорії пізнання до вивчення проблем свідомості і створив оригінальну філософсько-антропологічну концепцію, використовуючи при цьому ідеї не тільки марксизму, але і феноменології та екзистенціалізму.

Слід відзначити вагомий внесок В. Нерсисянца в розвиток та розкриття наукового потенціалу лібертарної (від лат. *libertas* – свобода) концепції права. Його школа сприяла лібералізації права, а трактування праворозуміння в контексті «формальної рівності в свободі» – формуванню громадянської правосвідомості. На сьогодні лібертарно-правову концепцію розвивають послідовники В. Нерсисянца – В. Лапаєва, Н. Варламова, В. Четвернин.

Більшість дослідників відзначають, що проблема формування суспільної правосвідомості перебуває у тісному взаємозв'язку із становленням державно-правових відносин, виникненням приватновласницьких інтересів, індивідуалізацією суспільства. У цьому сенсі цивілізаційний розвиток західної цивілізації і правосвідомість мають історичний та антропологічний вимір і детерміновані одне одним. У роботі «Про процес цивілізації: соціогенетичне та психогенетичне дослідження» Н. Еліас наголошував, що поняття «цивілізація» відображає самосвідомість західноєвропейського християнського суспільства, усвідомлення ним переваги власної поведінки та містить, у певному сенсі, вказівку на відсталість інших товариств. Дослідивши західноєвропейські суспільства та типовий для них спосіб поведінки людей, він зазначав: аби зрозуміти, що таке цивілізація, «нам слід повернутися до того, що передувало «цивілізованому», до його витоків. «Цивілізація», що розглядається як

наявне, як щось готове і просто дане, поза всяким зв'язком з її походженням, насправді являє собою процес або частину процесу, в якому ми беремо участь. Всі елементи, які її утворюють, – машини, наукові відкриття, форми держави тощо, – є свідченнями особливого роду структури людських відносин, суспільства, так само як і особливого роду людської поведінки» [210, с. 117-118]. Отже, в його трактуванні, цивілізація є процесом, який був породжений специфічними зв'язками, відносинами та поведінкою людини індивідуалістського типу.

Трактуючи процес цивілізації як одночасні поведінкові зміни індивідуума та фігуративні зміни суспільства, Н. Еліас виділяв в основі цього процесу такі зміни структур індивідуальності, які викликають появу та закріплення різних форм контролю людьми своїх емоційних, психічних та психологічних станів. Не розділяючи поняття «індивід» та «суспільство» як сутнісні явища, він позиціонує їх як різні позначення одного процесу цивілізації, що постає як тривала хвиля прогресуючої інтеграції, а також як процес формування держави, доповнюваний процесом прогресуючої диференціації. У ході цього процесу, виникають спонтанні правила, які згодом стають загальноприйнятими стандартами, що їх дотримання перебирають на себе індивідуальні (психологічні) механізми контролю під егідою соціального примусу. При цьому збільшення самоконтролю і самообмежень з боку індивідуума приводить до зростання його залежності від соціальної дійсності. Зазначимо, що останній чинник, на нашу думку, нівелює тезу про атомізацію індивідуалістського суспільства та вказує на вищий ступінь самоорганізації «суспільства індивідів», яка здійснюється за допомогою вже не вертикальних – патерналістських, а горизонтальних – соціальних зв'язків.

У суспільстві індивідуалістично-ліберальної фігурації разом з ускладненням різноманітних відносин змінюється роль норм і правил, їхня форма й зміст, а також зростає регулятивна функція права. Правові норми починають апелювати до породжених у цьому суспільстві соціальних

зв'язків і відносин, а не лише забороняти чи перешкоджати представникам однієї соціальної групи мати доступ до благ іншої, як це відбувається, наприклад, у комунітаристських суспільствах.

На нашу думку, комунітаризм є способом буття традиціоналістського суспільства, яке, до виникнення у ньому індивідуалістських відносин, являє собою общину, що безперервно трансформується в мімезисі більш диференційованих культур. Отже, визначені Н. Еліасом індивідуальність та соціальність є тими структурами культури, що є ключовими змінними одного тривалого процесу цивілізації, які привели до фігурації лібералізму та формування правової держави.

Загалом, дослідники сходяться в тому, що перехід людства до більш розвиненого способу соціальних відносин, як і весь цивілізаційний процес загалом, характеризується розвитком моральної і політичної думки, а також раціоналізацією людини, суспільства і політичного життя.

Інший вектор у процесі цивілізації вбачає французький історик Л. Февр, який зауважує соціокультурний вплив цивілізації на свідомість: «Цивілізація – це рівнодіюча сил матеріальних і духовних, інтелектуальних і релігійних, що діє у даний відрізок часу у даній країні на свідомість людей» [181, с. 282]. Отже, під цивілізацією, у ширшому плані, розуміють соціокультурне утворення, формалізоване соціальне та духовне поле, що склалося в ході суспільно-історичного буття, яке впливає на діяльність людей та формує різні форми суспільної свідомості. У основі цивілізації, так званого її ядра, лежить соціокультурний генотип, який складається із ціннісно-сміслових та інституціональних компонентів і атрибутів, своєрідного історичного досвіду та знань, накопичених сотнями прожитих життів. Ідея права якраз належить до фундаментально-ціннісних засад західної цивілізації. Звідси виникає питання: чи є ідеальні конструкції, з яких виведено право, єдиними для всього людства? Чи може вони, як стверджували представники історичної школи права, залежать від особливостей того чи іншого культурного світу? Відповідь на ці питання

дасть можливість з'ясувати, якою мірою надлокальна ідея права може бути реалізована в рамках окремої культури.

У своєму дослідженні ми виходимо з того, що інститут права є глобально поширеним, незалежно від приналежності до тієї чи іншої культури, що дає підстави осмислювати сучасний світ як правову цивілізацію. Ми вважаємо, що традиціоналістські суспільства, які запозичили західну ідею державно-правового устрою, як розумного способу соціального управління, не відмовляються від неї та не пропонують інших концепцій. Також, ми вважаємо за доцільне виявити, чи «універсалістська» західна ідея права є парадигмальною для людства загалом, та визначити сферу конфліктів ціннісно-нормативних концептів у процесі прийняття і впровадження правових ідей, а також роль правосвідомості у «цивілітарному» (В. Нерсисянц) розвитку людства.

Під правовою цивілізацією сучасні дослідники розуміють сукупність правових систем, які мають загальні релігійно-моральні та ідейно-філософські засади, схожі юридичні ознаки та споріднені соціокультурні, ціннісно-нормативні компоненти [24, с. 162]. Ми вже зазначали, що західна правова цивілізація мала давні традиції, які сягають глибин історії. Такими підвалинами для західного світу стали давньогрецька культура, на зміну якій прийшла культура Римської імперії та християнства. За кожним із цих культурних утворень стоять системи цінностей і норм, що надали західній правовій цивілізації глибинного змісту та раціоналістичної строгості форм. Це – раціональна сила філософської думки давніх греків, яка дала поштовх до розвитку права; реалістичний практицизм давніх римлян, які онтологізували метафізичний політ афінської думки, поставивши її на емпіричний ґрунт; людиновимірну біблійну концепцію світу, яка сформувала морально-духовні підвалини правосвідомості. Усі ці аспекти переплелися у складній та органічній цілісності, що привело до продуктивного синтезу і культуротворчого потенціалу західної правової цивілізації.

Дух сучасної цивілізації зростає на тлі розвитку і ускладнення суспільних відносин, майнової нерівності, становлення державності тощо. В історичній ретроспективі перехід людства від доби варварства до епохи цивілізації припадає на період від VIII ст. по II ст. до н. е., який К. Ясперс називав «осьовим часом» світової цивілізації. Саме під час генезису культур виникали державні, політичні, соціальні та морально-правові моделі життєдіяльності, розширювалися звичні межі існування, відкривався соціокультурний простір для індивідуальної самореалізації, були започатковані аксіологічні компоненти духовного світу сучасної людини. Як зазначав К. Ясперс, зі вступом людства в епоху «нового часу» завершується «епоха міфологічна, з її самозаспокоєністю само-собою-зрозумілістю. Розпочинається боротьба проти міфу з боку раціональності і раціонального проясненого досвіду (логос проти міфу)... Цю загальну зміну людського буття можна назвати одухотворенням... Людина більше не є замкнутою в собі. Вона є невідомою сама для себе, а тому відкритою для нових безмежних можливостей» [216, с. 23]. Теоретичною засадою цього періоду став принцип утилітаризму, який виступає як момент у житті цілого, історично стає всеохопним, тим, який «визначає питання і масштаби, що докладатимуть до усього попереднього та наступного розвитку» [216, с. 38]. Цей принцип гедонізує свідомість, індивідуалізує «Я» як першооснову особистості та встановлює раціоналістичний перфекціонізм як основний критерій суспільної думки і соціальної організації. Керуючись ним, західна цивілізація пододала етнокультурну обмеженість та вибудувала універсальну соціокультурну модель, що стала основою всесвітнього надлокального укладу та загальноприйнятою формою суспільних відносин.

Отже, саме на засадах принципів корисності та раціоналістичного перфекціонізму соціального облаштування розгортається ідея права. В цьому аспекті західна цивілізація є правопороджуючою, адже в її основі лежить індивідуалістичний тип особистості, яка усвідомлює свою автономність як

цінність та онтологізує її в соціумі у вигляді права, затверджує її в системі соціальних норм.

За таких умов, як справедливо зауважує В. Пристенський, «право виступає результатом ментальності західного типу, з необхідністю передбачається західною соціальною традицією, є логічним моментом, створюваним західним (автономним) типом особистості соціонормативної сфери. Тому західну соціальну традицію, що привела до виникнення правової держави, можна розглядати як спосіб актуального буття права» [145, с. 167]. Але справедливим є й те, що «право виникло історично і в певному контексті, але, тим не менше, історично виникнувши, набуло загального характеру» [104, с. 91]. У ході суспільно-історичного розвитку західно-правової цивілізації, на рівні раціональних інтерпретацій і обґрунтувань, було розроблено та втілено в життя чимало універсалістських у своїй основі моральних концептів і метафізичних переконань, що характеризують ідею права. Передусім, – це соціокультурний детермінізм вимірів: права і держави, права і справедливості, права і свободи, приватного і публічного; раціональне обґрунтування статусу станової і особистої свободи; утвердження доктрини прав і свобод у контексті правової державності. У межах формалізованого соціального та духовного поля західного світу сформувався універсалістський правовий дискурс свободи, який згодом став претендувати на загальнолюдський, цивілізаційний вимір.

У роботі «Становлення суспільної правосвідомості у цивілізаційному поступі людства» ми зазначали, що «підставою для надлокального статусу права є, безумовно, його панлогістична основа, адже філософська думка завжди концентрувалася навколо пошуку всезагальних або універсальних основ буття» [133, с. 79]. Критерієм істинності для вчених слугувало декартівське *Cogito ergo sum*, а тому, як зазначає в роботі «Людина та держава» Ж. Марітен, «в результаті злагода людського вчинку з розумом мала означати, що вчинок був здійснений відповідно до вже готового, передіснуючого зразка, який безгрішна Природа звеліла встановити

безгрішному Розуму, і який, отже, повинен бути визнаним у будь-якій точці земної кулі, в будь-який момент часу, у загальний і непорушний спосіб. Так, сам Паскаль вірив, що справедливість у відносинах між людьми повинна мати настільки ж універсальне застосування, як і теореми Евкліда» [112, с. 79]. Далі філософ називав раціоналістичне опрацювання правових ідей «фатальною помилкою», в наслідок якої «природне право, яке перебуває всередині буття речей як сама їхня сутність, що передреє всім формулюванням і навіть відоме людському розуму не в термінах понятійного і раціонального знання, в результаті стало розумітися за зразком писаного кодексу, застосованого до всього, про що свідчить справедливий закон, який визначає апріорі й у всіх аспектах норми людської поведінки за допомогою декретів, які, як вважалося, приписані Природою і Розумом, але насправді сформульовані довільно і штучно» [112, с. 80]. Ідеться, передусім, про західну традицію абсолютизації розуму. Але, як влучно зазначає П. Козловський в роботі «Культура постмодерну», «абсолютне панування розуму – це невдала програма модерну, оскільки розум не є Абсолютом» [91, с. 29]. З іншого боку, саме західне раціоналістичне опрацювання і перфекціонізм стосовно дійсності, їхній реалізм та здоровий утилітаризм слугують причиною першості як у постановці, так і у вирішенні проблем цивілізаційного розвитку. Інакше навіть природне право, про яке говорив Ж. Марітен, не вийшло б за межі чуттєвого мисле-образу, тим паче, не лягло б в основу концепції Природних прав і індивідуальних свобод людини.

Традиціоналістські суспільства, які перебували поза соціокультурною дією західно-цивілізаційного утворення й не брали участі у становленні і розробці ліберально-правових ідей, вимушено виступають стосовно права в ролі культур – реципієнтів. Вони перейняли ідею права під впливом зовнішніх обставин, лише після того, як вона стала частиною об'єктивної реальності західного суспільства та важливим соціокультурним й комунікативним фактором. Саме для того, щоб не бути виключеними із

системи всесвітнього співжиття, традиціоналістські суспільства вимушені, так би мовити, «цивілізуватися», – імплементувати чужорідні ліберальні соціокультурні конструкти до власної соціальної системи. В цьому разі існує небезпека поверхового прийняття ними соціокультурних конструктів лібералізму, адже в системі суспільних відносин традиціоналістських суспільств ще не сформувалися передумови для їхньої успішної імплементации ані на рівні буття, ані на рівні суспільної свідомості. Впровадження соціокультурних концептів іде не природним, насильницьким шляхом, а найчастіше – зверху, по вертикалі, що приводить до горизонтального антагонізму, відторгнення суспільством цінностей і норм чужих концептів на рівні суспільної свідомості. Вони побудували інститути, перейняли ідею права, але так її й не прийняли.

На певному етапі ці народи бажають зробити свій внесок у діалог культур, хочуть, щоб їх «почули», і більшою мірою це бажання продиктоване тим, що імплементовані свого часу поняття, зокрема ліберально-правові ідеї, не містили їхнього духовного геному та ціннісно-сміслових компонентів, яких вони набули як локальні культури. По суті, вони бажають додати до закінченого раціоналістичного концепту, який є поняттям, що характеризує частину буття, свої духовно-чуттєві образи, сформовані в ході суспільно-історичного життя саме як локальної культури традиціоналістського типу. Висловлюючись мовою формальної логіки, можна сказати, що вони прагнуть розширити обсяг поняття, не зачіпаючи його зміст. Але це неможливо. Для того, щоб розпочати діалог, суспільствам традиціоналістського типу потрібно спочатку прийняти раціоналістичну константу західної цивілізації, водночас позбувшись своєї локальності, а отже – першопричини антагонізму.

Із вищесказаного випливає, що раціональна ідея права, як загальна міра свободи, рівності і справедливості, є парадигмальною для сучасної цивілізації. Але водночас, її універсалістська основа, виражена в системі формально-визначених загальнообов'язкових норм, призводить до соціокультурного розлому правової цивілізації та локальних культур. Ця

проблема лежить у площині праворозуміння, правоусвідомлення, і врешті – правоприйняття, адже у процесі поширення ідеї права, разом з її ідейними та інституціональними компонентами, мають бути прийняті також і аксіологічні принципи, моделі світосприйняття та соціокультурні переконання, ментальні утворення тощо. Це приводить локальні культури до когнітивного дисонансу. Приймаючи раціоналістичні надбання західної цивілізації, локальні культури або відчужують самі смислові установки, які становлять ядро та констатують ідентичність цивілізації, або вносять дефініції, які мають відношення до їхнього традиціоналістського способу життя, тим самим розмиваючи аксіологічно-смислові засади імплементованих правових компонентів. Як справедливо пише Л. Дротянко, причини конфліктів на міжкультурному ґрунті «лежать у площині неспіввимірності ціннісно-смислових меж етнічних культур, а отже, – нездатності сприймати цінності іншої культури на емоційному рівні ментальності та приймати їх – на раціональному рівні» [67, с. 7]. Це зауваження є вірним і для розуміння проблеми перенесення цивілізаційно-правових концептів на ґрунт східних культур.

Отже, західний універсалістський правовий дискурс свободи, набувши у ході цивілізаційного поступу людства загальнолюдського виміру став парадигмальним для сучасного світу. Тому пошуки локальними культурами «третього шляху» наразі здаються безальтернативними, а їхня надія на внесення змін в існуючу надлокальну систему правових відносин, з урахуванням своїх локальних особливостей, може привести лише до затягуванню ними часу реформ та подальшому усуненню від глобального дискурсу.

1.2. Понятійний апарат та методологічна база дослідження трансформації правової свідомості в умовах глобалізації.

У попередньому підрозділі дисертаційного дослідження було встановлено, що формування суспільної правосвідомості у цивілізаційному поступі людства обумовлено соціокультурним генезисом західної цивілізації, розвитком приватновласницьких та становленням державно-правових відносин. Сформований у межах формалізованого соціального та духовного поля західного світу універсалістський правовий дискурс із часом набув цивілізаційного виміру, ставши загально визнаним у більшості країн світу у вигляді концепту правової держави. Водночас, було виявлено проблеми інтеграції високодиференційованих ліберально-правових конструктів у соціальному полі традиціоналістських суспільств.

Як показав проведений у попередньому підрозділі аналіз соціально-філософських джерел, різні дослідники використовували одні й ті самі поняття, вкладаючи у них різний зміст залежно від певних історичних і соціокультурних умов, ментальних установок тощо. Через це зміст понять не завжди адекватно відображає сутність об'єктів і явищ, оскільки зміна останніх у процесі культурного розвитку вимагає перегляду змісту понять, які їх репрезентують. Якщо відкриваються нові знання про дійсність, які не вкладаються в рамки існуючих понять, відповідно, вони потребують експлікації.

Для досягнення мети дисертаційної роботи необхідно уточнити зміст ключових для дослідження понять і термінів, зокрема таких як «суспільна свідомість» і «правова свідомість» у їхньому співвідношенні зі змістом поняття «глобалізація», а також здійснити кореляцію з цим поняттям понять «культура» і «цивілізація» через те, що глобалізація є своєрідним наступником цивілізаційного поступу людства.

Поняття «правосвідомість» запроваджено у класичній німецькій філософії. Першість застосування правосвідомості як соціокультурної

категорії приписують представнику історичної школи права Ф. К. фон Савінії. Водночас, як зазначає С. Шевцов, Ф. К. фон Савінії у роботі «Система сучасного римського права» використовує зміст концепту «правосвідомість», ще не називаючи самого поняття. Зокрема, при розгляді тлумачення законів він говорить про ««свідомість морального або законного права»... [Разом із тим], ні Савінії, ні традиція, що йому слідувала, не розробляли це поняття,... [Тому це значення] поступово змінювалося на «(у)свідомлення правильного і неправильного»» [202, с. 23]. Отже, із самого початку у поняття «правосвідомість» були закладені дві антиномічні сфери – правового почуття та праворозуміння, усвідомлення права.

Так, Г. Шершеневич стверджував, що в основі правосвідомості виступає почуття законності – несвідоме спонукання дотримуватися законів, яке виникає у людини через звичку виконувати встановлені правові норми [204, с. 8-9]. Інша сфера отримала свого розвитку у контексті діалектичного поєднання юспозитивістської та марксистської теорії, згідно з якими позитивне право виступає як самодостатній критерій правової реальності та постулюється як єдиний правовий регулятор суспільних відносин, санкціонований державною владою, а правосвідомість – лише відображення встановлених державою нормативних приписів і принципів. На цій основі «правосвідомість визначається як така форма суспільної свідомості, яка відображає через призму класових інтересів протиріччя суспільного буття, пов'язані з нерівністю, і втілена в системі правових ідей, теорій, поглядів і психологічних форм, що виявляються в загальнообов'язкових правових нормах, в груповій, індивідуальній і суспільній правосвідомості» [25, с. 19].

І. Фарбер, осмислюючи правосвідомість як наділену нормативним характером єдність суспільної психології та ідеології, виділив в її структурі пізнавальний бік (правову ідеологію) та емоційно-вольовий (правову психологію), охопивши тим самим правові, психологічні (індивідуальні) та соціологічні (соціальні) форми прояву правосвідомості. На його думку,

«правосвідомість є знання особливої сфери соціального життя – знання всіх правових явищ, головним чином, уявлення про права та обов'язки членів суспільства» [179, с. 123]. Вона являє собою сукупність правових поглядів і почуттів, що відображає економічні та політичні потреби й інтереси суспільного розвитку. Привнісши у теорію правосвідомості психологізм, І. Фарбер розвинув низку основних положень структури правосвідомості, задавши тим самим подальший напрям розробки цієї теорії у радянській та пострадянській науці.

Залучення емоційної сфери до теорії свідомості було викликане тим, що у чистому вигляді теорія відображення не могла пояснити випадки деструктивних проявів свідомості, зокрема й правосвідомості. Адже, згідно з цією теорією, якщо правосвідомість людини – це лише результат відображення явищ правової реальності, то чому суспільна правосвідомість не є однорідною та має стільки різних форм і проявів? З метою вирішення цієї проблеми у поняття правосвідомості були введені структурні елементи правосвідомості – форми її прояву, види і рівні. Вони покликані пояснювати роз'єднаність правосвідомості на основі різних духовних, соціально-психологічних та інтелектуальних особливостей людей, що становлять суспільство. В рамках даної теорії розрізняють такі види та рівні правосвідомості: суспільну та індивідуальну; професійну та повсякденну; юридичну та буденну; наукову і масову [5, с. 201]. Ця практика диференціації та структурування правосвідомості видалася настільки плідною, що деякі вчені розглядали правосвідомість різних соціальних груп і навіть громадянську [75] та конституційну [20] правосвідомість. Що ж у такому разі відбудеться із правосвідомістю, якщо людина раптово змінить соціальну групу, чи, наприклад, ознайомиться з нормами конституції? В контексті даної наукової парадигми було б цілком логічним запропонувати визначити на підставах сукупності поглядів, у яких виражається ставлення різних людей до чинного права, а також їхнього уявлення про правомірність чи неправомірність тієї чи іншої поведінки, дитячу і старечу правосвідомість,

чи, наприклад, хлоп'ячу і дівчачу. Хоча цілком можливо припустити, такі роботи вже велися або, принаймні, ведуться.

На нашу думку, тотальна неповага до закону у суспільстві не може бути пояснена ані рівнями правосвідомості, ані її видами. До якого рівня правосвідомості потрібно віднести правосвідомість корумпованих держслужбовців, або співробітників правоохоронних органів та суддів, які порушують закон? До теоретичної, практичної, або, можливо, наукової? Хіба їхня юридична обізнаність та ідеологічна підкованість заважає їм вчиняти протиправні дії? Скоріше, навпаки. Тому відсилка механізму дії правосвідомості до суто духовної й інтелектуальної сфери окремої людини, її психічних та емоційних станів, не тільки повернула до життя певну теоретичну доктрину, але, разом із тим, дозволила зняти відповідальність із соціальних інститутів за неправомірні дії та девіантну поведінку індивідуумів, а також посприяла легітимації дисфункціональної правової системи.

Саме буття говорить про те, що прийняття норм і правил, які не базуються на системі відносин і встановлених у суспільстві колективних уявлень, переводить їх у формальність. Як справедливо зазначав О. Уледов, «правильне вирішення питання про місце правосвідомості у структурі суспільної свідомості припускає з'ясування його специфіки через аналіз тих реальних відносин між людьми, стороною яких воно виступає» [178, с. 99]. Але далі він говорить про штучність правовідносин, адже, на його думку, правові відносини викликані до життя саме потребою впливу на поведінку людей, самі ж правовідносини складаються на основі юридичних норм, які, впливаючи на поведінку людей, викликають правовідносини [178, с. 102-103]. Коло замкнулося. Згідно з цим визначенням, потрібно не вивчати «реальні відносини між людьми» з метою раціонального корегування дій та прийняття обґрунтованих рішень, а лише впливати на поведінку людей за допомогою юридичних норм, формуючи тим самим правосвідомість, адже «правосвідомість (разом із нормами права) обслуговує правовідносини,

виступає стороною останніх» [178, с. 107], і ця її роль, на думку О. Уледова, свідчить про властиву їй специфіку.

Очевидно, що справжньою метою цих маніпуляцій є правосвідомість, яка повинна штучно конструюватися, формуючись у відриві від реальних суспільних відносин. Напевно тому, як зазначав В. Щегорцов, на відміну від західних суспільств, у суспільствах традиціоналістського типу «правосвідомість, право і правовідносини не співпадають ні у своєму змісті, ні у формах вияву» [203, с. 26]. У зв'язку з чим, на нашу думку, відбувається розмивання семантичного поля права і законності. Знак, відриваючись від реальності, позбавляється можливості реферувати та починає позначати сенс, а не значення, репрезентуючи не світ дійсності, а ментальну форму.

У цьому контексті доречно звернутися до концепції «Подвійного послання» (*double bind*) Г. Бейтсона, який вказував на принципову розривність між логічним класом (типом) та його членами [219]. На його думку, логічні типи відповідальні за здійснення демаркації між ментальною формою та її змістом, оскільки терм, який використовується для класу, має інший рівень абстракції аніж терми, використовувані для його елементів. Тому, якщо логічні типи побудовані всупереч із реальністю, вступають з нею у конфлікт, людина не здатна адекватно зрозуміти сенс мета-повідомлення, а її поведінка буде дисонувати виниклим обставинам.

На нашу думку, у суспільствах традиціоналістського типу правові повідомлення відхиляються від нормальної структури силогізму, завдяки чому суб'єкт отримує взаємно суперечливі вказівки, що належать до різних рівнів комунікації: на когнітивному рівні – заклики з вимогою правової поведінки, а на рівні буття – нівелювання виконання писаних норм і правил усіма суб'єктами суспільних відносин. Звідси – девіантна поведінка та деформація правосвідомості, тотальна корупція та нехтування правилами і правом. Отже, усі ці прояви становлять не ментальну особливість певного народу чи етносу, а є наднаціональним явищем, що виростає з

традиціоналістської системи міжособистісних відносин, яка своїми коріннями сягає синкретичного поля общини.

У глобалізованому світі постмодерна суспільна свідомість є цілісним духовним явищем, засадничим чинником якої виступає предметна чуттєвість, а ключовим засобом – інструментальний розум, який породжує фрагментарне мислення. У зв'язку з цим правосвідомість, як частина глобальної суспільної свідомості, прагне до деформалізації, адже є принципово антиєрархічною й антиаподиктичною, через що традиційні визначення права і правосвідомості втрачають свою актуальність.

Західні вчені підходять до питання правосвідомості з логіко-семантичної позиції, згідно з якою право повинно задовольняти принципам матеріальної адекватності і формальної несуперечливості, та з прагматичної позиції, на підставі якої вчені оцінюють правосвідомість як те, що розуміють люди під поняттям «право». Так, М. Хертоу стверджує, що сприйняття людиною права, з одного боку, нерозривно пов'язане з розумінням права як явища, а з іншого – розуміння сутності права не може розглядатися окремо від позитивних норм офіційного права [222]. До цього додамо: й діючої системи суспільних відносин.

Як слушно зазначав Ю. Хабермас, «згідно з прагматистською інтерпретацією, на місці «відображення» реальності виступає уявлення про те, як, вирішуючи проблеми, «впоратися» із викликами реальності. Відповідно ми набуваємо знання фактів у ході конструктивного знайомства із надскладною і приголомшливою середою. Природа дає лише непряму відповідь, так як всі відповіді залишаються співвіднесеними зі структурою наших постановок питань. Те, що ми називали «світом», складається не з сукупності фактів. Швидше це загальне позначення когнітивно релевантних обмежень, яким підкоряються наші спроби вчитися на приголомшливих реакціях природи і за допомогою надійних прогнозів зробити контрольованими випадкові природні події» [187, с. 22].

У цьому контексті глобальна правосвідомість прагне до деформалізації, адже, з одного боку, всі аксіологічні константи глобального права у вигляді прав людини, справедливості, свободи є особистісно-центрованими, а з іншого, – глобальна модель права накладається на системи суспільних відносин суспільств, які знаходяться на різних стадіях розвитку, що викликає трансформації права, правових відносин і правосвідомості. У зв'язку з цим, на нашу думку, найбільш коректним визначенням правосвідомості у її співвідношенні зі змістом поняття «глобалізація» буде визначення В. Нерсесянца, який визначає правосвідомість як одну із форм існування права поряд із правовою нормою та правовими відношеннями [123, с. 51]. Це визначення, будучи найзагальнішим і найабстрактнішим, з різноманіття даних вбирає лише моменти, що підпадають під категорію всезагального, а тому відповідає як західній індивідуалістській системі відносин, так і усім трансформаціям, якої зазнають право і правосвідомість у традиціоналістських суспільствах. Адже у сучасних умовах правосвідомість складається з розмаїття приватних і соціальних практик, що у своїй дихотомічній єдності становлять надскладну палітру самореалізації як суспільств, так і індивідів.

Здійснивши дефініцію глобальної правосвідомості перейдемо до кореляції понять «культура» і «цивілізація» з поняттям «глобалізація». Зазначимо, що категорії «культура» і «цивілізація» набули досить специфічного значення, яке змінюється залежно від конкретно-історичної ситуації, а також соціального, технічного або ідеологічного контексту. У соціальних науках існують традиції як протиставлення цих понять, так і їхнього ототожнення. Досить оригінальне пояснення цих суперечностей ми знаходимо у Н. Еліаса. Він звернув увагу на відмінності у використанні слова «цивілізація» англійцями і французами та німцями.

У англійців і французів це поняття позначало, насамперед, гордість за націю, яка зробила вагомий внесок у прогрес західного світу та усього людства. У німців «цивілізація» – це поняття другого порядку, яке

охоплювало лише зовнішній бік життя, не відображаючи його глибинного синкретичного сенсу. Тому замість слова «цивілізація» німці використовували слово «культура». На відміну від англійців та французів, які відносили слово «цивілізація» до матеріально-технічних, господарських, політичних, релігійних, моральних чи соціальних фактів, німці вкладали в поняття «культура» більшою мірою духовно-релігійний та художній контекст.

З вище зазначеним тісно пов'язана й інша відмінність цих понять. Так, поняття «цивілізація» вказує на процес, або, принаймні, на результат процесу, що свідчить про його еволюціоністську спрямованість та проєктивне значення. Стосовно німецького поняття «культура», то воно є антиплюральною та має іншу, скоріше статичну основу, адже обмежує, вказуючи не на дію, а на результат, – своєрідний духовний стан продуктів людської діяльності, в яких проявляється культурна самобутність народу, що їх створив. Отже, доходить висновку Н. Еліас, англо-французьке «поняття цивілізації до певної міри знімає національні відмінності, воно підкреслює загальне для усіх людей, або те, що має стати таким на думку того, хто використовує це поняття. У ньому [понятті цивілізації] висловлюється самосвідомість народів, національні кордони і національна своєрідність яких уже протягом століть не піддається сумніву, оскільки вони остаточно утвердилися і усталилися, – тих народів, які вже давно вийшли за свої межі і колонізували території за їхніми межами» [210, с. 61]. Стосовно німецького поняття культури, то воно «навпаки, підкреслює національні відмінності, своєрідність груп... Ця початкова ситуація є ситуація народу, який, на відміну від західних націй, лише надзвичайно пізно прийшов до міцної політичній єдності, а межі його території з давніх часів і до сьогодні піддаються загрози перегляду, оскільки там існують області, що завжди прагнули і нині прагнуть до відокремлення. Функцією поняття «цивілізація» є вираження постійної тенденції до розширення груп і націй, які проводять колонізацію. На противагу йому, в понятті «культура» відбивається

самосвідомість нації, змушеної щоразу задаватися питанням «У чому ж полягає наша своєрідність?», знов і знов визначати і з усіх боків зміцнювати свої кордони і в політичному, і в духовному сенсі» [210, с. 61]. Отже, від самого початку в поняття «цивілізація» не вкладався якийсь національний контекст. Швидше, навпаки, це поняття приводило до усвідомлення того, що усі люди повинні співіснувати, тоді як німецька конотація «культури» виражає національну своєрідність та культурні відмінності.

З часом німецька дефініція локальності «культури», зокрема завдяки цивілізаційно-культурному підходу, була інтегрована у поняття «цивілізація». Деякі дослідники – Н. Данилевський, П. Сорокін, О. Шпенглер та інші – ці поняття розглядали у їхньому співвідношенні як частини і цілого, тобто трактували цивілізацію як сукупність культур, що мають спільні корені та об'єднані єдиною історичною долею. Відтак поняття «цивілізація» набуло подвійного смислового навантаження: як безособистісний процес розвитку і інтеграції людства та як чинник, що вказує на культурні обмеження. Відтоді застосування поняття «цивілізація» у його первісному, універсалістському значенні викликає у незахідних суспільств захисну реакцію і на порядку денному одразу постає питання про контрверзу культур. Те саме стосується поняття «глобалізація» – своєрідного наступника процесу цивілізації.

Стосовно нашого дослідження вважаємо, що поняття «цивілізація» у англо-французькому контексті більшою мірою відповідає процесам глобалізації, адже в глобалізованому світі ми маємо справу з процесами інтеграції соціальних фактів, які були породжені високодиференційованою системою відносин. Для опису цих процесів одних лише культурних меж замало, адже «цивілізація має ширше, але водночас – з іншої точки зору – вужче значення, ніж культура: ширше, бо цивілізація охоплює також структури, інститути, стандарти життя і т. д., а не самі лише символи, спільні звичаї й «вищу культуру»; вужче, бо цивілізація покликається на спільну основу, спільний знаменник, який виключає «культурних» відмінностей. [Курсив наш О. С.] Крім того, поняття цивілізації все ще виражає більше

самодовіри, ніж поняття культури, воно вміщує в собі сліди універсалізму, які культура вже майже втратила» [98, с. 183]. Що ж до локальних культур, то в умовах глобалізації західному диференційованому універсалізму вони можуть протиставити хіба що свою етнокультурну своєрідність, породжену, у тому числі, системою традиціоналістських суспільних відносин. Тому привносити у раціонально обґрунтований універсалізм слабо диференційовані етнічні або культурні дефініції, на наш погляд виглядає недоречним. І тут ми маємо справу з методологічною недоробкою, адже поняття «культура» і «цивілізація» належать до різних сфер, змішування яких, як було показано, спричинює розмивання семантичного поля поняття «цивілізація».

Зазначимо, що М. Бердяєв також конституював поняття «культура» і «цивілізація» за принципом альтернативних розбіжностей. Так, у статті «Передсмертні думки Фауста», що з'явилася як реакція на книгу О. Шпенглера «Занепад Європи», він характеризував культуру як національну, аристократичну і релігійну, а цивілізацію, навпаки, – як «інтернаціональну, механічну, демократичну і атеїстичну» [29, с. 373]. Виходячи із зазначеного, використання поняття «цивілізація» в контексті культурних відмінностей скоріше має на меті запобігання інтеграційних процесів, адже, як уже зазначалося, підкреслює національні особливості та своєрідність груп. Водночас, поза культурним контекстом, завдяки універсалізму, цивілізація позиціонується як інтеграція високодиференційованих структурних компонентів, соціальних фактів, інститутів, стандартів життя у глобальному просторі.

Проведена експлікація та кореляція ключових для нашого дослідження понять дає змогу виділити напрямки подальшої роботи, а також застосувати відповідні методологічні підходи. Основні методологічні принципи, які найбільш коректно відображають сутність нашого дисертаційного дослідження, покликані перш за все закріпити цілісне та інтегративне осмислення поставлених завдань та ключових понять. Тому виявлення

особливостей глобалізаційних трансформацій правосвідомості суспільства зумовило використання структурно-функціонального, соціокультурного та компаративного методологічних підходів у їхньому діалектичному зв'язку.

Структурно-функціональний підхід є різновидом системного принципу, що орієнтується на виявлення структури системи, кожний елемент якої має відповідне функціональне значення [170, с. 658]. Він визначає сукупність стійких відносин взаємозв'язку між елементами системи, а також їхньої функціональної ролі відносно один одного. Структурно-функціональний напрям у сучасній соціології ґрунтується на протиставленні функціоналізму та історизму. Т. Парсонс намічав дві принципові особливості структурно-функціональної теорії в соціології, зводячи їх до двох основних змістовних категорій, які слід використовувати при інтерпретації соціальної дії. Першу особливість він вбачав у віднесенні соціальної дії до культурного змісту з властивими йому комплексами символічно значущих стандартів, які володіють нормативним значенням для актора, тобто різноманітними способами, що визначають те, що він повинен робити, та диференціюють певною мірою дані способи дії. Інша особливість полягає в розгляді психологічної мотивації актора з точки зору задоволення або незадоволення його інтересів [224, с. 140]. Ці інтереси, на його думку, стикаються у відносинах між акторами, пов'язаними як із нормативними культурними компонентами системи, так і з зовнішньої сфери дії середовищем.

Головним рушієм у рамках структурно-функціонального підходу, що забезпечує нормальне функціонування системи, виступає процес соціалізації індивідів, у ході якого засвоюються існуючі в суспільстві норми і цінності. У зв'язку з цим ключовими визнаються процеси стабільності, рівноваги і стійкості в суспільстві, а також ціннісно-нормативні механізми регуляції людської діяльності. Застосування структурно-функціонального підходу у нашому дослідженні дозволяє дослідити структуру системного об'єкта права, здійснити аналіз його елементів і їхніх функціональних особливостей для

кожної соціальної системи, а також прослідкувати динаміку змін цих елементів і функцій та розвитку системного об'єкта права загалом.

Загальновідомо, що «структура права – це будова, внутрішня форма права, яка виступає як єдність стійких його елементів, частин» [81, с. 334]. Основоположними у структурі розвинутого права є права людини та ключові принципи права: справедливість, рівність, свобода та гуманізм, які проектуються в загальну сутність права. Тому ключовою функцією права в західно-індивідуалістському суспільстві є врегулювання існуючих суспільних відносин на підставі принципів права, які становлять його сутність. У суспільствах традиціоналістського типу основоположними у структурі права є норми позитивного права, засновані на принципах етатизму та кастового розподілу. Тому функція права полягає там у зменшенні соціальної мобільності та обмеженні доступу до благ представників різних стратифікованих груп. Відповідно до цих ролей, у суспільствах формується ставлення до права: в незахідних – негативне, адже своєю дією воно обмежує, а у західних – позитивне, адже своїм змістом формалізуючи свободу, право саме стає благом.

Соціокультурний підхід у сучасній соціологічній науці пов'язаний з іменами Ф. Фукуями і С. Хангтінтона, але його засновниками є П. Сорокін та М. Вебер, які вважали, що конституюючою ознакою соціального знання є суб'єктивний сенс, який саме й підлягає вивченню та розумінню. Л. Дротянко також наголошувала на соціальному характері пізнання, яке, на її думку, є «органічно включеним у соціокультурну ситуацію, у якій відбувається процес пізнання» [69, с. 194].

З позиції соціокультурної теорії М. Вебера, становлення і формалізація соціальної дійсності відбувається суто на основі суб'єктивних смислів, що мають значення в певних культурних умовах. Тому ним робиться висновок, що суспільство у своєму найзагальнішому розумінні є культурним встановленням, оскільки воно базується на значеннях, сенсах та осмисленій поведінці індивідів. П. Сорокін теж вважав, що соціокультурні феномени є

проявами різних форм свідомості, що перебувають виключно у сфері взаємодіючих людей, а також продуктів їхньої взаємодії. У роботі «Соціокультурна динаміка» він зазначав, що «структура соціальної взаємодії... має три аспекти, невіддільних одне від одного: 1) особистість як суб'єкт взаємодії; 2) суспільство як сукупність взаємодіючих індивідів з його соціокультурними відносинами і процесами і 3) культура як сукупність значень, цінностей і норм, якою володіють взаємодіючі особи, і сукупність носіїв, які об'єктивують, соціалізують і розкривають ці значення» [162, с. 218].

Як справедливо пише М. Лапін, «специфіка соціокультурного підходу полягає в тому, що він інтегрує три виміри людського буття (людини в його співвідношенні з суспільством, характер культури, тип соціальності) саме як фундаментальні, кожне з яких не зводиться до інших і не виводиться з них, але при цьому всі вони взаємопов'язані і впливають один на одного як найважливіші складові людських спільнот. Багатовимірність людини і історії отримує тут втілення в методологічній інтеграції трьох специфічних форм (способів, вимірювань) людського буття» [101, с. 4]. Окрім цього, соціокультурний підхід не протиставляється іншим підходам, а доповнює їх, що дає змогу поєднувати його із структурно-функціональним та компаративним методологічними підходами, як у нашому випадку.

Соціокультурний підхід до осмислення проблеми глобалізаційних трансформацій суспільної правосвідомості передбачає її вивчення з позицій різноманітних впливів і взаємообумовленостей, з одного боку, соціальних, детермінованих потребами й характером розвитку суспільства, а з другого боку, її більш широких, культурних детермінант. Соціокультурний підхід спонукає розглядати право і правосвідомість у інтегрованому вимірі людського буття, у контексті людини в її співвідношенні з суспільством, характером культури та типі соціальності. Застосування у дослідженні соціокультурного підходу сприятиме також виявленню основних дискурсивно-правових характеристик, що відбивають особливості конкретної

соціальної системи західного – індивідуалістського суспільства і незахідного – традиціоналістського та відображають їхні внутрішні регулятиви.

Важливим з огляду на тематику дисертації є компаративний підхід, який дозволить шляхом порівняння соціокультурних вимірів людського буття в різних історичних епохах та філософсько-правових концепціях, які їх супроводжували, виділити загальні риси феномену права та його особливості в епоху Модерну і Постмодерну, а також здійснити порівняння параметрів модерної правосвідомості з домодерною (традиціоналістською) і постмодерною правосвідомістю. Порівняння основних характеристик феномену права в межах зазначених культурних епох дасть можливість простежити динаміку змін і трансформацій, що детерміновані рівнем суспільного розвитку та особливостями типів конкретних культур. За допомогою компаративного підходу здійснюється також експлікація ключових термінів і понять з метою концептуалізації феномену правосвідомості та приведення його у цілісну систему.

Отже, застосування у нашому дослідженні структурно-функціонального, соціокультурного та компаративного методологічних підходів у їхній діалектичній єдності сприятиме виявленню правових засад взаємодії соціальних суб'єктів у процесі функціонування суспільства, особливостей формування правової культури, як сукупності значень цінностей і норм, структури правової системи у вигляді сукупності сталих правовідносин і взаємозв'язків між елементами.

Вирішення більш конкретних завдань дослідження зумовило використання діалектичного принципу розвитку у культурно-історичній ретроспективі і перспективі права та правосвідомості. Ключовим принципом діалектики, що становить її основу, є «загальний зв'язок, становлення і розвиток, які осмислюються за допомогою всієї історично сформованої системи категорій і законів» [61, с. 154]. Це означає, що наші знання про ті чи інші явища нерозривно пов'язані з певними умовами, в яких знаходиться об'єкт пізнання та повинні відображати певні сторони об'єкта. Як

справедливо зазначає Л. Дротянко, у даному випадку «слід говорити про взаємне відображення в абстрактних, на перший погляд, поняттях, які виробляє певна наука, властивостей, зв'язків і відношень досліджуваного об'єкта та конкретного соціального середовища, яке імпліцитно репрезентує свої властивості, зв'язки і відношення у цих поняттях» [69, с. 13].

Отже, в основі всіх соціальних фактів лежить система суспільних відносин, яка визначає, формалізує і репрезентує відповідні соціальні форми існування індивіда. Це стосується також права як соціального інституту та правовідносин, що формують правосвідомість.

Крім того, у дослідженні буде використано діалектичні принципи співпадіння історичного і логічного, сходження від абстрактного до конкретного, а також загальнонаукові принципи відповідності й відносності, системності та об'єктивності, методи культурно-семантичного аналізу і синтезу при уточненні понять «суспільна свідомість» і «правова свідомість» у їхньому співвідношенні зі змістом поняття «глобалізація», герменевтики, історизму та інші.

Висновки до першого розділу

1. Аналіз існуючих джерел показав, що у межах формалізованого соціального та духовного поля західного світу було сформовано універсалістський правовий дискурс у вигляді сукупності індивідуалістичних значень, цінностей і норм, заснованих на принципах корисності та раціоналістичного перфекціонізму, що являє собою загальну міру свободи, рівності й справедливості. З часом він у вигляді концепту правової держави набув загальнолюдського, цивілізаційного виміру, будучи поширеним у більшості країн світу. Водночас проведений аналіз становлення суспільної правосвідомості у цивілізаційному поступі людства виявив проблеми інтеграції високо диференційованих ліберально-правових конструктів у соціальному полі традиціоналістських суспільств.

2. У глобалізованому світі постмодерна суспільна свідомість є цілісним духовним явищем, засадничим чинником якої виступає предметна чуттєвість, а ключовим засобом – інструментальний розум, який породжує фрагментарне мислення. Через це правосвідомість як частина глобальної суспільної свідомості прагне до деформалізації, адже є принципово антиєрархічною й антиаподиктичною. Тому діючим визначенням правової свідомості у її співвідношенні зі змістом поняття «глобалізація» буде найзагальніше і найабстрактніше визначення правосвідомості як однієї з форм існування права поряд із правовою нормою та правовими відношеннями. Воно з різноманіття даних вбирає лише моменти, що підпадають під категорію всезагального, а тому відповідає полісоціокультурному феномену глобалізації.

3. Аналіз змісту понять «культура» і «цивілізація» дозволив дійти висновку, що поняття «цивілізація» більшою мірою відповідає процесам глобалізації, адже поза культурним контекстом, завдяки універсалізму, цивілізація позиціонується як інтеграція високодиференційованих структурних компонентів, соціальних фактів, інститутів, стандартів життя у глобальному просторі. Використання ж поняття «цивілізація» в контексті культурних відмінностей підкреслює національні особливості та своєрідність груп, тому, скоріше, є антиподом інтеграції.

4. Провідними методологічними засадами даного дослідження є компаративний, структурно-функціональний та соціокультурний методологічні підходи у їхній діалектичній єдності. Застосування структурно-функціонального підходу дає змогу дослідити структуру системного об'єкту права, здійснити аналіз його елементів і їхніх функціональних особливостей для кожної соціальної системи, а також прослідкувати динаміку змін цих елементів і функцій та розвитку системного об'єкту права і загалом його вплив на правосвідомість.

Соціокультурний підхід спонукає розглядати право і правосвідомість у інтегрованому вимірі людського буття, у контексті людини в її

співвідношенні із суспільством, характером культури та типом соціальності. Він сприятиме виявленню основних дискурсивно-правових характеристик традиціоналістських та індивідуалістських суспільств.

Компаративний підхід, дає змогу шляхом порівняння соціокультурних вимірів людського буття у різних історичних епохах та філософсько-правових концепцій, які їх супроводжували, виділити загальні риси феномену права в епохи Модерну та Постмодерну, а також здійснити порівняння параметрів модерної правосвідомості з домодерною (традиціоналістською) і постмодерною правосвідомістю. За допомогою компаративного підходу буде здійснено експлікацію ключових термінів і понять для концептуалізації феномену правосвідомості та приведення його у цілісну систему.

РОЗДІЛ 2. СУСПІЛЬНА ПРАВОСВІДОМІСТЬ У МОДЕРНУ ДОБУ

2.1. Особливості правосвідомості в добу Модерну.

У першому розділі дисертаційного дослідження показано, що в межах формалізованого соціального та духовного поля західного світу було сформовано універсалістський правовий дискурс свободи у вигляді сукупності індивідуалістичних значень, цінностей і норм, заснованих на модерних принципах корисності та раціоналістичному перфекціонізмі, який із часом набув загальнолюдського, цивілізаційного виміру.

Філософські ідеї цієї доби вплинули на формування сучасних поглядів щодо прав людини, свободи і рівності індивідів перед законом, правової держави тощо. Саме в епоху Модерну маятник хитнувся від догмату віри до свободи думки, обмеженої тільки законами власного утворення. Це змінило свідомість людини, її світогляд. У модерний період думка починала формуватися на принципах реалізму, за допомогою правил, що обґрунтовують теоретичні вишукування, які становлять науковий метод. Когнітивною моделлю модерного мислення стали наукові знання, «які складаються з теорій, що встановлюють факти, та з фактів, що корелюють теорії, на принципах їхнього взаємопроникнення і взаємовпливу» [129, с. 383]. Зміни світоглядних установок Модерну відбувалися на тлі змін суспільного ладу та державного устрою в багатьох європейських країнах. Буржуазні та наукові революції, зародження капіталістичних відносин визначили вектор і зумовили розвиток інтелектуального й духовного потенціалу західноєвропейського суспільства. Універсалізація імперативних, ціннісних, зокрема, моральних норм епохи Модерну розглядається як відповідь на зміну в соціальній структурі та свідомості суспільства, яка привела до формування людини нового, раціонального типу, свободного від забобонів і теологічних упереджень. Філософсько-правові вчення того періоду стали першим поштовхом до змін

як у суспільній свідомості, так і в соціальному устрої західноєвропейської спільноти.

У західноєвропейській філософії поняття «Модерн» закріпилося як сукупне позначення історичної епохи Нового та новітнього часів, із притаманними їй особливостями соціокультурного розвитку. Передусім, термін «Модерн» до цієї епохи застосовують тому, що основними її рисами вважаються безперервний розвиток і модернізація суспільних відносин, прагнення нового – на противагу традиціоналістським епохам, з їхнім повільним історичним плином. Ця модернізація, з одного боку, втілювалась у наростаючій диференціації діяльності, у небаченому розмаїтті розподілу праці, соціальних ролей, їхніх функцій, а з іншого – була пов'язана з необхідністю посилення концентрації та інтеграції диференційованої діяльності.

За доби Модерну на тлі інституціональної диференціації відбувається диференціація свідомості. В процесі модернізації пізнавальна сфера професіоналізується, подрібнюється, відбувається відокремлення тих сфер, які раніше існували в цілісній єдності. У роботі «Особливості правосвідомості у добу Модерну» нами було зазначено, що «найважливіше за значенням відокремлення відбувається в сфері свідомості, у ході секуляризації знання та його відділення від релігії і теології. Прикладне знання відділяється від філософії, відокремлюються ціннісні сфери науки, права, моралі, мистецтва» [127, с. 81]. У своєрідній єдності з цими принципами дії з'являється й еволюціонує інструментальна раціональність, що трансформує процедури і методи людського розуму в чіткі інструменти пізнання та механізми перетворення навколишнього світу, включно із самою людиною.

Зазначимо, що геном Модерну, у вигляді «*intellectus agens*», який являє собою цілеспрямований рух діяльного розуму, є притаманним усім проявам сьогодення. Це свідчить, що ключові принципи Модерну мали продовження

й у новітній період, а сучасна культура Постмодерну постає ні чим іншим, як поступальним розвитком і втіленням головних модерних установок.

На те, що у сучасності втілилися ідеали раціоналістичного світобачення вказували Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Ю. Хабермас, Е. Фромм та інші філософи. Представники Франкфуртської школи прирівнювали проект Модерну до ідеалу «*ratio*» епохи Просвітництва. В їхніх концепціях, Модерн виступає як духовний проект тієї епохи, проект повного переосмислення традицій та переродження свідомості, яка, за винятком розуму, не має іншого авторитету і значимості. Розум при цьому розглядається не стільки в класичному розумінні – в контексті джерела раціонального, скільки в значенні прогресії та авангарду свідомості. Такий прогресивний рух розуму проявляє себе не тільки в змінах суспільних відносин, «але й у розвитку просвітництва, – за допомогою ідей, втілених у все нових формах розуму, інституційних утвореннях, комунікативних зв'язках, спілкуванні, нарешті, мові, – інакше кажучи, в різних формах культури в цілому» [180, с. 18], яка у період Модерну набуває особливого статусу.

Ю. Хабермас своєрідність культури Модерну вбачав у трьох характерних її проявах: по-перше, у вигляді світоглядного явища, що породило особливий тип філософської саморефлексії, яке проявилось у так званому саморозумінні Модерну, адже розум у дискурсі Модерну був пояснений «у поняттях самоспіввіднесеності деякого суб'єкта пізнання, який нібито схилився над самим собою, щоб побачити себе у ролі суб'єкта, що пізнає, ніби відбиваючись у дзеркалі» [188, с. 237]; по-друге, в самоусвідомленому відмежовуванні від того, що слід подолати, що знайшло прояв у набутті конотативного, сутнісного відриву нового – «*modernity*», від старого. Це привело до дистанціювання періоду сучасності від безпосереднього минулого, що дало змогу провести демаркацію між «традиційною» та модерністською свідомістю; і по-третє, – оскільки Модерн розуміє себе як протилежність традиції, що має прояв у формі віри, то він

неминуче знаходить підґрунтя в розумі. Усі названі фактори відобразилися в історичній свідомості, яка «сконструювала філософсько-історичний погляд: рефлексивне уявлення про власне місцезнаходження в горизонті історії в цілому» [69, с. 112] та самоусвідомлення модерністського західного суспільства в цьому горизонті.

Оскільки з традицією, яка має своїм продовженням сучасність, слід порвати, то, на думку Ю. Хабермаса, модерний дух має девальвувати цінності своєї передісторії, знецінити та тримати на відстані безпосереднє минуле, і все для того, щоб «у нормативний спосіб обґрунтувати себе із себе самого» [188, с. 235]. На противагу традиційному, сенсигельному плану буття, Модерн висуває осягнену тільки розумом інтелегібельну пізнаваність, що набуває в новітній період онтологічного статусу. Тому світ Модерну є протиставленим «традиційному» світу своєю проєктивністю у майбутнє, радикальною відкритістю, а свідомість, що саморефлексує у ході когнітивної діяльності, привласнює світ не сутності предметів, а самі уявлення про предмети, їхні значення. Відповідно до цього, принципами дії, що знайшли у бутті своє емпіричне втілення, проєктується модель людини розумної, людини, яка пізнає себе і світ, та яка здатна при цьому до самоосягнення відповідно до вимог розуму, втіленням як ідеал Модерну у проєктивній нормативності.

Вище зазначалося, що комунітаризм являє собою спосіб буття традиціоналістського суспільства. У цьому контексті західний індивідуалізм виступив способом буття Модерну, який «цілераціоналізував» людину та привів у дію процес цивілізації.

Формуючись у соціокультурних рамках модернізованого суспільства, на етапі суспільно-історичного розвитку, який Г. Гегель називав «новітнім», розум перестає бути всезагальним і абсолютним принципом декартівського зразка, з якого виводяться всі визначення суб'єкта, й починає тлумачитися як найважливіша здатність індивіда, що забезпечує наявність чистих розумових процесів як ідеальних підстав реальних розумових та психічних актів. На цих

засадах відбувається виокремлення людини як відносно самостійного суб'єкта, його індивідуалізація, що проявляється у накопиченні особливого та унікального досвіду, зростання її особистісного масштабу, універсальності, творчого потенціалу, самостійності свободи та відповідальності. В процесі індивідуалізації людина набуває здатність до самоактуалізації, вона може самостійно обирати свій шлях у житті, але водночас зростає і її відповідальність за власний вибір, що є підставою для моральних дій, головною умовою яких є свобода, що досягається розумом. Особиста свобода, як і свободна поведінка в індивідуалізованому суспільстві епохи Модерну, втрачає беззмістовність волі та починає співвідноситися з моральними нормами, які набувають статусу імперативу.

Об'єктивні й абсолютні підстави моралі, що мають найвищу значущість для індивідуалізованої свідомості, з апріорно-етичної, і тому абсолютної, необхідності синтезував І. Кант. Його славнозвісна перша формула категоричного імперативу проголошує: «Існує тільки один категоричний імператив, а саме: чини згідно з такою максимою, керуючись якою, ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом» [78, с. 195]. Обґрунтувавши моральний закон, І. Кант, здається, лише встановив логічний зв'язок між моральними поняттями та синтезував їх у це судження. Але завдяки тому, що сформульований ним категоричний імператив містив у собі лише формальне визначення, яке при цьому може бути застосовано до будь-якого одиничного змісту, він набуває всезагального значення.

Розвиваючи далі тему метафізики моралі, І. Кант конституював два типи буття – наявне «*Sein*» і буття-належне «*Sein-Sollen*». Перший тип буття становить предмет традиційної метафізики як учення про суще, тобто реальний світ, а другий тип, який являє собою базис моральної філософії, має справу з «ніби-буттям», належним, із буттям у віртуальному вимірі, якого ще немає, але яке повинно бути, і яке повинно з'явитися саме у такий визначений спосіб. При цьому практичний закон у вигляді катівського

імперативу може об'єктивно здійснюватись тільки через максими – суб'єктивні принципи воління, які мають безумовну значущість для моральної свідомості людини. Отже, буття наявне – це здійснюваний самим суб'єктом ідеальний проект його особистого буття, кристалізацією якого є моральна цінність у вигляді ідеальних сутностей, тобто – буття-належного.

Зазначимо, що етика І. Канта подолала як евдемоністичну етику Т. Гоббса, яка розглядала моральний спосіб дії як засіб для досягнення особистих цілей, так і авторитаристську етику Н. Маккіавелі, яка підпорядковувала моральне життя людини вищій волі найсильнішого. Етика І. Канта обґрунтовує появу в модерному суспільстві людини особливого індивідуалістичного типу – суб'єкта історичного процесу, для якого все – від природи до суспільства – стає об'єктом раціонального устрою. Етика І. Канта не вчить його, що треба робити, а лише говорить – як це робити. Кантівський категоричний імператив – це, по суті, строгий методологічний принцип, який моделює, зокрема, правову поведінку, логістичний припис, інструкція, що регламентує порядок діяльності активного розуму, в якому він, до речі, вбачає головний прояв епохи Просвітництва, характеризуючи її як «вихід людини зі стану неповноліття, в якому вона перебуває з власної вини. Неповноліття – це нездатність користуватися своїм розумом без керівництва з боку когось іншого. Неповноліття з власної вини має причиною не брак розуму, а брак рішучості і мужності користуватися ним без керівництва з боку когось іншого. *Sapere aude!* – май мужність користуватися власним розумом! – такий, отже, девіз Просвітництва» [79, с. 29]. Зазначимо, що за цим «подорослілим» кантівським індивідом ввижається буржуа – головний суб'єкт рефлексії філософії Просвітництва, яка, безумовно, відобразила в історичній ретроспективі всі етапи становлення образу цього представника нового типу індивідуалістичної свідомості.

З означених позицій, індивідуалізм постає як ментальний феномен західного буржуазного суспільства. Сформувавшись у процесі секуляризації свідомості та нерозривно пов'язаний зі становленням свободи і

суб'єктивності, він утворює необхідну складову частину будь-якого вільного суспільства. Являючи собою світоглядну орієнтацію, в основі якої лежить принцип свободи індивіда, що дістав своє раціональне обґрунтування, індивідуалізм реалізується в усіх сферах капіталістичного життя – політиці, економіці, праві. Як слушно зазначав М. Бердяєв, «нова історія зрозуміла свободу як індивідуалізм, як формальне право кожної людини і кожної сфери культури на самовизначення. Самий процес нової історії був зрозумілий як визволення» [29, с. 415-416]. В цьому контексті принцип індивідуалізму став основою формування буржуазного типу особистості та виступив засадничим принципом ліберальної організації капіталістичного суспільства.

У першому розділі дисертаційного дослідження було показано, що соціальна еволюція нерозривно пов'язана з процесами модернізації, диференціації та зростаючою індивідуалізацією суспільства. У ході модернізації змінюється роль і функції права в системі суспільних відносин, а також формуються певні сутнісні властивості (характеристики) права у вигляді необхідної форми свободи, рівності і справедливості. Насправді, це не означає, що в домодерний період не існувало категорій свободи, рівності, справедливості. Зазначимо, ці категорії завжди були тими етичними критеріями, на які постійно спиралися люди у своїх міжособистісних стосунках, та які витоками сягають глибин ментального простору культур, корелюючи з найдавнішими суспільними ідеалами й уявленнями про добро і зло, істину і правду. Як морально-ціннісні соціокультурні установки, поняття «свобода», «рівність» та «справедливість» глибоко проникли в усі форми суспільної свідомості, ставши метарегулятором найважливіших ціннісно-сміслових ідей і уявлень людей. Але водночас ці поняття в індивідуалізованому та диференційованому суспільстві набувають інших змістових форм, аніж у суспільствах традиціоналістського типу.

Справедливість у найзагальнішому значенні визначається як «загальна моральна санкція спільного життя людей, що розглядається переважно під

кутом зору зіткнень бажань, інтересів, обов'язків; спосіб обґрунтування і розподілу між індивідами вигод і тягот їхнього спільного існування» [167]. Специфічним предметом справедливості є благо або зло спільного існування в межах єдиного соціального простору. Онтологічну основу справедливості становить спільне життя людей, які є взаємозалежними в суспільних умовах і потребують один одного, що передбачає визнання себе як цінності та цінності іншого і в цьому статусі обумовлює рівність між собою. Проголошуючи самоцінність кожного індивіда та розгортаючи ідею справедливості через рівність, у суспільстві тим самим задається один із базових принципів власного буття і буття людини.

Свого часу справедливість щодо іншого ототожнював із рівністю Арістотель, сформулювавши морально-правові засади справедливості традиціоналістського суспільства. Розуміючи під справедливістю відповідність закону та розумне облаштування полісного життя, філософ окреслив загальний моральний знаменник усіх соціально впорядкованих відносин між людьми у вигляді визнання себе рівним щодо інших та дотримання законності як соціальних норм. Ці норми, збігаючись із моральністю в її проекції на соціальну сферу, обумовлюють призначення і сенс спільного, об'єднаного, соціально-упорядкованого існування в суспільстві та, за умови підтримки їх всією системою політичної влади, легітимують громадські дії і соціальні форми життя. Відсутність справедливості, як слушно вважав Арістотель, «ввержує суспільство у стан виснажливої війни всіх проти всіх, що є не вигідним у кінцевому підсумку нікому. Навпаки, справедливість є вигідною всім. Державним благом є справедливість, тобто те, що служить загальній користі» [15, с. 467]. Найвищою чеснотою і завданням громадян є вирішити для себе, які закони і форми правління є найбільш справедливими, емпірично їх затвердити, а затвердивши, – неухильно їх дотримуватися. Це й буде, на думку мислителя, проявом загальної, або, як він її називає, – «громадянської справедливості» – вищої форми спільного блага.

Сформульоване Арістотелем положення щодо загальної справедливості в етичному аспекті виступає як рівність у можливості бути щасливим у контексті доступних для цього благ. Але за мірками індивідуалістичного суспільства рівність розуміється ним досить специфічно. Це є не рівність можливостей, закріплених за індивідом як права, коли все залежить тільки від активної волі діючого суб'єкта, скоріше, це субординація, правильний порядок панування, «не рівність, а правильне співвідношення, яке лише іноді являється рівністю» [148, с. 210], справедливий розподіл, заснований на відповідності певній сфері, переступати яку несправедливо. Тому, його етико-практична раціональність «лише в телеологічній перспективі отримує вичерпні підстави для ефективної роботи» [144, с. 43]. Такий підхід цілком відповідає становому суспільству з традиціоналістською системою відносин, в якому все найкраще передбачене для небагатьох гідних, а решта є засобом їхнього існування та забезпечення в суспільстві «*status quo*». Саме у забезпеченні «*status quo*» давньогрецькі філософи вбачали прояв справедливості і рівність у можливості бути щасливим. Зокрема, Анаксимандр трактував поняття справедливості як правило не переступати встановлених від віку меж, а Геракліт вважав Бога втіленням космічної справедливості – праведного закону людського буття, співзвучного з прекрасним порядком у природному світі. У цих поглядах простежується відгомін найдавнішого общинного геному людства, в якому сама людська спільність була життєво необхідним благом та мала самоцінність як така. Саме тому Арістотель вважав, що найвищим завданням члена співтовариства є підтримка спільності, а благо і щастя полягає в добродіянні, яке зводиться до розумної діяльності кожного члена суспільства в межах обумовленого статусу. У такому співтоваристві благо, на досягнення якого були спрямовані справедливі вчинки усіх членів спільноти, стає благом усього суспільства або цільним неподільним суспільним благом, яке належить усім одночасно і нікому окремо.

Хоча ідеї давньогрецьких мислителів щодо сутності загальної справедливості свого часу були основоположними для всієї західноєвропейської інтелектуальної традиції, на певному етапі суспільно-історичного розвитку вони були піддані переосмисленню, адже не відповідали приватновласницьким інтересам та індивідуалістським відносинам, які виникали. В період зародження буржуазних відносин до соціально-етичних положень Арістотеля еkleктично звертався Т. Гоббс, який «продовживши у своїй теорії суспільного договору раціонально упорядковану морально-правову доктрину давньогрецького філософа, разом із тим подолав її, змінивши вектор Арістотелевої формули справедливості – рівність у можливості бути щасливим, на щастя в можливості бути рівним» [130, с. 100]. Тим самим у філософії Нового часу Т. Гоббс заклав основи ліберально-правової концепції справедливості.

Подальшу розробку ліберальних ідей Т. Гоббса здійснили послідовники конвенціоналізму – видатні мислителі Модерну Д. Локк, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо та інші. Схиляючись до консеквенціально-етичного підходу у сфері суспільної моралі, філософи Нового часу розглянули справедливість з універсалістських та егалітаристських позицій, на підставі яких сформулювали основи етики свободи й гуманізму, засновані на індивідуалізмі. Умовою їхніх інтелектуальних напрацювань стала антропоцентрична парадигма, що змінила теоцентризм Середньовіччя. Секуляризована свідомість Модерну шукала для себе нових концептуальних рамок та ідейних підстав свого онтологічного статусу, вимагаючи переосмислення людини з позицій самодостатності та самоцінності як особистості. На тлі цих трансформацій змінювалося і моральне становлення людини до буття: «від етики обов'язків, притаманної традиційній системі цінностей, здійснюється перехід до етики прав, у межах якої навколишня дійсність розуміється звільненим індивідом виключно як сфера застосування його активності, властивої йому свободи» [76, с. 31]. Сама ж свобода стає антиподом колективістської беззмістовної волі та розуміється індивідом як

усвідомлена необхідність, яка має бути узгоджена з розумом. Як справедливо з цього приводу зазначає С. Харченко, «введення соціальних норм і правил поведінки на перший погляд обмежує індивідуальну свободу особистості, але... [тим самим] суспільство породжує інші блага і свободи» [197, с. 92], реалізувати які, вочевидь, неможливо в іншій спосіб.

Враховуючи вище викладене, Д. Ролз визначив два принципи справедливості, які, на нашу думку, відповідають ключовим засадам Модерну, а саме – сутності права та концепту соціальної держави. Перший принцип наголошує: «Кожен індивід повинен мати рівне право стосовно найзагальнішої системи рівних основних свобод, сумісної з подібними системами свобод для всіх інших людей». Другий спосіб: «Соціальні та економічні нерівності мають бути організовані у такий спосіб, щоб вони одночасно:

(а) вели до найбільшої вигоди тих, хто найменше досяг успіху, відповідно до принципу справедливих заощаджень;

(б) робили відкритими для всіх посади і положення в умовах чесної рівності можливостей» [153, с. 267].

Отже, в епоху Модерну важливим у західному суспільстві стає створення умов для реалізації потенційних можливостей індивіда в його прагненні успіху, які за умови забезпечення безпеки, гідності та свободи діяльності у різних сферах суспільного життя повинні бути легітимованими і затвердженими як норми суспільних відносин. У цьому сенсі всі суспільні інститути на чолі з державою починають усвідомлюватися не в загальному колективістському вимірі – як виняткове благо, або найвища сфера людської спільності, а утилітарно, насамперед, як засіб реалізації інтересів індивідуума. Держава при цьому розглядається як форма суспільного устрою, що гарантує захист прав активно діючого суб'єкта, забезпечує систему виробництва і справедливого розподілу благ на інституціональному рівні. Такою найвищою формою організації суспільства, де справедливість представлена в її інституціональному вимірі, стала правова держава, яка

через систему суспільно-політичних інститутів, не в одиничних випадках, а постійно, за самою своєю структурою, незалежно від волі окремих осіб, забезпечує рівність дії політичних та громадянських прав.

На чому ґрунтується правова держава? Невже лише на свободному у своїй діяльності індивідуумі? На нашу думку, особиста свобода є своєрідним епіфеноменом, тобто важливою, але лише похідною, умовою існування буржуазного суспільства, заснованого на приватному споживанні благ та конкурентній рівності при їхньому досягненні. Однак який сенс криється у свободній діяльності, коли не можна повною мірою опанувати її результати? Тому основою такого суспільства є інститут приватної власності, який через визнання особистісних невідчужуваних прав людини стає священним і недоторканим.

На думку Г. Гегеля, саме у власності суб'єктивна воля індивідуума, як воля окремого, об'єктивується, через що власність набуває характеру приватної власності, адже «володіння власністю є засобом стосовно потреби, коли її роблять першим; реальне ж становище полягає в тому, що, з точки зору свободи, власність, як її перше наявне буття, є істотною метою для себе» [51, с. 104]. З утвердженням інституту приватної власності відбувається емансипація людини, феодальні порядки змінюються буржуазними, а суспільство переходить до нової системи соціальної інтеграції, сутність якої полягає у нівелюванні станових відмінностей. Результатом стає те, що панування влади над суспільством змінюється доктриною індивідуалізму, разом із приматом закону і порядку, що формується у вигляді інституціоналізму правової держави. Отже, соціальну основу буржуазного суспільства становлять невідчужувані права власності, нерозривно пов'язані з недоторканністю особи від зовнішнього зазіхання, які є формалізованими на законодавчому рівні та охороняються державою.

Формалізація інституту права власності, так само як і об'єктивація сфери приватного та публічного, у ході становлення буржуазного суспільства мала свої характерні особливості. Х. Арендт у роботі «Vita activa, або Про

діяльне життя» з цього приводу зазначала, що «власність була спочатку прив'язаною до одного певного місця в світі і як така не тільки «нерухомою», але навіть тотожною із сім'єю, яка займала це місце. Тому ще й за Середньовіччя вигнання могло спричинити знищення, а не просто конфіскацію майна» [13, с. 80]. Погоджуючись із думкою Х. Арендт, додамо, що власність у ті часи мала дещо інше значення, аніж володіння майном на законних підставах чи, як ми сказали б зараз, – правоволодіння. Адже, по-перше, правоволодіння передбачає незалежного суб'єкта володіння, а по-друге, усталену практику поваги до інституту власності, зведену у систему суспільно-правових відносин, норм і дій. В ті часи вказані чинники ще не були формалізованими, що зумовило відповідну роль власності у системі добуржуазних відносин. Вважаємо, що тоді вже мало місце володіння, але поняття власності у приватному розумінні ще не сформувалося. До того ж, не всяке володіння представляє собою відношення власності.

Володіння у добуржуазній системі публічних відносин більшою мірою відповідало ролі, мірі впливу та місцю людини в соціальній ієрархії. Навіть права підпадали під цю залежність. У добуржуазному суспільстві не можна було змінити свій соціальний статус за рахунок збільшення статків або об'єктів володіння. Навпаки, як колись в общині, людина мала ті становище та права, які відповідали її соціальному статусу. І обсяг цих прав, так само як і розмір власності та багатства, мав чітку залежність від соціального статусу їхнього власника, як відповідний привілей, але не стільки за особистісні якості чи досягнення, скільки за місце у соціальній ієрархії.

Ці привілеї, у вигляді виняткової прерогативи, мали не лише економічну або майнову складову. Вони загалом визначали якість життя в добуржуазному суспільстві, маючи ознаки інтегрованого показника статусу особи та її доступу до благ: фінансових, правових, соціальних. Отже, добуржуазне суспільство було суспільством із кастовою системою відносин, згідно з якою розподілялися блага, зокрема й права.

Приємним бонусом для соціальної верхівки було те, що тим, хто до неї належав, не потрібно було докладати великих зусиль, щоб мати доступ до благ, які б відповідали їхньому соціальному статусу. Для цього було достатньо не за правом, а лише за становищем або за своїм походженням належати до певної соціальної групи. Конкуренція від представників інших соціальних груп їм також не загрожувала, адже соціальний ліфт для активної людини, що не належав до привілейованих груп суспільства та який, лише з власної волі, своєю працею і розумом домагається визнання і покращення соціального положення, у добуржуазному суспільстві не передбачався. Ми не беремося стверджувати, що в добуржуазний період змінити свій соціальний статус було взагалі неможливим, тим більше, що історії відомі приклади, коли такі випадки траплялися. Але сам факт того, що ці випадки стали надбанням історії, говорить сам за себе: в ті часи набуття людиною відповідного їй прагнення та затраченим зусиллям соціального статусу лише за рахунок завзятої наполегливості і власної працьовитості було швидше винятком, аніж правилом.

Таке ставлення у добуржуазному суспільстві до активної людини пов'язано:

- по-перше, з пануючим у ті часи Аристотелевим уявленням про справедливість, що полягало у відповідній належності до певної сфери, переступати яку є несправедливим;

- по-друге, розумінням самого суспільства не як загальної сукупності людей, що мешкають у державі, а як когорт обраних особистостей. Так як особистістю може бути не кожна людина, а тільки гідний громадянин, відповідно, і суспільством вважалося лише співтовариство особистостей, що демонструють величне та незворушне ставлення до багатства і влади та височіють над юрбою. Саме ж суспільство «згуртовує гідних громадян, чесноти яких рівні, між ними виникає дружба, прив'язаність, партнерські відносини» [18, с. 108]. Отже, в добуржуазному розумінні, суспільство, будучи сукупністю обраних, являло собою, по суті, закритий клуб, у якому

всяка активна діяльність, що не пов'язана з підтримкою гідності та величності, як відповідної дії по легітимації своєї приналежності, вважалася проявом меркантильних інтересів, та була долею черні;

- по-третє, з усталеним презирством до праці та її результатів, адже з позиції традиціоналістських відносин така діяльність означає, що індивід «добровільно зрікся своєї волі і принизив себе до положення, в якому раби і жебраки виявлялися під тиском обставин, – до долі раба необхідності.... [У зв'язку з цим]... володіння... аж до початку Нового часу ніколи не розцінювалося як святиня» [13, с. 85], а отже, не зводилося до рівня першорядних суспільних благ, на відміну від місця в соціальній ієрархії.

На підставі того, що в добуржуазний період питаннями статусу, а отже, розподілом благ керував можновладець, то й уся активність тогочасного суспільства була спрямована не на творення, а на служіння йому та підтримку вже сформованої системи суспільних відносин. В цьому була своєрідна утилітарна логіка, адже, не зважаючи на силу традиції та пієтету даних відносин, перше – відкривало доступ до благ, яких у традиціоналістському суспільстві завжди бракувало, а друге – легітимізувало принцип розподілу благ, у тому числі володіння. Отже, система традиціоналістських відносин здавалася непорушною тому, що її підтримували всі, зокрема й нижчі верстви населення. Адже зі зміною системи відносин та сформованих на її основі правил розподілу благ вони могли втратити й те, що мали.

Однак те, що, здавалося б, надавало сили і непорушності всій традиціоналістській системі відносин, було, водночас, її ахіллесовою п'ятою. Кастовість, слабка соціальна мобільність разом із загальною неповагою до активnodіючих суб'єктів (адже вони своїм індивідуалізмом несли загрозу колективістській системі відносин) та ігнорування всього того, що було пов'язано з раціональним розвитком і творенням буття, спричинювала у традиціоналістських суспільствах низькі темпи суспільного виробництва. На цей чинник звернув увагу К. Маркс, адже він нівелював його тезу про

економічний базис, який лежить в основі усіх форм людських відносин. Тому К. Марксу довелося ввести для суспільств із нерозвинутим інститутом приватної власності і, як наслідок, – низьким рівнем економічних відносин, термін «азіатський спосіб виробництва» [114, с. 7]. Цим терміном він хотів окреслити специфічні відносини, що виникають у добуржуазних суспільствах традиціоналістського типу та при цьому вказати на малоефективні й неекономічні особливості їхнього соціального устрою і системи суспільного виробництва.

Ситуація в європейських країнах почала змінюватися з розвитком буржуазних відносин. Представники буржуазного класу, які на той час уже були фінансово незалежними, водночас, як і раніше, не володіли положенням. Багато хто з них був заможнішим, освіченішим та успішнішим від аристократів, але шлях догори для них все одно був закритим. Опосередковано, в цьому була й їхня провина, адже «для свідомості середнього класу немає нічого більш характерного, ніж цей вислів: «Двері на сходи, що ведуть вниз, повинні залишатися закритими». Відкритися повинен шлях угору. Як і будь-який прошарок, що знаходиться посередині, цей прошарок виявляється у свого роду пастці: він не може бажати руйнування стін, що заважають йому піднятися вгору, зі страху, що впадуть і стіни, що відокремлюють його від народу» [210, с. 74]. Водночас, буржуазний рух був рухом людей, які йшли на гору. Це був рух особистостей, які прагнули визнання, вимагали прав та домагалися гегемонії у грамшіванському розумінні, а саме: громадянське суспільство і поділ влади, коли громадянське суспільство, як колись церква, «може стати державою..., щоб краще утвердити свою монополію» [56, с. 214]. Щоб домогтися монополії громадянського суспільства, вони повинні були підірвати підвалини станового права, змінивши патріархальну систему традиціоналістських відносин на відносини, засновані на принципах автономії і незалежності особистості. Для досягнення цієї мети їм довелося, ґрунтуючись на універсалістських засадах раціоналізму, включити у суспільну сферу

публічного всіх без винятку суб'єктів відносин, апріорі визнавши їх особистостями та узаконивши їх у цих правах. Разом з тим, формалізований у такий спосіб член суспільства уособлював у собі саме буржуазного суб'єкта, зорієнтованого на відповідну систему відносин.

У такий спосіб вирішилося питання з розподілом прав: особистістю, наділеною правами, може бути кожен, хто, поділяючи систему відносин, домагається та користується ними у конкурентному середовищі, та, разом із тим, ніхто не зобов'язаний насильно утверджуватися у правах, якщо не бажає докладати до цього зусиль. З розвитком інституту права до цих принципів додалася установка: ніхто не може бути позбавленим законних прав, у разі власної неспроможності, з тих чи інших причин, їх відстоювати. Але й у такому разі головним залишається все ж таки вольовий акт людини, яка апріорі утверджується у правах, а відповідальність за реалізацію цих прав покладається на весь інститут суспільства. В цьому сенсі закиди з боку традиціоналістського табору стосовно нав'язування йому західним суспільством прав виглядає необґрунтованим. Так, наприклад, ми знаходимо у І. Джохадзе таку думку: «Свобода слова, думки і дії в тоталітарному-демократичному соціумі не просто гарантується, а нав'язується людині, – навіть якщо вона не шукає цієї марної свободи і не просить, щоб її нагороджували нею» [60, с. 19]. Зауважимо, що права та свободи існують лише у такому суспільстві, де вони є справжньою цінністю, а люди прагнуть до них та їх відстоюють. Якщо ж люди не шукають ані тих прав, ані тієї свободи, цілком у своїх відносинах обходячись без них, то й подібної «винагороди» у своєму суспільстві вони не сприймають та й не знайдуть.

Отже, в епоху Модерну індивідуалізм змінив акценти в сфері приватного і публічного. Окрім того, що він зрівняв права публічні, він також легітимував, але вже не саму людину в її субординації до певного суспільного становища, а приватне володіння і приватне багатство у контексті прав та змагальної рівності при їхньому досягненні. Бо, як справедливо наголошувала Х. Арендт, «для Нового часу йдеться тут у першу

чергу про свободу придбання, яке в тій традиції [феодалній] вважалася кабалою, про захист накопичуваного капіталу, а не про захист приватної власності» [13, с. 86] у добуржуазному розумінні. Тому у буржуазному суспільстві багатство набуло форми процесу, поступово перетворившись на капітал і рух капіталу, а володіння, через опосередковану ринком систему застосування і споживання, на своєрідний механізм споживання як накопичення.

Така капіталізація власності була відомою людству задовго до виникнення буржуазно-капіталістичних відносин. Але з етичної точки зору така діяльність вважалася чимось принизливим та не виправдовувалась, або навіть засуджувалась. Так, Арістотель, у «Політиці», говорячи про мистецтво накопичувати гроші і майно, розділяв хремастику – збагачення як самоціль, яке призведе до поклоніння прибуткові та економіку – корисне і справедливе накопичення необхідних коштів для життя, а також ведення господарської діяльності: «Це мистецтво... буває двояким: з одного боку, воно належить до царини торгівлі, з іншого – до царини домогосподарства, причому останнє обумовлене необхідністю і заслуговує на похвалу, обмінна ж діяльність по справедливості викликає осуд, як діяльність, обумовлена не природними причинами, але [виникла через необхідність взаємного] обміну [між людьми]. Тому цілком обґрунтовано викликає ненависть лихварство, адже воно робить самі грошові знаки предметом власності, які, отже, втрачають те своє призначення, заради якого вони були створені: адже вони виникли заради мінової торгівлі, стягнення ж відсотків веде саме до зростання грошей» [15, с. 395]. Пізніше описаний Арістотелем соціально-психологічний тип особистості, що генетично пов'язаний із меркантильним способом життя та свідомістю, отримав узагальнюючу назву – міщанство. Зазначимо, що система міщанських цінностей була протиставлена спочатку аристократизму, а пізніше – ліберальній та пролетарській позиціям.

У різні часи міщанству закидали прозаїчність та утилітаризм, сірість і приземленість домагань, неприйняття всього, що підноситься над нормою, та

категоричність суджень про світ. Але, разом із тим, у центрі міщанських цінностей лежало чимало позитивних моментів і якостей, які з часом отримали назву «дух капіталізму». Це – працьовитість, бажання збагатитися методичною і щоденною працею, наполегливе слідування наміченим планам, добровільна ощадливість, терпіння та обережність.

З розвитком великого капіталу класичні міщанські чесноти об'єктивувалися у суспільстві та набули легітимної форми як належна поведінка. На цих підставах у суспільстві модерної епохи формується відповідна етика капіталістичних відносин, яка позиціонує особисте накопичення не тільки як приватну справу, але й як засіб індивідуального порятунку та особистісного зростання. Це стосується також процесу формування ціни та максимізації статків: доходів і об'єктів власності, стаючи новим визначенням людської раціональності та суспільним показником успішності. В означених умовах власність стає ключовим видом відносин, що визначає зв'язок між суб'єктом та суспільством.

Д. Юм, психологізуючи ці відносини, зазначав: «Бути власником будь-якої речі – означає бути єдиною особою, яка за законами суспільства має право розпоряджатися нею і насолоджуватися вигодами від неї. Це право має принаймні тенденцію забезпечувати особистості здійснення його; і насправді воно, як правило, забезпечує їй цю перевагу, адже права, які були б позбавлені всякого впливу та ніколи не здійснювалися, не були б взагалі правами» [212, с. 160]. У даному контексті не має значення, якою є природа майна, його кількість або кому воно належить; головне – це відносини володіння, що виникають між об'єктом володіння і правовласником та, відповідно, ті відносини власності, які з часом самі можуть змінюватися у ході тих змін, що виробляються працею. На цих засадах власність приватизується, права розпорядження розширюються, а соціальні обмеження, що стосуються прав власності, в процесі становлення капіталістичних відносин дедалі нівелюються. Розширення майнових прав

власності, так само як і приватних прав власника, відбувається одночасно з ліквідацією у суспільстві кастовості та кріпосної залежності.

Такий соціально-економічний індивідуалізм означав для західного суспільства грандіозне вивільнення людської активності. Прийняття незалежних рішень для ведення приватної, не підпорядкованої нікому діяльності, стають вихідною передумовою всієї системи людських відносин та основним підґрунтям усіх вчинків індивідуума. У буржуазному суспільстві людина має бути відповідальною, адже діє на власний страх і ризик, домагаючись своєї мети та обстоюючи власне існування. В цих умовах людина стає реальним суб'єктом суспільства та дієвим суб'єктом історичного процесу.

Вивільнення індивідуальних цілеспрямувальних, при одночасній їхній кореляції ринком, привели до такої форми раціональності, яка вже не потребувала узгодження зі спільними соціально обов'язковими цілями і цінностями. За цих умов суспільно значущою стає формальна раціональність, яка прагне досягти будь-яких індивідуальних цілей за найбільшої ефективності та мінімальних витрат. При цьому, як зазначалося вище, суперечності, що у такому разі виникають між інтересами суспільства та індивідуума, знімаються в умовах такого соціального порядку, за якого задоволення спільних інтересів здійснюється самими членами суспільства, які зорієнтовані у своїх суспільних відносинах на реалізацію приватних інтересів.

Означені фактори вказують на своєрідність соціального устрою західного суспільства, в якому суспільна поведінка значною мірою є логічно впорядкованою, зорієнтованою на раціонально сконструйований порядок та, головне, на досягання мети. Таку раціоналізацію соціальної дії М. Вебер назвав «цілераціональною дією» [44, с. 628], вважаючи її результатом невпинної раціоналізації та ускладнення всієї структури суспільства. Зростання ролі цілераціональної дії у суспільних відносинах він пов'язував із процесами диференціації та раціоналізації всіх сфер соціального життя

західного суспільства, починаючи від способу ведення господарства й закінчуючи сферами державного управління у галузі економіки, політики, права. На його думку, раціоналізація соціальних дій привела до раціоналізації способу мислення західної людини, змінивши її світобачення та спосіб життя загалом. Цей процес супроводжувався зростанням соціальної ролі науки та закріпленням реалістичної моделі світосприйняття у всьому західному світі, адже раціоналізація відносин визначала розширення сфери компетенції та водночас підвищувала рівень гнучкості соціальних систем.

Визначивши загалом чотири ідеальних типи соціальної дії та розташували їх у порядку зростання раціональності, М. Вебер тим самим доводив, що раціоналізація соціальної дії є відповідною тенденцією самого історичного процесу. Показавши всю історію розвитку суспільства як перехід від соціальних дій переважно афективно-традиційного типу, до ціннісно-раціональних та, врешті, цілераціональних дій, він фактично поділив західну історію на дораціональний (традиціоналістський) та раціональний періоди. При цьому він вважав, що ключовим моментом переходу стало «виникнення буржуазного промислового капіталізму з його раціональною організацією вільної праці, а в культурно-історичному аспекті – виникнення західної буржуазії в усій її своєрідності» [44, с. 53]. Отже, крім історичного розлому (до і після виникнення буржуазних відносин), цей підхід обґрунтовує також і розподіл спільнот за віссю Захід-Незахід, коли раціональність протистоїть традиціоналістському способу організації суспільних відносин не тільки в історичному, але й у світовому масштабі. Сам М. Вебер неодноразово зазначав, що завдяки установці, яка зумовлює спрямованість вектора соціальної дії на оволодіння світом, західне суспільство пішло раціональним шляхом розвитку. Інші суспільства сповідували інакший спосіб світовідношення, що проявлявся у вигляді або пристосування до світу, або втечі від нього. Це, на його думку, не сприяло їхньому соціальному розвитку і функціональній раціоналізації.

На наш погляд, цілераціональними діями в будь-якому суспільстві вважаються ті дії, які орієнтовані на певний результат. Відповідно, цілком раціональним у традиціоналістському суспільстві є відтворення саме архаїчних, з точки зору диференційованого суспільства, патерналістських відносин, адже інші там не діють. Більше того, усталена система суспільних відносин є для окремого індивідуума практично нездоланною. Саме тому соціальні дії, що побудовані за макіавеллівським зразком, за усієї їхньої маргінальності, стають єдино можливими, а тому – цілковито прийнятними та раціонально обґрунтованими для таких суспільств, адже вони зорієнтовані на існуючу систему відносин та ведуть за тих умов до позитивного результату. І, навпаки, нераціональними будуть намагання застосувати соціальні дії для відносин, які ще не виникли.

У традиціоналістському суспільстві такими нераціональними виглядають егалітаристські дії, спрямовані на захист прав, свобод або приватновласницьких інтересів у буржуазному розумінні, адже індивідуалізм там ще не виник, а ліберальні відносини та відносини приватної власності не склалися. Разом із тим, цілераціональними діями у добуржуазному суспільстві, більше того – життєво необхідними, будуть боротьба за ієрархічне становище та закріплення в цьому статусі. За цих умов життя в такому суспільстві більше нагадує «війну всіх проти всіх» [55, с. 95]. Т. Гоббса, але без «Левіафана», адже «Левіафан» як системний прообраз громадянського суспільства там ще не формалізувався. Єдине, що завдяки формально встановленим, але не діючим нормам набуває там системного характеру, це – безправ'я, подолати яке можна лише борючись за «місце під сонцем». Цілком природним є те, що у цю боротьбу залучена вся активна частина традиціоналістського суспільства, оскільки в ньому «саме соціальне становище, а не гроші як такі є багатством. Ця боротьба поглинає всі сили і здібності людей. Їй підпорядковане все інше. Тому тут боротьба за якісь людські права і громадянські свободи є чужим для суспільства явищем. Тут люди борються за ці права і свободи, але як за блага, які вони тією чи іншою

мірою і формою набувають із підвищенням і поліпшенням своїх соціальних позицій» [Ошибка! Источник ссылки не найден., с. 21]. На нашу думку, такі відносини у традиціоналістському суспільстві викликані тим, що через традиції людина входить у таке суспільство не як особистість, а як жорстко нормована соціальна одиниця синкретичного і неподільного утворення – колективу. Через нього людина віддає всі свої сили і здібності, але при цьому тільки від нього й може отримати всі засоби для існування, можливості для життя і соціального функціонування, а головне – легітимувати свій статус і блага. У такому суспільстві інтереси колективу апріорі поставлені вище від інтересів окремої особи, що є потужним стимулом для подальшого відтворення і розвитку подібних відносин. Але найвагомим чинником є те, що цілераціональні дії індивідуалістів спрямовані не стільки на досягнення певної мети, скільки на перебудову і покращення існуючого стану речей, що, відповідно, й було справжньою метою їхньої діяльності. Як справедливо зазначав з цього приводу Й. Шумпетер, «капіталістична реальність – це загалом процес змін» [207, с. 104]. Своїми ж діями традиціоналіст, навпаки, консервує існуючі відносини, тому традиціоналістська реальність – це безперервний процес гібридизацій та трансформацій під впливом змін, що продукували буржуазні суспільства.

З точки зору ступеня диференційованості соціальних дій, західна система відносин осмислюється більш досконалою в еволюції людських співтовариств. На її тлі традиціоналістські відносини розуміються як пережитки пройдених етапів західного суспільства, вивчення і класифікація яких слугує з'ясуванню історичного порядку їхнього виникнення. Разом із тим, соціальні дії суспільств різного ступеня розвитку, антропологічні прояви яких є такими різноманітними та мінливими, у своїй основі містять схожу структуру, яка є їхнім інваріантом. Ця структура стає тим більш очевидною, коли ми, відкинувши специфічні деталі та абстрагуючись, спостерігаємо, як нівелюються антропологічні особливості соціальних дій, за якими виразно проглядає активно діючий суб'єкт. Ним є людина, яка, незалежно від рівня

розвитку суспільства, в якому їй доводиться жити, намагається у процесі своєї доцільної діяльності вирішувати низку практичних завдань. Специфіка цієї діяльності полягає в тому, що в процесі суспільної практики людина у своїх діях завжди є детермінованою, з одного боку, своїм соціальним оточенням, природними умовами та усталеною системою відносин, а з іншого – відповідною специфікою когнітивного процесу. Це й виявляє соціокультурні особливості, зумовлюючи, як у мові, змістові відмінності при одночасній подібності структури.

На факт наявності елементів ізоморфізму між природними, соціальними та ментально-символічними структурами звернув увагу К. Леві-Строс. Він зазначав, що у культурах різних народів існують загальні форми мислення, засновані на символічному відображенні та осмисленні реальності, які впорядковують випадкові, на перший погляд, людські феномени. Ці приховані, але характерні для всіх людей підстави, належать до сфери колективного несвідомого та притаманні будь-якій знаково-символічній системі. На його думку, ці загальні форми лежать в основі як кожної соціальної настанови, так й звичаю, «відповідно, в етнології, як і у лінгвістиці, не узагальнення ґрунтується на порівнянні, а, навпаки, порівняння на узагальненні. Якщо, як ми вважаємо, несвідома розумова діяльність полягає у наділенні змісту формою та якщо ці форми в основному є однаковими для усіх видів мислення, стародавнього і сучасного, первісного й цивілізованого, – як це блискуче розкривається при дослідженні символічної функції у тому вигляді, як вона виражається у мові, – то необхідно і достатньо прийти до несвідомої структури, що лежить в основі кожної соціальної настанови або звичаю, щоб отримати принцип тлумачення, дійсний і для інших настанов та звичаїв зрозуміло, за умови достатньо глибокого аналізу» [103, с. 28]. З іншого боку, при всій своїй структурній спорідненості та цілковитій можливості раціонального пояснення, соціальні дії канібала дещо відрізняються від дій його нащадка, наприклад, нашого сучасника. І ці відмінності продиктовані іншим ставленням до культури,

адже «людська дія є «культурною» остільки оскільки смисли і наміри дій виражаються в термінах символічних систем (включаючи коди, за допомогою яких вони реалізуються у відповідних зразках), пов'язаних головним чином з мовою як загальною приналежністю людських суспільств» [139, с. 494].

Ці символічно організовані соціальні настанови виникають у процесі соціокультурної еволюції суспільства, якій відповідає також і лінгвістичний рівень їхнього розвитку, що розкривається через зміст понять, роблячи осмисленою людську діяльність. З цього приводу у роботі «Tractatus logico-philosophicus» Л. Вітгенштайн зазначав: «Світ є все, що є подією. Світ є сукупністю фактів, а не речей» [47, с. 24]. Проте, на нашу думку, віра у всемогутність понятійного мислення, коли лише за допомогою словесних знаків утворюється онтологічна основа мовного вираження думки, в сучасних умовах дедалі більше нівелюється.

Автор «Tractatus logico-philosophicus» і сам дійшов розуміння, що отримати фактичну інформацію про речі, поза діяльнісним контекстом включно з правилами мовної гри, на підставі лише вивчення понять, що їх позначають, неможливо. Також, у роботі «Філософські дослідження» він зазначав, що, безперервно розгортаючи сутності того чи іншого предмету, «які ми повторюємо без кінця, вважаючи, що ми знов і знов ідемо слідом за природою, а насправді ідемо слідом за формою, через яку дивимося на природу. [Адже] Нас полонив образ. І ми не могли звільнитися від нього, бо він перебував у нашій мові, а мова, здавалося, тільки без кінця повторювала його нам» [47, с. 138]. Разом із тим, «без мови ми не можемо так і так впливати на інших людей, не можемо прокладати дороги, робити машини і т. д. А також: не вживаючи мови й письма, люди не могли б порозумітися одне з одним. Винайти якусь мову могло б означати: винайти на підставі законів природи (або згідно з ними) знаряддя з певною метою; а є тут ще й інше значення, аналогічне до того, в якому ми кажемо про винайдення якоїсь гри» [47, с. 224]. Отже, мова є тією формою, яка,

апелюючи до емоційно-сміслової сторони людського буття, знаходить вираження у термінах символічних систем, стаючи уособленням «форми життя». Вона втілює і передає соціокультурний зміст, включно з основними цінностями, детермінуючи тим самим і соціальні дії. Тобто, спільнісно-орієнтовані дії індивіда, з одного боку, детермінуються правилами гри, включно із системою відносин та емпірично встановленим порядком у суспільстві, а з іншого, – його суб'єктивними очікуваннями, що передбачають дії певного типу та відповідною моделлю мислення, або як писав Л. Вітгенштайн, – формою, через яку він дивиться на світ.

У цьому зв'язку показовою для нашого дослідження є позиція А. Рейнаха, засвідчена ним у роботі «Апріорні основи права». Він зазначав, що «ті утворення, які загалом прийнято називати специфічноправовими, володіють буттям так само, як числа, дерева або будинки; що це буття є незалежним від того, досягається воно людьми чи ні, що воно, зокрема, є незалежним від будь-якого позитивного права. [Тому] Не лише хибно, але й за своєю останньою підставою безглуздо, вважати правові утворення творіннями позитивного права, так само безглуздо, як називати заснування німецької держави або іншу історичну подію творінням історичної науки. У дійсності має місце те, що так ревно заперечується: позитивне право передзнаходить ті правові поняття, які входять у нього; воно ні в якому разі їх не виробляє» [147, с. 156]. Отже, специфічноправові утворення, які володіють буттям та виражаються в термінах символічних систем, виявляють свою сутність крізь призму цілепокладаючого характеру правосвідомості її суб'єкта, включно з основними цінностями, детермінуючи тим самим його спільнісно-орієнтовані дії. Йдеться про перехід від символічних до мовно-абстрактних форм знаковості, взаємообумовлених онтологічним статусом буття, від якого вони набувають своєї легітимації.

Вищезазначеним обумовлюється висновок про те, що ліберально-правові дії у неіндивідуалізованому суспільстві з неусталеним інститутом приватновласницьких відносин є апріорі неможливими, адже «дії

«орієнтуються» за своїм суб'єктивним сенсом на встановлений порядок, [це] може означати, що суб'єктивно сприйнятому усупільнено орієнтованими індивідами типу дій об'єктивно відповідає їхня фактична поведінка» [44, с. 511]. Отже, для традиціоналістських суспільств складається парадоксальна ситуація: їхній структурній перебудові заважає те, що стихійно сформований обцинний лад має можливість і далі функціонувати, лише трансформуючись в умовах високорозвинених відносин, які продукує західна цивілізація. А люди у цих суспільствах, як і раніше, у своїх міжособистісних стосунках використовують укорінені навички традиційної діяльності. Це, на нашу думку, викликано тим, що людина, пристосовуючись до ситуації та підпорядковуючись обставинам, у першу чергу, покладається на наявну в суспільстві систему відносин, яка детермінує моделі успішних дій.

Ми погоджуємося з думкою Ф. фон Хайека, який у роботі «Право, законодавство і свобода» зазначав: «Людина – тварина, що не тільки має цілі, але й дотримується правил. Вона досягає успіху не тому, що знає, чому повинна підкоритися тим правилам, яких вона дотримується, або хоча б здатна виразити все це словами, а тому, що її дії та мислення підкоряються правилам, які розвинулися у суспільстві у результаті відбору і, отже, являють собою досвід поколінь» [192, с. 30]. Тобто, дії людини відповідають рівню розвитку її свідомості, суб'єктивному розумінню ситуації, історичному досвіду та суспільній практиці, зокрема – інтенціональним очікуванням суб'єкта та екстенціональній структурі соціуму.

У першому розділі дослідження ми зазначали, що традиціоналістські суспільства вимушені були перейняти ліберальну ідею права, як, зокрема, й низку інших високодиференційованих соціокультурних конструктів, породжених західною цивілізацією. Це відбувалося під впливом зовнішніх обставин, адаптуючись до розвинутої системи відносин, яка швидко ставала загальноприйнятою у світі. За цих умов, упровадження соціокультурних концептів західної цивілізації відбувається 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» відсталу 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 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. Рабство у нас збільшилося з освіченістю; держава росла, покращувалася, але особа не вигравала; навпаки, чим сильнішою ставала держава, тим слабшою – особа. Європейські форми адміністрації та суду, військового і громадянського устрою розвинулися у нас в якийсь жахливий, безвихідний деспотизм» [54, с. 9]. Отже, перенесення соціокультурних концептів високодиференційованого суспільства на ґрунт менш розвинутої соціальної системи загрожує суспільству добуржуазного типу втратою своєї духовної основи та, врешті, 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 традиціоналістського суспільства, а самі відносини будуються за

зразком макіавеллівської держави, що у розвинутому, високодиференційованому світі стає відповідною ціною за власний соціальний архаїзм.

Як зазначалося вище, західні країни йшли до інституту правової держави еволюційним шляхом. Лібералізація права відбувалася у процесі цивілізації та неспинної 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, нав'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» [28, 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 ліберального права були запозичені та імплементовані у соціальну систему постфактум. Вони побудували інститути, перейняли ідею права, але так її й не прийняли 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» [89, с. 75], адже їхня суспільна свідомість зорієнтована не на правовідносини, а на усталені традиції.

Про неможливість побудувати правову державу у 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» [85]. 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, як певною мірою виразник загального настрою, 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» [85]. 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.

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». Швейцарський психоаналітик 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» [213, с. 376].

К. Юнг не вважав, що диференціація несвідомого, у тому числі колективного, є неможливою. І тут, на його думку, даються знаки розходження роботи східної та західної свідомості: «З цією відмінністю ми вже зустрічалися: між високим віттарем і глибоким віттарем. Захід завжди шукає вивищення, піднесення; Схід – занурення і поглиблення. Зовнішня дійсність з її духом тілесності і важкості здається європейцеві куди сильнішою й вимогливою, ніж індійцеві. Тому перший шукає звеличення над світом, останній же охоче повертається до материнських надр природи» [214, с. 25]. На нашу думку, названі відмінності пов'язані з тим, що західний індивідуум, відчуваючи нестримний страх перед несвідомим, боїться зануритися у темні глибини своїх тваринних інстинктів. Тому робота його свідомості полягає у тому, щоб «витягнути» на суд розуму з надр несвідомого свої ж чуттєво-передусвідомлені антиципації, які, заломлюючись у світлі Логосу, набувають своєї раціонально-змістовної структури. При цьому вони втрачають те таємниче, що так жахало, але водночас й свою природну неподільну синкретичність.

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» [214, с. 26]. Отже, всі люди звертаються до своїх почуттів та інстинктів, але з різною метою: західний індивід намагається ними керувати та контролювати їх; східний – на них засновується та ними керується. Східна 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, східної – 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» [77, с. 234]. Поза сумнівом, Кантове визначення свободи волі має відношення до західного суб'єкту, адже він відчуває 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 свободною» [77, 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 медитації, слугують «дисциплінуванню душевних ваблень» [214, с. 11] та приборканню неконтрольованих 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» [158, 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» [158, 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» [214, с. 10]. Тому заміна бога *Rex caelestis* на *Deus ex machina* не виведе незахідні народи зі стану гібернації та не приведе до секуляризації їхньої свідомості, як би на це не сподівалися технократи.

Скоріше, викликає втрату духовності, адже сприйняття західних соціокультурних конструктів не приводить до зміни архетипу моделі мислення, але при цьому розвінчує морально-духовні установки, спускаючи богів на землю.

Відтак, життя пересічних громадян у традиціоналістському суспільстві, що втрачає емоційний зв'язок із духовністю, стає нестерпним, адже у такому разі їхні правовідносини є нерегульованими ані духовними практиками, ані раціональною доцільністю. Єдине, чим може керуватися традиціоналістське суспільство у своїх правовідносинах, – 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» [44, 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, призводячи до апелювання до інстинктів.

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

У контексті наявної дихотомії ролі права у суспільствах індивідуалістського та традиціоналістського типів модерного періоду доречно звернутися до бінарної опозиції «право-неправо» Г. Гегеля. У 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 ще є правом. Тут силу має неправо і настільки ж необхідно знаходитися на своєму місці» [51, с. 114]. Щоправда, в подальших своїх міркуваннях мислитель відходить від цієї 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 підмінює визначену раніше сутність неправа, надаючи йому змісту фактично протиправних дій: «Ненавмисне або громадянське неправо, обман та злочин» [51, 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 в личину правової держави країну, в якій 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 щось найвищим, яке претендує на саме це життя і власністю вимагає, щоб вони були принесені в жертву» [51, с. 148]. На нашу думку, саме у такій державі неправо й набуває свого буття. Адже легізм не обґрунтовує природних прав людини ні з точки зору свободи і рівності, ні з точки зору правових відносин, а лише з позиції держави і насилля. Але держава, що керується насиллям, а не правами, породити саме 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 величі 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» [201, 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» [201, 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» [201, с. 166] – державні.

Отже, держава Шан Яна ґрунтується на базових рефлексивних інстинктах рептильного мозку 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 сциєнтифічних 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 неоднозначності робота Шан Яна, на нашу думку, має величезне наукове значення, адже доводить, що суспільні відносини, які базуються на інстинктах рептильного мозку, 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 чуттєву 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, дійсно швидко пристосовуються до існуючих у даному соціумі правил. 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.

Наведене вище положення приводить нас до висновку, що у традиціоналістському суспільстві правові відносини можуть реалізовуватися або по лінії тиранії легістського неправа 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.

Розвиток західного індивідуалізму поклав край подібним відносинам. Його можна представити як цілераціональний процес розчинення простору публічного у сфері приватного. Цей процес призвів до автономізації господарства та звільнив економіку з тенет традиціоналістських відносин на користь більшого її підпорядкування законам власного утворення. П. Козловски з цього приводу у роботі «Етика капіталізму» зазначав, що «процес автономізації господарства є вираженням розвитку європейського духу у напрямку до індивідуалізації, суб'єктивізації і раціоналізації, й тим самим він виявляється включеним в історію свободи в західній культурі. Індивідуалізація означає вивільнення людини з прикутості до притаманного їй від народження соціального статусу і з пов'язаності її соціальними і релігійними нормами. Вона обумовлює певну розбіжність між індивідом і спільнотою, певне роздвоєння, що сприймається окремою людиною одночасно як звільнення і як відчуження. Вона є показником розвитку до суб'єктивності. Суб'єкт, Я стає мірою всіх речей і сам відповідає за свої дії і

своє соціальне становище. Розвиваючись у тенденції від статусу до контракту (Генрі Мейн), від «ascription» [приписування] до «achievement» [досягнення] (Толкотт Парсонс), західний індивідуалізм знаходить свій соціологічний базис» [91, с. 20-21]. Отже, автономізація господарства, за одночасної індивідуалізації та раціоналізації суб'єкта, є тим інтегрованим процесом цивілізації, який врешті привів західне суспільство до лібералізму, що втілюється у конструкті правової держави.

На нашу думку, процес лібералізації західного суспільства в модерну епоху мав певну поступальність розвитку. Це відобразилося у специфічній періодизації його реалізації, що зумовило певні зміни правосвідомості. Спочатку у західному суспільстві були формалізовані негативні права, які визначали обов'язок держави утримуватися від тих чи інших дій, що обмежують свободи індивіда. А вже потім ці права стали певною аксіологічною константою, на основі якої відбулося формування позитивних прав людини, що фіксують обов'язок держави провадити певні дії щодо їхньої реалізації. Така періодизація дала можливість уникнути перегинів легізму при встановленні принципів верховенства права та рівності всіх перед законом. І хоча ліберальний рух мав певні економічні передумови у вигляді приватновласницьких інтересів та буржуазних відносин, лібералізація західного суспільства спочатку відбувалася по лінії забезпечення індивідуальних прав і свобод, у контексті лібералізації прав власності, нерозривно пов'язаних із недоторканністю особистості від зовнішнього зазіхання. І це виглядає цілком логічним, адже не можна розглядати об'єкт власності або відносини власності окремо від індивіда, поза сферою людської діяльності та відносин.

Ми вище зазначали, що статус індивідуальних прав – невідчужуваний. Реалізувати його може тільки відповідний суспільно-політичний устрій – ліберальна демократія, яка, будучи формою правової держави, ставить за мету рівне забезпечення кожному індивіду права на дотримання належних правових процедур: приватну власність, особисту недоторканність, свободу

слова, свободу зібрань, свободу віросповідання тощо. Натомість недемократичний режим одноосібно спроможний будь-яке право анулювати. З цього приводу у роботі «Відживлення демократії» Ж-Ф. Ревель справедливо зазначає: «Право, яке можна зруйнувати простим парламентським голосуванням, тобто стосовно якого ви не певні, чи воно збережеться після наступного засідання асамблеї, – це не право. Це просто тимчасовий дозвіл» [151, с. 45]. Отже, забезпечити функціонування правової держави, а, відповідно, індивідуальних прав і свобод, є здатною тільки ліберально-демократична форма правління. Цю модель ліберальної демократії, що до певної міри знімала суперечність між класичним лібералізмом та представницькою демократією запропонував у 1835 році французький історик А. де Токвіль. У роботі «Демократія у Америці» він зазначав, що «право на асоціації... [таке ж] невід'ємне право людського суспільства, таке ж природне, як й індивідуальна свобода» [173, с. 158], тим самим обґрунтовуючи можливість побудови суспільства, в якому індивідуальні права і свободи можуть співіснувати зі всезагальним виборчим правом та широким народним представництвом, доповнюючи одне одного.

Вищезазначене дає нам підстави говорити про трициклічність фаз історичного процесу формування правової держави та модерної правосвідомості, що являє собою певний суцесійний ряд лібералізації суспільства. Перша фаза – правова лібералізація. Її функція полягала у забезпеченні індивідуальних прав і свобод. У цей період відбулося формування громадянських прав та інституту приватної власності, який через визнання особистісних невідчужуваних прав людини ставав священним і недоторканим. Друга фаза – політична лібералізація, або демократизація суспільства. Вона ґрунтувалася на правовій та закріплювала її, забезпечуючи кожному індивіду право на дотримання належних правових процедур, а також доступ до прав. Демократизація проявляється у представницькій демократії через надання людині можливості брати участь у суспільно-політичному житті та управлінні державою. Адже, як зазначав Л. фон Мізес,

«тільки у рамках лібералізму демократія виявляється функціональною. Демократія без лібералізму – порожня форма» [118, с. 56]. Для третьої фази лібералізації – економічної або ринкової – дві попередніх є ендогенними факторами, адже тільки в умовах правового та політичного лібералізму може відбуватися свободний економічний розвиток. Й. Шумпетер у роботі «Теорії економічного розвитку» так визначає економічний розвиток: «Під розвитком... слід розуміти лише такі зміни господарського колообігу, які економіка сама породжує, тобто тільки випадкові зміни «наданого самому собі», а не такого народного господарства, що приводиться в рух імпульсами ззовні» [208, с. 128]. Тобто, лібералізація ринкових відносин, як власне й викликаний нею економічний розвиток, є лише епіфеноменами політично-правової лібералізації.

Отже, найбільшого розвитку універсалістський правовий дискурс свободи у вигляді сукупності індивідуалістичних значень, цінностей і норм, заснованих на принципах корисності та раціоналістичному перфекціонізмі, який з часом набув загальнолюдського цивілізаційного виміру, досяг за доби Модерну. Ключовими рисами модерністського суспільства стали індивідуалізм і секуляризація, індустріалізація й масовість, стандартизація та диференціація. Для тієї епохи характерними була віра у прогрес і безперервне оновлення, гуманізм і визволення. У теоретичній сфері найважливішими елементами модерної філософії стали раціоналізм та універсалізм разом із пошуком сталих основ буття. Усі ці фактори віднайшли своє відображення у модерної свідомості.

Філософські доктрини Модерну вплинули на формування сучасних поглядів щодо прав людини, свободи і рівності індивідів перед законом, правової держави тощо. Вони явили собою не просто систему теоретичних постулатів, але своєю реалістичною спрямованістю підвели теоретичний фундамент під ідеологію буржуазно-капіталістичного суспільства, ставши підґрунтям для формування його індивідуалізованої свідомості. В основі цієї ідеології постали ліберально-правові ідеї, які задекларували невідчужувані

права і свободи як основний закон по-новому перезаснованого, розумного громадянського ладу. Характерними рисами лібералізму є: юридична рівність людини – через визнання її економічно самостійним суб'єктом, який перебуває у конвенціональному відношенні добровільного взаємовикористання; визнання її природних прав – права на життя, свободу, власність і права на захист цих прав; детерміноване розумним порядком поняття свободи – нескінченно розкриті в чітко визначених межах його змісту; справедливість – як тверда і постійна воля визнавати за кожною людиною її право на реалізацію потенційних можливостей на підставі найбільш загальної системи рівних основних свобод, сумісної з подібними системами свобод для всіх інших людей. Все це стало певною ідеологічною базою лібералізму, зруйнувавши існуючі до цього традиціоналістські «правові» форми у вигляді безправ'я та легістського неправда добуржуазних відносин, а також легітимізувало економічні відносини, засновані на священній приватній власності та невідчужуваних природних правах людини. І хоча для періоду Премодерну все ще був характерним субстанційний підхід до розуму, однак через звернення філософії Нового часу до рефлексивного розуму відбувся перехід до процедурної раціональності та, врешті, до цілераціональної діяльності. Завдяки цьому теорія рівності прав і свобод була онтологізована в державно-правових інституціях, а основною функцією держави стало гарантування та забезпечення прав на життя, свободу і власність.

Через те, що процес формування правосвідомості та лібералізації західного суспільства являв собою певний суцесійний ряд, що відобразилося в історичній періодизації його реалізації, у наступному підрозділі дослідження буде здійснено рецепцію суспільної правосвідомості у соціально-філософських теоріях Модерну з метою визначення теоретичних передумов та філософських доктрин, що відповідають певним фазам історичного процесу формування правової держави і модерної правосвідомості.

2.2. Рецепція суспільної правосвідомості у соціально-філософських теоріях Модерну.

Розглянувши у попередньому підрозділі особливості правосвідомості в добу Модерну і виявивши певні історичні фази її складання, здійснимо ретроспективний соціально-філософський аналіз рецепції суспільної правосвідомості у західних теоретико-філософських концепціях модерного періоду.

На кожному етапі суспільно-історичного розвитку, на підставі відповідних панівних світоглядних установок існували свої уявлення про свідомість. Ці уявлення зазнавали істотних змін упродовж усього історичного життя людства, адже соціально-філософські концепції різних історичних періодів формували своє розуміння свідомості. Відповідно, це розуміння накладало відбиток на своєрідне сприйняття образу світу, політики, моральності та права.

Формування модерної правосвідомості відбувалося в умовах нівелювання теософської системи мислення та народження сучасної науки. Раціоналістичне світобачення Модерну, у процесі свого формування, повсякчас перебувало у суперечності з християнсько-релігійним рухом. Поступовий розвиток наукового мислення «надав фактично такого нового забарвлення людській свідомості, що форми мислення, які раніше були виключенням, тепер широко розповсюдилися серед освічених людей. Ця новизна способів мислення повільно, протягом низки століть, укорінювалася серед європейців» [175, с. 57]. Це нове мислення поступово прийшло на зміну метафізичним передумовам добуржуазної свідомості та наповнило її новим образним змістом. Специфіка модерної свідомості виявилася у твердій і постійній волі до узгодження загальних принципів із непереборними фактами об'єктивної реальності. Прагнучи пояснити всі явища навколишнього світу як результат певного порядку речей, що має стосунок до всього приватного та особистого, раціональний дух Модерну дозволив на

інстинктивному рівні припустити, що всі великі та малі речі та явища є результатом прояву загальних принципів, які панують у сфері природного порядку.

У попередньому підрозділі зазначалося, що модерний тип мислення віддзеркалював формування нового – буржуазного – типу свідомості. Цьому сприяла низка соціокультурних передумов, пов'язаних із процесом секуляризації, лібералізації, з бурхливим розвитком науки, зростанням ролі фінансового господарства і підприємництва, становлення капіталістичних відносин.

Оскільки осью світоглядною установкою Модерну стала віра у суверенний розум як вищу інстанцію, то підстави модерністської свідомості слід шукати у філософських доктринах Просвітництва та Нового часу. Адже філософська думка того періоду вже отримала істотні відмінності від традиціоналізму Середньовіччя як за своїм змістом, так і за методологічними принципами та проблематикою, що склали основу інтенції Модерну.

Як відомо, в добу Просвітництва глибока секуляризація суспільної свідомості привела до формування філософії суб'єктивізму, що у крайніх випадках сенсуалізму набуло форми соліпсизму. В умовах відходу від геоцентризму думка інтерпретувалася як відповідний стан суб'єкта, в якому вона сама себе породжувала і сама себе детермінувала. Вважалося, що розумові акти є автономними та самодостатніми настільки, наскільки автономною й самодостатньою є сама людина. А розумові акти, наші ідеї, почуття є лише станом душі, відповідними знаками для зовнішньої дійсності, які не ототожнюються зі змістом свідомості. Звідси – нове ідеалістичне бачення свідомості Нового часу як попереднє вмістилище ідей та образів про речі й навколишній світ.

Суб'єктивний ідеалізм ранньо-модерної філософії переніс акцент зі сприйняття, тобто визнання впливу зовнішнього світу у формуванні свідомості людини, на її внутрішній світ. Цей перехід від зовнішнього фактора – акту сприйняття – до людської свідомості став характерною

ознакою епохи Просвітництва. Антропоцентризм того періоду по-новому осмислив поняття свідомості, зводячи його до мислення та когнітивних актів, адже коли свідомість оперує образами й уявленнями, вона сама визначає і творить реальність. При цьому єдиною і безсумнівною реальністю визнається «тільки мислячий суб'єкт, а все інше оголошується існуючим лише в свідомості індивіда» [161, с. 625].

В період раннього Модерну, реальність пов'язувалася з відчуттями та усвідомленням, адже ми можемо судити тільки про ті явища і речі, які знаходяться у межах нашого мислення або відчуттів. Якщо філософи того часу були здебільшого єдиними в думці стосовно зовнішнього впливу, який визначає будь-яке знання, то їхні погляди стосовно першооснови пізнання, а отже, і формування свідомості, різнилися залежно від приналежності до тієї чи іншої філософської школи.

Основними історично сформованими гносеологічними течіями Модерну стали експліцитно антиномічні, але водночас імпліцитно взаємообумовлені філософсько-світоглядні напрями – раціоналізм та емпіризм. Згідно з раціоналістичною концепцією, справжніми підставами буття, пізнання і поведінки людей, як відомо, стали принципи розуму. Характерними ознаками раціоналізму були: використання дедуктивної методології, за допомогою якої відбувалося розгортання системи знань із безперечних і очевидних фактів; «ототожнення логічних та причинно-наслідкових відносин, що означало... тотожність структур буття і мислення» [149]; механіцизм та використання математики як універсального методу наукового пізнання; гносеологічний оптимізм, науковий детермінізм та віра у безмежність розуму. Методологічною основою раціоналізму було основоположення розуму, що із суб'єктивного боку робило центральним пунктом аналізу – розсудок, а з об'єктивного – розумність та логічний порядок речей.

Філософська думка раннього Модерну звільнялася від теологічного забарвлення, поступово формуючись спочатку в формі дійстичних, а з часом

– пантеїстичних уявлень. Так, Р. Декарт доводив істинність матеріального світу з реальності існування Бога. Основними ж критеріями істинності та реальності для нього були чіткість та ясність розуміння людиною сутності речей і явищ навколишнього світу, в тому числі й божественної сутності. За його вченням, істинними є чисті абстрактні поняття, які виводилися логічним шляхом з інтуїтивно-вроджених, прямих і достовірних знань про Бога та реальність світу. Отже, хоч сам Р. Декарт на це прямо не вказував, «сама віра в існування Бога залежить від того, чи володіє людський розум таким критерієм» [17, с. 187]. Проголошуючи розум єдиним джерелом істинного знання, а чіткість і виразність розуміння – критерієм реальності, Р. Декарт своїм ученням про самосвідомість як достовірну основу знань замінив об'єктивно-духовне, але незбагненне розумом, існування Бога на його суб'єктивно-ідеалістичне і водночас раціонально-доведене сприйняття. Його реальність хоч і виводиться з божественної сутності, але (і це стало поворотним пунктом у філософії) він переніс божественне зі світу відчуттів у сферу раціонального, відмовляючи у такий спосіб відчуттям в істинності, а Богу – в існуванні.

Важливим здобутком раціоналізму Р. Декарта стала легітимація абстрактних понять у системі пізнання реальності, завдяки чому відбулася, як він вважав, радикальна гуманізація знання, залученого до першоджерела. Не менш важливою була думка Р. Декарта про волю як про рушійну силу, що приводить людину до певної мети, і про її розум як визначальний напрямок. Ці дві складові утворюють єдність у вигляді свободи, що при цьому не виключає ані необхідності, ані обумовленості дій. Він пояснює це так: «Щоб бути свободним, мені не потрібно бути байдужим при виборі однієї з двох протилежностей. Швидше справедливим є зворотне: чим більше я схиляюся до однієї – чи тому, що ясно розумію, що в ній міститься добро чи істина, або тому, що Бог так розташував зміст моїх думок, – тим свободніше я її обираю» [17, с. 194]. Картезіанський універсум детермінував порядок і свободу, адже чіткість та ясність, гарантуючи впорядкованість, у той же час є

умовою пояснення свободи. Визначаючись, ми не підкорюємося чомусь зовнішньому, а самі упорядковуємо свої думки, тому тільки під тягарем істини людина відчуває себе свобідною. Це твердження стає своєрідним катехізисом свободи західного суспільства, підґрунтям, з якого виростає соціально-філософське поняття свободи, поняття, нескінченно розкриті в чітко визначених межах його змісту, поняття – як логістичний конструкт, який починають протиставляти «діонісійській» волі традиціоналістського суспільства.

На перший погляд, Р. Декарт не дійшов у своїй філософії до аспектів права або державницьких учень. Водночас, його раціоналістична філософія стала колицкою як природно-правових концепцій, в основі яких перебували уявлення про апріорні або вроджені ідеї моралі й права, так і подальшої ідеалістичній рецепції поняття свободи. Більше того, на нашу думку, своєю філософією Р. Декарт сформулював основні принципи наукового методу, укріпивши панування розуму над тиранією відчуттів, а головне, – порушив питання про достовірність та істинність знання й реальність мислення і буття.

Першим, хто продовжив раціоналістичну концепцію, і зокрема, розробку ідеї свободи Р. Декарта у філософії, був Б. Спіноза. Як відомо, він відкинув дуалізм Р. Декарта та проголосив Бога розумною сутністю світу. Природні закони Б. Спіноза вважав рішеннями Бога, які були досягнені людським розумом, називаючи їх «силою і могутністю дії» самої природи. Звідси походить його раціоналістично-пантеїстичне розуміння природного права. Розглядаючи людину як частину природи, Б. Спіноза вважав, що на неї також поширюються всі природні закономірності. Під правом природи він розумів божественний закон – закономірності й правила, згідно з якими все здійснюється, тобто саму силу природи. Тому божественне право природи, і, відповідно, людини як частини природи простягається настільки далеко, наскільки простягається їхня сила.

У його пантеїстичній концепції закон поділяється на закон, що впливає із самої природи, тобто природний закон, та закон, залежний від людського припису, званий правом. Основна мета людського закону, тобто права, – служити для охорони життя держави. Божественний (природний) закон «має за мету тільки найвище благо, тобто справжнє пізнання Бога і любов до нього» [166, с. 50]. Отже, чим більше ми пізнаємо природу, тим більшого і досконалого знання про Бога ми набуваємо.

Абсолютне пізнання природного закону, на думку Б. Спінози, приведе до зникнення права, тобто людського припису, однак у реальному житті це є неможливим, адже люди пізнають божественний закон у межах власного розуму та волі. Отже, необхідність держави і права зумовлюється природною суперечністю між людськими прагненнями та розумом. Люди встановлюють для себе правовий закон для безпечнішого та зручнішого життя, а також для того, щоб діяти в один і той же відомий та певний спосіб. Таким було його розуміння ідеї суспільної угоди.

Пантеїстична філософія Б. Спінози містила глибокі ідеї, що реалізувалися у вигляді низки державницьких та громадянсько-правових принципів. Так, він визначав справедливість як тверду і постійну волю визнавати за кожною людиною її право. Його божественно-правова концепція сформувала основні елементи природного права. І, нарешті, у нього ми вперше знаходимо рецепцію правосвідомості: «...Хто віддає всякому належне внаслідок того, що знає справжню основу законів і їхню необхідність, той діє з твердістю духу, за власним, а не чужим рішенням, і, тому заслужено називається справедливим» [166, с. 51]. Отже, свободний, і, відповідно, справедливий вибір полягає не в сліпій волі та свавіллі, здатній обирати все, що завгодно, а в тому, що, керуючись розумом, потрібно обирати найкраще рішення.

Подальшого розвитку морально-етична концепція раціоналізму набула в універсалістській філософії Г. Лейбніца. Він своїм ученням про моральний розвиток волі представив справжню сутність свободи як визначену

розумними аргументами волю, підготувавши тим самим революцію індетермінізму, здійснену згодом І. Кантом у цієї сфері. Свобода Г. Лейбніца – це детермінована нашою схильністю воля, що ґрунтується на власних природних властивостях, даних як певна індивідуальність. І якщо ми вважаємо, що наші нахили залежать лише від власного свавілля, то це нагадує «магнітну стрілку, яка уявила, що вона прямує на північ за власним бажанням і не залежить від інших причин, так як вона не бачить маленьких, непомітних рухів магнітної матерії» [182, с. 514], які скеровують нашу активну діяльність.

У цьому свобода у Г. Лейбніца, що детермінована власною природною схильністю, відрізняється від свободи у Б. Спінози, яка детермінована зовнішньою причиною. Отже, моральний закон, як правовий припис, який висуває однакові вимоги до всіх, виникає з природного закону – моральної волі, залежної від властивостей кожної окремої індивідуальності, що робить його нездійсненим. Г. Лейбніц вирішує цю проблему через введення поняття «родових інстинктів», які мають у його філософії таке ж значення у практичному сенсі, що і вроджені ідеї, або аксіоми, – у теоретичному.

Як усі наші судження перебувають під впливом аксіом, так і моральні рішення волі скеровуються принципами волі – максимами – родовими елементарними душевними прагненнями. Ці максими виникають у процесі пізнання інстинктів і як принципи становлять сутність судження нашого розуму. Отже, рушієм волі є інстинкти, а принципів волі – їхнє усвідомлення. Моральні принципи надані нам на рівні інстинктів, а не як вроджені ідеї або максими. Оскільки кожен інстинкт необхідно пов'язаний з уявленням, то вчений доходить висновку, що максими властиві нам як природні, а не усвідомлені уявлення. Чим більше ми детерміновані принципами волі до добра, тим досконалішими та свободнішими ми стаємо, отже, стверджує Г. Лейбніц, «бути спонуканим до добра розумом є вищим ступенем свободи» [182, с. 525]. Так вирішується проблема морального закону у світлі індивідуалізації свідомості.

Вагомий внесок у розвиток політико-правових учень зробила Британська школа сенсуалістичної філософії Нового часу. Історично так склалося, що емпіризм виник в англійській науковій думці того періоду на тлі бурхливого розвитку капіталістичного способу виробництва та економічного зростання, що вивів науку на новий рівень.

У Британії часів раннього модерного періоду наука починає набувати прикладного значення, стаючи продуктивною силою, що задовольняє запитам на дослідне знання як головний засіб продукування нових практичних результатів. Цей фактор визначав специфічні риси Британської філософії Нового часу, такі як: відхід від ідеалізму, емпіристичну і матеріалістичну спрямованість, реалістичний практицизм та перфекціонізм у поглядах на суспільний устрій та соціально-політичну реорганізацію. Її представники Т. Гоббс, Фр. Бекон, Дж. Локк, Д. Толанд, Д. Юм та інші, як прихильники емпіризму, стверджували, що витокami знань є досвід та спостереження. Їхня етика, як і вся побудована на емпіризмі етика, була у своїй основі утилітаристською й евідемоністичною. Основою їхніх учень виступала ідея, що людина є детермінованою у своєму бажанні зовнішніми факторами та самою природою людського сприйняття.

Фр. Бекон своєю критикою ідеалізму задає напрям усій емпіричній філософії. Він розрізняє «антиципації природи» та її «інтерпретації». Усі метафізичні вишукування, які не виводяться експериментально та не мають здатності до перевірки, Фр. Бекон вважає уявленими та відносить до абстрактно-спекулятивної філософії, називаючи їх «антиципаціями природи». Істинні знання виводяться зі світу природи в інший спосіб – через експеримент та індукцію (він називає це – шлях бджоли). Спостерігаючи за навколишнім світом та розкриваючи явища природи за допомогою індукції, ми «інтерпретуємо» природу і у такий спосіб отримуємо справжні знання, які підтверджуються емпірично та співвідносяться з реальністю. Важливим для нашого дослідження у філософії Фр. Бекона є те, що спочатку наукові, а потім і повсякденні знання виводяться з-під диктату догматизму. Відбулося

своєрідне «розчаклування» свідомості: розуміння тих чи інших явищ є істинним, оскільки пройшло емпіричну перевірку, але, разом із тим, воно є відкритим до перегляду за умови виявлення нових елементів, що уточнюють його зміст.

У філософії Фр. Бекона знайшла своє відображення корисність та практична зорієнтованість знання. Він закликав відкривати приховану структуру природи – сутність природного явища – через розкриття його форм: «Хто знає форму, виявляє єдність природи навіть у самих несхожих матеріях ... Тому за розкриттям форми слідує істина спостереження і свобода дії» [150, с. 177]. Отже, емпіризм Фр. Бекона – це готовий методологічний апарат із дослідження явищ об'єктивного світу та продукування практично зорієнтованих знань.

Послідовником емпіристичної методології Фр. Бекона, як відомо став Т. Гоббс. Його механістичний антропологізм розглядав людину як суспільну істоту, виходячи з її власної діяльності. Механістичну антропологію він тлумачив як остаточний поворот до об'єктивного розуміння людської поведінки, адже на її основі можна виявити першопричини людської діяльності. Аналізуючи діяльність та її приховану мету, Т. Гоббс обґрунтовував егоїстичність індивіда, завжди орієнтованого на владу і зиск. Будуючи свою природно-правову концепцію із самої природи людини, із її поведінки детермінованої бажанням, природним оточенням і соціальним середовищем, він стверджував, що норми моралі, поряд із політикою та релігією, є результатом угоди між людьми. Це навело його на думку, що закони людської поведінки є настільки ж суворими і необхідними, як ті природні сили, які змушують камінь падати на землю.

Утилітаристсько-механістична філософія Т. Гоббса не залишала місця свободі. Свободи немає, бо рух різних видів, а також механічні зв'язки, що впливають із нього, є чітко детермінованими. Благо і зло – відносні, тому в межах матеріалізму немає місця для свободи та об'єктивного блага, а отже, і моральних цінностей. Те, що об'єднує різновекторні сили в суспільстві, – це

егоїзм та конвенціоналізм, які урівноважують систему соціальних відносин. Отже, держава як соціальний інститут – це штучне утворення, яке тримається на страхі та покорі. Демонструючи глибоке проникнення в соціальну психологію людини класового суспільства, філософ виділяє страх існування як основу безумовного прагнення до влади і панування. Всебічна ненависть і страх один перед одним вимагають і призводять до деякої рівноваги – угоди, яка об'єднує воєдино тих індивідів, які тягнуть кожен у свій бік.

Головною санкцією суспільної угоди Т. Гоббса виступає неухильне підкорення владі і закону. Розділяючи закон на громадянський та природний, мислитель зазначав, що «громадянський і природний закони не є різними видами, а різними частинами закону, з яких одна (писана частина) називається громадянським, інша (неписана) – природним» [55, с. 207]. При цьому під природним законом він розуміє невимовлений припис, або знайдене розумом загальне правило, згідно з яким людині забороняється робити те, що їй може фізично нашкодити або позбавляє її засобів до самозбереження. Разом із тим, кожен підданий зобов'язаний за громадянською угодою коритися громадянському закону, тому така покора є також і частиною природного закону.

Тим не менше Т. Гоббс розумів, що самих законів недостатньо для побудови суспільства, потрібна ще влада, яка змушує їх дотримуватися, адже угоди без сили, яка зобов'язує їх виконувати, є непридатними для досягнення встановленої мети. Саме тому потрібно, щоб усі люди обрали єдину людину чи асамблею для того, щоб, з одного боку, надати їй повноту влади, а з іншого – щоб вона представляла їхні інтереси. Очевидно, що ця форма суспільної угоди, укладеної не між громадою та владою, а самими підданими між собою. Про делегування владі повноважень громаді поки що не йдеться, однак, на нашу думку, конвенціоналізм Т. Гоббса започатковує концепцію громадянського суспільства. Отже, основою, з якої філософ виводить свою теорію громадянського суспільства, є натуралістично витлумачений індивід, а соціальні відносини він розуміє як угоду, що є неминучою з точки зору

живого, спонуканого потребами суб'єкта. Тому, на його думку, вся суспільна система складається з двох складових: егоїстичних індивідів, що розглядаються в якості соціальних елементів та їхніх відносин.

Продовжуючи емпіристичну традицію Т. Гоббса, Дж. Локк у своїй соціально-філософській теорії вперше описав той громадянсько-правовий ідеал, який був об'єктивно затребуваний епохою. Фактично раціоналізувавши емпіризм, Дж. Локк своїм ученням додав до його механістичної філософії гуманістичний сенс. На наш погляд, його конструкція природного права – це вже не просто система теоретичних постулатів, а пряма декларація невідчужуваних прав і свобод, сукупність яких осмислюється як основний закон по-новому перезаснованого розумного громадянського устрою. У роботі «Два трактати про правління» Дж. Локк приходить до висновку, що громадянське суспільство потребує відповідної форми державного устрою, адже «абсолютна монархія, що деякі вважають єдиною формою правління у світі, насправді є несумісною з громадянським суспільством і, отже, не може взагалі бути формою громадянського правління» [107, с. 312]. Тому у своїх подальших соціально-філософських працях він розвиває теорію ліберального конституціоналізму.

У трактуванні Дж. Локка рівність та свобода входять до природного стану і природного закону міжособистісних стосунків, що вважаються загальним соціальним змістом буржуазних відносин. Але, за його поглядами, рівність не означає ідентичності індивідів та не містить у собі запит на їхнє превентивне урівноваження за здібностями, силами чи багатством [107, с. 45]. Мова йде лише про рівність можливостей та прагнень, і це відразу свідчить про близькість його концепції до відносин, які зводяться до товарно-капіталістичного виробництва. Це так звана «юридична рівність», сутність якої полягає у тому, що жоден з індивідів, яким би незначним не було його природне надбання, або інтелектуальні, фізичні сили та вміння, не може бути вилученим із конкуренції, відірваним від вільного обміну благами і послугами. Або (що те ж саме): всі люди, незалежно від

їхньої природної нерівності, раз і назавжди повинні бути визнані економічно самостійними суб'єктами, які перебувають у відношенні добровільного взаємовикористання.

Соціально-філософська доктрина Дж. Локка відкидає вроджені принципи і практичні закони. Так, свобода більше не розглядається філософом у сенсі свободи вибору, бо це привнесло б чужорідні до емпіризму метафізичні міркування. Свобода полягає не у бажанні, а у спроможності індивіда до свободної діяльності або, за його бажанням, утримуватися від неї. Стосовно законів, то, на думку Дж. Локка, вони бувають трьох видів: «божественні», «цивільні» та «закони загальноприйнятої думки», або репутації. Якщо оцінювати людські вчинки за критеріями законів першого виду, то вони є гріхами або обов'язками, а щодо критерію другого виду законів, то людські вчинки вважаються злочинними або безвинними, третій тип законів поділяє людські вчинки на чесноти та пороки. Однак вище зазначене не означає, що природні закони у філософії Дж. Локка виконують тільки суто утилітаристську функцію, а саме – формують суспільну думку та репутацію конкретного суб'єкта. Від виникнення суспільства і держави на основі природного права, що збігається зі здоровим глуздом, як це було у Т. Гоббса, у своїй теорії громадянського суспільства Дж. Локк іде далі. Він вважав, що якщо ніхто не повинен завдавати збитків життю, здоров'ю, свободі та майну інших людей, то, відповідно, «природними правами» є право на життя, право на свободу, право на власність і право на захист цих прав [107, с. 264-265]. Так у емпіристичній філософії Дж. Локка виникла формула, яка легітимізувала роль держави в системі громадянського суспільства. З того часу громадянські права і функції держави стали нерозривно пов'язаними.

У роботі «Рецепція суспільної правосвідомості у соціально-філософських теоріях Нового часу» ми зазначали, що важливим у філософії Дж. Локка було те, що він «встановлював межі державної влади у рамках прав самих громадян, для захисту яких вона і була створена. Тому він

вважав, що громадяни зберігають за собою право повставати проти державної влади, якщо вона буде діяти проти початкових цілей, а саме – захисту прав і свобод» [128, с. 110]. Отже, із цього часу правителі стають відповідальними перед своїм народом.

Учень і послідовник Д. Локка Д. Толанд піддавав раціоналістичній критиці все те, що суперечить розуму, зводячи одкровення до рівня інформації, що надходить від звичайних людей, водночас висувуючи вимоги до її змісту: «Хто б не розкривав нам що-небудь, його слова повинні бути зрозумілими, а справа – можливою» [9, с. 115]. Стоячи на позиціях реалізму в контексті пізнання та пантеїзму щодо віри, Д. Толанд радикально вирішив питання співвідношення віри та розуму, проголошуючи першість останнього. Відкидаючи теологічний догматизм, він характеризував пантеїзм, як релігію, що має просвітницьке значення, присвячене «істині, свободі та розсудливості – потрібній пораді мудреців» [7, с. 379], а її прихильники можуть називатися служителами і пророками природи.

Прагнення до свободи, засноване на гуманізмі, було характерним і для філософських поглядів Е. Коллінза. До числа його головних творів належать «Міркування про вільнодумство» та «Філософське дослідження людської свободи». У них автор із матеріалістичних позицій розвиває детерміністський підхід до розуміння свідомості, вважаючи її матеріальним носієм розуму людини та пов'язуючи здатність до свідомості з діяльністю нервової системи і мозку. Обґрунтовуючи положення, що людина є «необхідним агентом», він виділяв чотири види людських дій: «1) сприйняття ідей, 2) судження про висловлювання, 3) бажання, 4) дію згідно з власною волею» [8, с. 25]. Розглянувши всі ці дії, Е. Коллінз доходить висновку, що людина в них завжди є детермінованою. Детермінізм сприйняття, на його думку, продиктований тим, що воно «може бути тільки необхідною дією, оскільки воно [сприйняття] не може бути довільною дією людини» [8, с. 26]. Філософ вважав, що необхідний характер суджень виникає через те, що їхня істинність або хибність залежать не стільки від нас,

скільки від тих предметів, про які ми судимо. Людина також є детермінованою у своєму бажанні, оскільки воно обумовлене її потребами. Навіть стосовно вольових дій, стверджував мислитель, ми також є цілком підпорядкованими необхідності, адже ми здійснюємо дії, доки зовнішня перешкода не завадить нам. Отже, з детермінізму Е. Коллінза слідує, що свобода людини закінчується там, де починається необхідність. Але, на нашу думку, необхідність завжди наділяється змістом, а онтологічний статус свободи є беззмістовним. Напевно звідси впливав споконвічний пошук детермінант західною філософією, що обумовлюють свідомість і поведінку людей, які стверджують об'єктивність та всезагальну причинність, адже тільки диференційована необхідність може вказати межі свободи.

Детерміністські уявлення щодо правосвідомості набули свого подальшого розвитку в філософських роботах Д. Пристлі. Основою його філософії виступає положення про необхідність причинно-наслідкового зв'язку і про універсальний характер причинності. Він вважав, що принципи причинності носять загальний характер і застосовуються однаково як до фізичних, так й до духовних явищ. Окрім того, зв'язок між причиною і дією є необхідним, оскільки певна подія або дія завжди слідує за певною причиною, тому цей зв'язок є обумовленим законами природи. Людина як частина природи також підпорядкована необхідності, а отже, її поведінка є суворо детермінованою. Це стосується всіх здатностей людського духу, включаючи волю і вольові рішення. Важливим у філософії Д. Пристлі стало питання про свободу людини у своїй моральній діяльності, на яке він відповідав із тієї ж таки детерміністської позиції. Вибір між чеснотою і пороком, указує він, відбувається під впливом мотивів. Допускати ж зворотне, тобто здатність ухвалювати невмотивовані рішення, означає визнавати виникнення наслідку без причини, що є нонсенсом. Відстоюючи тезу об'єктивності причинності і водночас її універсального, загального характеру, мислитель трактував каузальний зв'язок як породження причиною наслідку, наполягаючи на тому,

що причина являє собою активний початок, і що вона має детермінуючу силу.

Заперечуючи у своєму вченні нічим не обмежену свободу волі у міжлюдських стосунках, Д. Пристлі прийшов до розуміння свободи в контексті еволюціонізму державницької форми людського співжиття. У роботі «Нарис про основні засади державного правління і про природу політичної, громадянської і релігійної свободи» він розрізняв політичну і громадянську свободи, які є контекстуально взаємопов'язаними та взаємодоповнюваними. Політична свобода, на його думку, полягає у праві громадян бути обраними на громадські посади або принаймні голосувати за тих, хто буде обіймати ці посади. Найбільш досконала політична свобода існує там, де всі члени суспільства користуються однаковими політичними правами. Громадянську свободу філософ визначав як «право на власні дії, яке члени держави зберігають за собою і якого не повинні порушувати уповноважені посадові особи» [9, с. 11], встановлюючи, тим самим, ключовий принцип лібералізму. Громадянська свобода, в його інтерпретації, не виходить за межі власної поведінки людини та означає право індивіда бути невідконтрольним товариству в своєму приватному житті, самому дбаючи про власні вигоди і щастя. В цьому контексті громадянська свобода Д. Пристлі є своєрідним провісником прав людини.

Вступаючи в суспільні відносини, людина жертвує частиною громадянської свободи, втрачаючи невідконтрольну свободу волі, але водночас набуває низку приватних прав, гарантованих державою, – володіння власністю, забезпечення особистої безпеки і благополуччя. Обґрунтовуючи роль права в системі суспільних відносин Д. Пристлі зазначав, що «сама ідея власності або будь-якого права ґрунтується на повазі до блага суспільства, під заступництвом якого здійснюється ця ідея. І ніщо, власне кажучи, не належить людині, крім того, що дають йому загальні закони, які ставлять своїм завданням благо цілого» [9, с. 27]. Погоджуючись із цією думкою, додамо, що в суспільстві, в якому відсутнє верховенство

права, людина позбавлена всього: власності, гідності, свободи. І хоча політична і громадянська свободи, на думку філософа, є тісно пов'язаними між собою, у своєму співвідношенні політична є провідною, адже вона визначає межі громадянської свободи. Звідси слідує висновок: «чим більшою політичною свободою володіє народ, тим міцнішою є його громадянська свобода» [9, с. 37]. Якщо ж громадянська свобода позбавлена свого природного захисту – політичної свободи, то в такому суспільстві панує свавілля і насильство. Окрім цього, в несвободному суспільстві немає стимулів для праці та творчої діяльності, а отже, й розвитку, – справедливо зазначав учений.

Д. Юм уперше у соціально-філософській думці порушив питання про зміст правосвідомості, вказуючи на те, що ми скоріше «почуваємо моральність», ніж судимо про неї. Звільнившись від онтологічного детермінізму Т. Гоббса та раціоналістичного впливу Дж. Локка, Д. Юм вибудовував свою скептично-сенсуалістичну теорію. Методологічно залишаючись у рамках досвіду, він доводить перцептивну природу наших знань. Ставлячи під сумнів причинно-наслідковий зв'язок – основу умовиводу, Д. Юм говорив, що очікування відповідних дій скоріше є нашою звичкою, яка сформована попереднім досвідом, аніж справжнім знанням. Нашу впевненість щодо істинності знань живить не розум, а віра, в тому числі у теоретичні знання. Цю впевненість ми не можемо вважати достовірною, виходячи тільки з досвіду, адже у досвіді нам дано лише окремі враження. Тому наше зв'язування причин та наслідків, коли ми припускаємо, що одні враження є сутністю причини інших, є ніщо інше, ніж уявлення, тобто певний акт свідомості. Отже, наша впевненість заснована на уявленні або своєрідній «моральній очевидності», яка зумовлена, в свою чергу, специфічною здатністю людської уяви пов'язувати одні враження з іншими та здійснювати їхню проекцію у їхній незмінній цілісності у майбутнє.

З юмівського трактування емпіризму слідує, що логічно побудувати норми моралі неможливо, адже всі їхні засновки є дескриптивними, тобто

співвідносяться з реальністю та впливають із досвіду, а висновки, навпаки, – знаходяться у царині експресивних значень, що характеризує їх як прескриптивні. Відповідно, моральні імперативи (норми) не виводяться зі знань про суще. Цей висновок знищує етику, перекреслює мораль та унеможлиблює філософію як науку, принаймні в рамках наукової парадигми того періоду.

Парадокс, який отримав назву «Гільйотина Юма», був у полі уваги багатьох дослідників, а у ХХ столітті спричинив появу метаетики – напряду в аналітичній філософії, який вивчав моральні судження. Сам автор пропонував вирішити його шляхом поєднання найпростіших евдемоністичних афектів із принципом корисності. Корисність, на його думку, не обмежується нашим зиском та виходить за межі наших інтересів, утілюючи суспільну користь, тому – це щастя для всіх. Отже, корисність – джерело морального почуття, і оскільки вона сприяє щастю суспільства, вона рекомендується нашому безпосередньому схваленню і нашій добрій волі. Це моральне почуття набуває форми конвенціональної практики, «що є не чим іншим, як загальним почуттям суспільного інтересу. Воно-то і змушує всіх членів суспільства підкорятися відомим правилам. Це – основа основ суспільного життя. Ідеї справедливості і несправедливості, а також власності, права й зобов'язання виникають після того, як здійснюється угода про утримання від посягання на чужі володіння і кожен залишає за собою свої володіння» [1, с. 275]. Отже, Д. Юм у своєму психологічному аналізі простежував не тільки походження моральних, але і правових аспектів, указуючи на те, що останні є абсолютно незрозумілими без перших, тому їхнє ізольоване використання є грубою логічною помилкою.

Загалом, емпіризм та раціоналізм раннього модерного періоду послужили своєрідною ідеологічною основою для правової фази лібералізму та формування правосвідомості на основі особистісних прав, що легітимізували економічні відносини, засновані на священній приватній власності та невідчужуваних природних правах людини. Як справедливо

зазначає В. Лях, хоча «для раннього модерну все ще є характерним субстанційний підхід до розуму..., однак вже у філософії Декарта, через звернення до рефлексивного розуму, намічений перехід до процедурної раціональності» [110, с. 25]. Завдяки цьому теорія рівності прав і свобод на раціоналістичній основі утвердилася в державно-правових концепціях, поставши в основі ключових принципів правової держави, функцією якої стало гарантування прав на життя, свободу і власність. На нашу думку, раціоналістично витлумачені природні права людини, які формуються на принципах реалізму та за допомогою правил, що становлять науковий метод, стають тією основою, яка характеризує спільність нового індивідуалістичного суспільства.

Істотного розвитку філософсько-правові концепції набули у німецькій класичній філософії. Як відомо, продовжуючи логоцентристську традицію Нового часу, класична філософська школа виходила з визнання розуму основою пізнання та поведінки людини, яка за самою своєю природою є істотою розумною, а тому, усвідомлюючи власні можливості, організовує власне життя на раціональних засадах. Її представники Г. Гегель, І. Кант, Л. Фейєрбах, Й. Фіхте, Ф. Шеллінг та й К. Маркс, який спирався на твори Г. Гегеля і Л. Фейєрбаха, розглядали людину й суспільство в контексті соціально-історичного розвитку і розвитку світової культури. Вони сконцентрували свою увагу навколо низки гуманістичних у своїй основі цінностей, стверджуючи необхідність раціонального пізнання універсальних загальнолюдських моральних принципів та ідеалів.

На розвиток ліберально-правових ідей значний вплив справило вчення І. Канта. Вважаючи, що наш розум може пізнавати тільки ті категорії, які сам і створив, він указував на ту обставину, що об'єктами пізнання можуть бути не речі в собі, а тільки категорії і поняття, які конструюють предмет за допомогою змісту. Саме це, на його думку, надає поняттям сенсу, роблячи їх осмисленими. І. Кант розумів важливість норм і правил поведінки у раціоналізованому суспільстві, які містять у собі моральні принципи у якості

свого внутрішнього, апріорного спонукання. Адже «лише у тому випадку, якщо вони можуть бути засновані *a priori* та усвідомлені як необхідні, вони мають силу законів; навіть поняття й судження про нас самих і нашої поведінки не означають нічого морального, якщо вони містять лише те, що може бути лише усвідомленим із досвіду; та якщо піддаються спокусі узяти щось із цього джерела у якості морального основоположення, ризикують впасти у найгрубіші та найзгубніші помилки» [77, с. 236]. На думку філософа, розум, творячи для себе власний порядок мислимих світ-ідей, укладає в самому собі закон власного морального буття. Для того щоб ці ідеї були усвідомлені як необхідні максими, розум прагне наблизити до них реальні умови і, погодившись із їхніми параметрами, оголошує необхідними відповідні дії. У такому самоствореному самообмеженні свобода волевиявлення знаходить свою вищу свободу та набуває свого незаперечного значення.

У філософсько-правовій доктрині Г. Гегеля закон являє собою об'єктивну форму вираження права та є відповідною формою його буття, або, як він сам про це говорить, «право є взагалі позитивним правом» [51, с. 16]. Таке позитивістське трактування права Г. Гегелем мало такі самі підстави, що й у представників історичної школи права, про що ішлося у першому розділі. Адже воно давало йому можливість відносити пізньофеодальну Пруську монархію до числа цивілізованих, свободних та правових усього лише за наявності у ній системи законодавчих норм. Інші ж народи, що «відстають від них у субстанціальних моментах держави..., цивілізовані нації розглядають... як варварів і нерівноправних їм, а самостійність цих народів – як щось формальне і відповідно ставляться до них» [51, с. 373]. Отже, з логіки Г. Гегеля випливає, що саме наявність державно-правових інституцій у країні робить її цивілізованою.

К. Маркс своїм критичним переосмисленням гегелівської філософії права значно доповнив еволюційну теорію, замінивши в якості рушія історії провіденціальний розвиток духу Г. Гегеля на розвиток суспільних відносин,

поставивши тим самим метафізичний ідеалізм німецької класичної філософії на емпіричний ґрунт. У цьому зв'язку в роботі «До критики політичної економії» він писав: «...Правові відносини, так само, як і форми держави, не можуть бути зрозумілими ні з самих себе, ні із так званого загального розвитку людського духу, що, навпаки, вони кореняться в матеріальних життєвих відносинах, сукупність яких Гегель, за прикладом англійських і французьких письменників XVIII століття, називає «громадянським суспільством», і що анатомію громадянського суспільства слід шукати в політичній економії» [114, с. 6], тобто – у суспільних відносинах.

Як відомо, класики марксизму розуміли громадянське суспільство як світ матеріальних потреб індивідів. Їхній діалектико-матеріалістичний підхід виокремлював в існуючому суспільстві комплекс відносин щодо виробництва, обміну, розподілу і споживання матеріальних благ. Рушійною силою громадянського суспільства вони вважали не силу духу, а реальні інтереси людей, що його утворюють, діяльність яких підпорядкована об'єктивним законам економічного життя. У їхньому вченні держава постає як сфера адміністрування, яку становлять сукупність вертикальних зв'язків, система інститутів і норм публічної влади. Ці зв'язки і норми виникають не на підставі суспільних угод, а природно, внаслідок сформованих відносин. Але отримуючи свій соціальний зміст від громадянського суспільства, держава вже цілком залежить від нього, відтворюючи ці відносини через систему своїх інститутів. Ця залежність є невід'ємним елементом об'єктивного порядку, відповідного укладу невіддільного людям закону світобудови.

К. Маркс і Ф. Енгельс не були першими, хто виявив детерміністську залежність свідомості від онтологічних факторів суспільних відносин. У своїх теоретичних напрацюваннях вони спирались, насамперед, на праці класиків буржуазної політичної економії В. Петті, А. Сміта, Д. Рікардо. Переважно це стосується уявлень представників класичної економічної

школи про економічні закони, які неухильно діють подібно до природних законів, визначаючи розвиток суспільства.

Слід зазначити, що у класичній філософській думці кінця XIX – початку XX століть поряд із лінійним підходом до історії людства активно розвивався нелінійний, або неklasичний підхід, що заперечував концепцію сталого керованого розвитку та соціально-економічного детермінізму формаційного підходу, а деякі його течії, взагалі ставили під сумнів гармонійну правомірність раціоналістичної системи. У парадигмальній площині неklasичної філософії набули розвитку такі впливові течії, як позитивізм, емпіріокритицизм, «філософія життя», екзистенціалізм, аналітична філософія та інші. У якості ключового критерію філософствування у неklasичній філософії висувається антропологічний принцип людиноцентризму, заснований на тісному зв'язку з індивідом та його почуттями, настроями, прагненнями, переживаннями тощо. У цьому зв'язку місце проблем пізнання навколишнього світу займає проблема самої людини та її існування.

Увага науковців концентрується на місці людини в історичному процесі та її ролі в культурному розвитку, а також навколо проблеми сенсоутворення людського буття. Звернення західної неklasичної філософії, з її аксіологічним підходом до дійсності, значно розширило уявлення про свідомість, суспільство та специфіку соціальних дій. Водночас неklasичний етап у розвитку філософської думки був досить суперечливим явищем, адже в рамках неklasичної філософії мислителі з різних боків намагалися подолати раціоналістичні установки класичної філософії.

У А. Шопенгауера сутність особи становить незалежне від розуму сліпе бажання – вольовий акт, невіддільний від природної сутності людини, який є проявом світової волі, істинною основою всього сущого. Воля, за А. Шопенгауером, – це єдина «річ у собі», яка є тотожною сама собі, у всьому і у всіх своїх проявах. На рівні психічного, там де воля роздвоюється на «я» та «воно», на об'єкт і суб'єкт, вона самооб'єктивується та пізнає себе в

поняттях, адже «у якій формі людина безпосередньо усвідомлює своє власне «я»? Відповідь: неодмінно як дещо, що воліє» [205, с. 52]. Отже, все різноманіття світу є виявленням волі, яка прагне до здійснення, а сутність усіх речей є релевантною, адже обумовлюється волею до життя. На цих засадах А. Шопенгауер і будував своє етико-моральне вчення. Усі позитивні категорії ліберальної філософії – «свобода», «справедливість», «рівність», «моральність» – у філософії німецького мислителя заломлюються та набувають негативного значення стосовно позитивно визначеної ним волі. Адже під «свободою» він розумів «відсутність будь-яких перепон і перешкод» [205, с. 46]. А з огляду на відсутність моральної цінності вчинку, у зв'язку з егоїстичністю передумов, що його супроводжують, вчинок, на його думку, «завжди буде егоїстичним, тобто позбавленим моральної цінності» [205, с. 205], що нівелює справедливість, рівність і моральність у позитивному значенні.

У Ф. Ніцше воля є також основою життя, але, на відміну від світової волі А. Шопенгауера, воля Ф. Ніцше є конкретною – це людська воля до влади. Життя для нього є тотожним інстинкту зростання, зміцненню існування та накопиченню сили влади. У зв'язку з цим право для Ф. Ніцше – це щось вторинне, що походить від сили і волі до влади. Тому він відкидав ліберальні ідеї свободи і рівності, обґрунтовуючи правомірність традиціоналістських відносин – нерівності, правомірності переваг і привілеїв, адже, «з біологічної точки зору, правові відносини можуть вважатися тільки явищем винятковим, які представляють часткове обмеження справжньої волі життя, спрямованої до влади, підкоряючись спільній меті як приватний засіб: як засіб саме до створення більших одиниць панування» [124, с. 67-68]. Отже, за Ф. Ніцше, право – це перевага, а нерівність є істотна умова його існування.

В рамках філософії позитивізм, претендуючи на принципово новий підхід до світоглядних проблем, проголосив іншу перспективу в історичному розвитку суспільства, виявлену та передбачувану науковим знанням.

Виходячи з визнання існування деякої реальності, яка безпосередньо дана людині, представники позитивізму позиціонували узагальнення та синтез усієї сучасної наукової думки як ключовий гносеологічний принцип. Зокрема, як відомо, О. Конт виокремив три послідовні стадії розвитку людського мислення: теологічну, коли всі явища пояснюються в контексті релігійних уявлень; метафізичну, коли розум у своїй критичності руйнує догмат віри; наукову або позитивну, коли раціональні пояснення породжують суспільні науки [93, с. 54]. Вважаючи наукове мислення несумісним з умоглядними поясненнями, відірваними від реальності, він стверджував, що філософія є нездатною давати відповіді на запитання, поставлені у ході розвитку науки. На думку філософа, наукове пізнання повинно не пояснювати, а описувати існуючі явища. При цьому науковий світогляд має бути сформованим сумою досягнень різних наук.

Важливим внеском позитивізму у соціальні науки було нівелювання спекулятивно-ідеалістичних або так званих духовних установок у ході пізнання тих чи інших суспільних явищ. Згодом цей методологічний принцип наукового пізнання поширився за межі самої науки, ставши загальнокультурною установкою проективної свідомості західного зразку. У правовій сфері позитивізм ґрунтувався на діючому, тобто позитивному праві. Але, на відміну від етатизму Історичної школи права та гегелівського доктринерсько-догматичного бачення позитивного права, заснованого на метафізиці «ідеальних сутностей», правовий позитивізм базувався на сцієнтизмі – принципово інакшій моделі мислення, що підкреслює надійність і цінність позитивного наукового знання. Головним завданням сцієнтизму в епоху Модерну стало наукове вивчення соціальної статистики і соціальної динаміки заради цілей пояснення й передбачення.

Вважаючи соціальну солідарність в умовах громадянської взаємодії ключовою сферою соціального пізнання, позитивізм проголосив ідеалом суспільно-політичного устрою соціократію, визначивши головною формулою її еволюціонізму помірне реформаторство у вигляді порядку і

прогресу. Ця характерна для позитивістського умонастрою сукупність методологічних формул і соціальних орієнтирів стала основою для формування західної суспільної правосвідомості. У соціально-політичному плані позитивізм привів до деідеологізації західного суспільства – політичної установки зменшення ролі ідеологій у суспільному житті, що усувалися позитивним знанням.

Ідеї позитивізму набули свого розвитку у соціологічних роботах Г. Спенсера, у концептуальному баченні якого суспільство, що має системний характер, не зводиться до простої суми дій індивідів. На його думку важливим соціальним чинником виступає суспільна практика, яка об'єднує індивідів навколо спільних дій. Трактуючи механізм соціальної еволюції як неперервний процес еволюції природи, що являє собою сходження від простих до складніших, багатфункціональних форм життєдіяльності, філософ вважав еволюціонізм універсальним та засадничим принципом теорії прогресу. У роботі «Досліди наукові, політичні та філософські» він зазначав: «Процес інтеграції, що обіймає весь Всесвіт і діє в кожному конкретному місці, комбінується з процесом диференціації, завдяки чому відбувається вже не простий перехід однорідного до різнорідного, але перехід від невизначеної однорідності до певної різнорідності, – і ця зростаюча визначеність, яка супроводжує зростаючу різнорідність, виявляється, як і остання, у всій сукупності речей і в кожному їх розряді, аж до самих найдрібніших» [165, с 620]. Отже, у вченні Г. Спенсера, соціальна еволюція постає як всезагальний лінійний процес, який характеризується інтеграцією, диференціацією та упорядкуванням.

Концепція соціальної еволюції як природного і непереборного процесу у соціальному відношенні приводить Г. Спенсера до філософії «невтручання» та відповідного їй засадничого принципу індивідуалізму. Вважаючи, що кожен індивід може робити все, що завгодно, якщо не зазіхає при цьому на свободу іншої людини, британський мислитель в антропологічному сенсі ототожнив соціальну еволюцію з процесом

зростаючої індивідуалізації, утвердивши тим самим лібералізм як вищу ланку суспільного розвитку.

В етико-правовому сенсі Г. Спенсер був представником лібертаріанства та поділяв його фундаментально-етичний принцип рівної свободи. Відповідно до цього принципу, він визначав фундаментальні права людини – право на життя і свободу, на яких, у свою чергу, ґрунтуються права на приватну власність, свободний обмін, свободу слова, пересування. Ці права, маючи абсолютний характер, не можуть бути обмеженими навіть задля досягнення спільного блага. Тому основне призначення держави він убачав у захисті природних прав людини та у забезпеченні правосуддя. Така позиція, на наш погляд, докорінно змінювала формулу суспільних відносин, згідно з якою вже не людина існувала для суспільства, а суспільство ставало доміvkою для людей.

Як відомо, етико-правові погляди Г. Спенсера принципово відрізнялися від соціального ідеалізму німецької класичної філософії, яка більшою мірою була націлена на виховання та формування у людини духовно-моральних якостей, корисних для всього суспільства. Відкидаючи саму можливість соціального конструктивізму, заснованого на цілеспрямованому впливі на свідомість, він стверджував, що яким би не був суспільний лад, не досконала природа громадян проявлятиметься у їхніх хибних діях. Адже такої політичної алхімії, за допомогою якої можна було б перетворювати олово інстинктів на золото вчинків, не існує [164, с. 81]. Виходячи з цього положення Г. Спенсера, можна зробити висновок, що не має значення, з власної волі та усвідомлюючи, чи під дією соціального тиску й закону людина не вчиняє хибних дій. Адже представники маргінальних груп, що мають асоціальні і навіть антисоціальні установки, завжди були присутні у будь-якому суспільстві. Але важливим для буд-якого суспільства є і протистояння руйнівним загрозам на системному рівні. Отже, тільки системне дотримання на інституціональному рівні фундаментально-етичних

принципів рівної свободи та верховенства права здатне забезпечити стійкість соціальної системи й суспільне благо у країні.

Вихідним положенням оцінки громадянських структур Г. Спенсера стало положення про те, що суспільство має існувати для блага всіх членів, а не навпаки. З цієї позиції, суспільний добробут не може бути самоціллю громадських прагнень, без урахування добробуту одиниць, що його становлять. Тому всі зусилля владних структур насадити у суспільстві потрібні їм принципи і норми, навіть із гуманістичних міркувань, самі по собі мало що означають, якщо вони відірвані від реальності та не втілюють у собі домагання людей, які його становлять. Концепція соціального еволюціонізму Г. Спенсера, на нашу думку, випередила багато положень «Соціальної диференціації» Г. Зіммеля та загалом вплинула на наступні соціологічні теорії, зокрема, на теорію солідарності Е. Дюркгейма.

Г. Зіммель, будучи представником школи «філософії життя», привніс психологізм у соціальні теорії, що привело до продуктивного синтезу соціології та психології. Згідно з його теорією, соціальна диференціація спричинена розвитком соціальних груп та ускладненням взаємодії включених до них індивідів. На думку мислителя, збільшення розмірів соціальних груп приводить до посилення проявів індивідуалізму, адже члени великих груп все більше різняться між собою, при цьому тотальний контроль у таких групах зменшується. Як зазначав учений, «ширша група висуває до нас менше вимог, менше піклується про окремих людей і тому ставить менше перешкод для повного розвитку» [71, с. 356]. Розширення поля соціальних відносин робить людину ще розкутішою, адже дає можливість вибору при одночасному вираженні власної волі, що є ключовим критерієм свободи.

Процеси соціальної диференціації вплинули на формування і розвиток правових інститутів. На переконання Г. Зіммеля, «всепроникна і багаточленна правова система виникатиме там, де з'являється сильна диференціація між окремими людьми за становищем, професією та майновим

станом і де можливі між ними комбінації утворюють безліч питань, які не можуть бути задовільно вирішеними визначеннями примітивного права; незважаючи на це, між усіма цими особами має бути збережена певна одноманітність, щоб це право дійсно могло бути всебічно задоволеним і відповідало моральній свідомості окремих людей» [71, с. 401-402]. Тим самим соціальна диференціація, з одного боку, відкриває можливості для всебічних та найрізноманітніших прагнень і способів спільного життя на визначальних засадах права й моральності, а з іншого, – викликає розширення колективного надбання, що приводить до розширення індивідуальної подібності.

Таке скріплення і згуртування індивідів у єдине ціле, на тлі розширення їхньої індивідуальної подібності, спричиненої соціальною диференціацією, Е. Дюркгейм називав «соціальною солідарністю». Розвиваючи ідею Г. Спенсера про провідну роль поділу та інтеграції праці в суспільстві, він звернув увагу на те, що упродовж людської історії поділ праці все більше вдосконалювався, зумовлюючи невинну диференціацію соціальних зв'язків (солідарності). Залежно від типу соціальної солідарності він розрізняв два рівні суспільств – із механічною [70, с. 77] та органічною [70, с. 119] солідарністю. Механічна солідарність є характерною для традиціоналістських суспільств общинного типу, з незначним розподілом праці та соціальних функцій. Вона базується на схожості індивідів, що її становлять, та повному розчиненні їхньої свідомості у так званій «колективній свідомості» общини. Органічна солідарність виникає в більш розвинених, диференційованих суспільствах, де поділ праці і соціальних функцій веде до вільного обігу продуктів, послуг та знань. На цих підставах з'являються органи координації діяльності суспільства у вигляді держави та інших соціальних інститутів. Об'єднуючим фактором у такому суспільстві стає не подібність індивідів, а, навпаки, їхня індивідуальність, адже через відмінність соціальних функцій люди починають тісніше співпрацювати один з одним.

Своєю особистою діяльністю автономні індивіди забезпечують функціонування диференційованого суспільства подібно до того, як органи складного організму забезпечують його життєдіяльність. І хоча, на думку Е. Дюркгейма, до такої співпраці спонукає людей також і економічна користь, сам результат «нескінченно перевершує сферу суто економічних інтересів, бо він полягає у встановленні соціального та морального порядку *sui generis*. Зв'язуються між собою індивіди, які без цього були б незалежними; замість того, щоб розвиватися окремо, вони поєднують свої зусилля; вони є солідарними, і не тією солідарністю, яка діє тільки в короткі миті обміну послугами, але солідарністю, що тягнеться набагато далі цього» [70, с. 68]. Продуктом такої солідарності стає специфічна колективна свідомість, яка (і тут Е. Дюркгейм розвиває думку Г. Спенсера) не зводиться до простої суми індивідуальних. Її зміст становлять колективні уявлення, які сприймаються індивідуальною свідомістю як невіддільні фактори, що пригнічують та скеровують її індивідуальність.

Колективні уявлення, що повсюдно оточують індивідів та незалежно від їхньої волі визначають у соціумі їхнє життя, в соціологічній теорії Е. Дюркгейма отримали назву «соціальних фактів». На його думку, саме соціальні факти являють собою єдину об'єктивну реальність суспільства, тому саме вони повинні бути предметом вивчення соціологічних наук. До соціальних фактів він відносив політичні, моральні, правові, релігійні та інші норми, що виробляються колективною свідомістю і змушують кожного члена суспільства діяти відповідно до них.

Згідно з концепцією Е. Дюркгейма, сутність соціальних фактів та їхній зміст залежать від типу соціальної солідарності, що є справедливим і для морально-правових норм. Так, механістичний тип соціальної солідарності продукує заборонну форму правовідносин та відповідні їй норми з репресивними санкціями. Органічний тип, навпаки, здебільшого представлений нормами з реститутивними (відновними) санкціями у

цивільному, сімейному, договірному та торговому праві, які легітимують, насамперед, приватні відносини.

Із зазначеного вище можна зробити висновок, що в становому суспільстві, представленому механістичним типом соціальної солідарності, право у ліберально-індивідуалістському сенсі не формалізувалося, а так звані права мають форму виняткових привілеїв або вольностей, які виконують переважно розподільно-заборонну функцію. В громадянському суспільстві, з його індивідуалізмом та заснованому на ньому органічному типі соціальної солідарності, панують уже не «права» обраних, а право у вигляді універсальної загальнозначущої форми, функція якого полягає у забезпеченні загальної і невід'ємної свободи кожного індивіда. Отже, перехід від механістичного до органічного типу соціальної солідарності знаменується функціональною зміною ролі права в суспільстві. Правовою функцією у суспільстві з органічним типом соціальної солідарності стає не обмеження свободи, а, навпаки, – її розширення. Відповідно до зміни ролі права в системі суспільних відносин, змінюється і ставлення людей до нього – з негативного на позитивне. Це дає нам підстави стверджувати, що суспільствам із різними типами соціальної солідарності відповідають різні типи правосвідомості.

Зазначимо, що, описуючи суспільні явища, позитивізм радше відповідав на запитання «як?». Але, на нашу думку, стосовно правосвідомості пояснювати її, не вказуючи на деякі сутності, що лежать за межами цього явища та породжують його, неможливо. Тому ми вважаємо за доцільне виявити підстави, на яких сукупність окремих людей утворює суспільство, та з'ясувати, у який спосіб різні принципи взаємодії і форми об'єднання людей впливають на цивілізаційний розвиток людства. Для цього потрібно з'ясувати: Що від самого початку об'єднує людей, становлячи їхню спільність? Яку роль виконують право і правосвідомість у цьому об'єднанні?

Існують два основні пояснення першопричин спільного життя людей: перше, з них пов'язане з тим, де суспільство представлено у вигляді

надіндивідуальної органічної сутності, де спільність є найвищою метою, а індивід лише засобом її досягнення. Найкраще це розкрито, на наш погляд, у філософії Г. Гегеля, де людське буття трактувалося як таке, що одержане колективним світовим Духом, який втілюється в рухливому історичному світі, що одночасно слугує поясненням його порядку, періодизації та, зокрема, й доцільності. Друге пояснення є діаметрально протилежним до першого та проголошує індивіда кінцевою метою, а їхнє об'єднання позиціонує як гедоністичний засіб для досягнення добробуту і благополуччя. З цього приводу Н. Еліас у роботі «Суспільство індивідів» справедливо зазначав, що таке ставлення, ймовірно, продиктоване тим, що «більшість людей до цього дня є носіями своєрідного міфу про творіння: вони уявляють собі, що «на початку» існувала окрема людина і що інші люди лише згодом приєдналися до неї» [209, с. 37-38].

На його переконання, соціалізація людини та її індивідуалізація відбуваються синхронно; індивідуальність і колективна спрямованість не є антагоністичними одне до одного. Скоріше, навпаки, адже індивідуальність формується тільки в людській спільноті. Без суспільства, будучи цілком ізольованим, представник людської раси не здатен розвинути свою індивідуальність та не стане людиною. До того ж, його індивідуальність залежить не тільки від тих здібностей, що надані йому природою, але й від тих умов, у яких відбувається індивідуалізація, і яка являє собою швидше набуту схильність. Тому для найбільш коректного проникнення у сутність суспільних явищ і розуміння цього унікального відношення нетотожності цілого (суспільства) та його окремих частин (індивідуумів) Н. Еліас пропонує «покінчити з мисленням на основі окремих ізольованих субстанцій та перейти до мислення на основі відносин і функцій» [209, с. 36]. На його думку, «люди змінюються у відносинах один з одним і через ставлення один до одного, і те, що вони постійно оформлюються і перетворюються в цих відносинах, і є характерним для феномену переплетення людських взаємозалежностей взагалі» [209, с. 44]. Саме це переплетення

взаємозалежностей уможлиблює процес індивідуалізації, а разом ці два когерентних процеси – індивідуалізація і подовження ланцюжків взаємозалежності – створюють фігурацію суспільства.

«Фігурація» – термін, запозичений Н. Еліасом з музичної теорії. Він означає ускладнення музичної фактури мелодійними або ритмічними елементами для надання форми і формування образу. У сфері соціальних відносин учений використовує цей термін для того, щоб передати складний мережевий процес безперервного зав'язування і відмирання індивідуалістичних відносин на тлі збереження й продовження загальної суспільної канви. Унікальним індивідам, що входять до цих соціальних фігурацій, вони здаються самототожними феноменами, повторюваними і практично незмінними.

Розглядаючи історію як потік соціальних фігурацій, Н. Еліас зазначав, що подовження ланцюжків взаємозалежності і наростаюча індивідуалізація кореспондують із певними етапами розвитку суспільства. На його думку, переплетення амбівалентних зв'язків і відносин між людьми приводить до створення динамічних балансів влади, які, у свою чергу, утворюють різні фігурації. У цьому сенсі людська історія завдячує своєю періодизацією встановленню відповідного балансу влади та оформленню його в певну фігурацію, що викликає істотні зміни у соціальному ладі. На нашу думку, за доби феодалізму встановлення балансу влади і оформлення його в нову фігурацію привело до соціогенезу абсолютизму з його підпорядкуванням індивіда державі. У період буржуазних революцій фігурація етатизму змінюється захистом прав людини, що приводить до соціогенезу лібералізму. Тобто зміна фігурацій у процесі цивілізації означає одночасну зміну людської поведінки, свідомості, способу буття, мислення та соціального ладу.

Проведене вище дослідження показує, що філософсько-правові ідеї Модерну послужили своєрідною ідеологічною основою для лібералізму, легітимізували економічні відносини, засновані на священній приватній

власності та невідчужуваних природних правах людини у світовому масштабі. З часом фундаментальні засади лібералізму були закріплені в таких актах міжнародного права, як «Загальна декларація прав людини» від 10 грудня 1948 року та «Конвенції про захист прав людини і основоположних свобод» від 4 листопада 1950 року, які, окрім проголошення прав, також передбачали створення системи ефективних засобів їх реалізації на міжнародному рівні.

Отже, сформовані на принципах реалізму та за допомогою правил, що становлять науковий метод, раціоналістично витлумачені природні права людини стали тією базою, яка характеризує спільність західного індивідуалізованого суспільства епохи Модерну. Визначені у цю епоху принципи права – справедливість, рівність, свобода та гуманізм – проектуються в загальну сутність права, що склали його аксіологічну основу та виступили системоутворюючою компонентою соціально-правового розвитку суспільної правосвідомості.

Висновки до другого розділу

1. Структурні зміни, що привели до формування інституту права та правосвідомості у західному суспільстві періоду Модерну, були викликані виникненням капіталістичних відносин, процесами індивідуалізації, формуванням інституту приватної власності, соціальною диференціацією, а також раціоналізацією та секуляризацією свідомості, яка відбувалася на тлі розвитку наукового мислення й деідеологізації суспільства. Модерна правосвідомість характеризується своєю інтенцією на особистісну свободу, автономність, цілераціональність, утилітаризм. Вона коригується ринковими відносинами, орієнтується на реалізацію приватних інтересів, умовою яких є свобода, що досягається розумом. Встановлено, що західний індивідуалізм виступив способом буття Модерну, «цілераціоналізувавши» людину та привівши у дію процес цивілізації. Процес формування модерної

правосвідомості носив поступальний характер, пов'язаний зі становленням права. Перша фаза формування правової свідомості була пов'язана з правовою лібералізацією, яка полягала у забезпеченні індивідуальних прав і свобод. Друга фаза – з політичною лібералізацією, або демократизацією суспільства, яка закріплювала правову фазу та забезпечувала кожному індивіду право на дотримання належних правових процедур, а також доступ до прав. Третя фаза ґрунтувалася на економічній або ринковій лібералізації, яка сприяла свободному економічному розвитку на підставі правового і політичного лібералізму

2. Сформовані на принципах реалізму раціоналістично витлумачені природні права людини стали основою, що характеризує спільність західного індивідуалізованого суспільства епохи Модерну навколо базових прав людини. Специфіка модерної свідомості виявилася у твердій і постійній волі до узгодження загальних принципів із непереборними фактами об'єктивної реальності. Сформульовані на цих основах принципи права – справедливість, рівність, свобода та гуманізм – проектуються на загальну сутність права. Ці принципи склали його аксіологічну основу та виступили системоутворюючим стрижнем соціально-правового розвитку суспільної правосвідомості в модерну добу. В цей період відбувається усвідомлення ролі права в суспільстві і, водночас, людина починає усвідомлювати себе в праві. На цих засадах формувалася суспільна правосвідомість західного суспільства.

РОЗДІЛ 3. ВПЛИВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ НА ПРАВОСВІДОМІСТЬ У ПОСТМОДЕРНУ ЕПОХУ

3.1. Специфіка глобалізаційних векторів цивілізаційного розвитку на рубежі ХХ та ХХІ століть.

У попередньому розділі було показано, що структурні зміни у західному суспільстві періоду Модерну були викликані виникненням капіталістичних відносин, процесами індивідуалізації, формування інституту приватної власності та соціальної диференціації, раціоналізацією та секуляризацією свідомості, яка відбувалася на тлі розвитку наукового мислення та деідеологізації суспільства. Теорія рівності прав і свобод, яка була інтегрована та онтологізована в західних державно-правових інституціях, набувши цивілізаційного виміру стала загально прийнятою нормою організації політичної спільноти, а основною функцією держави стало гарантування та забезпечення прав на життя, свободу і власність. Наступним тотальним об'єктом інтеграції виступила модель глобального капіталізму, яка позиціонується як процес зміни структури світового господарства, метою якого є формування єдиного уніфікованого економічного простору.

Одним із ключових понять сучасності, що відображає генезу цивілізаційного розвитку, є поняття глобалізації, яке репрезентує інтегровані процеси уніфікації, інтеграції та інтенсифікації з одночасним поглибленням на загальносвітовому рівні взаємозв'язків і взаємозалежностей структури, культури і суб'єкта, що має прояви у різних сферах суспільного буття. Глобалізацію розглядають «як процес (або комплекс процесів), що втілює трансформацію в просторову організацію суспільних відносин і дій – оцінених з точки зору їхніх екстенсивності, інтенсивності, динаміки та впливу – і породжує трансконтинентальні або міжрегіональні потоки й мережі діяльності, взаємодії та виконання владних функцій» [52, с. 38]. Ці процеси свідчать про перехід людства до глобалізованої системи суспільних

відносин, яка характеризується змінами економічних, політичних та культурних соціальних інститутів.

Загальносвітовою тенденцією стало формування глобального інформаційного простору для забезпечення ефективної інформаційно-комунікаційної взаємодії між людьми. У роботі «Трансформації повсякденної правосвідомості в контексті інформатизації суспільства» ми зазначали, що «когнітивною стороною інформатизації виступає процес раціоналізації інтелектуальної діяльності, що забезпечує автоформалізацію предметних галузей і автономію процесу пізнання кожного індивіда за рахунок вільного доступу до всіх видів, форм і рівнів навчальних знань» [134, с. 396]. Тобто, спрощення доступу до світових інформаційних ресурсів із метою задоволення особистих і соціальних потреб в інформаційних продуктах обумовлює децентралізацію влади та сприяє послабленню вертикальних, ієрархічних моделей соціальної організації, подоланню відчуженості людей від соціального життя.

Зазначені фактори спричинили зміни характеристик, які відображають духовне життя соціуму. Змінилися суспільні уявлення, цінності, норми, у тому числі правові погляди і почуття, що дає підстави говорити про трансформацію суспільної свідомості, зокрема й правосвідомості, в контексті глобалізації та інформатизації світового соціуму. Деякі дослідники заговорили навіть про глобалізацію права, спричинену глобалізацією правової свідомості, адже вона «як частина свідомості взагалі..., схильна до інноваційності через засоби масової комунікації, особливо штучні, які у своїй масі стають глобальними» [36, с. 11]. На нашу думку, процеси інформатизації в сучасному глобальному соціумі позитивно впливають на повсякденну, або масову, правосвідомість суспільства, яка складається переважно із соціально-психологічних компонентів та являє собою неінституціональний бік правосвідомості. У цьому контексті важливою є інформатизація суспільства, адже завдяки інформуванню відбувається дифузія теоретичних знань у повсякденну свідомість, а в масах формуються науково-світоглядні та

правові компоненти. Водночас, формувальними чинниками повсякденної правосвідомості є не тільки поінформованість соціального суб'єкта про правову реальність, але й соціально-правова практика індивідів, правові традиції та відносини, власний культурно-історичний досвід і рівень розвитку суспільства, сформовані моральні норми, соціальне оточення тощо. До того ж, як ми зазначали у роботі «Роль правосвідомості у формуванні суспільного ідеалу в умовах глобалізації», на тлі глобалізації суспільних відносин «глобальне право, яке є першоджерелом глобальної правосвідомості, розвивається, орієнтуючись на правові стандарти західної цивілізації» [87, с. 128], а не навпаки.

Слід визнати, що поряд із позитивними аспектами, спричиненими інтегративними процесами, інформатизацією та інтелектуалізацією, становлення глобалізованого суспільства супроводжується загостренням низки суперечностей, пов'язаних зі зміною соціокультурних орієнтирів та прискореною трансформацією ціннісних систем. Зокрема, підвищується вірогідність розбіжностей індивідуальних та групових аксіологічних установок, зіткнень соціокультурних і ментальних утворень різних культур, розмивання ціннісних орієнтирів і настанов.

У цьому контексті ключові засади доби Постмодерну збігаються з феноменом глобалізацієї. І якщо Модерн, як зазначалося у другому розділі, був породженням лише західної цивілізації, то характерні риси Постмодерну набули глобального характеру. В процесі переходу людства до глобалізованої системи суспільних відносин на тлі всебічної інтенсифікації, уніфікації та інформатизації «виникають досить нетривкі, тимчасові зв'язки, у системі яких відбувається знеособлення індивіда, розчинення його в неосяжному інформаційному просторі» [65, с. 5], що погіршує міжкультурні відносини і форми взаємодії та приводить до негативної трансформації комунікативних практик.

На рубежі XX і XXI століть об'єктивним фактором, що визначає сутність цивілізаційного розвитку, стає глобальний характер суспільних

відносин. Ці відносини на тлі зростаючої інтенсифікації інтегративних процесів між різними частинами світу та поглиблення політико-економічної взаємозалежності між країнами, сприяють гомогенізації світу й формуванню суспільної свідомості, що містить у собі проєкції глобального світу. Означені фактори тягнуть за собою, з одного боку, уніфікацію та взаємопов'язаність структури, культури і суб'єкта у світовому масштабі (М. Арчер) [218], а з іншого, – спричиняють розмивання соціокультурних нормативів внаслідок стиснення світу в єдине ціле та інтенсифікацію усвідомлення цього цілого локальними частинами (Р. Робертсон) [225, с. 8]. Проте це усвідомлення характеризується своєю неоднорідністю, що проявляється у амбівалентному ставленні до глобалізації представників різних наукових шкіл, ідеологічних і політичних напрямів, соціальних груп, культур та регіонів. Тому аналіз глобалізації розгортається у горизонті зіткнення різних суспільно-наукових дискурсів, а теоретичні підходи трансформуються в елемент дискурсивного мислення, залежного від контексту, що формується та сприймається конкретним суспільством або культурою.

Неоднозначне сприйняття глобалізації спричинене, насамперед, глобальними проблемами й завданнями, що постають перед людством у всеохопних суперечностях всесвітнього масштабу, суб'єктами яких є як світове співтовариство, так і природа. Але не лише глобальні виклики сучасності зумовлюють антагоністичні настрої стосовно глобалізації. Попри падіння комунізму, надії на те, що з припиненням «холодної війни» антагонізм та світоглядні розбіжності біполярного світу зникнуть, не виправдались. У цьому зв'язку дисертант зазначав, що протистояння не тільки не зникло, а останнім часом навіть загострилось, набуваючи нових форм. Воно перемістилося зі сфери ідеального – зіткнення ідеологій, що мало місце в період Модерну, – у сферу ментального – протистояння світоглядів, моделей світосприйняття та світорозуміння [132, с. 47]. У добу Постмодерну це стало війною, яка вже точиться не за уми, а за душі. У другому розділі дисертаційного дослідження зазначалося, що західний розум має іншу

традицію взаємодії з глибинним шаром несвідомого та підсвідомого: західний індивід звертається до цих сфер, щоб ними керувати, а східний, навпаки, – ними керується. Тому західна диференціація почуттів та інстинктів, що відбувається з метою формування раціональних правил, їхня чітка регламентація й уніфікація дій, сприймається незахідною свідомістю як певна форма експансії та спроби зовнішнього контролю над особистим волінням, що тільки посилює протистояння за віссю «Захід-Незахід».

На тлі цього протистояння *Global talk* все більш ідеологізується, а саме поняття «глобалізація» обростає специфічними конотаціями, набуваючи маніпулятивного характеру. Можливо, одна з причин цього криється у самому явищі глобалізації, адже вона є певною формою інтернаціоналізації, яка ґрунтується на експансії абстрактно-уніфікованих систем, що використовують алгоритми формалізованих дій. Сфера їхніх впливів обумовлена глобальними тенденціями та знаходиться у межах того, що Дж. Нейсбіт у роботі «Мегатренди» назвав мегатрендами сучасності – переходами глобалізованого суспільства від: індустріального до інформаційного; техніки до технологій; національної економіки до світової; короткострокового підходу до тривалого; централізму до децентралізму; допомоги ззовні до самопомоги; представницької демократії до партисипативної; ієрархічної структури до мережевої; Півночі до Півдня; дихотомії вибору на зразок «або-або» до багатоманітності варіантів [122]. А, зважаючи на те, що глобалізація, яка має інтегративний характер, значною мірою ґрунтується на універсалізмі та егалітаристських принципах дискурсу західної цивілізації, означені Дж. Несбітом мегатренди, на наш погляд, набули всезагального характеру.

Тому чимало країн, які так і не спромоглися подолати архаїчної структури своїх соціальних систем та позбутися маргінальних позицій у галузі суспільного виробництва, були долучені в тій чи іншій формі до світових інтеграційних процесів, сутність яких вони розуміють досить специфічно. Інтеграція, на їхню думку, повинна відбуватися на умовах зміни

правил, сфер впливу та перерозподілу світових ресурсів з урахуванням їхніх локальних інтересів і ідеологічних доктрин, за рахунок використання інструментів західного походження, – діалогізму та плюралізму, шляхом привнесення до міжнародної системи суспільних відносин соціокультурних контекстів, які репрезентують їхній традиціоналістський тип світосприйняття. Йдеться про хвилю утвердження у всьому світі національних і етнічно-локальних ціннісних систем під гаслом збереження ідентичності.

У. Бек в роботі «Космополітичний світогляд» зазначав щодо цього: «Йдеться про інтровертні види націоналізму, що протиставляють «агресії» глобального світу орієнтацію на замкненість, хоча «інтровертна» тут не означає «нешкідлива». Адже подібні «замкнені» націоналізми фактично сприяють агресивній нетерпимості, яка може обернутися проти кого і чого завгодно... іноді вони припускають активний і свідомий опір поширенню космополітичних тенденцій на приватні способи життя, а також протидію глобалізації та її адептам, які сприймаються [ними] як загроза місцевим культурам» [34, с. 5]. На нашу думку, такі форми відчуження у вигляді інтровертності способу мислення та замкненості системи поглядів завжди супроводжували зіткнення локальних культур і цивілізації. Цивілізацію, зокрема й західну, небезпідставно звинувачували у механіцизмі та знищенні культури, нав'язуванні способу буття й мислення, критикували за експансізм і урбанізацію, зневагу та зверхнє ставлення до менш розвинених культур, аж до орієнталізму, який Є. Саїд розглядав «як знакову систему, яка виражає європейсько-атлантичну владу над Сходом» [159, с. 17]. Але останнім часом критичні зауваження щодо цивілізації набувають переважно ідеологічного забарвлення, хоча критична традиція сформувалася значно раніше.

У першому розділі дисертаційного дослідження обґрунтовано, що привнесення у поняття «цивілізація» слабо диференційованих етнокультурних та ментальних дефініцій, запропоноване німецькою філософською школою, розмивало його семантичне поле та трансформувало

цивілізаційний дискурс, переводячи його з раціональної в емоційну площину. У цьому зв'язку І. Берлін наголошував, що у Німеччині періоду XVIII-XIX століть з'явилася традиція у суспільних питаннях протиставляти раціональним конструктам культурну своєрідність. Для цього німецьким мислителям потрібно було спочатку розвінчати Логос: «Гаманн – перший у низці мислителів, які звинуватили раціоналізм та сцієнтизм у тому, що вони спотворюють реальність за допомогою аналізу. За ним йдуть Гердер, Якобі, Мезер ..., а їх, у свою чергу, повторюють, як відлуння, романтики різних країн. Красномовніше від усіх захищав цю позицію Шеллінг, думку якого... жваво відтворив Бергсон... у очах якого цільна тканина реальності... тільки спотворюється статистичними просторовими метафорами, якими оперує математика та природничі науки» [33, с. 310]. Далі І. Берлін зазначав, що ідеологи руху «Буря і натиск» викривали штучність соціальних ролей, які виконували представники високорозвинених суспільств усупереч «справжнім» потребам натури та ідеалізували примітивні але, як їм здавалося, свободні людські спільноти й відносини. На цій підставі вони обстоювали думку, що національний характер можна зрозуміти лише поринувши у відповідний пласт життя, а «кожна культура має свій, виключно їй притаманний *Schwerpunkt* («центр тяжіння»); не намацавши його, ми не зрозуміємо її характеру та специфічної цінності... [До того ж] Мистецтво, мораль, звичай, релігія, національне життя виростають із глибокого коріння традиції, створюються всім суспільством у його цілісному спільному існуванні» [33, с. 313]. Але водночас, «це апелювання до давньоісторичних коренів та незапам'ятних звичаїв... було й проявом виражено консервативної і навіть реакційної тенденції. В устах захопленого популіста Гредера..., ці ідеї в будь-якому разі припускали опозицію спробам реорганізувати суспільство на раціональній основі, в ім'я моральних та інтелектуальних ідеалів» [33, с. 317]. Як відомо, у період Модерну національним характером та культурною своєрідністю виправдовувалася відсталість соціальних систем тих суспільств, які не належали до цивілізації. На цих підставах відкидалися,

зокрема, й ліберальні установки, що у подібній інтерпретації здавалися чужорідними та не характерними для традиційних культур. Щодо останнього Ф. фон Хайек зазначав, що «ще за довго до нацизму загальноєвропейські традиції стали іменуватися у Німеччині «західними», що означало перед усім «на захід від Рейну». Західними були лібералізм і демократія, капіталізм й індивідуалізм, свобода та торгівля, як і будь-які форми інтернаціоналізму, тобто миролюбності» [192, с. 48]. Характерним є те, що після прийняття Німеччини у Європейську родину на рівних правах одразу зникли всі націоналістичні антагоністичні та антиєвропейські настрої, які вирували у цій країні, викликавши дві світові війни поспіль.

У сучасний період, так само протиставляючи «західним» цінностям національну самобутність, менш розвинені суспільства намагаються не лише захиститися від поглинання більш розвиненими, але й запобігти структурним змінам власної соціальної системи, які неминуче відбудуться у разі беззастережної взаємодії з цивілізацією. Водночас, на постмодерному роздоріжжі традиціоналістські суспільства вже не вбачають у Європі беззаперечного лідера, тому прагнуть створити власні культурні центри або хоча б анклав за ментальними ознаками. В цьому контексті слушною є думка Л. Ороховської, яка у роботі «Медіакультура у дзеркалі філософії історії» зазначала: «Крах колоніальної системи, посилення ролі країн Сходу зробили проблематичною єдину централізовану історію на основі європейських ідеалів» [137, с. 77]. На нашу думку, зазначений чинник значною мірою сприяє посиленню проявів мінливості та ризомності у системі глобальних відносин.

За цих умов захисна стратегія локальних культур передбачає розробку рішень та продукування ідеологем для формування ментальних бар'єрів із метою запобігання інтегративним процесам або нівелювання їхнього впливу. Такий підхід іде врозріз із західною місіонерською традицією інтеграції та відповідною моделлю соціокультурної експансії, що іменується глобалізацією. Неприйнятним у цій ситуації для західного світу є те, що

«незахідні» традиціоналістські суспільства, діючи у такий спосіб, чинять опір наддержавній глобальній політиці і мають винятково партикуляристські цілі, національні або регіональні інтереси, використовуючи при цьому інтегративні інструменти глобалізації. Означені фактори неминуче призводять до протистояння країн на ментальному ґрунті за віссю «Захід-Незахід» як через загострення питання домінування у світі, так і через ідеологічні розбіжності, різні моделі світосприйняття та трактування майбутнього світоустрою.

Про небезпеку «зіткнення цивілізацій» і зростання конфліктності у світі на тлі соціокультурних розбіжностей попереджали представники «цивілізаційного» підходу С. Хантінгтон, А. Тойнбі, О. Шпенглер, П. Сорокін та інші. Так, С. Хантінгтон, описуючи динаміку міжнародних відносин крізь призму цивілізаційних процесів та пов'язаних із цим конфліктів, застерігав, що «у світі, який зароджується, відносини між країнами та групами з різних цивілізацій не будуть тісними і часто будуть антагоністичними» [195, с. 281], тому експансіонізм Заходу, разом із відторгненням і нетерпимістю як реакцією незахідних цивілізацій на західну могутність та цінності, стануть центральною віссю всієї світової політики.

Згідно з А. Тойнбі, історія світу також постає як змагання провідних цивілізаційних сил, які проводять експансивну зовнішню політику з розширення кордонів, ринків збуту та поповнення ресурсів за рахунок інших країн, що завжди було причиною зіткнень між цивілізаціями. Але, водночас, він вважав, «що посилення контролю над тим чи іншим середовищем частіше виступає супровідним елементом розпаду, а не розвитку» [172, с. 358], а отже, експансивна політика, навпаки, може свідчити про регресивні тенденції. Ознакою розпаду, на його думку, є також зростаюча схильність системи до стандартизації та уніфікації, – тенденція, протилежна до диференціації та розмаїття, яку А. Тойнбі називав головною характеристикою етапу розвитку цивілізацій.

Посилення тенденцій, про які попереджав учений, спостерігається у сучасному глобалізованому світі. Стає очевидним, що період диференціації відходить у небуття разом з епохою Модерну. Сучасний світ Постмодерну з притаманним йому деконструктивізмом послаблює аподиктичний характер судження і одночасно висуває нові – процесуальні – рамки уніфікації понять. У результаті раціональні рішення, які набули значущості норм, репрезентують уже не сутнісну аксіологічно-змістовну форму, а, швидше, – процедурний характер, стаючи, як ми зазначали в роботі «Глобалізаційний вимір суспільної правосвідомості в умовах інформаційного суспільства», «інструментом управління соціально-політичними процесами з використанням міждержавних зв'язків і наддержавних інститутів, за допомогою яких на процедурному рівні відбувається культурна асиміляція» [126, с. 51]. У цьому контексті З. Бауман наводить слова П. Бергера, який «ще у 1970 році передбачав, що нинішній антиінституціоналістичний настрій навряд чи затримається надовго... Людина засадничо влаштована так, що вона майже неминуче знову вибудує інститути, щоб витворити для себе впорядковану реальність» [22, с. 201]. Незважаючи на справедливість зауваження П. Бергера, мусимо визнати, що цей період не настав. Програма Постмодерну діє і нині, хоча ми й починаємо усвідомлювати її руйнівні наслідки.

Як дисертант зазначав в одній із праць, у сучасних умовах «раціональне рішення, яке набуло значущості норми та з'явилося через встановлення комунікативного консенсусу, має не сутнісну, незмінну, есенціалістичну, змістову форму, а швидше – процедурний, процесуальний характер» [135, с. 41.49]. На ці тенденції вказував Ю. Хабермас у роботі «Раціоналізація права і діагноз сучасності», стверджуючи, що на стадії сучасного права норми можуть бути розглянуті як довільні встановлення і оцінені відповідно до них лише гіпотетично, відповідно до чинних принципів [190, с. 144]. Отже, на зміну модерному інституціоналізму як системотвірній соціокультурній складовій, приходять постмодерний

процесіоналізм, де критерієм раціональності норм «є не універсальність форми, що притаманна праву, а універсальність положень, що переосмислюються в термінах дискурсивної етики. Такі положення породжуються і знаходять своє підтвердження в «інтерсуб'єктивності практики аргументації», яка є нічим іншим, як процедуральним за своїм характером існуванням відкритого дискурсу» [199, с. 90]. Вище зазначене вказує на те, що легітимація прийнятих норм у Постмодерну епоху відбувається лише шляхом регламентації проведення дискурсу. За таких умов про інтеграцію духу вже не йдеться. Поширення соціокультурних утворень західної цивілізації було можливим у цілісній структурі Модерну. Але за умов тотального послаблення цінностей та цілісності, коли в рамках релятивістської картини світу об'єкт фіксується лише у вигляді вузла становлень, а поняття легітимується внаслідок нескінченної процесуалізації, інтеграція набуває форми експансії та відбувається лише по прескриптивній лінії нормативно-процесуальних утворень, покликаних оптимізувати певні дії за допомогою визначених правил і процедур.

У контексті даного дисертаційного дослідження важливою є висловлена Е. Геллнером думка про наявність у сучасному світі трьох видів суспільств та, відповідно, трьох конкурентних поглядів на світове домінування. Перші – це «сегментовані спільноти, що пронизані ритуалами й відносинами спорідненості, позбавлені, можливо, від централізованої тиранії і все ж таки не свободні у теперішньому сенсі цього слова» [53, с. 21]. Вони сповідують етичний релятивізм, що значною мірою відбиває колапс соціалістичного світогляду, викликаний розчаруванням у переконаннях та рутинізацією віри. Другі – це фундаменталістські суспільства, які своїми догматизмом та централізацією анулюють усі інститути та співтовариства, незалежно від того, ритуалізовані вони чи ні. І треті, «що виключають і задушливий комуналізм, і централізований авторитаризм» [53, с. 21], – це ліберальні демократії. І якщо, на думку Е. Геллнера, фундаменталістські суспільства не здатні породжувати інститути та асоціації, що за принципом

громадянського суспільства врівноважуватимуть державу, то між ліберальними демократіями й сегментованими суспільствами відбувається діалог. У цьому контексті З. Бауман справедливо стверджував, що епоха Постмодерну створює новий простір для морального дискурсу, адже релятивістська ментальність Постмодерну не націлена на пошук остаточних істин та передбачає їхню відносність [23], що, на думку вченого, є певним стимулом для встановлення консенсусу.

Одразу зауважимо, що ми не заперечуємо релятивізм як методологічний принцип наукового світосприйняття, але важко уявити собі більш невдалий принцип, який би лежав у основі соціокультурної інтеграції «західного» і «незахідного» типів суспільств. Розглянувши традиціоналістську форму суспільної свідомості «незахідних» суспільств, з її зорієнтованістю у минуле, незначним вмістом соціальної та історичної пам'яті й слабким сприйняттям нового, доходимо очевидного висновку, що вона нездатна без деформацій асимілювати на ментальному рівні релятивістську спрямованість сучасних соціокультурних установок. На наш погляд, поширенню методологічного релятивізму в «незахідних» цивілізаціях заважає, з одного боку, його протиставлення сукупності цінностей минулого, догматизму та емоційній забарвленості традиціоналістського світосприйняття. Адже методологічний релятивізм, на відміну від афективної спрямованості традиціоналістської моделі світосприйняття, підкреслює примат зв'язку об'єктів над їхніми субстанціональними властивостями, пріоритет системності реальності над її окремими частинами, нелінійності розвитку над канонізованою, гештальтною організацією буття. З іншого боку, релятивізм акцентує моменти своєрідності та ситуативної обумовленості соціальних систем, їхньої замкненості та неспівмірності одна з одною, ставлячи під сумнів можливість лінійного розвитку культур і, відповідно, – мімезису, аж до культурного та етичного релятивізму, що ґрунтується на уявленні про існування несумісних форм життя і світоглядів, які відповідають структурам

мислення людей певних періодів часу та культур. Зокрема, О. Шпенглер, зазначав: «Говорять про габітус рослини, маючи на увазі при цьому одному йому властивий спосіб зовнішнього прояву..., через що кожна рослина... відрізняється від екземплярів усіх інших рослинних видів. Я застосовую це важливе для фізіогноміки поняття до великих організмів і говорю про габітус індійської, єгипетської, античної культури, історії або духовності» [206, с. 266-267]. Це зауваження стає додатковим аргументом для прихильників «третього шляху», легітимуючи у сучасному дискурсі їхні архаїчні погляди.

Досліджені чинники вказують на те, що в глобалізованому світі комунікативною стороною між Заходом, з його глобальною моделлю соціокультурної уніфікації, та «клаптиковою ковдрою» культур «незахідного» типу вимушено виступає не полілог і навіть не експансія західної культури і цінностей, а скоріше технологізм, «*operation*», нав'язаний непомірно зростаючою економізацією соціальних відносин, за допомогою якого Захід намагається інтегрувати свій спосіб життя на інструментальному рівні. С. Хантінгтон слушно зауважував, що саме для посилення своїх панівних позицій «Захід намагається інтегрувати незахідні країни у глобальну економічну систему, в якій він домінує. За допомогою МВФ та інших міжнародних інститутів Захід підтримує свої економічні інтереси і змушує інші країни вести ту економічну політику, яку вважає прийнятною..., [отже], те, чим для Заходу є універсалізм, для всіх інших – імперіалізм» [195, с. 282], – доходить висновку вчений. При цьому можна додати, що «незахідний» світ у своєму протиставленні західному універсалізму проявляє дивовижну єдність як у протистоянні західним соціокультурним патернам, так і у виборі інструментів для цього.

Зазначене вище вказує на те, що головною проблемою людства в епоху Постмодерну стає не протистояння на расовому, етнічному або національному ґрунті, а більш складне, глибоке і водночас надлокальне питання контрверзи ментальних установок та моделей світосприйняття.

Зараз, як і раніше, актуальними є слова А. Грамші про те, що «людство не може довго перебувати у стані розколу. Людський рід тяжіє до внутрішньої та зовнішньої єдності, до такої системи мирного співіснування, яка б дозволила перестроїти увесь світ. Соціальний лад повинен бути таким, щоб він міг задовольняти людські потреби» [57, с. 27]. Та разом із тим, А. Грамші не говорить, що робити, якщо єдність світу люди розуміють по-різному. А отже, проблема взаєморозуміння за віссю «Схід-Захід», з його традиційною діалектикою різночитання, в сучасному світі залишається чи не найактуальнішою. Починаючи ж від 11 вересня 2001 року, вона набула істотно нового сенсу.

У добу Модерну, відповідно до традиції християнського місіонерства, інтеграція західних, цілераціональних за формою, соціокультурних конструктів відбувалася за лінією Логосу, згідно з позицією, яка відповідає формулам: «*credo ut intelligam*» та «*intelligo ut credam*» («вірую, щоб розуміти» та «розумію, щоб вірити»), що сприяло їхньому поширенню й асиміляції в традиціоналістських суспільствах, принаймні на догматичному рівні, хоча й у дещо спотвореному вигляді. В цьому контексті М. Бердяєв зазначав, що «руські [люди] мають виняткову здатність до засвоєння західних ідей і вчень і до їхньої своєрідної переробки. Але засвоєння... було в більшості випадків догматичним. Те, що на Заході було науковою теорією, яка підлягає критиці, гіпотезою або у всякому разі істиною відносною, приватною, що не претендує на загальність, у російській інтелігенції перетворювалося на догматику, на щось на зразок релігійного одкровення. Руські [люди] все схильні сприймати тоталітарно, їм є чужий скептичний критицизм західних людей. Це... приводить до змішування і підміни, але це також... указує на цілісність руської душі» [28, с. 18]. До цього додамо: всі спроби раціоналізувати яку приводять до розпаду її духовно-теологічної основи. Раціональне, яке не здатне прижитися на синкретичному полі колективістської свідомості, або розчиняється в його цілісному чуттєвому образі та втрачає своє панлогічне значення, набуваючи низки емоційних

властивостей від самого початку йому не притаманних, або відторгається як чужорідне. Напевно, звідси в традиціоналістських суспільствах походить обопільне відчуження влади і народу. Влада, право, інституції, держава проходять по лінії, що асоціюється з утилітаризмом та пангерманізмом, а, насамперед, – із раціональною диференціацією, яка, як їм здається, руйнує цілісну картину світу. А отже, їй слід чинити опір.

Як справедливо зазначає Н. Луман, системна диференціація аж ніяк не є пов'язаною «з декомпозицією якогось «цілого» на «частини» – ні в понятійному сенсі (*divisio*), ні в сенсі реального поділу (*partitio*)... Скоріше, кожна приватна система відтворює систему, що її охоплює, до якої вона належить, за допомогою власного (специфічного для приватної системи) розрізнення системи і навколишнього світу... в самій собі до певної міри множить за допомогою все нових відмінностей між системами і оточуючими світами усередині системи. Процес диференціації ... являє собою результат еволюції, яка може користуватися зручними можливостями, щоб здійснювати структурні зміни» [109, с. 10]. Тому, на нашу думку, швидше за все, саме структурним змінам, які супроводжують процеси диференціації, опираються традиціоналісти. І це є ключовим моментом усіх їхніх парадоксальних трансформацій.

Отже, не зважаючи на невпинне зростання процесуалізації соціальних зв'язків під егідою міжнародних інституцій та інструменталізацію наддержавних колективних дій із розширеним використанням технологій соціального впливу, ціннісно-змістові компоненти раціональних західних установок і надалі втрачають для незахідного світу свою інтегративну здатність. Безумовно, для тих країн, що вже стали на шлях розвиненого суспільства, західні установки глобального капіталізму мають пряме дескриптивно-експлікативне значення. Але для незахідних країн, з їхньою добуржуазною системою відносин, ці установки перетворилися на абстрактні принципи дій нормативно-прескриптивного характеру. У результаті, глобальна політика набуває все специфічніших рис: «соціальна

справедливість перетворюється на наддержавний перерозподіл, питання громадянства стають проблемою соціального змісту, пошук універсалізму в контексті розмаїття форм обертається на глобальну кодифікацію людських та соціальних прав, а гарантії соціальних прав набувають вигляду соціальних програм» [62, с. 42]. Останні, з одного боку, інституціоналізуються на рівні продуктивних сил, набуваючи статусу легітимних компонентів глобального дискурсу, а з іншого, – призводять до ментального антагонізму та стійких резистентних проявів спротиву зовнішньому впливу незахідного світу, аж до ресентиментарного стану. Очевидно, що технологізм, привнесений у сучасний дискурс на іманентному рівні, повинен забезпечити самодостатній характер інструменталізму та стати засобом пристосування незахідних країн до глобалізованого середовища, що готує своєрідне поле для західно-аксіологічної адаптації. Але зовсім не очевидним є те, що слідом за західними технологіями світ опанує також і західні цінності. Адже, як справедливо зауважує А. Гусейнов, «якщо нові продуктивні сили універсально відсувають горизонт свідомості і поведінки людей, то панівні ціннісні установки багаторазово обмежують його» [58, с. 48]. Від себе додамо: гібридизуючи у традиціоналістських суспільствах сферу застосування нових продуктивних сил та критично обумовлюючи їхні результати.

Звісно, технологізація глобальної системи відносин є тісно пов'язаною «з поширенням у суспільстві технокультури, що раціоналізує й механізує усі сфери життєдіяльності» [35, с. 118]. Вона є адекватною існуючій системі капіталізму загалом та відповідає як проєктивності свідомості, так і відданості технократичній парадигмі західного світу: технологічному раціоналізму, принципам калькульованості й споживання. І все ж таки, нам видається, що є помилкою перебільшувати роль технологізму в моделі соціальних відносин, яка позиціонується в сучасному світі як глобальна. Нівелювання духовної сфери у відносинах між раціональним Заходом та світом стихій діонісійських культур, які на ментальному рівні протистоять

раціональному, завжди було нездоланною перешкодою для інтеграційних процесів. І в глобалізованому світі, як ніколи раніше, ментальна сфера стає тим стійким об'єктивним фактором, яким не можна нехтувати у глобальному дискурсі. Тому, попри глобальну конвергенцію економічних і політичних інститутів, про яку говорив Ф. Фукуяма, ми не поділяємо його думку, що «сьогодні практично всі розвинені суспільства або вже мають ліберально-демократичні інститути, або намагаються їх заснувати, а в господарському плані багато хто розвертається до ринку й орієнтується на участь у глобальному капіталістичному поділі праці» [185, с. 14]. Правда, і сам учений із часом дещо змінив ці свої погляди.

Загалом в останні десятиліття гіпертрофування економічних відносин у світовому гуманітарному дискурсі стало вже традиційним. В цьому Ф. Фукуяма має послідовників. Багатьом здавалося, та й нині здається, що крізь призму технологізму економічної теорії можна пояснити всі соціальні та культурні процеси, знайти точки дотику в суспільствах, які перебувають на різних стадіях розвитку, подолати соціокультурні розбіжності. Більше того, конвергенцію на економічному ґрунті свого часу розглядали як гуманітарний фактор, який покликаний модернізувати соціальні системи розвинених країн, а тих, що відстають, вивести на новий виток розвитку. Так, про специфічний тип суспільства глобального типу, що на конвергенційних засадах поєднує комуністичні і капіталістичні засади, свого часу говорив П. Сорокін: «Я схильний вважати, що ...панівним типом новопосталого суспільства й культури ймовірно буде не капіталістичний і не комуністичний, а тип специфічний, який можна позначити як інтегральний... Він об'єднає більшість позитивних цінностей і звільниться від серйозних дефектів кожного типу» [162, с. 16]. Поки цей прогноз справдився частково, оскільки дозований комунітаризм за допомогою ревізійністського лібералізму проявився у повноцінній формі соціальної держави лише в країнах розвинутого капіталізму, подолавши тим самим антиномічну тезу,

що бідна держава не може не бути соціальною, а соціальна держава не може бути багатою.

Насправді, ліберали помітили у підміні політики класичного лібералізму «*Laissez-faire*» (невтручання) реформою егалітаристського напрямку, проголошеної в ім'я «соціальної справедливості», погану прикмету, вважаючи її сповзанням у комунітаристський тип управління. Так, Ф.А. фон Хайек називав концепцію соціальної справедливості «руйнуванням справедливості за допомогою так званої «соціальної справедливості»» [192, с. 301], вважаючи її наслідки «аморальними, що надихаються мораллю», адже насправді концепт «соціальна справедливість» заміщує правила справедливої поведінки «публічним або «підкорюючим правом»». У цьому контексті, в роботі «Право, законодавство і свобода», він пише: «Поєднання технологічних можливостей управління, які зростають, та уявної моральної переваги суспільства, члени якого служать одній ієрархії цілей, надало курсу на тоталітаризм вигляду високоморального процесу. Концепція «соціальна справедливість» стала троянським конем, через який [у лібералізм] проник тоталітаризм» [192, с. 302]. На нашу думку, саме по лінії «соціальної держави» (до речі, однієї з небагатьох) західна цивілізація може вести діалог із «незахідними» суспільствами, експлуатуючи зрозумілу комунітаристській свідомості тезу «соціальної справедливості» в контексті такого бажаного для них соціального розподілу. Але поки це робиться Заходом виключно з пропагандистською метою, що обумовлює відповідні методи. Адже інші країни, що розвиваються, мають можливість у соціальному плані лише говорити про модель «шведського соціалізму», а принади демократії, у кращому разі, споглядати у власній назві. Насправді демократія, як і рівень життя, – це ті соціальні показники, які характеризують успішність та вказують на потенцію окремо взятої соціальної системи, забезпечуючись генезою суспільного розвитку. На жаль, у традиціоналістських суспільствах поганою традицією є брак ресурсів, зокрема на розвиток власного соціального капіталу. Тому вони мають

традиційно низькі показники суспільного виробництва, швидше наслідуючи результати інших, більш успішних суспільств, аніж здобуваючи власні. Можна сказати, що вони не використовують ресурси (адже насправді їхня діяльність не спрямована на виробництво та продукування цінностей у західному прогресивному значенні), а просто витрачають їх на гібридизацію, яка б унеможливила структурну перебудову системи суспільних відносин, залишаючи її в незмінному стані. Відтак простежується цікава антиномія: концепт соціальної держави став однією з небагатьох комунітаристських установок у світі, що була інституціалізована, до того ж, індивідуалістським Заходом, та ще й за рахунок системної диференціації, яка повною мірою забезпечується і функціонує в межах дії глобального західного капіталізму.

І все ж таки віра в технологізм та рятівну модернізацію, яка залагодить суперечності з комунітаристським світом, не полишає західних експертів. Так, згаданий вище Ф. Фукуяма в іншій книзі, «Наше постлюдське майбутнє: Наслідки біотехнологічної революції», пише: «Чимало аспектів технології кінця двадцятого століття, зокрема так звана інформаційна революція, дуже сприяли поширенню ліберальної демократії» [186, с. 8], а далі по тексту додає, що «ісламський радикалізм... веде відчайдушні ар'єргардні бої і буде свого часу змитий широким припливом модернізації» [186, с. 9]. Можливо, цей прогноз колись справдиться. Але зараз спостерігається лише посилення радикалізму в світі. Зважаючи на те, що одні й ті самі технології, які можуть сприяти поширенню лібералізму, так само можна використовувати для проведення, наприклад, жахливих селфі терористів на фоні жертв або викладення у загальний інформаційний простір відео з катуванням полонених, віра в рятівний технократизм падає.

У історії відомі приклади, коли традиціоналістські суспільства, прагнучи мімезису, використовували західні ідеї та технології з метою соціального розвитку, але найчастіше це приводило до поверхових, формальних трансформацій, які, насамперед, у парадоксальний спосіб

унеможлиблювали їхню структурну перебудову. В цьому аспекті С. Хантінгтон зазначав, що «незахідні цивілізації намагаються стати сучасними, при цьому не стаючи західними. Нині тільки Японії вдалася ця спроба» [194, с. 41]. Дійсно, з японським традиціоналізмом усе виглядає не так однозначно. Достатньо згадати про майже сцієнтичну спрямованість буддизму, який вони самі називають «наукою про свідомість». Разом з тим, у більшості традиціоналістських суспільств трансформації все ж таки не є глибинними, покликання яких – залишити систему суспільних відносин незмінною. До того ж сам термін «японський капіталізм», до речі, як і «російський» або «китайський», указує на його специфічні особливості та підкреслює, насамперед, своєрідність економічних відносин у суспільствах, де відсутні буржуазні відносини, інститут права у ліберально-індивідуалістичному розумінні, недоторканність приватного життя і власності, де не сформоване громадянське суспільство.

Стосовно зазначеного вище Дж. Кін у роботі «Громадянське суспільство. Старі образи, нове бачення» зазначав, що в Японії, не зважаючи на економічне піднесення, залишалися надзвичайно потужними домодерні почуття, на зразок комуналізму, патріархату в родинному житті та особистої покірності індивідів владі. Тому чимало японських мислителів намагалися підвести ідеологічну основу під специфічне явище «японського капіталізму» та обґрунтувати цей унікальний феномен існування капіталізму, зважаючи на повну відсутність його атрибутів у системі суспільних відносин. Японські дослідники вважають, що в країні з «азійськими цінностями», з їхньою традицією переваги спільноти над особистістю та превалюванням «прав Держави» над особистими правами, капіталізм постає без громадянського суспільства. При цьому «сама слабкість громадянського суспільства, в сенсі всеохопних соціальних мереж, що наділяють особистість сильним почуттям індивідуальності, дала змогу японському капіталізму розвиватися з винятковою швидкістю, без помітного соціального опору» [86, с. 22]. Дійсно, японський патерналізм сприяв впровадженню на інструментальному рівні

капіталістичних стандартів у власну соціальну систему, а «слухняність» населення не дала можливість перевести все це у формальну площину. М. Тетчер у роботі «Мистецтво управління державою. Стратегії для світу, що змінюється» зазначала: «Японці, які вирішили перетворити свою країну на економічну наддержаву, працювали не на себе і свої сім'ї, як це зазвичай відбувається на Заході, а безпосередньо на Японію – або на «Японію Інкорпорейтед»» [171, с. 158], що влучно характеризує японський «капіталізм».

Японські мислителі ще й досі прагнуть пояснити капіталізм та його атрибути з позиції традиціоналістської системи відносин, що свідчить про непорушність традиції у незахідному таборі, які є безсилами змінити навіть високий рівень розвитку продуктивних сил та економічних відносин. П. Козловски у роботі «Етика капіталізму» визначав такі структурні ознаки західного капіталізму: «Це приватна власність (також щодо засобів виробництва), максимізація доходу і користі як мети господарювання та координація господарської діяльності через ринки і систему цін. Усі ці три структурні ознаки зустрічаються у всіх суспільствах, як традиційних, так і сучасних, але в капіталістичних суспільствах вони мають особливий прояв» [91, с. 18]. На наше переконання, в традиціоналістських суспільствах навіть гіпертрофований рівень розвитку засобів виробництва при одночасній максимізації доходу і користі, за умов недорозвиненого інституту приватної власності не спричинює виникнення капіталістичних відносин.

У другому розділі дисертаційного дослідження обґрунтована думка, що лібералізація ринкових відносин, як власне й викликаний нею економічний розвиток, є лише епіфеноменами політично-правової лібералізації, а отже без них повноцінні капіталістичні відносини є неможливими. Ця думка корелює з висловленням П. Козловски, що «в сучасну епоху і особливо за чистого капіталізму в ринкових, розподільних та взаємовстановлених відносинах, відносна перевага зсувається на користь ринку, у той час як у традиційних суспільствах переважають відносини взаємності, що визначаються

соціальними і культурними цінностями... [Адже] моделі обміну в традиційних суспільствах залежать від ступеня споріднення, так що ринкові принципи застосовуються лише в міжплеменній торгівлі, тобто в торгівлі з неодноплемінниками, тоді як культурні нашарування і соціальне нормування господарських актів обміну зосереджуються в міру концентрації ступенів споріднення» [91, с. 19]. Отже, на наш погляд, західна модель глобального капіталізму у ході її імплементації у суспільствах незахідного типу зазнає гібридизації та спричинює низку соціальних трансформацій, які унеможливають структурну перебудову даних суспільств.

Щоб якнайкоректніше описати явище трансформаційних змін традиціоналістських суспільств іманентно орієнтованих на незмінність їхньої структури, в даному дослідженні ми використаємо термін «інкрементальні соціальні трансформації», запозичивши його з інкременталістського підходу прийняття рішень Ч. Ліндблома» [59, с. 94]. Його інкременталістська модель описує маргінальні трансформації, де зміни детермінуються соціальним оточенням. Трансформації традиціоналістських суспільств відбуваються за тих самих умов. Уся їхня активність, система суспільних відносин та виробництва спрямовані на збереження, а не генезу. Тому вони віддають перевагу інкрементальним соціальним трансформаціям, що вважаються меншим злом, аніж еволюціонізм у західному, проєктивному значенні, який здатен знищити їхню традиціоналістську систему відносин. Ці трансформації для традиціоналістських суспільств не минають безслідно. При тому, що в ході інкрементальних соціальних трансформацій система їхніх суспільних відносин кардинально не змінюється, вона ускладнюється, втрачаючи свою природність, спільність, переривається органічний зв'язок і творчий розвиток. А коли «творчі сили вичерпані і всі їхні обмежені можливості реалізовані, відповідна культура і суспільство або стає мертвою й нетворчою, або змінюється в нову форму [культури], яка відкриває нові творчі можливості й цінності... культури і суспільства, які не змінили форму... стали інертними, мертвими, непродуктивними. Немезида таких культур –

стерильність, непродуктивність, животіння» [162, с. 433]. На нашу думку, глибинні соціокультурні зміни в суспільствах відбуваються лише за умови виникнення відповідної системи суспільних відносин, яка, в свою чергу, визначає форму суспільної свідомості.

В традиціоналістських суспільствах ліберальна форма суспільних відносин не формалізувалася, а з втратою ними духовності їхня культура також зупиняє розвиток. Разом із тим, у ході інкрементальних соціальних трансформацій вони втрачають органічну структуру, ієрархію та статус елементів, що в умовах відсутності якісних змін приводить такі суспільства до стану переходу й соціальної девіантності. Зростаюча деструктивність політичних інститутів в цих суспільствах приводить до нівелювання їхньої легітимності, що загрожує, як зазначав С. Берман, використанням структури громадянського суспільства в недемократичних цілях [221, с. 420]. Із цього випливає, що поки не виникнуть відповідні суспільні відносини, глибинні реформи, зокрема, ліберального типу, є принципово неможливими. Відсутність відповідної соціокультурної традиції та історичної пам'яті, а головне, – сталої суспільної практики відтворення подібних відносин, не дає змоги традиціоналістським суспільствам просуватися далі формальної лібералізації, яка відбувається у неприродний спосіб, згори до низу, що приводить до дивергентних процесів на зразок вестернізації. Система їхніх суспільних відносин набуває деструктивної невідповідності форми та змісту, звідки виникає інконгруентна поведінка, маргіналізація духовної сфери, зокрема розлади правосвідомості та прояви девіантності, адже традиціоналістські патерни вже втрачені, а інші, ліберальні, ще не набуті.

Як справедливо зазначає С. Ушакін, «коли фінальна мета перехідного обряду стає неясною, лімінальна фаза замість позначення початку нового етапу символічної продукції починає активно паразитично експлуатувати символічний словник попередньої фази, перетворюючи її на «перехідний об'єкт». У результаті замість процесу переходу з однієї стадії в іншу ми можемо отримати процес інституціоналізації перехідності. Відповідно, це

може означати, що ритуали, покликані маркувати перехідність, стають самодостатнім процесом, який не має стосунку до жодного переходу» [226, с. 1009]. Отже, традиційні суспільства, рятуючись від глибинних перетворень за допомогою інкрементальних соціальних трансформацій, тим самим прирікають себе на безперервний стан лімінальності, який перетворюється на певний тип їхнього стаціонарного стану. І той розвиток продуктивних сил, що відбувається у суспільствах традиціоналістського типу, за умови, що він не веде до лібералізації цих суспільств у правовій та політичній сферах, та, зокрема, формування в них громадянського суспільства, загрожує глобалізованому світу конфліктом, який стає тим реальнішим, чим більші ресурси накопичує незахідний табір, використовуючи західні технології та його модель глобального капіталізму.

Отже, як показало проведене дослідження, глобалізація являє собою інтегрований процес консолідації людства, гомогенізації світу та формування глобальної свідомості. Інтегративний аспект у цьому процесі глобалізації є ключовим, а інструментом інтеграції є модель глобального капіталізму. Водночас, враховуючи, що людський соціум завжди був сукупністю соціальних утворень із різним рівнем розвитку суспільних відносин, а сучасний глобальний світ є полікультурним конгломератом, інтеграція в ньому відбувається за двома напрямками: комунікативним – між розвиненими країнами та експансивним – між країнами «третього світу». Це змушує суспільства традиціоналістського типу адаптуватися до глобальної моделі капіталістичних відносин за допомогою інкрементальних соціальних трансформацій. У свою чергу, ці не глибинні трансформації викликають у суспільствах-адаптантах дивергентні зміни, що унеможливають їхній соціальний розвиток та структурну перебудову, інституціоналізуючи тим самим перехідність як лімінальну фазу, яка стає певним типом їхнього стаціонарного стану.

3.2. Формування постмодерної правосвідомості суспільства в умовах глобалізації.

У попередньому розділі дослідження було встановлено, що глобалізація являє собою процес консолідації людства, гомогенізації світу та формування глобальної свідомості. На рубежі XX і XXI століть процеси глобалізації накладаються на формування постмодерної культури, що спричиняє зміни в усіх соціальних практиках, в тому числі й у правовідносинах і правосвідомості. Зазначене вимагає дослідження нових тенденцій у функціонуванні і трансформаціях глобальної свідомості, зокрема правової.

Як відомо, глобальна свідомість характеризується наявністю відповідних категорій глобального мислення – світогляду, цінностей, наукових парадигм, які є визначальними в сучасній предметно-практичній діяльності. Специфіка глобального мислення полягає в усвідомленому ставленні людини до самої себе, природи та до майбутнього всього людства. Тому, на відміну від світоглядних установок Модерну, глобальну свідомість Постмодерну вирізняє прагнення до пріоритету загальнолюдських цінностей, спрямованість на виокремлення та вирішення проблем планетарного характеру в усіх проявах їхніх взаємозв'язків і взаємозалежностей.

Глобальні моделі мислення, які формуються в сучасному соціумі, покликані визначати як світоглядні установки, так і особливості різних культур. Цьому значною мірою сприяє формування всесвітнього інформаційного простору, який забезпечує ефективну інформаційно-комунікаційну взаємодію між людьми. Е. Тоффлер слушно зазначав, що зв'язок між засобами комунікації та свідомістю є складним і нерозривним, адже ми не можемо змінити засоби комунікації, не змінившись при цьому самі. Тому, на думку вченого, революція в засобах масової інформації неодмінно приводить до революції у психіці людини, викликаючи зміну

образу людини та «конфігуративного «я»» [174, с. 614], – ключових установок свідомості.

На тлі бурхливого розвитку сучасних комунікаційних систем, які «докорінно змінили чимало соціальних процесів, дозволивши зблизити і об'єднати окремі, до того не пов'язані між собою, території і соціальні структури» [146, с. 19], спрощується доступ до світових інформаційних ресурсів. Це дає змогу людям задовольняти особисті й соціальні потреби в інформаційних продуктах, за рахунок чого у свідомості формуються науково-світоглядні, зокрема й правові компоненти.

Теоретичні засади глобального мислення становлять кілька концепцій, які, тією чи іншою мірою, підкреслюють зростаючу роль знань та інформації в усіх сферах суспільного життя. Водночас, теоретичні конструкти глобалізованого постмодерного суспільства, презентуючи проєктивний спосіб мислення та заснований на ньому західно-сцієнтичний образ світу, являють собою багатоманітні програми однієї – капіталістичної – моделі розвитку. Дж. Ваттімо справедливо зазначав, що підставами сучасного мислення є образи світу, «створені та верифіковані науками, які функціонують або в плані експериментальної маніпуляції, або у застосуванні наукових результатів до техніки. Ці результати концентруються врешті-решт в інформаційній науці і у технології... Отже, сказати, що сучасне суспільство – це, по суті, суспільство комунікації та соціальних наук, не означає взяти у лапки ту роль природничих наук і заснованих на них технологій, яка належить їм у формуванні структури суспільства; скоріше, це означає констатацію того, що:

а) «напрямком» (*senso*), «змістом» (*senso*) розвитку техніки, є не стільки машинне панування над природою, скільки специфічний розвиток інформації і конструювання світу як «образу»;

б) суспільство, де технологія досягає своєї кульмінації у вигляді «інформації», є, передусім, суспільством гуманітарних наук – у подвійному сенсі об'єктивного і суб'єктивного значень родового відмінку: суспільство, яке

пізнане гуманітарними науками й одночасно сконструйоване як їхній адекватний, істинний об'єкт; це те суспільство, яке отримує своє визначальне вираження у цих науках» [42, с. 23-24]. Отже, теорії «інформаційного суспільства», так само як і самі інформаційні технології, є взаємообумовленими факторами, які конституюють образ сучасного «суспільства знань». Презентуючись як універсальні і всезагальні, вони самі є породженням західно-раціоналістичної традиції та капіталістичної системи відносин. У цьому відношенні глобальна модель правосвідомості, яка позиціонується у всесвітньому просторі, постає апіорною ліберально-правовою монологістичною установкою, а концепт інформаційного суспільства разом із технічними засобами інформаційно-комунікаційних систем виступає її своєрідною оболонкою й проектувальним засобом конструювання соціальної дійсності.

Н. Вінер справедливо зазначав, що з часів заснування кібернетики як науки той факт, що вона повинна займатися проблемами передбачення, був засадничим. Це «робило доцільним розробку проблеми передбачення» [46, с. 53] на підставі методів математичного моделювання. Під час розробки кібернетичної машини це вплинуло на функціональні вимоги щодо неї та втілилося у вигляді сукупності тверджень стосовно майбутніх атрибутів, властивостей і якостей обчислювальної машини, які підлягали реалізації. На нашу думку, в епоху Постмодерну проблема прогнозування та проектування перекочувала як у сучасні соціологічні теорії, так і в інформаційні технології, ставши їхніми засадничими положеннями. І хоча низка дослідників справедливо вважають характерною рисою Постмодерну відхід неklasичної науки від принципу лінійності у бік ентропії, адже, як зазначали І. Пригожин та І. Стенгерс, «флуктуація змушує систему вибрати ту гілку, по якій буде відбуватися подальша еволюція системи» [143, с. 236-237], ми вважаємо, що сам нелінійний підхід є свідченням того, що пошук людиною напрямку розвитку серед багатьох змінних триватиме й у період постсучасності.

На те, що модерний соціологізм поступального розвитку знайшов продовження в теоріях «інформаційного суспільства», слушно вказував Ф. Уебстер. Досліджуючи різні погляди на інформацію у сучасному світі, вчений дійшов висновку, що низка соціологічних концепцій, зокрема постіндустріального та інформаційного суспільства, являють собою неоеволюціоністські теорії, які на телеологічних засадах припускають, що історія людства має цілком помітні тенденції західного розвитку. Зокрема, на думку вченого, Д. Белл у теорії постіндустріального суспільства багато в чому наслідує концепцію раціоналізації соціальних дій М. Вебера, наводячи «аргументи, які самі по собі підкреслюють не розрив із минулим, а, швидше, спадкоємність» [177, с. 61], що значною мірою нівелює тезис самого Д. Белла про якісний характер радикальних змін індустріального і постіндустріального суспільства. З іншого боку, не можна ігнорувати зростання ролі інформаційно-комунікаційних технологій у житті суспільства та тенденцій соціального впливу Інтернету на людей, який навіть інспірує волатильність фондової біржі та формує власну культуру. Про культуру Інтернету та мережеві соціальні рухи ХХІ століття, що трансформують соціальні цінності і інституції, а також моделюють віртуальний соціокультурний онтос, багато писав М. Кастельс. Вчений стверджує, що в сучасному світі навіть у політичній сфері мережевий принцип організації виходить на перший план, адже «влада структури є сильнішою за структуру влади» [223, с. 494]. Також, у роботі «Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства» він зазначав, що у сучасних умовах мережеві соціальні рухи на зразок профспілок виконують роль робітничого руху, «змінюючи себе на підставі соціальних цінностей і розширюючи значення цих соціальних цінностей: наприклад, соціальна справедливість для всіх, а не тільки захист класових інтересів» [80, с. 140]. Отже, культурні і соціальні рухи, побудовані навколо інформаційно-комунікаційних систем, сприяють формуванню нового значення для громадських та демократичних рухів із позиції транспарентності й відповідального управління. Проте,

соціальні зрушення, викликані розвитком інформаційно-комунікаційних систем, стосуються більшою мірою розвинених країн, адже поставлені у пряму залежність від рівня розвитку ІКТ у суспільстві. На це вказував і сам М. Кастельс, говорячи про цифрову нерівність у глобальній перспективі.

У глобалізованому світі виконання транспарентної політики, необхідної для існування інформаційного суспільства, покладено на уряди держав – учасників міждержавних конвенцій і міжнародних угод у сфері інформаційних технологій. Ці угоди встановлюють уніфіковані принципи і норми спільного політичного співробітництва та раціонального розвитку інформаційного суспільства та засади входження до нього інших держав. Так, міжнародна політика в сфері виробництва, розповсюдження та споживання інформації визначається Окінавською хартією глобального інформаційного суспільства. Згідно з цим документом, національні держави при здійсненні внутрішньої та зовнішньої політики стосовно розвитку і формування інформаційного суспільства зобов'язані сприяти розвитку ринкової конкуренції та відкритості, захищати право інтелектуальної власності, розвивати послуги, пов'язані з телекомунікаціями, транспортуванням та вільним обігом технологій та речей, розвивати транскордонну електронну торгівлю шляхом подальшої лібералізації... в контексті жорстких рамок СОТ, просувати стандарти оподаткування, практику електронних переказів, ринкові стандарти функціональної відповідності, підвищувати довіру споживача до електронних ринків... забезпечуючи при цьому вільний потік інформації тощо [125].

Із наведених норм Окінавської хартії випливає, що її зміст не виходить за рамки економічних питань, процедур оподаткування та стандартів із організації і впровадження інформаційних технологій національними державами, захисту інтелектуальної власності тощо. Це свідчить про технократизм у поглядах на сутність інформаційного суспільства, що панує у міжнародній політиці і відносинах. Зумовлений ним у глобальних відносинах інструменталістський підхід нівелює аксіологічну та соціокультурну

складову інформаційного суспільства. Виглядає так, начебто постмодерний світ уже є цілісним утворенням, в якому повсюдно склалися ліберально-демократичні інститути та капіталістичні відносини і, за відсутністю антагоністичної проблематики, залишилося визначитися лише із процесуальними питаннями інтеграції.

Така тенденція – контекстуально залишатися в межах організаційних приписів і настанов, при одночасному нівелюванні ціннісно-змістовної та соціокультурної складової – простежується і в інших міжнародних конвенціях та угодах. Складається думка, що міжнародні конвенції виступають інструментами управління соціально-політичними процесами з використанням міждержавних зв'язків і наддержавних інститутів, за допомогою яких на процедурному рівні відбувається впровадження капіталістичного способу життя, а не елементами соціокультурного діалогу та міжсуб'єктної комунікації. Тому, як справедливо зазначає С. Ягодзінський, у сучасному світі «не лише теоретична і прагматична складові глобальних мереж стають предметом дискусій, а й соціокультурні мотиви їхньої реалізації» [215, с. 18]. Адже за відсутності в світі дієвої системи забезпечення базових прав людини, в умовах, коли дві третини населення планети продовжують жити у суспільствах фактично з добуржуазною системою відносин, однобічне впровадження на наддержавному рівні універсально-економічних стандартів можуть посприяти хіба що розвитку транснаціональних компаній, і аж ніяк – ліберально-правових відносин.

Як відомо, глобалізаційні процеси пов'язані не тільки з інформатизацією та інтелектуалізацією суспільства, але і з інтенсифікацією інтеграції у вигляді переміщення людей, капіталів, товарів і послуг, технологій та знань, утворення ТНК та посилення їхнього впливу на політико-економічні сфери національних держав. Ці процеси, накладаючись на постмодерну культуру, спричиняють зміни в усіх сферах суспільного життя, зумовлюючи нові особливості її розвитку.

П. Козловськи, досліджуючи постмодерний символ епохи, розглядав період Постмодерну як такий, що зберігає певні імпульси епохи Модерну, зокрема правової держави і прав людини, який здатен «одночасно розвинути їх далі в новий синтез субстанціональності й модернізації» [91, с. 21]. Загалом такий підхід корелює з екстравертною традицією західноєвропейської свідомості, її аналітичною спрямованістю та дедалі більшою раціональною диференційованістю. Разом із тим, П. Козловськи зазначав, що ми живемо у момент всесвітньо-історичних епохальних змін, на що вказують зміни ключових установок сучасної свідомості: від принципу збереження до принципу ентропії, що переорієнтувало суспільні дії зі зростаючого рівня переробки енергії до економії, а оцінювання розвитку як показника економічного зростання з кількісного на якісні показники; прощання з авангардистською спрямованістю проекту Модерну та повернення до духовних традицій; розвінчання Абсолюту розуму, адже модерне панування розуму викликало дві небезпеки, що загрожували сучасності – небезпеку надлюдства та безпідставного мислення, за яким природа втрачала своє право на існування. А якщо зникне природа, то зникнемо й ми. Отже, на думку мислителя, зазначені чинники привнесли в зміст поняття Постмодерну певний момент звільнення. Тому воно, нівелюючи ідею всесвітнього протистояння Сходу та Заходу та долаючи нетерпимість Модерну, повинне допомогти подолати й антагонізм різних ідеологічних і метафізичних установок у світі [91, с. 22-34]. У зв'язку з чим постмодерна свідомість є іманентно зорієнтованою на формування життєвого простору, в якому утверджується примат свободи в усьому. При цьому свобода, як і свобода вибору, в культурі Постмодерну апріорі поставлена в залежність від обставин та певних ідеологічних впливів, що надаються в кожному конкретному випадку й щодо кожного соціального середовища, адже допускається, що індивід, як суб'єкт конкретного соціокультурного поля, не має впливу поза панівною дискурсивною системою.

Відтак, у добу постсучасності підвищується ймовірність розбіжностей індивідуальних і групових аксіологічних патернів, зіткнень соціокультурних та ментальних утворень різних культур при одночасному «постмодерністському» розмиванні логоцентристських ціннісних орієнтирів і установок. В. Стьопін справедливо зазначає щодо цього: «У постмодернізмі є певна установка, або краще сказати, прихована ідея, що стан динамічного хаосу і нестабільності можна сприймати як ідеал нового типу людського буття, де будь-яка цінність є відносною, де іронія і постійне переосмислення тексту стають нормою життя» [168, с. 5]. Така особливість сприйняття світу в тотальних умовах послаблення цінностей і цілісності детермінує морально-правовий релятивізм, розмиваючи аксіологічні засади правосвідомості. Заперечуючи будь-якого роду норми, традиції, моральні парадигми, постмодерна свідомість розвінчує авторитети будь-якого рангу, зокрема – політико-правові ідеали Модерну, ставлячи під сумнів природу людського існування як «*res cogitans*», тобто як мислячої реальності, відмовляючи у такий спосіб думці в істинності, а реальності – в існуванні. Це внутрішнє неприйняття однозначності, боротьба з тотальністю знаків і значень відбуваються в добу Постмодерну на всіх рівнях буття, зокрема й у науці.

Ж.-Ф. Ліотар слушно зазначав, що релятивістська спрямованість наукового апарату, яка є внутрішньо притаманною її легітимізуючій процедурі, спричиняє можливість ерозії, що може проявлятися не меншою мірою, ніж робота ерозії у спекулятивному дискурсі. На думку філософа, прикметна характеристика цього процесу криється в тому, що він «закладає підвалини легітимації науки та істини в автономії співрозмовників, залучених до етичної, соціальної й політичної практики... [Але] з цією формою легітимації пов'язані невідкладні проблеми: відмінність між денотативною тезою з когнітивним значенням та приписуваною тезою про практичне значення тієї самої релевантності й, отже, компетентності» [105, с. 30-31]. Тобто якщо домінуючою тезою в науці Модерну була секуляризація свідомості та «разчаклування» світу шляхом

пошуку і виявлення абсолютного знання на принципах логоцентризму, то в епоху Постмодерну завданням науки стала деконструкція культури і, як наслідок, – «зняття чарів» зі світу іронічністю трактувань, десакралізацією високих матерій і розвінчанням усіх абсолютів.

Як слушно у цьому зв'язку зазначав Р. Рорті, «кожний іроніст може міряти успіх тільки супроти минулого – не тим, що живе відповідно до його принципів, а тим, що переописує минуле по-своєму... [Тому] основним завданням іроніста є те, що Кольридж порадив одному видатному й оригінальному поетові: витворити критерій, за яким його оцінюватимуть. Але суддею, якого іроніст мав на увазі, є він сам... Особливою відмінністю, яка відрізняє теоретика іронії, є те, що його минуле складається в особливій, досить вузько обмеженій літературній традиції – це приблизно платоно-кантівський канон і примітки до того канону. Він шукає пере-описання цього канону, яке приведе той канон до втрати сили над теоретиком – розіб'є чари, викликані читанням книжок, що утворили цей канон. (Це можна висловити метафізично і так оманливо: іроніст хоче знайти таємничу, справжню магічну назву, – використання якої робить радше слугою, а не власником)» [154, с. 583]. Отже, поняття «істини» і пов'язане з нею співвідношення явищ, що спостерігаються з будь-яким раціональним обґрунтуванням у постсучасний період, набуває догматичного значення. Постмодерний світ – це «світ, де зникає центр, навколо якого ієрархічно організовувався увесь категоріальний апарат традиційної філософії» [100, с. 216]. Ця участь спіткала усі модерні імперативи. Якщо модерна етика емансипувала людину, прививала їй здатність до осмисленої діяльності, не повчаючи, що треба робити, а лише вказуючи – як це правильно робити, то постмодерний меркантиліст, який прагне «переописати» існуючий канон під свої «одноразові» цілі і меркантильні інтереси, разом із всезагальним імперативом нівелює й сам інструментальний розум.

Нормою (вже аж ніяк не істиною) в сучасній науці стає індетермінізм із його багатозначністю та нелінійністю, що цілком допускається науковою

когнітивною моделлю, вписуючись у сучасну картину світу. Така багатогранність, еkleктичність і нескінченна альтернативність сучасної наукової думки кореспондується з культурою постсучасності. Ще у 30-ті роки ХХ століття А. Уайтхед стверджував, «що уявлення про «чітке знання» є найвищим ступенем абстракції, яку ми повинні виганяти зі своєї свідомості. Знання завжди супроводжується емоціями і цілями. Ми повинні пам'ятати, що так воно є на всіх рівнях узагальнення ідей» [176, с. 40]. Такі установки з часом виявилися в постмодерній атомізації, змішуванні різних форм у межах загальної картини світоглядів, що разом із посиленням езотеричності привело до свідомо культивованої закритості. Це свідчить, за словами Ю. Хабермаса, про нову «непрозорість» світу, адже «у той час як континент основних понять, що несе на собі західний раціоналізм у розумінні Макса Вебера, зникає, тоне, розум відкриває своє справжнє обличчя – виявляється [його] підкорююча і, водночас, поневолена суб'єктивність, бажання інструментального панування над світом» [191, с. 10]. На нашу думку, таке нівелювання ідеї сцієнтичної орієнтації у сучасному соціумі і, разом із тим, усвідомлення подвійної детермінованості наукового знання, є, з одного боку, сферою наукової практики, з іншого – активною волею і бажаннями діючого суб'єкта – вченого, який ставить дослід або збирає факти, не сприяє «прозорості» розуміння загальних процесів і вироблення універсально-чітких та гранично-загальних правил. Хоча слід визнати, що «чітке знання» безапеляційного розуму модерного періоду також не було «безгрішним». І з точки зору істинності являло собою швидше установку (належне), ніж реальний стан речей (сущє), а їхня взаємна кореляція була одвічною проблемою, про що писав ще Д. Юм.

Ідею, що науковий концепт є предметом відносним і значною мірою результатом риторичних переконань, розвивав французький філософ Б. Латур. Він стверджував, що у процесі встановлення будь-якого твердження як наукового факту в статусі елемента об'єктивної реальності має місце лабораторне конструювання, що стосується як об'єкта фізичного

явища, так і контексту соціального, як, у нашому випадку, знання. Він зазначав: «Жодна наука не може вийти з мережі, утвореної власною практикою» [102, с. 88]. У цьому зв'язку дисертант зазначав, що за доби Постмодерну «рамки самої науки, як і власне мислячий суб'єкт, перестають бути факторами легітимації явищ об'єктивної реальності, випадаючи разом із риторико-метафізичним підґрунтям психологізму зі структури фундаментального знання» [136, с. 50]. А якщо накопичені людством знання поряд з логоцентризмом Модерну втрачають вплив на розподіл усіх значень очікуваної величини, то які ж антиципації її живлять?

Постструктуралісти спробували відповісти на це запитання, шукаючи витоки в самому тексті, розглядаючи його як відкритий твір. На їхню думку, існує тільки текст, який живе самотійним життям, в якому закодовано як власний образ, так і образ іншого. Як справедливо зазначає В. Келле, «текст, опис, наратив обходяться [в постмодернізмі та постструктуралізмі] без свого джерела – суб'єкта. Про текст можна судити тільки в межах самого тексту, а не звідкись ззовні. Концептуальні персонажі і сингулярності замінюють людину, суб'єкта в мисленні і творчості. Проголошується «смерть людини». Вона більше не потрібна філософії...» [83, с. 146]. Це свідчить про те, що сутності й образи, закодовані в тексті, є ніколи остаточно не збагненними. На тих самих засадах постструктуралізм розглядає й світ культури – як безкінечне і безмежне текстуальне поле, всередині якого перебуває і сам індивід. У цьому зв'язку М. Липовецький слушно зазначав, що «на практиці постмодернізм перебудовує бінарні і ієрархічні порядки традиційної культури в більш складні, але менш стійкі форми символічної організації, породжуючи динамічні, неієрархічні, небінарні, нестійкі, гібридні, відкрито суперечливі і авторефлексивні «порядки», що побудовані на грі означуваних та об'єднані відмовою від «трансцендентальних означників» як неминучого джерела репресії» [106, с. 25]. І якщо в модерну добу правила й норми, які були виражені текстуально, врегульовували або існуючі відносини, або хоча

б прагнули до ідеального, то у контексті постмодерністської рефлексії вони не звертаються ані до людини, ані до дійсності. Лише самі до себе.

Навіть автор у філософії постструктуралізму позбавляється творчо-особистісних домагань на твір, адже проголошується, що індивідуальна свідомість є розчиненою у попередніх текстах та мовних практиках, які сформувалися у певних культурних середовищах. У цьому контексті М. Фуко наголошував: «Спосіб циркуляції, встановлення і підтримування значущості, спосіб надання атрибутивності й спосіб привласнення дискурсів змінюється з кожною культурою та модифікується в кожній культурі. Спосіб їхньої артикуляції, залежно від соціальних зв'язків, можна легше виявити в активності авторської функції та її модифікаціях, ніж у тих положеннях та концепціях, що їх встановлюють дискурси в процесі свого руху... [Адже] автор не є невичерпним джерелом значень, якими наповнений твір, автор не йде попереду твору, він є певним функціональним принципом, який у нашій культурі дозволяє обмежити, вилучити і змінити або, інакше кажучи, який перешкоджає свободній циркуляції, свободному маніпулюванню, свободній композиції, декомпозиції чи рекомпозиції уяви» [183, с. 454]. Отже, постструктуралістською філософією простір тексту задається як такий, де суб'єкт і об'єкт розчиняються один в одному, а людина як носій семіотичних кодів культурних мов занурена в мовно-текстуальне середовище. Оскільки автори можуть творити лише в рамках своєї культурно-семіотичної системи, відповідно, й їхні тексти можуть осмислюватися не в термінах, якими говорить автор, а виключно в їхніх взаємозв'язках з іншими текстами, тобто в інтертекстуальності. За цих умов нівелюються гіпотези норм, розмиваються межі регулятивної дії їхньої диспозиції та формалізується імперативний характер санкцій.

Загальновідомо, що мова, у тому числі мова закону, будується як система знаків, кожен з яких є наслідком відносин, що традиційно виникли і склалися між словом і значенням, між означуваним та означником у певному соціокультурному середовищі, завдяки чому конститутивна здатність

суспільної реальності та знання зумовлюють дієздатність дискурсу як знакової системи. Але в рамках постмодерної процесуальності вербального продукту рефлексії над процесуальністю мови, означувані і означники втрачають свою незмінну фіксованість. У зв'язку із цим Р. Барт зазначав, що у сучасному «метамовному» знаку-міфі між означуваним та означником відбуваються постійні взаємопереходи, тому «означник у міфі постає у подвійному вигляді, постаючи одночасно змістом і формою, з одного боку, повним, з іншого – порожнім ... [Отже], у сенсі вже закладено деяке значення, і воно цілком могло б тяжіти собі, якби ним не заволодів міф і не перетворив раптово на порожню паразитарну форму. Сенс уже завершено, ним постулюється якийсь знання, якийсь минуле, якась пам'ять – ціла низка співставних між собою фактів, ідей, рішень. При перетворенні сенсу на форму з нього видаляється все випадкове; він спустошується, збіднюється, з нього випаровується будь-яка історія, залишається лише гола буквальність» [21, с. 274-275]. Тобто сам знак набуває здатності позначати складніші міфологічні знаки, які Р. Барт називав «міфами другого порядку», як означників структури міфу. Відповідно, вся первинність структури норм затьмарюється цією засадничою невпевненістю стосовно стабільності знаків і значення.

Неважко простежити зв'язок зазначених факторів із правом та специфікою його розуміння. Так, на думку Є. Попова, постмодернізм і право входить у явний дисонанс, адже «перший націлений на «схоплювання» та подальше багатократне відтворення в образах, символах і культурних кодах переважно гострих соціальних ситуацій і явищ, друге – право – транслює логіку, доцільність і закономірність тенденцій суспільного розвитку» [142, с. 11-12]. Постмодернізм руйнує природні й невідчужувані засади та цінності людини з позиції права, а саме право зазнає таких змін, які впливають на його сприйняття, яке, завдяки «постмодерністській чутливості» (Ж.-Ф. Ліотар), ґрунтується вже не на розумі, а на почуттях. І якщо завдяки інформатизації у постмодерному суспільстві існує певна обізнаність стосовно

своїх прав, у той же час простежується загрозна легковажність та нехтування своїми обов'язками.

У попередньому підрозділі дисертації зазначалося, що легітимація узвичаєних норм у постмодерний період відбувається шляхом регламентації проведення дискурсу, адже в умовах ризомності знаків і значень, інтертекстуальності і інтерсуб'єктивності практики аргументації, норми апіорі визнані як довільні встановлення, оцінка яким може бути дана лише гіпотетично. Це дало підстави Ж. Бодрійяру розглядати соціальну систему як похідну від знакової системи, одиницею якої є «симулякр». На його думку симуляція є небезпечною, «бо дозволяє в будь-який момент зробити припущення, поза своїм предметом, що порядок і закон самі можуть-таки бути всього-на-всього симуляцією» [37, с. 32]. Йдеться про постмодерну владу знаків та систем, що їх виробляють. На думку філософа, панування за допомогою знакових систем змінює стратегічні цілі Модерну з процесу виробництва, отримання прибутку й експлуатації на постмодерні маніпуляції знаками, сенсами і свідомістю. Знаки, у процесі симуляції, відриваючись від своїх референтів, перетворюються на «симулякри», які відтворюють і транслюють сенси, що не є адекватними соціальним подіям і ситуаціям. Відбувається розрив між знаком і реальністю.

У цьому контексті цікаво прослідкувати зміни, що спіткали право з позиції концепції «покоління» прав людини. Загальновідомо, що першим поколінням прав людини визнаються базові ліберальні цінності, які були сформульовані в західних країнах під час буржуазного руху. Права першого покоління відображають так звану негативну свободу – «*Laissez-faire*», в рамках яких свобода розуміється як відсутність примусу, що зобов'язує державу утримуватися від втручання у сферу приватного і лише створювати умови для участі громадян у публічному житті [32, с. 19]. Зв'язок прав першого покоління із суспільною практикою був настільки очевидним, що ця опосередкованість базових прав суспільними відносинами лягла в основу марксистської теорії базису та юридичної й політичної надбудови.

Права людини другого покоління є правами у соціально-економічній, а також у культурній сферах. Ці права, згідно з «Міжнародним пактом про економічні, соціальні і культурні права», прийнятим Генеральною Асамблеєю ООН 16 грудня 1966 року, базувалися вже на позитивному розумінні свободи, тобто свободи, реальна можливість здійснення якої визначалася встановленими нормами. І хоча права другого покоління ґрунтувалися на правах першого, були їхнім логічним продовженням та могли бути здійсненими тільки у разі, «якщо будуть створені такі умови, за яких кожен може користуватися своїми економічними, соціальними і культурними правами, так само як і своїми громадянськими й політичними правами» [117], вони становили собою певний синтетичний конструкт, адже виводилися не із системи суспільних відносин, а уможлядно, з іншого абстрактного конструкту – базових прав людини.

Наступне покоління прав людини демонструє ще більшу штучність і відірваність від системи відносин. На думку низки дослідників, третє покоління прав людини містить «право на розвиток, на мир, незалежність, самовизначення, територіальну цілісність, суверенітет, позбавлення від колоніального гноблення, право на гідне життя, на здорове навколишнє середовище, на спільну спадщину людства, а також право на комунікації» [90, с. 100]. Очевидно, що їхня поява – результат радикального соціального конструювання, адже кожен із перелічених елементів побудований на ідеальних засадах гуманізму та співвідноситься з реальністю тільки через об'єктивовану й інституціоналізовану систему базових прав.

Як слушно зазначали П. Бергер та Т. Лукман, «соціальний устрій... створюється людиною в процесі постійної екстерналізації» [27, с. 88]. Але якщо у добу Модерну конституюючим елементом соціальної реальності були знання, які співвідносилися з реальністю та через це отримували свою легітимацію, то в епоху Постмодерну реальній дійсності протиставляється ідеальний образ, відірваний від свого референту, а легітимуючим чинником стає процедуральний характер дискурсу, який визначає спосіб упорядкування

буття відповідно до правил, що ним задаються. Очевидний конструктивістський вектор у правах першого покоління замінюється постструктуралістським деконструктивізмом у наступних поколіннях прав. У його рамках «неминучість інтерпретації, що постулюється, дає можливість індивіду творити нові сенси (або відтінки сенсу), що вже є шляхом до «влади», до «панування» над світом, оскільки в тому світі постструктуралізму, де домінують уявлення про практику не як про чуттєво-предметні форми життєдіяльності, а як про дискурсивні практики, тобто фактично замкнених у межах свідомості, «накладання» нового сенсу на будь-який феномен матеріальної або духовної дійсності означає його підпорядкування цьому «новому змісту»» [82, с. 66]. Внаслідок того, що різні варіанти постструктуралістської думки були задані в спробі осмислення «вивороту» структури, місце безособової логіки зайняла емоційна сфера, правовий порядок змінився формалізмом, а цілісність – різномірністю і фрагментарністю. При цьому одна зі сторін постмодерної правосвідомості включила в себе те, що можна було б назвати «метафізикою бажань» (пульсації, інтенсивності, енергії), а інша – специфічні плюралізовані відмінності (сингулярності, партикулярності). У підсумку, в правосвідомості зміцнилася «ілюзія створення універсальної парадигми «текстуальної свідомості», «універсального семіоаналізу», – парадигми, що виражає критерій абсолютної відмінності новітнього етапу культури від інших культур, а також здатний охопити свідомість і як основу, і як предмет» [156, с. 13]. Дана парадигма позиціонує подальший розвиток як пов'язаний із деконструкцією і переосмисленням існуючого, а отже, позбавлення від аксіологічних підстав культури Модерну стає своєрідною програмою Постмодерну.

Цю програму можна розглядати як відповідну данину комунітаризму, адже на її підставі формується надлокальна модель соціально регульованого капіталізму, яка передбачає відносини між елементами, засновані на формальній ієрархії. У рамках концепції міжнародного режиму модель

вертикальної організаційної структури, що пропонується як певний інструмент глобальної політики, нівелює демократичні та ліберально-правові цінності. З цього приводу Ю. Хабермас зазначав, що «країни – члени Європейського союзу у ході європейського об'єднання втратили значну частину демократичної субстанції. Все найчисленніші і найважливіші політичні рішення приймаються у Брюсселі та долинають до національних держав лише «пересадженими» на ґрунт національного права. Увесь процес відбувається не торкаючись політичної громадськості країн – членів Європейського союзу, хоча громадяни Європи можуть сказати своє слово лише тут: загальноєвропейської громадськості не існує» [187, с. 74]. Цей дефіцит демократії Ю. Хабермас пояснює недоліками внутрішнього політичного устрою Європи. Водночас, ця проблема стосується не тільки європейського простору, адже у системі міжнародних відносин дана модель прийняття рішень позиціонується як глобальна.

Отже, постмодерна культура продукує у глобальному вимірі низку гібридних соціокультурних форм: вертикально врегульований соціальними нормами лібералізм і капіталізм; формально існуючі синтетичні права людини, які не мають онтологічного виміру та не забезпечені механізмами виконання і контролю; закладену на системному рівні безкомпромісну вимогу компромісу, яка втілюється як релятивістський універсальний і надісторичний глобальний порядок. Ці форми були отрефлексовані постмодерною філософією, яка проповідує «ушлявлення безтурботного плюралізму, переконання у взаємній непродуктивності й «неперекладуваності» різних форм життя, акцент, який ставиться на суперечці, а не згоді; деонтологізацію світу, що передбачає «фіктивний характер будь-якої реальності»» [98, с. 103]. І хоча постмодерна аксіологія втілюється у новому, заснованому на нонконформізмі, ставленні до рас, статі, культур, меншин, разом із тим, на тлі суперечностей із традиційними поглядами на класи, відносини між жінками і чоловіками, сімейні цінності і духовні орієнтири, у сучасному світі виникають нові ментальні конфлікти.

Плюралістична модель Постмодерну викликає децентралізацію соціальних і культурних зв'язків, що знаходить свій прояв і у правовій сфері, у вигляді нормативної терпимості до не нормативності.

Е. Тоффлер у роботі «Третя хвиля» зазначав, що влада меншин може виявитися одним з корінних принципів майбутніх урядів, адже чим далі ми уходимо за межі індустріального масового суспільства, тим більше маси і класи втрачають своє значення. У результаті «ми маємо конфігуративне суспільство – суспільство, де тисячі меншин, багато з яких є тимчасовими, кружляють у вирі і формують абсолютно нові перехідні моделі... послабляючи саму легітимність багатьох існуючих урядів» [174, с. 661-662]. Тому вчений пропонував у такий спосіб модернізувати всю політико-правову систему, щоб посилити роль меншин та дозволити їм формувати більшість.

Зазначені фактори постають і як системотвірні конструкти, і як аксіологічні чинники, які формують постмодерну свідомість. Окрім того, при всій своїй неоднозначності вони позиціонуються як ключові інтеграційні установки глобалізації, небезпідставно стаючи об'єктом критики з боку співтовариств, що мають сталі погляди і традиційні соціокультурні установки. Тому виникає кілька внутрішніх суперечностей, які супроводжують процес формування постмодерної правосвідомості: втрата людиною ціннісно-смислових життєвих орієнтирів за одночасного зростання ролі індивідуалістичних установок; нівелювання в глобальній практиці повсякденних відносин традиційних норм і цінностей, вироблених у рамках локальних культур; розпад синкретичного світосприйняття на безліч фрагментів, слабо структурованих між собою; скептицизм щодо людини як суб'єкта цілераціональної діяльності та пізнання, і, як наслідок, – заперечення модерного антропоцентризму й гуманізму; розчарування в раціоналізмі, а також у розроблених на його основі ідеалах і цінностях сцієнтизму.

На нашу думку, витоки постмодерного нігілізму та антираціоналізму сягають класичної філософії епохи Модерну. Іспанський філософ Х. Ортега-

і-Гассет вважаючи, що причиною кризи культури Модерну була масовизація суспільства стверджував, що лібералізація врешті-решт викликала гіпердемократію [138, с. 20], призвівши до політичного панування мас. Дійсно, суспільства, стаючи буржуазними, перестають бути елітарними в аристократичному сенсі і втрачають свою світськість. Щодо цього у другому розділі дисертаційного дослідження ми зазначали, що формування західного суспільства відбувалося на егалітаристських та універсалістських засадах правової держави за рахунок включення у суспільну сферу публічного всіх без винятку суб'єктів державно-правових відносин, незалежно від статусу особи та приналежності до соціальних груп, шляхом апріорного визнання її особистістю й повноправним членом суспільства, а також узаконення у цих правах. Разом із тим, слід додати, що формалізований у такий спосіб член суспільства уособлював буржуазного суб'єкта, зорієнтованого на відповідну систему, зокрема – правових відносин, що гарантувало усвідомлення ним ролі і цінностей права та сприяло його ментальному прийняттю. Якщо ж згадати про примат закону і верховенство права, які на інституціональному рівні встановилися у західно-ліберальному суспільстві, то можна сказати, що система буржуазних правовідносин ґрунтується не тільки на ідеальних структурах свідомості, але й на суттєвих онтологічних чинниках. Отже, в контексті формування правосвідомості «масовизація» правових ідей була, на нашу думку, доцільною й корисною.

Що ж стосується постмодерної епохи, то в цей час ми є свідками продовження формування капіталістичного суспільства, але у масштабах всього людства. Так само, як колись формувалися громадянські суспільства на етнічному ґрунті національних утворень, що ставали державами, у період глобалізації різні країни через міжнародні інститути та неурядові організації залучаються до системи наддержавного регулювання. Метою цієї системи є піднесення до глобального рівня суспільного регулювання капіталізму – на зразок того, як це практикується Європейським Союзом. Глобальний дискурс запроваджувався задля побудови соціально-економічного і суспільно-

політичного капіталістичного ладу у загальносвітовому вимірі. І в такому разі релятивізм і ризомність Постмодерну, його процесуальність і спонтанність суб'єкт-суб'єктних відносин є певними інтегративними інструментами глобалізації, адже вважається, що за умови партикуляризму зникне антагонізм. На думку прихильників цієї ідеї, відмова від будь-якої обґрунтованості має сигналізувати, що постмодерні цінності й засади є у певному сенсі універсальними, а тому можуть поширюватися на все людство. Постає питання: які суб'єкт-суб'єктні відносини можуть скластися у світі, в якому індустріалізм та капіталізація відносин є для одних суспільств епіфеноменом та породженням внутрішніх процесів, а для інших – лише фактором зовнішнього впливу?

Запропонована в епоху Постмодерну відмова від логоцентризму та модерної презумпції бінарності тягне за собою й радикальніші інтерпретаційні трансформації глобального культурного простору, включно з новим розумінням теологічної та семантичної проблематики. У цьому зв'язку Г-Г. Гадамер слушно зазначав: «Проблема розуміння набуває останніми роками дедалі більшої актуальності, що в очевидний спосіб пов'язане із загостренням геополітичної і суспільно-політичної ситуації та з посиленням суперечностей, що пронизують нашу епоху. Вона постає щоразу, як зазнають краху спроби встановити взаєморозуміння між регіонами, націями, блоками і поколіннями, коли виявляється відсутність спільної мови і ключові поняття, що увійшли у звичку, починають діяти як подразники, що лише зміцнюють і підсилюють протилежності та напруги, на подолання яких спрямовувалися б загальні зусилля. Досить згадати хоча б такі слова, як «демократія» або «свобода» [50, с. 43]. Варто до цього додати, що знаходженню спільної мови між культурами та товариствами, які перебувають на різних етапах суспільного розвитку, не сприяє також і релятивістська спрямованість сучасного політико-правового дискурсу, адже дає можливість традиціоналістським суспільствам відторгати ліберально-демократичні цінності транспарентності, толерантності, поваги до прав особистості і

власності, використовуючи інструмент плюралізму, згідно з яким, насамперед, має забезпечуватися різноманіття форм і суб'єктів економічного, політичного й культурного життя.

Тому П. Козловськи справедливо зазначає, що «синтез між західною культурою та традиційними культурами третього світу не може бути обмежений масштабами культури, природознавством або технологією. Впровадження сучасного природознавства та технології *повинно супроводжуватися політичними змінами у ставленні до прав людини* [курсів наш О. С.]. Впровадження [сучасних] технологій дає в руки урядів [традиціоналістських суспільств] таку значну владу, що якщо разом із нею не будуть одночасно затверджуватися права людини, то настільки висока ціна може бути поставлена під сумнів» [91, с. 207]. Погоджуючись із думкою П. Козловськи додамо, що повноцінна економічна, соціальна, політична, культурна інтеграція є можливою лише у колі рівноправних суб'єктів відносин, тобто серед економічно розвинутих правових держав. Адже ключовою вимогою будь-якого дискурсу є рівність позицій з огляду на ступінь розвитку. Їхня усталена система правових відносин виступатимете тією запорукою, яка на інституціональному рівні не допустить маргіналізації або формалізації відносин та нівелювання ліберального вектора соціально-історичного розвитку.

На жаль, у добу Постмодерну процес глобалізації має іншу інтеграційну модель, згідно з якою економічна інтеграція й капіталізація відносин між країнами рухається попереду, а права людини і лібералізація відносин – це той доважок, яким, у будь-якому разі, можна пожертвувати у відносинах із традиціоналістським суспільствами на догоду економічним інтересам. Безумовно, права людини – важливий чинник у глобальних відносинах, але їхнє дотримання покладено на суверенні держави та їхні незалежні від зовнішньої політики державні інститути, а контроль – на громадянське суспільство в цих країнах. Проте якщо у країні, внаслідок відсталості суспільних відносин, ще не сформувалася горизонталь

управління на рівні громадянського суспільства, то про які права взагалі йдеться? Хто у такому разі має забезпечувати та контролювати їхнє виконання?

У цьому контексті слушною є думка У. Бека: «У міжнародному праві містяться правила використання сили, а також проведено межу між справедливою війною і неспровокованою агресією. Але зроблено це незадовільно, тому що не враховано, чи мають право на існування самі держави або, точніше кажучи, чи задовольняють вони вимоги Загальної декларації прав людини... При переході від національної держави до космополітичного світового порядку відбувається далекоюсяжна зміна у співвідношенні пріоритетів міжнародного права і прав людини. Принцип «міжнародне право вище від прав людини», який діяв в умовах «першої модерніті», коли домінували національні держави, заміщується принципом «права людини вищі від міжнародного права», якому підпорядковані глобальні відносини у «другій модерніті» [34, с. 180]. Загалом погоджуючись із думкою вченого, мусимо наголосити, що принципи «другого модерніті» у глобалізованих відносинах щодо третіх країн лише декларуються західними країнами, а по суті – віддані на відкуп олігархічним представникам «еліт» традиціоналістських суспільств. Сам же принцип «права людини вищі від міжнародного права» діє у глобальному світі тільки щодо представників західних країн. Адже ці країни здатні як забезпечити права власним громадянам, так і вимагати їхнього виконання для своїх громадян від інших країн.

Отже, у постмодерному суспільстві спостерігається зростання неконтрольованих процесів, адже в умовах тотального релятивізму та відходу від «метанаративів» Модерну загальний процес розвитку не є врегульованим ані політико-правовими відносинами, ані морально-етичними факторами, ані глобалізованим мисленням. Постмодерна свідомість заперечує саму здатність і можливість виразити абсолютну істину та є принципово антиєрархічною й антиаподиктичною. Тому правосвідомість як

частина суспільної свідомості також прагне відмовитися від ідеї світоглядного монізму та проповідує епістемологічну невпевненість і роздрібненість.

Фрагментарне мислення, яке роз'єднує та ізолює, Е. Морен приписує неправдивій раціональності. Зокрема він зазначав, що у світі панує помилкове розуміння раціональності «як абстрактної та одномірної раціоналізації» [120, с. 35]. На його думку, розум, що ігнорує життя на планеті, суб'єктивність та почуття, є ірраціональним. Ірраціоналізм фрагментарного мислення веде людство до катастрофи, тому, вважає Е. Морен, «існує необхідність мислення, яке об'єднає все те, що є роз'єднаним і розділеним; мислення, яке поважає різноманіття цілого, визнаючи одиничне; водночас є мисленням, яке намагається розпізнати взаємозалежності між його складовими» [120, с. 39]. Для цього необхідно повернутися до основ антропоцентризму та почати мислити контекстуально (планетарно) й комплексно, вважає автор.

Схожої думки дотримувався і С. Кримський, який доводив, що в основі глобальної моделі світосприйняття повинні лежати архетипи раціонального пізнання, але на основі людиновимірності та софійного осягнення світу. В одній із праць ми зазначали, що, на думку філософа, «придбання сучасною наукою людиновимірних параметрів характеризує не її антропологізацію чи навіть суб'єктивізацію, а є парадигмою цієї людської діяльності» [131, с. 66]. Отже, на нашу думку, раціональний зміст глобалізованої правосвідомості, для подолання її кризового стану, має визначатися як контекстуально-комплексним компонентом, так і людиновимірністю параметрів.

3.3. Глобалістика і глобальна правосвідомість: взаємовплив контекстів.

Виявивши у попередньому підрозділі дослідження особливості формування постмодерної правосвідомості в умовах глобалізації, звернемося до проблеми взаємовпливу глобалістики і глобальної правосвідомості. Нами було встановлено, що глобальна свідомість характеризується різноманітністю та фрагментарністю, а також релятивістською спрямованістю. Заперечуючи саму здатність і можливість виразити абсолютну істину, глобалізована свідомість є принципово антиєрархічною й антиаподиктичною. Як було показано вище, вона прагне відмовитися від ідеї світоглядного монізму та проповідує епістемологічну невпевненість і роздрібненість. Водночас, глобальну свідомість вирізняє прагнення до пріоритету загальнолюдських цінностей та спрямованість на означення і вирішення проблем планетарного характеру, викликаних стрімким розвитком глобалізаційних процесів. Правосвідомість, яка є частиною глобалізованої свідомості, зберігає всі її тенденції.

Як відомо, на зламі тисячоліть глобалізація зумовлює характер та специфіку світ-системної еволюції й за культурно-історичним масштабом ототожнюється із сучасністю. Глобалізований світ, за Ю. Павленком та С. Кримським, «стрімко набуває вигляду поліцивілізаційної структурно-функціональної системи, в якій окремі цивілізаційні складові поводяться не однаково і своїм традиційним ідейно-ціннісним підґрунтям великою мірою визначають майбутнє народів та країн, що їх складають» [99, с. 4]. У зв'язку з цим, ієрархічний принцип, за яким твориться планетарна цивілізація, характеризується нерівномірністю компонентів, контроверсійністю взаємин і різновекторністю сил та інтересів. Вони посилюються в міру глобалізації людства, в той же час набуваючи все проблемнішого характеру, які отримали назву глобальних проблем.

На вирішення глобальних проблем сучасності спрямована глобалістика – нова міждисциплінарна галузь наукових знань на стику природничих, гуманітарних і прикладних наук. Російський дослідник О. Чумаков визначає її як «міждисциплінарну галузь наукових досліджень, спрямованих на виявлення сутності глобалізації, причин її появи і тенденцій розвитку, а також на аналіз породжуваних нею позитивних і негативних наслідків» [200, с. 4]. Як інтегративне знання про соціоприродні процеси і проблеми, межі яких задані планетарним масштабом, глобалістика зорієнтована на вирішення комплексних, життєво важливих для всього людства питань. Ключовим завданням глобалістики є не тільки осмислення глобалізації, розкриття її сутності, закономірностей і тенденцій розвитку, пошуку шляхів вирішення глобальних проблем, але й вироблення адекватних заходів, пошук методологічних засад та концептуалізація міжнародних антикризових стратегій, спрямованих на регулювання глобальних процесів і подолання їхніх негативних наслідків. Тому раціональну сферу глобалізованої свідомості, зокрема й правосвідомості, у систематизованому вигляді, на нашу думку, повинна визначати глобалістика.

Глобалістика як самостійна галузь наукового знання і відповідна сфера суспільної практики почала складатися з кінця 60-х років ХХ століття, коли на тлі географічного розширення соціального життя перед багатьма науками постала необхідність вирішувати комплексні проблеми планетарного масштабу. Вперше ці проблеми оприявнилися у системі «суспільство-природа». Об'єктивним фактором актуалізації глобальної проблематики того періоду було різке погіршення екологічної ситуації спочатку в промислово розвинених, а згодом і в інших регіонах, що стало наслідком посилення дисбалансу відносин людини та довкілля. Проведений науковцями аналіз показав, що виникнення екологічних проблем тісно пов'язане з іншими суперечностями планетарного масштабу. За безпрецедентним забрудненням довкілля відкрилися й інші загрозливі тенденції неконтрольованої людської діяльності: зростання чисельності населення Землі; вичерпність природних

ресурсів; небезпека нестримної гонки озброєнь та інші. Ці виклики несли серйозну загрозу поступальному суспільному розвитку людства та навіть існуванню життя на планеті, зумовивши значне розширення поля досліджень глобалістики. Врешті-решт, сферою її компетенції стали інтеграційні процеси, що охопили різні сфери суспільного життя – економіку, управління, міжнародну політику, право. Згодом їхній список значно розширився, а самі вони отримали узагальнену назву «глобальні проблеми сучасності». На тлі вирішення цих проблем формувалися сучасні парадигми глобалістики.

У своїх доповідях представники Римського клубу описали світ як єдину взаємопов'язану систему, для існування і розвитку якої необхідно спільними зусиллями впоратися з низкою проблем, що не піддаються локальним рішенням. Як відомо, таке системне усвідомлення світу засновник Римського клубу А. Печчеї пов'язував із формуванням «нового глобального мислення». Звернувши увагу на нерівномірність розвитку країн у світі, він указував на загрозові тенденції подальшого посилення відсталості багатьох країн за ключовими напрямками – у соціальній структурі, політичній системі, економічних показниках, що негативно позначалося на потенціалі їхнього майбутнього розвитку. Вчений підкреслював, що ці фактори загрожують серйозними наслідками для майбутнього всього людства, закликаючи людей усвідомити світові проблеми загалом і чітко визначити основні орієнтири подальшого розвитку. Ще в ті роки засновник Римського клубу зміг передбачити як особливий, системний характер проблем, що невдовзі загрожуватимуть людству, так і їхній глобальний вимір.

У роботі «Людські якості» А. Печчеї зазначав, що «необхідно перевернути нинішній розвиток, сфокусувавши основну увагу не на потребах людської істоти, а на її здатності робити внесок у їхнє задоволення» [140, с. 224]. Тому, на думку вченого, для виконання надскладних завдань людство мусить сформувати єдину світову спільноту, здатну до колективних зусиль із планування та управління заради свого спільного майбутнього.

Продовжуючи традицію західного реформізму та соціального конструктивізму, стратегічні моделі Римського клубу припускали відмову від стихійного саморозвитку на користь свідомого регулювання. Об'єктами моделювання та стратегічного планування Римського клубу в різний час були проблеми, що мали комплексний характер у системі «суспільство – природа» та «людина – суспільство». У доповідях Римському клубу автори зауважували, що головною причиною виникнення соціальних глобальних проблем є суперечності між розвиненими країнами «багатої Півночі» і державами, що розвиваються, – «бідний Південь». Тому автори пропонували для забезпечення гідного життя і помірного добробуту всіх громадян світу скоротити розрив між найвищими доходами найрозвиненіших країн і найнижчими найвідсталіших за рахунок прийняття різних темпів середньорічного зростання доходів на душу населення. Згодом діяльність Римського клубу змінила напрям від кількісного аналізу глобальних проблем до якісного аналізу людського буття, системних цінностей і цілей. Провідною стала концепція «нового гуманізму» – доктрина про першочергове значення особистих людських якостей, здатних забезпечити «революцію свідомості», яка спричинить перетворення суспільства. Отже, об'єктом моделювання Римського клубу стала глобальна свідомість, формування якої, на думку його учасників, приведе до виникнення нового «глобального етосу», коли норми поведінки людини, а також норми державної політики визначатиме новий стандарт гуманізму.

I. Валлерстайн також розглядав світ як єдину систему, але його «світ-система», – це соціальна система, що «має власні межі, структуру, правила легітимації та узгодженості. Вона [система] існує за рахунок конфліктуючих сил, напруженість яких утримує їх разом ... Її життя значною мірою є самодостатнім, і динаміка її розвитку багато в чому є внутрішньою» [228, с. 347]. На думку вченого, індустріальні суспільства та країни третього світу виникають як різні елементи глобального процесу розвитку. Його «світ-система» являє собою «світ-економіки» у вигляді

спільнот, об'єднаних між собою тісними економічними зв'язками. І хоча ці спільноти можуть виступати як певні одиниці, що еволюціонують, вони не являють собою єдиного політичного утворення.

На думку І. Валлерстайна, «світ-економіка» є розгалуженими нерівномірними ланцюжками, які включають виробничі структури, подрібнені численними політичними утвореннями [229]. При тому, що «світ-економіка» – це лише частина загального світу, ця частина являє собою окрему цілісність, де просторові зв'язки між акторами окреслені межами самої «світ-системи». Вона характеризується наявністю центру (ядра), напівпериферії та периферії, які становлять частини «світ-системи», поза межами якої розташовується зовнішній простір. Належність країн до ядра визначає рівень економічного зростання, політичних свобод, прав, розвитку науки, а також характеризує ефективність функціонування держави. Ядро «світ-системи» на тлі напівпериферії та периферії є більш диференційованим і урівноваженим господарським організмом. Воно утворюється низкою держав, які безперервно борються за світову політичну гегемонію. Держави, які входять до ядра, мають передові технології, інфраструктуру, комерційну культуру. Їм притаманні збалансованість різних галузей, соціальний і політичний динамізм, завдяки чому вони займають провідні позиції у світі. Очевидно, що ядро глобальної «світ-системи», принаймні як його описує учений, становлять високорозвинені країни, що належать до західної цивілізації і культури.

Поняття «напівпериферії» було запропоноване І. Валлерстайном на позначення проміжної зони між центром і периферією, яка виконує подвійну роль. На нашу думку, напівпериферія, по-перше, постає в ролі стабілізатора «світ-системи», захищаючи свій внутрішній ринок від центру і водночас проводячи експансивну політику стосовно менш розвинених країн, що підкріплюється не тільки економічними, але й політичними передумовами. По-друге, країни напівпериферії стають головним трансформатором прогресивних зрушень у межах «світ-системи», передаючи вплив центру на

периферію. Це проявляється не тільки в середніх соціально-економічних показниках країн напівпериферії порівняно з країнами центру і периферії, але й у їхньому специфічному відношенні до рівня соціокультурної модернізації. Так, напівпериферійна країна, що є периферією щодо центру, сама може сприйматися периферією як земля обітована.

Периферію утворюють традиціоналістські суспільства з низьким рівнем суспільного і матеріального виробництва. Їхніми ознаками є колоніально-економічна залежність від більш розвинених країн, крайня слабкість або відсутність державності, формалізм інституцій, гіпертрофований архаїзм суспільних відносин. Характерними рисами периферійних країн є розбалансованість різних господарських секторів, слабкі соціальні зв'язки, соціальні контрасти та інші деструктивні явища, викликані, на нашу думку, насамперед, специфічним накладенням сучасних високодиференційованих структур на їхню традиціоналістську систему відносин.

У підрозділі 3.1. дисертаційного дослідження нами було обґрунтовано, що в більшості традиціоналістських суспільств трансформації не є глибинними та покликані залишати систему суспільних відносин незмінною. Західні інтеграційні глобальні моделі – економічні, політичні, правові – у ході їхньої імплементації у суспільствах незахідного типу зазнають гібридизації та спричинюють низку соціальних трансформацій, унаслідок яких порушуються традиційні соціальні зв'язки. Водночас, нові – горизонтальні – зв'язки, які повинні органічно утворитися, набувши форми громадянського суспільства, у традиціоналістських суспільствах не виникають. Тому населення в периферійних країнах не вбачає у праві регулятора суспільних відносин, адже правові відносини там ще не склалися. Це призводить до горизонтального антагонізму ідей права та відторгнення традиціоналістськими суспільствами цінностей і норм ліберальних концептів на рівні суспільної свідомості.

Заперечуючи правовідносини, у периферійних країнах традиційно спираються на патерналістський спосіб вирішення економічних і соціальних питань шляхом перерозподілу благ на підставі кастової приналежності, що в таких суспільствах є рівнозначним статусу. Саме такі відносини і досі підтримуються та відтворюються периферійними країнами у ході суспільного буття. І хоча статусні відносини складаються з неформальних, негласних та слабо диференційованих взаємних зобов'язань, їхнє порушення жорстко переслідується, адже в такому разі порушується платонівська «розподільна справедливість» [141, с. 43], заснована на принципі «кожному – своє». Слід зазначити, що з часом ці відносини все більше примітивізуються, адже за відсутності генезису у середовищі, яке зорієнтоване на всезагальну світ-системну еволюцію, втрачається синкретична неподільність, природність і структурна цілісність самих традиціоналістських суспільств.

У попередньому розділі зазначалося, що в модерну епоху у традиціоналістських суспільствах відбулося нівелювання теософських принципів моралі і духовності, адже побудована на раціональних засадах модель світу зруйнувала лімбічні схеми незахідних народів, їхні духовні традиції та надчуттєві образи. Однак в умовах глобалізації, як уже зазначалося у попередньому підрозділі, постмодерна свідомість розвінчала раціональні авторитети, зокрема – політико-правові ідеали Модерну. З позиції незахідних суспільств, епохи Модерну і Постмодерну спричинили заперечення їхніх моделей мислення. Стосовно того, як відбувалося заперечення в Росії періоду Петра Великого, суб'єктом якого виступав народ, до того замкнений у своєму партикулярному бутті, який визволявся від винятково народних детермінацій, повертаючи собі у такий спосіб загальнолюдські цінності, а себе світовій історії, писав А. Валіцький: «Допетровська Росія була замкненим, ізольованим народом, отже, вона виражала момент «особливості», заперечення «того, що є загальним»... Новий «момент» завжди з'являється як «однобічність»... Такою

однобічністю, але перехідною однобічністю, було прагнення Петра повністю знищити народність... У вогні заперечення нищилися всі конкретні прояви народності – збереглася тільки абстрактна субстанція народу, репрезентована простим людом, що мовчить, відірваний від державного життя» [39, с. 336-337]. Але Росія у цьому культурному нищенні була непоодиноким. Достатньо згадати події, що відбувалися в Османській імперії наприкінці XIX на початку XX століття, коли уряд Османів провів низку базових реформ за європейським зразком, із запровадженням новітньої призовної армії, банківської системи, світського законодавства, заводів і гільдій, та навіть конституції. Але разом із тим величезний державний борг перед іноземними кредиторами привів до її розпаду.

Отже, спочатку Модерн своїм панлогізмом і секуляризацією заперечив теософські засади традиціоналістської свідомості, спричинивши втрату духовності, а потім Постмодерн на підставі індетермінізму, з його багатозначністю та нелінійністю, релятивістськи заперечив розум. Відомо, що закон заперечення заперечення відображає об'єктивний та закономірний зв'язок, у якому важливим є спадкоємність між тим, що заперечується, і тим, що заперечує. Цей процес як діалектичне заперечення відбувається об'єктивно, коли у новому, новонародженому, є спадкоємність зі старим, але в «знятому» вигляді. Для того, щоб заперечення було діалектичним, потрібно, щоб це нове зароджувалося у самій системі суспільних відносин, а не було привнесене ззовні. Лише тоді можливим є подолання старого, того, що вже віджило, і перехід з одного якісного стану в інший. Що ж до епох Модерну і Постмодерну, то ми їх позиціонуємо як нові якісні стани західного суспільства і результати поетапного подолання внутрішніх суперечностей. Але що стосується незахідних суспільств, то Модерн і Постмодерн стали для них формами метафізичного заперечення. Заперечення як просте знищення, за якого не може бути розвитку, «суто суб'єктивне, індивідуальне, що являє собою не стадію розвитку самого предмета, а привнесену ззовні думку» [211, с. 641]. Відтак, життя традиціоналістських суспільств стає

безґрунтовним, адже їхні відносини перестають бути врегульованими як духовними практиками, так і раціональною доцільністю.

Головним принципом у таких суспільствах є негласний закон сили, який ґрунтується на страху і покорі, а із сутності самих відносин випливає, що за умови підтримки «статусних» правил можна порушувати писані норми права. У такому разі громадяни позбуваються всіх прав, а саме право стає абсолютно формальним. Але й ті, хто, здавалося б, мають блага у виді прав, що відповідають їхньому статусу, насправді у країнах периферії нічим не володіють. Історія знає чимало прикладів, коли в безправному суспільстві нібито всесильний та непорушний можновладець раптово втрачає все, а буває й життя. Для того, щоб у суспільстві діяло право, нехай навіть для можновладця, потрібно щоб спочатку з'явився індивідуалістичний тип особистості, який усвідомлює свою автономність як цінність та онтологізує її в соціумі у вигляді права, тим самим утверджуючи право в системі соціальних відносин.

Порівнюючи американські та радянські перспективи прав людини, Х. Берман зазначав, що у США «основні права окремих осіб існують незалежно від держави, а в деяких контекстах навіть перевершують її міць, тоді як радянська концепція, що знайшла своє відображення у конституції СРСР, полягає в тому, що всі права надаються державою і неминуче підпорядковані її владі» [220, с. 16]. На думку вченого, у Радянському Союзі всі конституційні права мали характер певних зобов'язань з боку держави та швидше являли собою пільги для своїх громадян, аніж справжні права, які на всіх рівнях суспільного життя повинні забезпечуватися та охоронятися державою. Якщо ж держава, діючи через свої соціальні інститути, порушує закони та не виконує конституційних зобов'язань, то у громадянина не залишається ніякого правового захисту. Ми вважаємо, що такий патерналістський механізм «забезпечення» прав притаманний усім традиціоналістським суспільствам.

На Заході ключовою умовою забезпечення справедливості та приватних прав і свобод виступає обмеження ролі держави в суспільному житті. Отже, закон, обмежуючи втручання держави у сферу приватного, не дозволяє їй самостверджуватися через насильство. На противагу західному світу, в незахідних країнах склалася інша традиція: через закони держава панує над громадянами. Тому мірилом свободи там виступає беззмістовна воля, а саме – непідвладність державі і законам. За цих умов міжнародне право могло б стати відповідним середовищем для зміни владних стосунків. Але, як справедливо зазначав Ю. Хабермас, «воно [міжнародне право] не виконує функції плавильного котла, в якому могла б розкластися природна субстанція влади. Ідеальні типи міжнародного права варіюються тоді з існуючими владними відносинами. На одному кінці континууму розташовується концепт міжнародного права, серцевину якого становить держава; він висловлює всю безліч різноманітних зв'язків, що існують між суверенними державами. З протилежного боку – гегемоніальне право однієї імперської держави, яка відходить від міжнародного права тільки для того, щоб у кінцевому рахунку перетворити його на власне національне державне право» [189, с. 139].

Зазначимо, що у глобалізованому світі не тільки імперські держави, але й суспільства з неусталеною правовою традицією, пристосовуючись до вимог міжнародного права, на найвищому – конституційному – рівні декларують права і свободи. Водночас, рангом нижче, на рівні законів і підзаконних нормативно-правових актів, які, як відомо, мають регулятивний характер і повинні забезпечувати дію задекларованих принципів і норм у суспільстві, механізми дії прав принципово не деталізуються або спотворюються. У результаті права нівелюються, не відтворюються на рівні буття та врешті не доходять до «споживача» – пересічного громадянина.

І. Кант слушно зазначав, що у суспільствах існує поділ за суб'єктивним ставленням зобов'язуючого до зобов'язаного. Серед іншого він розрізняв стосунки між людьми, визначаючи їх як правові відносини людини до інших

істот, що мають як особисті права, так й обов'язки та стосунки до людей, позбавлених особистості (холопи, раби), що становлять собою правові стосунки людини до істот, які мають лише обов'язки, але не мають жодних прав [77, с. 264-265]. На нашу думку, у традиціоналістських суспільствах, за формально-правовим фасадом приховується ставлення до людей, яке, насправді, за винятком обов'язків та деяких пільг, до того ж не усім доступних, позбавлені всіляких прав. Тому, не зважаючи на задекларовані принципи, на рівні буття там панує безправ'я та продукується ставлення до власних громадян як до істот, позбавлених особистості.

Зазначені чинники обумовлюють відсутність прогресу та периферійне становище традиціоналістських суспільств у «світ-системі», їхню залежність і підпорядкованість у соціальному, політичному та економічному плані щодо інших, більш розвинених країн. І хоча І. Валлерстайн стверджує, що «розвиток слаборозвиненості» периферійних країн скоріше є результатом їхнього «залучення в світоєкономіку як периферійної, сировинної зони» [40, с. 26], на нашу думку, «слаборозвиненість» є лише наслідком інших, складніших процесів, пов'язаних із соціокультурними факторами, зокрема тими, що легітимують та інституціоналізують право в системі суспільних відносин.

С. Хантінгтон вважає, що саме культурні і цивілізаційні відмінності стоять на заваді інтеграційним процесам у світі, й разом із тим, вони нівелюють універсальну значимість західної культури у глобальному вимірі. Але оскільки «азіатська і мусульманська цивілізації все гучніше заявляють про універсальну значимість своїх культур, то на Заході все більше починають усвідомлювати значення зв'язку між універсалізмом і імперіалізмом» [195, с. 507-508]. Адже, на думку вченого, культура слідує за могутністю, а імперіалізм є неминучим наслідком універсалізму. Безумовно, це зауваження є справедливим за умови, що в процесі інтеграції більш розвинутої соціальної системи відбувається заперечення культурних традицій менш розвинутих суспільств, про що вже йшлося. Але виникає

питання, чи поміняв би С. Хантінгтон свої права і свободи, які належать йому на підставі приналежності до вільного суспільства, в обмін на аскриптивний статус та азіатські чи мусульманські культурні особливості? Напевно, що ні. Тим більше, що права і свободи не мають жодного стосунку до етнокультурних особливостей певних народів, а лише до прийнятої у суспільстві системи відносин. І вважати, що мусульманин, отримавши права, втрачає свою етнічну приналежність, є тим же самим, що й стверджувати, що за умови прийняття С. Хантінгтоном ісламу, він разом із тим втратить і свої права.

Вище у дисертаційному дослідженні йшлося про методологічну недоробку, пов'язану зі змішуванням понять «культура» і «цивілізація». Вони належать до різних сфер, змішування яких, як було показано у першому розділі, спричинює розмивання семантичного поля поняття «цивілізація». Говорячи про те, що Захід відрізняється від інших незахідних країн «особливим характером своїх духовних цінностей і суспільних інститутів» [195, с. 508], С. Хантінгтон, на наш погляд, допускає змішування поняття «культури» з поняттям «цивілізація». І в цьому полягає методологічна помилка, яка заперечує його висновки стосовно ролі культурних особливостей, що спричинюють цивілізаційний розлом у глобальному світі. Розглядаючи західний світ як систему, він не бачить полікультурності Заходу, але бачить його монолізм, адже стверджує, що «певною мірою Захід є єдиним. Але що об'єднує незахідні соціуми, крім того факту, що вони є незахідними? [Задається питанням учений]. Японська, китайська, індуїстська, мусульманська й африканська цивілізації мають мало спільного у релігії, соціальній структурі, суспільному устрої і цінностях, що превалюють» [195, с. 31], стверджує він. Разом із тим, вони мають те спільне, що помітив С. Хантінгтон у монолізмі Заходу, але не помічає у культурі незахідних цивілізацій у зв'язку з їхнім культурним розмаїттям. На наше переконання, їх об'єднує традиціоналістський тип суспільних відносин, який нівелює індивідуалізм, приватні права, свободи, власність.

Обґрунтовуючи роль правових відносин у сучасних суспільствах, Ф. Фукуяма слушно зазначав: «Моральні цінності та суспільні правила – не просто деспотичні обмеження вибору, що накладаються на індивіда, а скоріше необхідні умови спільної діяльності будь-якого типу... [тому] соціологи почали говорити про цінності, які поділяють члени суспільства як про соціальний капітал... Як і фізичний капітал (земля, будівлі, машини), як і людський капітал (здібності і знання), соціальний капітал виробляє багатство і, отже, є економічною цінністю національної економіки. Він є також передумовою всіх форм спільного підприємництва, що існують у сучасному суспільстві» [184, с. 27]. На наш погляд, соціальний капітал, який є результатом суспільного виробництва і засобом досягнення групової солідарності, є не стільки прямою передумовою економічних вигод, скільки проявом соціально-економічних умов і обставин, указуючи на готовність індивідів відтворювати норми, які уможливають ефективне співробітництво всередині групи, у ході їхньої повсякденної суспільної практики. Щодо економічного ефекту, який утворюється соціальним капіталом, то можна говорити швидше про синергію, ніж про прямий зв'язок, що в жодному разі не применшує його ролі. Окрім того, зростання соціального капіталу та лібералізація правових відносин – це взаємопов'язані процеси, які забезпечують лібералізацію політичних і, як наслідок, економічних відносин. І в жодному разі не навпаки. Звісно, ми не заперечуватимемо того факту, що лібералізація правовідносин виникла на тлі становлення капіталістичних відносин в буржуазній Європі періоду Нового часу. Але, як ми обґрунтували у другому розділі дослідження, своєю легітимацією капіталістичні відносини зобов'язані інституціоналізації ліберальних правовідносин і становленню демократичних інститутів у суспільстві.

Зважаючи на вище зазначене, на нашу думку, ключовим критерієм приналежності країни до ядра, напівпериферії або периферії «світ-системи» мають бути не економічні показники, як стверджує І. Валлерстайн, і не

духовні цінності та етнокультурні особливості, як показує С. Хантінгтон, а наявність соціального капіталу та ліберальних правовідносин. Для цього традиціоналістським суспільствам потрібно пройти довгий шлях формування культурного капіталу – «сукупності цінностей, вірувань і установок, що ведуть суспільство до досягнення цілей загальної декларації прав людини, прийнятої ООН, а саме: до демократичної форми правління, що включає верховенство права; до соціальної справедливості, що включає освіту, охорону здоров'я і сприятливі можливості для всіх; до ліквідації бідності» [196, с. 27]. Проте в сучасний період світової історії, коли час є найважливішим ресурсом, хто ж чекатиме? Отже, стають зрозумілими спроби глобалістів за рахунок соціального конструювання вирішити соціокультурні проблеми планетарного масштабу. На їхнє переконання, в соціально-історичному право-політико-економічному ланцюзі лібералізації достатньо вплинути на останню ланку та, зокрема, за рахунок штучної індустріалізації, змінити економічні показники і, як наслідок, соціокультурні зміни понижуть усі сфери суспільного буття.

Цю позицію також поділяють чимало західних лідерів, адже тривалий час вони вкладали гроші та зусилля в ручне регулювання економіки у периферійних країнах за допомогою міжнародних інституцій, інструментарію уніфікації, субвенцій тощо. Мова йде про цілу низку інституцій із транснаціонального перерозподілу та наддержавного регулювання економічних, політичних, соціальних, правових та інших галузей суспільних відносин, що за допомогою інструментів соціальної політики та наддержавних організацій здійснюють регулятивні заходи у глобалізованому світі. В деяких країнах це привело до позитивного результату, адже зовнішній фактор економічної і політичної інтеграції там збігся з глибинними соціокультурними зрушеннями суспільної свідомості, пов'язаними зі зростанням ліберальних настроїв і, відповідно, соціального капіталу. У той же час у країнах з усталеною традиціоналістською формою суспільних відносин штучне економічне зростання, яке відбувається за

рахунок донорства західних країн, у парадоксальний спосіб веде до зворотного результату, насамперед, легітимуючи безправ'я, консервуючи архаїчні відносини та, головне, виправдовуючи архаїчний спосіб їхнього життя. Отже, якщо не економічна допомога, то принаймні економічна інтеграція Заходу та країн периферії виглядає помилкою глобального масштабу, адже, підживлюючи їхній ресентиментарний стан, вона опосередковано посилює антагонізм у світі.

На підтвердження цього Н. Абрамс та С. Фіш у статті, яка вийшла у газеті *The Washington Post* стверджують, що фінансова допомога Заходу лише привела до того, що український істеблішмент законсервував старі корупційні схеми. Тому вони мають сумніви, що МВФ допомагає Україні вийти з кризи, адже згідно з даними організації OECD та *Global Financial Integrity*, за кожен долар допомоги, яка тече в країну, \$ 6,25 незаконно з неї вимивається. Автори зазначають, що останні двадцять п'ять років західні донори спрямовували мільярди доларів у посткомуністичну Україну з двома основними цілями: допомогти країні побудувати саморегульовану, конкурентоспроможну ринкову економіку, а також закласти правову і нормативну основу для формування правової держави. Але розграбування державних компаній з боку олігархів і державних чиновників продовжується. На думку вчених, «лідери України могли б побудувати ефективні державні інститути, що здатні запобігти такого грабунку та посприяти розвитку ринкової економіки, яка б дозволила максимізувати податкові надходження. Водночас, їхній практично необмежений доступ до західної допомоги звільнив від необхідності щось робити, а також посилило їхню зацікавленість у збереженні статус-кво» [217]. На нашу думку, таку економічну і політичну «інтеграцію» важко назвати допомогою. Навіщо підсилювати корупціонерів у країні, даючи їм гроші? І хіба спонсорування корупції може привести до закладання правової і нормативної основи для формування правової держави? Хоча якщо згадати про більше ніж шість доларів, які вимиваються з економіки України в обмін на кожний вкладений долар від МВФ, про що

писали у статті Н. Абрамс та С. Фіш, то стає зрозумілим, що на заваді розвитку країни стоять не тільки корумповані українські еліти, але й економічні інтереси міжнародних організацій, які у такому разі втратять надприбутки.

У цьому контексті Д. Аджемоглу та Дж. Робінсон у роботі «Чому одні країни багаті, а інші бідні. Походження влади, процвітання та бідності» зазначали, що у бідних країнах політична еліта робить усе, щоб блокувати саму можливість довготривалого економічного прогресу, і роблять це цілком свідомо, оскільки вважають, що тим самим реалізують власні життєво важливі інтереси і потреби. Тому адекватне пояснення причини економічної нерівності народів неможливо отримати в рамках лише одного економічного дискурсу, доповненого навіть історичними, географічними або культурними чинниками. На їхнє переконання, його треба шукати на стику економіки й політики, але, звичайно, з включенням усіх релевантних супутніх чинників. Автори справедливо пропонують використовувати концептуальну опозицію «інклюзивність-екстрактивність» [3, с. 104] для класифікації інтегрованих чинників, що визначають рівень економічного добробуту різних країн. Вони відносять до інклюзивних такі форми устрою, які мають здатність забезпечувати доступ усе більшої частини населення до генерування та розподілу благ і національних багатств, стимулюючи участь великих груп населення в економічній активності. Інклюзивні форми устрою забезпечують права власності, створюють конкурентні умови для всіх соціальних груп та заохочують розвиток технологій. Екстрактивні інститути, навпаки, орієнтовані на концентрацію всіх ресурсів у руках представників еліт соціальних груп та на привласнення результатів праці іншої частини населення. Саме тому вони не створюють умов для захисту приватних прав та не стимулюють свободну економічну активність. По суті, під екстрактивними інститутами Д. Аджемоглу та Дж. Робінсон розуміють традиціоналістські суспільства. Трансформації екстрактивних економічних і політичних інститутів за відсутності структурних змін викликає в цих

суспільствах ефект рекурсії, що перешкоджає подальшому економічному та соціальному розвитку.

Перуанський дослідник Ернандо де Сото, намагаючись зрозуміти, чому прогрес оминає традиціоналістські суспільства, припустив, що головним джерелом невдач соціально-економічних реформ у країнах третього світу, зокрема й колишнього соціалістичного табору, є правова незабезпеченість приватної власності та підприємницької діяльності. Так, у відомій роботі «Загадка капіталу. Чому капіталізм торжествує на Заході і зазнає поразки в усьому іншому світі» він зазначав, що «сфера відносин власності – це і є той самий простір, в якому ми визначаємо й використовуємо активи, складаємо з них всілякі комбінації і встановлюємо зв'язки з іншими активами. У цьому просторі й виникає капітал» [163, с. 53]. На думку вченого, достатньо законодавчо закріпити і в належний спосіб оформити приватну власність, як виникне право і почнуть діяти капіталістичні відносини. Погоджуючись із думкою, що приватна форма власності визначає капіталістичні відносини, додамо, що самі закони не створюють відносин власності, а лише закріплюють уже сформовані відносини. Тому насправді причиною відсутності права є не погані закони чи неналежно оформлені документи на власність. Існує безліч країн, у яких наявна законодавча база, існують судова і виконавча гілки влади, конституція і прокурори, комітети з охорони права та протидії корупції тощо, але там немає прав, а відповідно – права. Перефразовуючи слова професора Преображенського із повісті М. Булгакова «Собаче серце», зазначимо, що наявність законодавства ще не робить країну правовою, як і здатність розмовляти не робить істоту – людиною.

Очевидно, що у суспільствах традиціоналістського типу просто не відбулося структурних змін соціальної системи, які здатні породжувати права і ліберально-правові відносини. У другому розділі дослідження ми дійшли висновку, що у західному суспільстві в епоху Модерну структурні зміни викликала низка факторів, пов'язаних із становленням буржуазних відносин: формування інституту приватних прав, індивідуалізація

суспільства, раціоналізація та секуляризація свідомості, процеси соціальної диференціації детерміновані розвитком наукового мислення тощо. Ці фактори, що у глобальному вимірі позиціонуються як універсалістські, низка дослідників співвідносить лише із західною культурою. Так, С. Хантінгтон наводить слова А. Шлезінгера-молодшого, який зазначав, що Європа є «унікальним джерелом уявлень про індивідуальну свободу, політичну демократію, панування права, права людини і свободи у культурі... Це – європейські ідеї, не азіатські, не африканські, не близькосхідні – за винятком випадків запозичення» [195, с. 509]. На думку вченого, саме вони роблять західну цивілізацію унікальною, тому завданням західних лідерів є не нав'язування західних цінностей усьому світу, а захистити та зберегти унікальні якості західної цивілізації. Для цього він пропонує: «домогтися більшої політичної, економічної та військової інтеграції... серед західних країн...; стримувати розвиток військової могутності ісламських та сінських країн...; визнати Росію як стрижневу країну православної цивілізації..., що має законні інтереси в сфері забезпечення безпеки своїх південних кордонів; зберігати західну технологічну та військову перевагу...» [195, с. 509]. Тобто, по суті, він радить деінтегруватися Заходу у соціокультурному плані, згорнувши ліберальні міжнародно-правові програми та, разом із тим, посилити військову і стратегічну сфери.

Проте, статистика свідчить, що з кожним роком кількість позовів та скарг до міжнародних організацій і судів із захисту прав людини від людей, які зазнали утисків, зростає. Це вказує на те, що в незахідних країнах люди прагнуть користуватися не тільки матеріальними багатствами, але і благами західної цивілізації у сфері захисту індивідуальних прав та свобод, політичної демократії, права власності тощо. Разом із тим, у глобалізованому світі соціальні стандарти, у тому числі права людини, поставлені у незрозумілу залежність від етнокультурних особливостей певних регіонів і країн. І. Валлерстайн слушно пояснює це тим, що «за допомогою етнізації, або конструювання народу, вирішується одне з базових суперечностей

історичного капіталізму – його одночасне прагнення до теоретичної рівності й практичної нерівності – і вирішується воно через використання ментальних особливостей різних верств трудящих в усьому світі» [19, с. 100]. Це дозволяє, на нашу думку, не тільки легітимізувати існуючу ієрархічну модель світ-системного капіталізму, але й обґрунтувати правову нерівність між країнами.

Міжнародна незалежна організація The World Justice Project, яка веде свою діяльність із метою актуалізації в світі верховенства закону і просування ідеї права, у своєму звіті зазначала, що, незважаючи на соціокультурні відмінності у різних країн і народів, верховенство закону повинно відповідати чотирьом універсальним принципам: уряд і посадові особи несуть однакову відповідальність перед законом; закони повинні бути ясними, прозорими, загальнодоступними, стабільними і справедливими, а також, захищати базові права людини; процеси і нормативні документи, за допомогою яких закон упроваджується в дію, повинні бути доступними, справедливими й ефективними; справедливість забезпечується компетентними, етичними і незалежними представниками, у достатній кількості, які володіють достатніми ресурсами, а також відображати склад громад, які вони представляють [227, с. 9]. Отже, універсальні засади, які забезпечують верховенство права на системному рівні, можна визначити, не вдаючись до етнокультурних особливостей. Однак у рамках моделі глобального капіталізму у відносинах між країнами ядра та периферії правові засади нівелюються, адже вважаються внутрішньою справою незалежних держав. При цьому пропонується всі відносини переводити в економічний вимір, який повинен їх врегулювати.

I. Валлерстайн справедливо зазначав, що сучасну світ-систему визначає як капіталістичну те, що «примітною її ознакою є не накопичення капіталу, а пріоритет безкінечного накопичення капіталу. Іншими словами, це система, інститути якої пристосовані до того, щоб у середньостроковій перспективі нагороджувати тих, хто вважає головною справою накопичення капіталу, і

карати усіх тих, хто намагається відстоювати інші пріоритети. Набір спеціально створених для цього інструментів містить у собі вибудовування торговельних ланцюжків, що пов'язують географічно розділені види виробничої діяльності з метою оптимізації норм прибутку в усій системі, мережу сучасних державних систем, створення акумулюючих доходи домогосподарств, що слугують основною одиницею соціального відтворювання, і з часом – єдиною геокультурою, що легітимує вказані структури й покликана стримувати незадоволення експлуатованих класів» [41, с. 176-177]. При цьому західні країни забувають, що капіталізм та породжені ним економічні відносини виступають епіфеноменом політико-правової лібералізації та пов'язані з виникненням і закріпленням у суспільстві приватних прав та свобод. Самі ж економічні відносини в традиціоналістських суспільствах, не підкріплені правами і свободами, зазнають суттєвої гібридизації, про що йшлося у даному дослідженні вище.

Не зважаючи на це, світ-система глобального капіталізму являє собою мережеву інтеграційну модель, згідно з якою технологічна, економічна інтеграція й капіталізація відносин між країнами стають визначальними, а права людини і лібералізація відносин є допоміжними. По суті, у міжнародних відносинах пріоритет безкінечного накопичення капіталу позиціонується як глобальний, а права і свободи людини визнані внутрішніми справами «незалежних» країн, в які начебто не можна втручатися, щоб не виникло культур-цивілізаційного протистояння. Але при цьому Захід через міжнародні інститути охоче втручається у політичну й економічну ситуацію периферійних країн, визначаючи тим самим їхнє місце і роль у глобальній світ-системі сьогодення, а також у стратегічній моделі майбутнього. Сьогодні стає очевидним, що в мережевій інтеграційній моделі глобального капіталізму немає місця глобальним правам і свободам. Фінансування Заходом корумпованих еліт у периферійних країнах за одночасної відсутності вільного доступу людей, що зазнають там утиску своїх прав і свобод, до міжнародних судів із захисту прав людини, вказують

на певну штучність ситуації з країнами, в яких відсутнє верховенство права. Ми не стверджуємо, що західні країни винні у тотальному безправ'ї у країнах третього світу, адже вважаємо, що правові відносини неможливо нав'язати ззовні. Це саме стосується і їхньої відсутності. Але впливати на відповідні процеси, тим самим їх підсилюючи виявляється цілком можливим.

Мета і роль Заходу в цій ситуації є цілком зрозумілою, адже такий підхід дозволяє здійснювати комунікацію у глобалізованій системі «світ-економіки» в одному напрямку – від центру до периферії, водночас зводячи зворотній зв'язок до мінімуму. Але такий «напівпровідниковий» формат глобального дискурсу приводить до накопичення «негативних зарядів» у вигляді маргіналізації та продукування асоціальних відносин в країнах периферії. На певному етапі це викликає «пробої» системи у вигляді глобального тероризму, безконтрольної міграції, посилення міжнародної злочинності тощо. Тому основу глобального антагонізму складають не мультикультурні розбіжності між країнами, етносами, націями, а намагання певних країн за будь-яку ціну залишити незмінною існуючу світ-систему з таким розподілом, за якого Захід буде залишатися її ядром.

Отже, загалом глобалістика спрямована на зародження нового глобального етосу. Разом із тим об'єктом її моделювання і конструювання повинна бути не тільки й не стільки глобальна свідомість, скільки створення певної системи, яка б уможливила практичне забезпечення верховенства права у глобальному соціумі. У процесі інтенсифікації становлення єдиного уніфікованого економічного і соціального простору надзвичайно актуалізується питання формування глобальної правосвідомості на підставі універсальних норм поведінки людини та державної політики. Тому, на нашу думку, ці процеси мають супроводжуватися політичними змінами в традиціоналістських суспільствах у ставленні до прав людини, адже глобальний дискурс вимагає рівності позицій з огляду на рівень суспільного розвитку. І саме в цьому аспекті традиціоналістські суспільства розраховують на підтримку Заходу, а все інше вони повинні зробити самі.

Висновки до третього розділу

1. Тотальним глобалізаційним вектором цивілізаційної розвитку є інтеграція за віссю «Захід-Незахід», у рамках якої західна цивілізація за допомогою моделі глобального капіталізму формує єдиний уніфікований економічний простір. Незахідні суспільства традиціоналістського типу адаптуються до глобальної інтегративної моделі західної цивілізації за допомогою інкрементальних соціальних трансформацій, які викликають у суспільствах-адаптантах дивергентні зміни. Вони унеможливають їхній соціальний розвиток та структурну перебудову й інституціоналізують тим самим перехідність як лімінальну фазу, яка стає певним типом їхнього стаціонарного стану.

2. Формування постмодерної суспільної правосвідомості відбувається в умовах глобалізаційних процесів, які, накладаючись на постмодерну культуру, спричиняють зміни в усіх сферах суспільного життя, зумовлюючи нові особливості її розвитку. Особливість постмодерного сприйняття та розуміння світу у вигляді внутрішнього неприйняття однозначності, боротьби з тотальністю знаків і значень детермінує морально-правовий релятивізм та розмиває аксіологічні засади правосвідомості. У глобальному соціумі відбуваються постмодерні маніпуляції знаками, сенсами й образами, через що нівелюються гіпотези норм, розмиваються межі регулятивної дії правової диспозиції та формалізується імперативний характер правових санкцій. Через це глобалізована постмодерна правосвідомість руйнує природні та невідчужувані засади і цінності людини, нівелює існуючі норми права й починає ґрунтуватися не на розумі, а на почуттях та емоціях.

3. Дослідження взаємовпливу контекстів глобалістики і глобальної правосвідомості в постмодерну епоху показало, що об'єктом моделювання глобалістики є глобальна свідомість, нормативний бік якої спрямований на зародження нового глобального етосу. У постмодерну епоху інтенсифікуються процеси становлення єдиного уніфікованого економічного й соціального простору, через що актуалізується питання формування

глобальної правосвідомості на підставі універсальних норм поведінки людини та державної політики. Воно має супроводжуватися політичними змінами в традиціоналістських суспільствах у ставленні до прав людини, адже глобальний дискурс вимагає рівності позицій з огляду на рівень суспільного розвитку. Звідси ключовими критеріями приналежності країни до ядра «світ-системи» мають бути не економічні показники, а наявність соціального капіталу та ліберальних правовідносин.

4. Процес глобалізації формує мережеву інтеграційну модель, згідно з якою технологічна, економічна інтеграція й капіталізація відносин між країнами стають пріоритетними, а права людини і лібералізація відносин у цьому процесі є допоміжними. Такий підхід дозволяє здійснювати комунікацію в одному напрямку – від центру до периферії, водночас зводячи зворотній зв'язок до мінімуму, що стає основою глобального антагонізму. Зазначені чинники обумовлюють відсутність прогресу та периферійне становище традиціоналістських суспільств у «світ-системі», їхню залежність і підпорядкованість у соціальному, політичному та економічному планах щодо більш розвинених країн ядра.

ВИСНОВКИ

Проведене в дисертаційній роботі соціально-філософське дослідження глобалізаційних трансформацій правової свідомості суспільства дає підстави зробити такі висновки:

1. Культурно-історичними витокami становлення суспільної правосвідомості у цивілізаційному поступі людства стала давньогрецька культура, на зміну якій прийшла культура Римської імперії та християнства. За кожним із цих культурних утворень стоять системи цінностей і норм, що надали західній правовій цивілізації глибинного змісту та раціоналістичної строгості форм. З часом вони переплелися у складній і органічній цілісності, що привело до продуктивного синтезу і культуротворчого потенціалу західної правової цивілізації. У результаті, в межах формалізованого соціального та духовного поля західного світу, сформувався універсалістський правовий дискурс свободи у вигляді сукупності значень, цінностей і норм, заснованих на принципах корисності та раціоналістичного перфекціонізму, що являє собою загальну міру свободи, рівності й справедливості. Його теоретичною засадою став принцип утилітаризму.

2. Уточнення змісту понять «суспільна свідомість» і «правова свідомість» у їхньому співвідношенні зі змістом поняття «глобалізація» показало, що у глобалізованому світі постмодерна суспільна свідомість є цілісним духовним явищем, засадничим чинником якої виступає предметна чуттєвість, а ключовим засобом – інструментальний розум, який породжує фрагментарне мислення. Плюралістична модель Постмодерну викликає децентралізацію соціальних і культурних зв'язків, що знаходить свій прояв і у правовій сфері, у вигляді нормативної терпимості до не нормативності. Постмодерна свідомість заперечує саму здатність і можливість виразити абсолютну істину та є принципово антиєрархічною й антиаподиктичною. Тому діючим визначенням правової свідомості у її

співвідношенні зі змістом поняття «глобалізація» буде найзагальніше і найабстрактніше визначення правосвідомості як однієї з форм існування права поряд із правовою нормою та правовими відношеннями. Воно з різноманіття даних вбирає лише моменти, що підпадають під категорію всезагального, а тому відповідає полісоціокультурному феномену глобалізації.

3. Модерна свідомість орієнтується на особистісну свободу, автономність, цілераціональність, утилітаризм. Вона коригується ринковими відносинами, орієнтується на реалізацію приватних інтересів, умовою яких є свобода, що досягається розумом. Встановлено, що західний індивідуалізм виступив способом буття Модерну, «цілераціоналізувавши» людину та привівши у дію процес цивілізації. За цих умов соціальну основу модерного суспільства становлять невідчужувані права власності, нерозривно пов'язані з недоторканністю особи від зовнішнього зазіхання, які є формалізованими на законодавчому рівні та охороняються державою. З означених позицій, індивідуалізм постає як ментальний феномен західного буржуазного суспільства, який виступив засадничим принципом ліберальної організації капіталістичного суспільства та формування правосвідомості.

4. Процес формування модерної правосвідомості носив поступальний характер, пов'язаний зі становленням права. Перша фаза формування правової свідомості була пов'язана з правовою лібералізацією, яка полягала у забезпеченні індивідуальних прав і свобод. Друга фаза пов'язана з політичною лібералізацією, або демократизацією суспільства, яка закріплювала правову фазу та забезпечувала кожному індивіду право на дотримання належних правових процедур, а також доступ до прав. Третя фаза ґрунтувалася на економічній або ринковій лібералізації, яка сприяла свободному економічному розвитку на підставі правового і політичного лібералізму.

5. Соціально-філософська реконструкція рецепції суспільної правосвідомості в добу Модерну виявила, що у ході розгортання ідей раціоналізму та на ґрунті ідеологічного протистояння з абсолютизмом у філософії модерного періоду формується доктрина лібералізму, де прогресивні (цивілізовані) суспільні відносини ототожнюються з правовою державою, які можуть бути забезпечені тільки за умови демократичної форми правління. Сформовані на принципах реалізму раціоналістично витлумачені природні права людини стали основою, що характеризує спільність західного індивідуалізованого суспільства епохи Модерну навколо базових прав людини. На цих засадах формувалася суспільна правосвідомість західного суспільства. Сформульовані в епоху Модерну принципи права – справедливість, рівність, свобода та гуманізм – проєктуються на загальну сутність права. Ці принципи склали його аксіологічну основу та виступили системоутворюючим стрижнем соціально-правового розвитку суспільної правосвідомості в модерну добу.

6. На рубежі XX та XXI століть тотальним об'єктом інтеграції виступає модель глобального капіталізму, яка позиціонується як процес зміни структури світового господарства, метою якого є формування єдиного уніфікованого економічного простору. Суспільства традиціоналістського типу адаптуються до глобальної моделі західної цивілізації за допомогою інкрементальних соціальних трансформацій. У свою чергу, ці неглибинні трансформації викликають у суспільствах-адаптантах дивергентні зміни, що унеможливають їхній соціальний розвиток та структурну перебудову, інституціоналізуючи тим самим перехідність як лімінальну фазу, яка стає певним типом їхнього стаціонарного стану. Визначено, що процес глобалізації формує мережеву інтеграційну модель, згідно з якою технологічна, економічна інтеграція й капіталізація відносин між країнами стають пріоритетними, а права людини і лібералізація відносин у цьому процесі є допоміжними. Такий підхід дозволяє здійснювати комунікацію в одному напрямку – від центру

до периферії, водночас зводячи зворотній зв'язок до мінімуму, що стає основою глобального антагонізму.

7. Глобальна модель правосвідомості, яка позиціонується у всесвітньому просторі, постає апріорною ліберально-правовою монологістичною установкою, а концепт інформаційного суспільства разом із технічними засобами інформаційно-комунікаційних систем, виступає її своєрідною оболонкою й проектувальним засобом моделювання соціальної дійсності. Глобалізація накладається на процеси інформатизації і спричиняє зміни в усіх соціальних практиках, в тому числі й у правовідносинах і правосвідомості.

Постмодерна культура продукує у глобальному вимірі низку гібридних соціокультурних форм: вертикально врегульований соціальними нормами лібералізм і капіталізм; формально існуючі синтетичні права людини, які не мають онтологічного виміру та не забезпечені механізмами виконання і контролю; закладену на системному рівні безкомпромісну вимогу компромісу, яка втілюється як релятивістський універсальний і надісторичний глобальний порядок. Постмодерна правосвідомість руйнує природні та невідчужувані засади і цінності людини, нівелює існуючі норми права, через що починає ґрунтуватися не стільки на розумі, скільки на почуттях і емоціях.

8. Об'єктом моделювання глобалістики є глобальна свідомість, спрямована на зародження нового глобального етосу. Проте, об'єктом її моделювання і конструювання мала б стати не тільки й не стільки глобальна свідомість, скільки створення певної системи, яка б уможливила практичне забезпечення верховенства права у глобальному соціумі. У постмодерну епоху інтенсифікуються процеси становлення єдиного уніфікованого економічного і соціального простору, через що актуалізується питання формування глобальної правосвідомості на підставі універсальних норм поведінки людини та державної політики.

9. Отримані результати дослідження створюють фундамент для подальшого осмислення трансформацій суспільної свідомості, зокрема й правосвідомості, в контексті інтеграції та викликаній нею соціальної гібридизації під час взаємодії високодиференційованих структур зі слаборозвинутими соціальними системами. З метою деідеологізації суспільної свідомості, для розширення та поглиблення теоретичного поля соціальної філософії у виявленні сутнісних характеристик суспільної правосвідомості в умовах глобалізації до неї бажано підходити з логіко-семантичної позиції, згідно з якою право повинно задовольняти принципам матеріальної адекватності і формальної несуперечливості, та з прагматичної позиції, що сприятиме виробленню ефективної політики держави в галузі права і правовідносин у постмодерну добу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абрамов М. А. Шотландская философия века Просвещения / М. А. Абрамов. – М. : ИФ РАН, 2000. – 353 с.
2. Августин Аврелий. О граде Божьем. Кн. XVIII-XXII [Электронный ресурс] / Аврелий Августин – Режим доступа : http://www.civisbook.ru/files/File/Avgustin_18-22.pdf. – Назва з екрана.
3. Аджемоглу Д. Почему одни страны богатые, а другие бедные. Происхождение власти, процветания и нищеты / Д. Аджемоглу, Дж. Робинсон ; [пер. с англ. Д. Литвинова, П. Миронова, С. Сановича]. – М. : Издательство АСТ, 2016. – X, 693, [2] с.
4. Аквінський Тома. Коментарії до Арістотелевої «Політики» / Тома Аквінський ; [пер. з латини О. Кислюка] ; передм. В. Котусенка. – К. : Основи, 2003. – 794 с.
5. Алексеев С. С. Общая теория права. В двух томах / С. С. Алексеев – Т. I – М. : Юрид. лит. 1981. – 361 с.
6. Андрущенко Т. І. Українська культурна традиція та її роль у формуванні світоглядних орієнтацій сучасної молоді (соціально-філософський аналіз) [Текст] : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «соціальна філософія та філософія історії» / Т. І. Андрущенко. – Дніпропетровськ, 1998. – 17 с.
7. Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в трех томах ; под общ. ред. и со вступ. статьей Б. В. Мееровского. – Т. 1. – М. : «Мысль», 1967. – 445 с.
8. Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в трех томах ; под общ. ред. Б. В. Мееровского. – Т. 2. – М. : «Мысль», 1967. – 405 с.
9. Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в трех томах ; [пер. с англ., под общ. ред. и с примеч. Б. В. Мееровского]. – Т. 3. – М. : «Мысль», 1968. – 550 с.

10. Английское свободомыслие : Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз ; [пер. Е. С. Лагутина, А. С. Богомолова, И. Б. Румера] ; отв. ред. Б. В. Мееровский. – М. : Мысль, 1981. – 302 с.
11. Андерсон П. Родословная абсолютистского государства / П. Андерсон ; [пер. с англ. И. Куриллы]. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 512 с.
12. Антология мировой философии : в 4 т. – Т. 1. Философия древности и средневековья. – Ч. 1 и 2. – М. : Изд-во «Мысль», 1969. – 936 с.
13. Арндт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни / Х. Арндт ; [пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина] ; под ред. д. М. Носова. – СПб. : Алетейя, 2000. – 437 с.
14. Аристотель. Евдемова этика / Аристотель. – М. : ИФ РАН, 2005. – 448 с.
15. Аристотель. Политика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. – Т. 4. – М. : Мысль, 1983. – С. 376-644.
16. Асмус В. Ф. Античная философия / В. Ф. Асмус : 3-е изд. – М. : Высш. шк., 1998. – 400 с.
17. Асмус В. Ф. Декарт / В. Ф. Асмус – М. : Государственное издательство политической литературы, 1956. – 373 с.
18. Базилевич В. Философия экономики. История / В. Базилевич, В. Ильин. – К. : Знання ; М. : Рыбари, 2011. – 927 с.
19. Балибар Э. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности / Э. Балибар, И. Валлерстайн ; [пер с фр. под ред. О. Никифорова и П. Хицкого]. – М. : «Логос», 2004 – 288 с.
20. Баринов Э. Э. Конституционное правосознание в Российской Федерации [Текст] : автореф. дис. на получение науч. степени канд. юрид. наук : спец. 12.00.02 «конституционное право ; муниципальное право» / Э. Э. Баринов. – Ростов-на-Дону, 2001. – 23 с.
21. Барт Р. Мифологии / Р. Барт ; [пер. с фр., вступ. ст. и комментарий С. Зенкина]. – М. : Академический Проект, 2010. – 351 с.

22. Бауман З. У пошуках центру, що тримає / З. Бауман // Глобальні модерності ; [пер. з англ. Т. Цимбала] ; за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 201-220. (Серія «Зміна парадигми» ; Випуск 12).
23. Бауман З. Етика постмодерну / З. Бауман ; [пер. з англ. Р. Зимовець, О. Юдін, Д. Король]. – К. : Port-Royal, 2006. – 329 с.
24. Бачинін В. Філософія права [Навчальний посібник] / В. Бачинін, В. Журавський, М. Панов – К. : Видавничий Дім «Ін Юре», 2003. – 472 с.
25. Бельский К. Т. Формирование и развитие социалистического правосознания / К. Т. Бельский. – М. : «Высшая школа», 1982. – 183 с.
26. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист. – М. : Прогресс, 1974. – 448 с. – (Языковеды мира).
27. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : «Медиум», 1995. – 334 с.
28. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев : Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
29. Бердяев Н. А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы / Н. А. Бердяев // Философия творчества, культуры и искусства : в 2-х т. – Т. 1. – М. : Искусство, 1994. – 542 с. – (Серия «Русские философы XX века»).
30. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
31. Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста / Н. А. Бердяев // Смысл истории. Новое средневековье ; составление и комментарии В. В. Сапова. – М. : Канон+, 2002. – С. 365-381.
32. Берлин И. Две концепции свободы / И. Берлин // Современный либерализм : Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрен ; [пер. с англ. Л. Б.Макеевой]. – М. : Прогресс-традиция, 1998. – С. 19-43.

33. Берлин И. Философия свободы. Европа / И. Берлин ; пред. А. Эткінда. – М. : Новое литературное обозрение, 2001. – 448 с.
34. Бек У. Космополитическое мировоззрение / У. Бек. – М. : Центр исследований постиндустриального общества, 2008. – 336 с.
35. Бех В. П. Технократизм у дискурсі проблем вищої школи : Монографія / В. П. Бех, І. В. Малик ; за ред. В. П. Беха. – К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2009. – 263 с.
36. Богатирев В. В. Глобализация права : автореф. дис. на получение научн. степени док. юрид. наук : спец. 12.00.01 «теория и история права и государства; история учений о праве и государстве» / В. В. Богатирев. – Владимир, 2012. – 31 с.
37. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляції / Ж. Бодрийяр ; [пер с фр. В. Ховхун]. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.
38. Боецій С. Розрада від філософії / С. Боецій ; [пер. з лат. А. Содомора] ; передм. В. Кондзьолки. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. – 146 с.
39. Валіцький А. В полоні консервативної утопії : Структура і видозміни російського слов'янофільства / А. Валіцький ; [пер. з польськ. В. Моринець]. – К. : Основи, 1998. – 710 с.
40. Валлерстайн І. Аналіз мирових систем и ситуація в сучасному світі / І. Валлерстайн ; [пер. с англ. П. М. Кудюкіна] ; под общей ред. Б. Ю. Кагарлицкого. – СПб. : Издательство «Университетская книга», 2001. – 416 с.
41. Валлерстайн І. Кінець знайомого світу : Соціологія ХХІ століття / І. Валлерстайн ; [пер. с англ. под ред. В. І. Іноземцева]. – М. : Логос, 2004. – 368 с.
42. Ваттимо Дж. Прозрачне суспільство / Дж. Ваттимо ; [пер. с ит. Д. Новикова]. – М. : Издательство «Логос», 2002. – 128 с.
43. Вашкевич В. М. Культурно-історична традиція та історична свідомість [Електронний ресурс] / В. М. Вашкевич // Національна та

історична пам'ять. – 2013. – Вип. 8. – С. 41-51. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ntip_2013_8_9. – Назва з екрана.

44. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер ; [пер. с нем. сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова] ; предисл. П. П. Гайденко. М. : Прогресс, 1990. – 808 с. – (Социологическая мысль Запада).

45. Виндельбанд В. История древней философии / В. Виндельбанд ; [пер с нем., под ред. А. И. Введенского]. – К. : Тандем, 1995. – 363 с.

46. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном мире / Н. Винер // Информационное общество. – Сб. – М. : ООО «Издательство АСТ, 2004. – 507, [5] с. – (Philosophy).

47. Вітгенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus ; Філософські дослідження / Л. Вітгенштайн. – К. : Основи, 1995. – 311 с.

48. Вольтер. Философские сочинения / Вольтер. – М. : Наука, 1989. – 750 с. – (Памятники философской мысли).

49. Воронкова В. Г. Формирование нового мировоззрения, нового человека, нового общества будущего [Электронный ресурс] / В. Г. Воронкова // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2013. – Вип. 3. – С. 69-80. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/UJRN/Avfd_2013_3_10. – Назва з екрана.

50. Гадамер Г. Актуальность прекрасного / Г. Гадамер ; [пер. с нем.]. – М. : Искусство, 1991. – 367 с. – (Серия «История эстетики в памятниках и документах»).

51. Гегель Г. Философия права / Г. Гегель ; [пер. с нем.] ; ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц ; авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц. – М. : Мысль, 1990. – 524 [2] с, 1 л. портр. – (Филос. наследие).

52. Гелд Д. Глобальні трансформації. Політика, економіка, культура / Д. Гелд, Е. МакГрю, Д. Голдблатт, Дж. Перратон ; [пер. з англ.] ; передне слово Ю. Павленка. – К. : Фенікс, 2003. – 584 с.

53. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники / Э. Геллнер ; [пер. М. Б. Гнедовского]. – М. : Московская школа политических исследований, 2004. – 240 с.
54. Герцен А. И. Сочинения в 2-х т. / А. И. Герцен ; редкол. М. Б. Митин (пред.) и др. ; общ. ред. А. И. Володина, З. В. Смирновой ; сост., авт. примеч. З. В. Смирнова. – Т. 2. – М. : Мысль, 1986. – 654 с., 1 л. портр. – (Филос. Наследие). – В надзаг. : АН СССР. Ин-т философии.
55. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. / Т. Гоббс ; [пер. с лат. и англ.] ; сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов. – Т. 2. – М. : Мысль, 1991. – 731 с., [1] е., [1] л. ил. – (Филос. наследие).
56. Грамши А. Тюремные тетради / А. Грамши // Избранные произведения в 3-х томах ; [пер. с ит. В. С. Бондарчука, Э. Я. Егермана, И. Б. Левина]. – Т. 3. – М. : Изд. иностранной литературы, 1959. – 567 с.
57. Грамши А. Фабрично-заводские советы и государство рабочего класса / А. Грамши. // Ордине ново. Избранные произведения в 3-х томах ; [пер с ит. В. Г. Антонова и К. Г. Холодковского]. – Т. 1. – М. : Изд. иностранной литературы, 1957. – С. 19-243.
58. Гусейнов А. А. Как возможен диалог культур? / А. А. Гусейнов // Диалог цивилизаций. Повестка дня. – М. : ИФРАН, 2005. – 145 с.
59. Дегтярев А. А. Принятие политических решений : Учебное пособие / Дегтярев А. А. – М. : КДУ, 2004. – 416 с.
60. Джохадзе И. Д. Демократия после модерна / Джохадзе И. Д. – М. : Праксис, 2006. – 112 с.
61. Диалектика [Текст] // Философский энциклопедический словарь / гл. ред. : Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. – М. : Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.
62. Дікон Б. Глобальна соціальна політика : Міжнар. орг. й майбутнє соц. добробуту / Б. Дікон, М. Халс, П. Стабс ; [пер. з англ. А. Олійник та інші]. – К. : Основи, 1999. – 343 с.

63. Дмитренко Ю. М. Підходи до дослідження української правосвідомості в перехідний період розвитку суспільства [Електронний ресурс] / Ю. М. Дмитренко. – Режим доступу : http://www.rusnauka.com/11_EISN_2008/Pravo/29290.doc.htm. – Назва з екрана.

64. Досократики : Доэлеатовский и элеатовский периоды / [пер. с древнегреч. Л. Маковельского]. – Мн. : Харвест, 1999. – 784 с. (Классическая философская мысль).

65. Дротянюк Л. Г. Інформаційний простір і діалог культур в інтер'єрі ХХІ століття / Л. Г. Дротянюк // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : Збірник наукових праць. – Вип. 1(13). – К. : НАУ, 2011. – С. 5-8.

66. Дротянюк Л. Г. Масова культура і масова свідомість в умовах глобалізації / Л. Г. Дротянюк // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : Збірник наукових праць. – Вип. 1(17). – К. : НАУ, 2013. – С. 5-8.

67. Дротянюк Л. Г. Ментальний аспект комунікації в полікультурному середовищі в умовах глобалізації / Л. Г. Дротянюк // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : Збірник наукових праць. – Вип. 2(18). – К. : НАУ, 2013. – С. 5-8.

68. Дротянюк Л. Г. Традиції російського космізму і постнекласична наука / Л. Г. Дротянюк // Метаморфози свободи: спадщини Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва) : Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К. : ПАРАПАН, 2003. – С. 216-221.

69. Дротянюк Л. Г. Феномен фундаментального і прикладного знання (Постнекласичне дослідження) / Дротянюк Л. Г. – К. : Вид-во Європ. ун-ту фінансів, інформ. систем, менеджм. і бізнесу, 2000. – 423 с.

70. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм ; [пер. с фр. А. Б. Гофмана] ; примечания В. В. Сапова. – М. : Канон, 1996. – 432 с. – (История социологии в памятниках).
71. Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни / Г. Зиммель. – Том 2.– М. : Юрист, 1996. 607 с. – (Лики культуры).
72. Зиновьев А. А. Несостоявшийся проект : Распутье. Русская трагедия / А. А. Зиновьев : [сб.]. – М. : АСТ, 2009. – 544 с.
73. Ильин И. А. О сущности правосознания / И. А. Ильин // Собр. соч. : в 10 т. – Т. 4. – М., 1994. – С. 149-415.
74. Ионов И. Н. Цивилизационная самоидентификация как форма исторического сознания / И. Н. Ионов // Искусство и цивилизационная идентичность ; отв. ред. Н.А. Хренов. – М. : Наука, 2007. – С. 169-187.
75. Калиновський Ю. Ю. Громадянська правосвідомість як основа функціонування правового суспільства / Ю. Ю. Калиновський // Грані. – 2005. – № 4 (42). – С. 118-122.
76. Канарш Г. Ю. Социальная справедливость : философские концепции и российская ситуация : монография / Канарш Г. Ю. – М. : Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. – 236 с.
77. Кант И. Метафизика нравов / И. Кант // Сочинения. В 8-ми т. – Т. 6. – М. : Чоро, 1994. – С. 224-543.
78. Кант И. Основоположение метафизики нравов / И. Кант // Сочинения. В 8-ми т. – Т. 4. – М. : Чоро, 1994. – С. 153-247
79. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? / И. Кант // Сочинения. В 8-ми т. – Т. 8. – М. : Чоро, 1994. – С. 29-37.
80. Кастельс М. Интернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства / М. Кастельс ; [пер. с англ.]. – К. : Видавництво «Ваклер» у формі ТОВ, 2007. – 304 с.
81. Кашанина Т. В. Происхождение государства и права : учеб. пособие / Кашанина Т. В. – М. : Высшее образование, 2008. – 358 с.

82. Квеско Р. Б. Социолінгвістическа комунікація як елемент
общественных отношений [Электронный ресурс] / Р. Б. Квеско, И. Л. Ванина,
С. Б. Квеско, А. П. Чубик, С. В. Бухтояров, Н. Е. Емельянова // Известия
Томского политехнического университета. Серия Философия. Социология.
Культурология. – Т. 311. – №7. – Томск, 2007. – С. 61-67. – Режим доступа :
<http://izvestiya.tpu.ru/ru/archive/old/article.html?id=187435&journalId=176237>. –
Название с экрана.

83. Келле В. Ж. Интеллектуальное и духовное начала в культуре
[Текст] / Келле В. Ж. – М. : ИФРАН, 2011. – 218 с.

84. Кивлюк О. Інформаційна педагогіка : філософія, теорія,
практика : [монографія] / О. Кивлюк. – К. : УАН ВІР, 2011. – 336 с.

85. Кистяковский Б. А. В защиту права [Электронный ресурс] /
Б. А. Кистяковский // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции. – М.,
1909. – Режим доступа : <http://www.vehi.net/vehi/kistyak.html>. – Название с
экрана.

86. Кін Дж. Громадянське суспільство. Старі образи, нове
бачення / Кін Дж. ; [пер. з англ. О. Гриценко]. – К. : К.І.С., 2000. – 192 с.

87. Клешня Г. М. Роль правосвідомості у формуванні суспільного
ідеалу в умовах глобалізації / Г. М. Клешня, С. С. Орденов // Людина,
суспільство, політика : актуальні виклики сучасності : матеріали міжнародної
науково-практичної конференції (м. Одеса, 22-23 травня 2014 р.) ; за
загальною редакцією д.ю.н., професора В. М. Дрьоміна. – м. Одеса :
Національний університет «Одеська юридична академія», 2014. – С. 127-131.

88. Клімова Г. П. Правосвідомість : до теорії питання
[Електронний ресурс] / Г. П. Клімова // Актуальні питання інноваційного
розвитку : Науково-практичний журнал. – 2012. – № 2. – С. 35-41. – Режим
доступу : <http://dspace.nulau.edu.ua/handle/123456789/2116>. – Назва з екрана.

89. Ковалев И. А. Противоречия правового сознания в эпоху
глобализации : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Ковалев Игорь
Алексеевич ; М-во образования и науки Российской Федерации, Южный

федеральный университет ; науч. рук. Богданов В. В. – Ростов-на-Дону, 2014. – 149 с.

90. Козлитина М. Г. Права человека и гражданина как социально-юридический феномен : плюрализм концептуального осмысления / М. Г. Козлитина // Общество. Среда. Развитие : Научно-теоретический журнал. – 2010. – № 3 (16). – С. 97-101.

91. Козловски П. Культура посмодерна : Общественно-культурные последствия техн. развития / П. Козловски. [пер. с нем]. – М. : Республика, 1997. – 240 с. – (Философия на пороге нового тысячелетия).

92. Козловски П. Этика капитализма (с комментарием Дж. Бьюкенена) ; Эволюция и общество : Критика социобиологии / П. Козловски. – СПб. : Экономическая школа, 1996. – 158 с. (Этическая экономия : Исследования по этике, культуре и философии хозяйства ; Вып. 1).

93. Конт О. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении) / О. Конт. – Ростов н/Д. : «Феникс», 2003. – 256 с.

94. Корнелий Тацит. Сочинения. Т.1-2. Т. 1. Анналы. Малые произведения ; [пер. А. С. Бобовича]. ; 2-е изд., стереотипное. – Т. 2. История ; [пер. Г. С. Кнабе]. ; 2-е изд., испр. и перераб. ; статья И. М. Тронского ; отв. ред. С. Л. Утченко. – СПб. : Наука, 1993. – 736 с. (Серия «Литературные памятники»).

95. Кочубей Н. В. Синергетические концепты и нелинейные контексты [Текст] : моногр. / Кочубей Н. В. – Сумы : Университет. кн., 2009. – 236 с.

96. Кравченко И. И. Бытие и политика / И. И. Кравченко. – М. : ИФ РАН, 2001. – 259 с.

97. Кравченко П. А. Регулятивна функція правосвідомості в процесі європейського вибору України / П. А. Кравченко // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : Збірник наукових праць. – Вип. 1 (23). – К. : НАУ, 2016. – С. 19-22.

98. Краснодембський З. На постмодерністських роздоріжжях культури / З. Краснодембський ; [пер. з польськ. Р. Харчук]. – К. : Основи, 2000. – 196 с.
99. Кримський С. Б. Цивілізаційний розвиток людства / С. Б. Кримський, Ю. В. Павленко. – К. : Вид-во «Фенікс», 2007. – 316 с.
100. Куцепал С. В. Світ Ж. Дельоза : ризома, сенс, нонсенс / С. В. Куцепал // Гуманітарний вісник ЗДІА. – 2013. – № 54. – С. 216-223.
101. Лапин Н. И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры / Н. И. Лапин // Социологические исследования. – 2000. – № 7. – С. 3-12.
102. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур ; [пер. с фр. Д. Я. Калугина] ; науч. ред. О. В. Хархордин. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. – 240 с. (Прагматический поворот; Вып. 1).
103. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс ; [пер. с фран. под редакцией и с прим. В. В. Иванова]. – М. : Наука, 1985. – 400 с.
104. Лекторский В. А. Право не может противоречить идеалу справедливости / В. А. Лекторский // Философия права в начале XXI столетия через призму конституционализма и конституционной экономики ; пред. Миронов В. В., Солонин Ю. Н. ; издание Московско-Петербургского философского клуба. – М. : Летний сад, 2010. – 320 с.
105. Ліотар Ж.-Ф. Ситуація постмодерну / Ж.-Ф. Ліотар // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 5-6. – С. 15-38.
106. Липовецкий М. Паралогии : Трансформации (пост)модернистского дискурса в русской культуре 1920-2000-х годов / М. Липовецкий. – М. : Новое литературное обозрение, 2008. – xxix + 848 с., ил.

107. Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк ; [пер. с англ. и лат.] ; ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. – Т. 3. – М. : Мысль, 1988. – 668 [1] с: ил., 1 л. портр. – (Филос. наследие).
108. Лукреций. О природе вещей / Лукреций ; [пер. с лат., вступ. статья и коммент. Ф. А. Петровского]. – Москва : Изд. Академии Наук СССР, 1958. – 260 с.
109. Луман Н. Дифференциация / Н. Луман ; [пер. с нем. Б. Скуратов]. – М. : Издательство «Логос», 2006. – 320 с.
110. Лях В. В. Дискурси раціональності в постмодерній перспективі / В. В. Лях // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. пр. – К. : Вид-во Нац. авіац. ун-ту «Нау-друк», 2010. – № 2 (12). – С. 24-30.
111. Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки ; Державець / Н. Мак'явеллі ; [пер. з іт. А. Перепаді] ; худож.-ілюстратор І. І. Яхін ; худож.-оформлювачі Б. П. Бублик, В. А. Мурликін. – Харків : Фоліо, 2007. – 511 с. – (Б-ка світ. літ.).
112. Маритен Ж. Человек и государство / Ж. Маритен ; [пер. с англ. Т. Лифинцевой]. – М. : Идея-Пресс, 2000. – 196 с.
113. Маркс К., Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – Т. 21. – Издание второе – М. : Государственное издательство политической литературы, 1961. – С. 23-178.
114. Маркс К., Энгельс Ф. К критике политической экономии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – Т. 13. – Издание второе – М. : Государственное издательство политической литературы, 1959. – С. 1-167.
115. Маркс К., Энгельс Ф. Юридический социализм // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – Т. 21. – Издание второе – М. : Государственное издательство политической литературы, 1961. – С. 495-516.
116. Маслянка Ю. В. Смысловый кризис современности и философия постмодернизма / Ю. В. Маслянка // Известия высших учебных

заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. – 2010. – № 1 (13). – С. 51-59.

117. Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах. Принят резолюцией 2200 А (XXI) Генеральной Ассамблеи от 16 декабря 1966 года. [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/pactecon.shtml. –

Название с экрана.

118. Мизес фон Л. Социализм. Экономический и социологический анализ / Л. фон Мизес. – М. : Catallaxy, 1994. – 416 с.

119. Монтескье Ш. Л. О духе законов / Ш. Л. Монтескье ; [пер. А. Матешука]. – М. : Мысль, 1999. – 674 с.

120. Морен Э. К пропасти? / Э. Морен ; [пер. с фр. Г. Наумовой]. – СПб. : Алетейя, 2011. – 136 с.

121. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века : учеб. пособие / И. С. Нарский. – М. : «Высш. школа», 1974. – 379 с.

122. Нейсбит Д. Мегатренды / Д. Нейсбит ; [пер. с англ. М. Б. Левина]. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 380 [4] с.

123. Нерсесянц В. С. Философия права. Учебник для вузов / В. С. Нерсесянц. – М. : Издательская группа ИНФРА М – НОРМА, 1997. – 652 с.

124. Ницше Ф. Генеалогия морали / Ф. Ницше // Собрание сочинений в 5т. ; [пер. с нем. Ю. Антоновского, Я. Бермана, В. Вейнштона и др]. – Т. 5. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – С. 17-146.

125. Окинавская хартия глобального информационного общества. [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/998_163. – Название с экрана.

126. Орденів С. С. Глобалізаційний вимір суспільної правосвідомості в умовах інформаційного суспільства / С. С. Орденів // Глобалізаційний контекст комунікації в умовах інформаційного суспільства

(філософськи читання, присвячені міжнародному Дню філософії) [Текст] : зб. наук. пр. (Київ, 19 листоп. 2014 р.). – К. : НАУ, 2014. – С 49-53.

127. Орденів С. С. Особливості правосвідомості в добу Модерну / С. С. Орденів // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : [зб. наукових праць]. – Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. – Вип. 35(48). – С. 81-85.

128. Орденів С. С. Рецепція суспільної правосвідомості у соціально-філософських теоріях Нового часу / С. С. Орденів // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : Збірник наукових праць. – Вип. 1(21). – К. : НАУ, 2015. – С. 105-111.

129. Орденів С. С. Рецепція суспільної правосвідомості у філософсько-теоретичних поглядах раннього модерну / С. С. Орденів // ПОЛІТ. Сучасні проблеми науки. Гуманітарні науки: тези доповідей XV Міжнародної науково-практичної конференції молодих учених і студентів, м. Київ, 8-9 квітня 2015р. – К. : НАУ, 2015. – С. 383.

130. Орденів С. С. Роль принципу соціальної справедливості у процесі формування суспільної правосвідомості в умовах глобалізації / С. С. Орденів // Імперативи поступу України в умовах цивілізаційних викликів сучасного світу : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції 27 січня 2015 р. – Київ : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2015. – С. 98-102.

131. Орденів С. С. С. Б. Кримський про цивілізаційний статус глобалізації / С. С. Орденів // До дня народження Сергія Борисовича Кримського (міжуніверситетські філософські читання, присвячені 85-річчю з дня народження С. Б. Кримського) : зб. наук. пр. (Київ, 17 листопада 2015 р.). – К. : НАУ, 2015. – С. 64-66.

132. Орденів С. С. Специфіка глобалізаційних векторів цивілізаційного розвитку на рубежі XX та XXI століть / С. С. Орденів //

Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія : філософські науки. – К. : КУТЕП, 2015. – Випуск 20. – С. 44-59.

133. Орденів С. С. Становлення суспільної правосвідомості у цивілізаційному поступі людства / С. С. Орденів // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : Збірник наукових праць. – Вип. 2 (20). – К. : НАУ, 2014. – С. 76-81.

134. Орденів С. С. Трансформації повсякденної правосвідомості в контексті інформаційного суспільства / С. С. Орденів // Політ. Сучасні проблеми науки. Гуманітарні науки : тези доповідей XIV Міжнародної науково-практичної конференції молодих учених і студентів, м. Київ, 2-3 квітня 2014 р. – К. : НАУ, 2014. – С. 396.

135. Орденів С. С. Філософський аспект осмислення авіаційного права в глобалізованому світі / С. С. Орденів // Матеріали XI міжнародної науково-практичної конференції «АВІА-2013» – Т. 6. – К. : НАУ, 2013. – С. 41.47-41.50.

136. Орденів С. С. Формирование постмодерного правосознания общества и феномен глобализации / С. С. Орденів // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. – № 10 (112). – Курск, 2015. – С. 49-51.

137. Ороховська Л. А. Медіакультура у дзеркалі філософії історії / Л. А. Ороховська. – К. : «Центродрук», 2015. – 336 с.

138. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / Х. Ортега-і-Гасет // Вибрані твори ; [перекл. з іспанської В. Бургардта, В. Сахна, О. Товстенко]. – К. : Основи, 1994. – 420 с.

139. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения / Т. Парсонс // Американская социологическая мысль : Тексты ; под. ред. В. И. Добренкова. – М. : Изд. Международного ун-та Бизнеса и Управления, 1996. – С. 494-526.

140. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи ; [пер. с англ. О. В. Захаровой]. – М. : «Прогресс», 1980. – 302 с.

141. Платон. Государство. Законы. Политик. / Платон ; пред. Е. И. Темнова. – М. : Мысль, 1998. – 798 с., 1 л. порт. – (Из классического наследия).
142. Попов Е. А. Право и постмодернизм / Е. А. Попов // Вопросы правоведения. – № 2 (10). – М. : Международный исследовательский институт, 2011. – С. 8-18.
143. Пригожин И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс ; [пер. с англ] ; общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.
144. Прокофьев А. В. Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотелианстве / А. В. Прокофьев // Этическая мысль. – Вып. 2. – М. : ИФ РАН, 2001. – С. 42-69
145. Пристенский В. Н. Западные и незападные представления о правовых нормативных системах (социально-философский аспект) / В. Н. Пристенский // Вестник Воронежского института МВД России. – № 2. – 2012. – С. 166-169.
146. Разин В. М. Интернет – новая информационная технология, семиозис, виртуальная среда / В. М. Разин // Влияние Интернета на сознание и структуру знания. – М. ИФ РАН, 2004. – 239 с.
147. Райнах А. Априорные основания гражданского права / А. Райнах // Собрание сочинений ; [пер. с нем., сост., послеслов. и коммент. В. А. Куринного]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. – 482 с.
148. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел. – Ростов н/Д : изд-во «Феникс», 1998. – 992 с.
149. Рационализм [Текст] // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://iph.ras.ru/elib/2552.html>. – Название с экрана.

150. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – Том 3. Новое время. – ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 736 с.
151. Ревель Ж-Ф. Відживлення демократії / Ж-Ф. Ревель ; [пер. з франц. З. Борисюк та О. Хома]. – К. : Часопис «Критика», 2004. – 590 с.
152. Розова Т. В. Специфіка становлення громадянського суспільства в Україні / Розова Т. В., Барков В. Ю. – Одеса : Юридична література, 2003. – 336 с.
153. Ролз Д. Теория справедливости / Ролз Д. – Издательство Новосибирского Университета, 1995 – 514 с.
154. Рорті Р. Пов'язаність і само творення : Пруст, Ніцше та Гайдеггер / Р. Рорті // Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. ; за ред. М. Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 580-599.
155. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми / Ж.-Ж. Руссо // Трактаты. – М. : Издательство Наука, 1969. – С. 31-108. Серия «Литературные памятники».
156. Савельева М. Ю. Введение в метатеорию сознания / Савельева М. Ю. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 334 с.
157. Савиньи, Фридрих Карл фон. Обязательное право [Электронный ресурс] / Ф. К. Савиньи ; [пер. с нем. и предисл. В. Фукс и Н. Мандро]. – М. : Типография А. В. Кудрявцевой, 1876. – XXXVI, 2, 600, II с. – Режим доступа : <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/8570-savini-f-k-fon-obyazatelstvennoe-pravo-m-1876#page/25/mode/inspect/zoom/4>. – Название с экрана.
158. Саган К. Драконы Эдема. Рассуждения об эволюции человеческого мозга / К. Саган ; [пер. с англ]. – М. : Знание, 1986. – 256 с.
159. Саїд Є. Орієнталізм / Є. Саїд ; [пер. з англ. В. Шовкун]. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 511 с.

160. Смышляев А. Л. Домиций Ульпиан и его трактат «Об обязанностях проконсула» / А. Л. Смышляев // Вестник древней истории. – 1985. – № 4. – С. 221-226.

161. Солипсизм. [Текст] // Философский энциклопедический словарь / гл. редакция : Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов – М. : Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.

162. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин ; общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согамонов. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.

163. Сото, Эрнандо де. Загадка капитала. Почему капитализм торжествует на Западе и терпит поражение во всем остальном мире / Эрнандо де Сото ; [перев. с англ.]. – М. : ЗАО «Олимп-Бизнес», 2004. – 272 с.

164. Спенсер Г. Личность и государство / Г. Спенсер ; [пер. с англ.]. – Челябинск : Социум, 2007. – 207 с.

165. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские / Г. Спенсер ; [пер. с англ. под ред. Н. А. Рубакина]. – Мн. : Современ. литератор, 1999. – 1408 с. (Классическая философская мысль).

166. Спиноза Б. Теологічно-політичний трактат / Б. Спиноза ; [пер. з лат. В. Литвинов] ; вст. слово В. Литвинова. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2005. – 237с.

167. Справедливость [Текст] // Философия : Энциклопедический словарь [Электронный ресурс] / под редакцией А. А. Ивина. – М. : Гардарики, 2004. – Режим доступа : http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1150/%D0%A1%D0%9F%D0%A0%D0%90%D0%92%D0%95%D0%94%D0%9B%D0%98%D0%92%D0%9E%D0%A1%D0%A2%D0%AC. – Название с экрана.

168. Степин В. С. Высокие технологии и проблема ценностей / В. С. Степин // Высокие технологии и современная цивилизация. – М. : ИФ РАН, 1999. – 131 с.

169. Строгович М. С. Социалистическая законность, правопорядок и применение советского права / М. С. Строгович ; Для ун-тов марксизма-ленинизма. – М. : Мысль, 1966. – 64 с.
170. Структурно-функциональный анализ [Текст] // Философско-энциклопедический словарь / гл. редакция : Л. Ф. Ильичов, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. – М. : Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.
171. Тэтчер М. Искусство управления государством. Стратегии для меняющегося мира / М. Тэтчер ; [пер, с англ]. – М. : Альпина Паблишер, 2003. – 504 с.
172. Тойнбі А. Дослідження історії / А. Тойнбі. ; [пер. з англ. В. Шовкуна]. – Том 1. – К. : Основи, 1995. – 614с.
173. Токвиль А. Демократия в Америке / А. Токвиль ; [пер. с франц., предисл. Гарольда Дж. Ласки]. – М. : Прогресс, 1992. – 554 с.
174. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М. : ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 784 с. (Классическая философская мысль).
175. Уайтхед А. Избранные работы по философии / А. Уайтхед ; [пер. англ., сост. И. Т. Касавин] ; общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. – М. : Прогресс, 1990. – 717 с. (Философская мысль запада).
176. Уайтхед А. Приключения идей [Текст] / А. Уайтхед ; [пер. с англ. Л. Б. Тумановой] ; примеч. и науч. ред. С. С. Неретиной. – М. : ИФ РАН, 2009. – 383 с.
177. Уэбстер Ф. Теории информационного общества / Ф. Уэбстер ; [пер. с англ. М. В. Арапова, Н. В. Малыхиной] ; под ред. Е. Л. Вартановой. – М. : Аспект Пресс, 2004. – 400 с.
178. Уледов А. К. Структура общественного сознания (Теоретико-социологическое исследование) / А. К. Уледов. – М. : Мысль, 1968. – 324с.
179. Фарбер И. Е. Правосознание как форма общественного сознания / И. Е. Фарбер. – М. : Юридическая литература, 1963. – 206 с.
180. Фарман И. Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса. / И. Фарман. – М. ИФ РАН ; 1999. – 244 с.

181. Февр Л. Цивилизация : эволюция слова и группы идей / Л. Февр // Бои за историю ; [пер. А. А. Бобовича, М. А. Бобовича и Ю. Н. Стефанова] ; статья А. Я. Гуревича ; коммент. Д. Э. Харитоновича. – М. : Наука, 1991. – 630 с. – (Памятники исторической мысли).

182. Фишер К. Истрия новой философии : Готфрид Вильгельм Лейбниц : Его жизнь, сочинения и учение / К. Фишер ; [пер. с нем.]. – М. : АСТ : Транзит-книга, 2005. – 734, [2] с. – (Philosophy).

183. Фуко М. Що таке автор?/ М. Фуко // Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. ; за ред. М. Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С.442-456.

184. Фукуяма Ф. Великий разрыв / Ф. Фукуяма ; [пер. с англ. под общ. ред. А. В. Александровой]. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 474, [6] с. – (Philosophy).

185. Фукуяма Ф. Доверие : социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма ; [пер. с англ.]. – М. : ООО «Издательство АСТ» : ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 730, [6] с. – (Philosophy).

186. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее : Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма ; [пер. с англ. М. Б. Левина]. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2008. – 349, [3] с.

187. Хабермас Ю. Ах, Европа. Небольшие политические сочинения / Ю. Хабермас ; [пер. с нем. Б. М. Скуратова]. – М. : Издательство «Весь мир», 2012. – 160 с.

188. Хабермас Ю. Политические работы / Ю. Хабермас ; [пер. с нем. В. М. Скуратова] ; сост. А. В. Денежкина. – М. : Праксис, 2005. – 368 с. (Серия «Новая наука политики»).

189. Хабермас Ю. Расколотивый Запад / Ю. Хабермас ; [пер. с нем.]. – М. : Издательство «Весь Мир», 2008. – 192 с.

190. Хабермас Ю. Рационализация права и диагноз современности / Ю. Хабермас // Социологическое обозрение. – Т. 10. – № 3. – 2011. – С. 131-154

191. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас ; [пер. с нем]. – М. : Издательство «Весь Мир», 2003. – 416 с.
192. Хайек, Фридрих Аугуст фон. Право, законодательство и свобода : Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Фридрих Аугуст фон Хайек ; [пер. с англ. Б. Пинскера и А. Кустарева] ; под ред. А. Куряева. – М. : ИРИСЭН, 2006. – 644 с. (Серия «Политическая наука»).
193. Хамітов Н. Майбутнє екзистенціалу «свобода» : гендерні виміри / Н. Хамітов // Людина в цивілізації ХХІ століття : проблема свободи. – К. : Наукова думка, 2005. – С. 224-238.
194. Хантингтон С. Грядущее столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон // США : экономика, политика, идеология. – № 3. – 1994. – С. 39-41
195. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; [пер. с англ. Т. Велимеева]. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2007. – 571, [5] с. (Philosophy).
196. Харрисон Л. Евреи, конфуцианцы и протестанты : культурный капитал и конец мультикультурализма / Л. Харрисон ; [пер. с англ. Ю. Кузнецова]. – М. : Мысль, 2014. – 286с.
197. Харченко С. П. Философско-правовой межкультурный дискурс / С. П. Харченко // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : Збірник наукових праць. – Вип. 1 (23). – К. : НАУ, 2016. – С. 90-92.
198. Цицерон. Диалоги : О государствах ; О законах / Цицерон ; изд. подгот.: И. Н. Веселовский, В. О. Горенштейн, С. Л. Утченко. – М. : Наука, 1966. – 225 с. Серия «Литературные памятники».
199. Чичнева Е. А. Актуальные проблемы современного права, или новое правовое мышление (Взгляд философа) / Е. А. Чичнева // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – № 2. – 2001. – С. 85-110.

200. Чумаков А. Н. Глобалистика в системе современного научного знания [Электронный ресурс] / А. Н. Чумаков // Вопросы философии. – № 7. – 2012. – Режим доступа : http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=573&Itemid=52. –

Название с экрана.

201. Шан Ян. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу) / Шан Ян ; [пер. с кит., вступ. ст. коммент., послесл. Л. С. Переломова] : Изд. 2-е, доп. – М. : Ладомир, 1993. – 392 с. (Памятники письменности Востока XX).

202. Шевцов, С. П. Метаморфозы права. Право и правовая традиция / С. П. Шевцов. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 408 с. – (Политическая теория).

203. Щегорцов В. А. Социология правосознания / В. А. Щегорцов. – М. : Мысль, 1981. – 174 с.

204. Шершеневич Г. Ф. О чувстве законности : Публичная лекция, читанная 10 марта 1897 г. профессором Казанского Университета Г. Ф. Шершеневичем / Г. Ф. Шершеневич – Казань : Типо-литография Императорского Университета, 1897. – 28 с.

205. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / А. Шопенгауэр ; общ. ред., сост., вступ. ст. А. А. Гусейнова и А. П. Скрипника. – М. : Республика, 1992. – 448 с. (Библиотека этической мысли).

206. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; [пер. с нем., вст. ст. и примеч. К. А. Свасьяна]. – Т.1. Гештальт и действительность. – М. : Мысль, 1998. – 663, [1] с., 1л. портрет.

207. Шумпетер Й. А. Капіталізм, соціалізм і демократія / Шумпетер Й. А. ; [пер. з англ. В. Ружицького та П. Барашука]. – К. : Основи, 1995. – 528 с.

208. Шумпетер Й. А. Теория экономического развития. Капитализм, социализм и демократия / Й. А. Шумпетер ; [пер. с нем. В. С. Автономова,

М. С. Любского, А. Ю. Чепуренко] ; [пер. с англ. В. С. Автономова, Ю. В. Автономова, Л. А. Гомовой, К. Б. Козловой, Е. И. Николаенко, И. М. Осадчей, И. С. Семененко, Э. Г. Соловьева] ; предисл. В. С. Автономова. – М. : Эксмо, 2008. – 864 с. (Антология экономической мысли).

209. Элиас Н. Общество индивидов / Н. Элиас [пер. с нем]. – М. : Праксис, 2001. – 336 с. – (Серия «Образ общества»).

210. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Н. Элиас. – Том 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – 332с. («Книга света»).

211. Энгельс Ф. Из подготовительных работ к «Анти – Дюрингу» / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – Т. 20. – Издание второе. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1961. – С. 629-654.

212. Юм Д. Сочинения в 2т / Д. Юм ; [пер. с англ. С. И. Церетели и др] ; прим. И. С. Нарского. – Т. 2. – 2-е изд., дополн. и испр. – М. : Мысль, 1996. – 799 с. [1] с. (Филос. Наследие).

213. Юнг К. Архетипи і колективне несвідоме / К. Юнг ; [пер. нім]. – К. : Котюк. – Львів. : Астролябія, 2013. – 588 с.

214. Юнг К. К психологии восточной медитации / К. Юнг // О психологии восточных религий и философии. – М. : Медиум, 1994. – 256 с. (Московский философский фонд).

215. Ягодзінський С. М. Глобальні інформаційні мережі у соціокультурній перспективі : монографія / С. М. Ягодзінський. – К. : Аграр Медіа Груп, 2015. – 276с.

216. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; [пер. с нем]. – М. : Политиздат, 1991. – 527с. (Мыслители XX в.).

217. Abrams N. How Western aid enables graft addiction in Ukraine [Electronic resource] / N. Abrams and S. Fish // The Washington Post –

5. 05. 2016. – Mode of access : <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2016/05/05/how-western-aid-enables-graft-addiction-in-ukraine/>. – Title from the screen.

218. Archer M. Sociology for one world: Unity end diversity / M. Archer // International Sociology. –1991. –Vol. 6. – №2. – P. 131-147.

219. Bateson G. Toward a theory of schizophrenia / G. Bateson, with D. Jackson, J. Haley and J. Weackland // Behavioral science. – 1956. – Vol. 1. – № 4. – P. 251-264.

220. Berman H. American and soviet perspectives on human rights / Harold J. Berman // Worldview / Perspectives on human rights. – 1979. – P. 15-21.

221. Berman S. Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic / S. Berman // World Politics. – 1997. – Vol. 49. – P. 401-429.

222. Hertogh M. A «European» Conception of Legal Consciousness: Rediscovering Eugen Ehrlich [Electronic resource] / M. Hertogh // Journal of Law and Society. – 2004. – Vol. 31. – №4. – P. 457-481. – Mode of access : <http://ssrn.com/abstract=619883>. – Title from the screen.

223. Castells M. The rise of the network society / M. Castells. – Malden, Mass : Blackwell Publishers, 1996. – 556 p.

224. Parsons T. Recent trends in structural-functional theory / T. Parsons // Fact and Theory in Social Science. E.W. Count and G.T. Bowles eds., N.Y., 1964. – P. 140-157.

225. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture / Roland Robertson. – London : Sage Publications Ltd., 1992. – 224 p.

226. Oushakine S. In the State of Post-Soviet Aphasia : Symbolic Development in Contemporary Russia [Electronic resource] / S. Oushakine // Europe-Asia Studies. – 2000. – Vol. 52. – No. 6. – P. 991-1016. – Mode of access : https://www.researchgate.net/publication/233033665_In_the_State_of_Post-Soviet_Aphasia_Symbolic_Development_in_Contemporary_Russia. – Title from the screen.

227. The World Justice Project / Rule of Law Index 2012-2013. – 239 p.

228. Wallerstein I. The Modern World System / I. Wallerstein. – Vol. 1.
– New York : Academic Press, 1974 – 410 p.

229. Wallerstein I. World-Systems Analysis / I. Wallerstein // Social
Theory Today / Ed. by A.Giddens & J.H.Turner. – 1987. – Cambridge: Polity
Press. – P. 309-324.