

АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ПРАВА

Д. А. Гудима

Львівський національний університет імені Івана Франка

ПРАВА ЛЮДИНИ: ДОСВІД ДОСЛІДЖЕННЯ З ПОЗИЦІЇ СОЦІАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ

На вістрі всіх подій, а отже, й подій усесвітньо-історичних, стоять індивіди.

(Г.В.Ф. Гегель [1, с. 294])

Якщо людина живе серед людей, вона вже не може відмовитися від культури, – культура додає їй форму або, навпаки, спотворює її, традиція захоплює її та формує її голову і формує члени її тіла. Яка культура, наскільки податливий матеріал, від цього залежить, якою стане людина, який вигляд прийме вона.

(Й.Г. Гердер [2, с. 231])

У людства немає іншого способу вирішення глобальних проблем і труднощів, що загрожують тяжкими наслідками для людського роду, ніж поставити у самий центр життя людей сучасне право.

(С. Алексєєв [3, с. 270])

Поняття соціально-антропологічного дослідницького підходу. Право... Проблема того, чи є це явище соціально й історично зумовленим або чи є воно об'єктивно заданим та історично незмінним, турбувала допитливі уми не одне століття. Однак, будучи невирішеною, вона надалі зберігає свою актуальність.

У цій статті ми спробуємо охарактеризувати з позиції соціокультурної антропології розуміння права як регулятора поведінки людей, сутність якого зумовлюється його «пропискою» у конкретному соціумі та «віддзеркаленням» особливостей «другої природи» (культури) представників цього суспільства.

В абзаці 2 п. 4.1 мотивувальної частини Рішення № 15-рп/2004 від 02.11.04 у справі № 1-33/2004 (про призначення судом більш м'якого покарання) Конституційний Суд України констатував, що «право не обмежується лише законодавством як однією з його форм, а включає й інші соціальні регулятори, зокрема норми моралі, традиції, звичаї тощо, які легітимовані суспільством і зумовлені [його] історично досягнутим культурним (курсив наш. – Д.Г.) рівнем» [4]. Виходячи з цього, видається за можливе стверджувати, що в Україні – на рівні Конституційного Суду – формально визнано, так би мовити, «соціальність» і «культурність» (іншими словами – «соціокультурність») права.

Свого часу Ж. Марітен справедливо відзначив, що внаслідок історичного розвитку людства, зростаючої у сучасному світі кризи та поступового розвитку моральної свідомості і рефлексії люди нині усвідомили в більшій мірі, ніж раніше (але все ще не повністю), деякий звід практичних істин, що стосуються їхнього спільного життя, з приводу яких вони можуть дійти згоди, але деякі похідні від мислення кожного з них – залежать від їхніх ідеологічних переваг, філософських і релігійних традицій, культурних передумов та їх історичного досвіду, тобто від гранично відмінних або навіть у своїй основі протилежних теоретичних поглядів [5, с. 75]. Тому неможливо пізнати сутність права без встановлення його зв'язків з тим середовищем, в якому це явище функціонує, а також з іншими суспільними явищами, такими як традиції, звичаї, вірування, культура [6]. Іноді дослідники навіть стверджують, що «неокультурене право не має ніякої цінності й не є належним, ефективним регулятором суспільно-правових відносин» [7, с. 83].

З огляду на це, а також на особливості соціокультурної антропології [про її поняття див., наприклад: 8, с. 56-66; 25; 33, с. 598-599; 41; 47], вважаємо, що історичне пізнання права як соціально й історично зумовленого явища – невід'ємної частини культури певного суспільства і людства загалом – уможлиблюється, головним чином, за-

вдяки **соціально-антропологічному дослідницькому підходу**. Останній можна визначити як *засновану на висновках соціокультурної антропології світоглядну ідею про природу та сутність людських спільнот (етносів, народів тощо), яка [ідея] визначає особливості встановлення, відбору і систематизації науковцем досліджуваних фактів, а також їх інтерпретації й оцінки*.

Використання соціально-антропологічного підходу у сучасних загальнотеоретичних праводержавознавчих дослідженнях суттєво актуалізується, зокрема, тому, що незважаючи на майже чотириохкратне збільшення чисельності людей у ХХ столітті [9, с. 34], завдяки новітнім засобам комунікації людство стає все більш тісно пов'язаним, «глобалізованим». «Необхідно, – як вказує О. Лукашова, – враховувати, що процеси глобалізації відображають зростання й поглиблення всезагальної залежності, котра об'єктивно визначається новими викликами, що вимагають спільної діяльності людей» [10, с. 65]. Сучасний ріст могутності суспільної людини призводить до «зменшення», «стиснення» людства у тому сенсі, що воно стає всередині себе все більш взаємопов'язаним і взаємозалежним. Під впливом сил «близькодії» «стискається» не тільки людство, але й середовище його існування. За словами В. Кувакіна, планета Земля стає «блакитною кулькою», котра стрімко зменшується, стає «все більш тендітною і беззахисною не тільки у порівнянні з неосяжністю космосу, але і в порівнянні з владою руйнівних сил, що знаходяться у руках людей або навіть однієї людини» [11, с. 95]. І в процесі самоідентифікації людства проявляється усвідомлення ним не лише своєї антропологічної єдності як біологічного роду, але й єдності культурної, яка передбачає або шлях збереження унікальності кожної культури (культурний релятивізм), або шлях їх загальносвітової уніфікації (культурний універсалізм). Такий хід історії сучасної людини – вимога часу, але у цьому процесі «підведення під спільний знаменник» головне – не втратити державам і суспільствам своє національне обличчя, свій національний дух, свій менталітет – без чого, за словами С. Маркової-Мурашової, не може бути справедливих, адекватних інтересам та потребам окремих індивідів законів [12, с. 16-17]. Як зазначає Ю. Габермас, демократичний шлях розвитку праволюдської концепції передбачає універсальну рівність у поведженні з контекстами людського життя, від яких, власне, і залежить збереження людської ідентичності. А це можливо тільки за тієї умови, що як культурні, так і соціальні відмінності між

людьми та їхніми групами будуть «сприйматись і враховуватись з дедалі більшою чутливістю до контекстів» [13, с. 294]. За твердженнями С. Хайтуна, інтереси людства набули «нелюдського» характеру у тому сенсі, що еволюція людства спрямована «на інтенсифікацію метаболізмів і ріст зв'язаності «всього всім», а не на досягнення людьми індивідуального щастя». І, «служучи загальним інтересам людства, «нелюдським» у своїй прогресивній основі, люди олюднюють ці «нелюдські» інтереси, перекладаючи їх на мову людських (індивідуальних) цінностей шляхом надання їм форми морально-етичних (додамо до цього: і юридичних. – Д.Г.) норм» [14, с. 227, 228]. Саме у такий спосіб відбувається формалізація людських можливостей, спрямованих на задоволення певних потреб й інтересів людей. Тому доходимо висновку, що соціально-антропологічний дослідницький підхід може бути використаний у філософії права, зокрема для дослідження природи та сутності прав людини.

Культура, в основі якої лежить філософія, релігія і мистецтво, включає систему цінностей, програму діяльного розвитку й моральні ідеали, що є ядром культури та визначниками її еволюції [15, с. 189, 191]. І одним з таких ідеалів у сучасному світі, який водночас становить для нього цінність, виступають права людини – частина права, передумови якого закладені у природі людини (так званих «людських універсаліях» [детальніше див.: 16, с. 81-85]) та виражають одну з її біосоціальних програм – «потяг до права», «заклик права», – перші ознаки яких стали вимальовуватись ще у співтоваристві «суспільних тварин» [3, с. 400, 401]. Як зазначає Г. Тойбнер, «дискурс відносно прав людини став глобальним і прагне до свого власного права, що походить не тільки з джерела іншого, ніж держава, але також проти самої держави» [цит. за вид.: 17, с. 23]. Власне у сфері прав людини процес правової глобалізації найбільш принципово важливий, конструктивний, оскільки, стверджує С. Алексєєв, «саме від права (права людини!) вирішальним чином залежить реалізація й інших процесів глобалізації в їх позитивному значенні» [3, с. 257]. Такого ж висновку доходить і О. Лукашова, констатуючи необхідність дослідження саме «людського виміру глобалізації», котрий за допомогою прав людини та народів як головних ціннісних характеристик людської життєдіяльності повинен показати весь спектр впливу глобалізації на людину, її інтереси, на народи та їхній спосіб життя [18, с. 11].

Права людини як явища людської культури

ри та як засоби соціалізації людського індивіда. Якщо визнати, що вихідним пунктом будь-якого світогляду є поділ світу на "Я" та "не-Я", то антропологічне питання «Що таке "Я"?» повинно розглядатися у контексті протиставлення людському індивіду ("Я") соціального середовища ("не-Я"). При цьому до уваги слід взяти такі дві аксіоми: 1) суспільство, суспільні відносини є продуктом свідомої діяльності людей – різних "Я"; 2) особистість людини значною мірою формується соціумом, членом якого є ця людина. Таким чином, філософський аналіз суспільства з метою пошуку відповіді на антропологічне запитання є аналізом людини як відображення певних властивостей відповідного соціуму [19, с. 102-103], зокрема тих, котрі знайшли прояв у культурі останнього, оскільки саме з культурою пов'язане все те, що спрямоване на самозбереження, відтворення й удосконалення людини і втілене як у предметах матеріального та духовного світу, так і в нормах суспільного життя [20, с. 93] (звичаях, традиціях, канонах, юридичних нормах тощо).

До того ж, вартий уваги і той факт, що й *філософський аналіз суспільства для пошуку відповіді на запитання «Що таке право?»* теж є аналізом людини як відображення тих чи інших властивостей відповідного соціуму, котрі знайшли прояв у його культурі, оскільки право, безсумнівно, складає частину людської культури, є її продуктом [21, с. 127, 128], органічно пов'язане з людиною та її креативними здібностями та за певних умов може бути детермінантою розвитку культури [22, с. 188]. А руйнування в суспільстві останньої має наслідком загибель (або трансформацію) політичних, правових та моральних цінностей (до яких відносимо і права людини), що впливає на життя соціуму та створює можливості для його «захоплення» цінностями інших суспільств.

Актуалізація «праволюдської» проблематики у той чи інший період історії людства, на думку О. Аузана (який розглядає права як результат суспільних домовленостей), зумовлюється такими чинниками: 1) широтою громадської участі в прийнятті рішень, а точніше формою державного режиму; 2) історією відповідної соціальної спільності (у світлі історії прав або набувають значимості для соціуму, або внаслідок певних причин знецінюються); номінальною ціною права (економічна оцінка кожному праву може бути дана, виходячи з конкретно-історичних умов); наявністю соціальних груп, котрі володіють необхідними ресурсами (у тому числі фінансовими) та бажають переглянути чинну на певному етапі систему правил поведінки (цінність таких

правил в історії тим вища, чим менший вплив на них мають вказані групи) [детальніше про це див.: 23, с. 43-64].

Звертаючись до проблематики прав людини, Ф. Фукуяма зазначає, що світова політика значною мірою замикається на питанні про людську гідність і про бажання визнання. Людина постійно вимагає від інших визнання своєї гідності або як особистості, або як члена релігійної, етнічної, расової чи іншої групи, і боротьба за таке визнання має нееконімічне підґрунтя. «У минулі часи правителі вимагали від інших визнання своєї вищої цінності як царя, імператора чи пана. Сьогодні люди прагнуть утвердити свій рівний статус як члени раніше недостатньо поважаних або принижених груп – жінок, геїв, українців, інвалідів, американських індіанців і т.д.» [24, с. 212]. І «рівне визнання» – це мінімальна повага до якості людини, котра залишається після «стирання» випадкових і несуттєвих рис особистості (кольору шкіри, зовнішнього вигляду, соціального класу, віку, статі, культурного багажу, природних талантів тощо), – це повага до антропної гідності [про її поняття див.: 8, с. 192-193] або, за термінологією Ф. Фукуями, до «фактору ікс», який складає сутність людини.

Сьогодні людьми вважаються всі люди. Проте поняття людського одночасно передбачає наявність поняття нелюдського. Як стверджує Ж. Бодріяр, «поступ Людства і Культури становить собою не що інше, як ланцюг послідовних дискримінацій, котрі розглядають «Інших» як нелюдей, а отже, як таких, що не існують» [26, с. 207]. Ж. Марітен писав, що людина володіє *невідчужуваними* правами, але позбавлена можливості по справедливості вимагати *реалізації* деяких з цих прав внаслідок певного елемента нелюдськості, котрий присутній у соціальній структурі в будь-який період. ...у певні періоди розвитку історії корисно відмовитися від реалізації конкретних прав, котрими ми тим не менше продовжуємо володіти» [5, с. 98, 99]. Тому справедливим є висновок С. Добрянського стосовно того, що права людини виникають і розвиваються на основі природно-біологічної та соціальної сутності людини (синкретично пов'язаних і взаємообумовлених) з урахуванням постійно змінюваних умов життя соціуму, опосередковуваних суспільними відносинами [16, с. 55]. Тому з позиції соціально-антропологічного дослідницького підходу права людини можна визначити в якості можливостей людини, які необхідні для її існування та розвитку в конкретно-історичних умовах, об'єктивно визначаються досягнутим

рівнем розвитку людства і мають бути загальними та рівними для всіх людей [68, с. 9].

Для первісних людей людьми були тільки члени їхнього племені, а інші були чимось іншим. Однак для нас люди – це всі ми, а інші (зокрема нежива природа) – ніщо [26, с. 207-208]. І хоча чітких критеріїв відокремлення людського від нелюдського ніколи не існувало, слід зазначити, що людство завжди вдавалося до раціонального пошуку відмінностей між представниками різних соціумів (за кольором шкіри, етнічним походженням, статтю, соціальним статусом, віруваннями, сексуальною орієнтацією тощо), а на цій основі – до поділу людей (на людей та нелюдів, нормальних і ненормальних, повноцінних й неповноцінних), який часто спричиняв і спричиняє між ними смертельну ворожнечу. З огляду на це, *історію розвитку людини можна вважати історією розвитку дискримінації нею її самої, а також історією боротьби з такою дискримінацією, одним з дієвих засобів подолання якої у сучасному світі є концепція прав людини. Однак останню не можна назвати універсальним засобом, оскільки нерідко вона використовується в якості нового критерію поділу людей, їх спільнот, зокрема на тих, хто її підтримує, та тих, хто має своє бачення людських можливостей (перші виступають в ролі дискримінованих, другі – у ролі дискримінованих)*. Крім цього, як стверджує Ж. Мере, «обмеження насильства – обмеження, котре здійснюється тільки за допомогою самого насильства, – виступає однією-єдиною умовою існування стану справедливості» [27, с. 157]. Тому можна припустити, що *права людини, виступаючи одним із засобів боротьби з насильством, є одночасно одним із засобів насильства над самою людиною хоча би тому, що піднесення праволюдської ідеології в історії людства надзвичайно часто пов'язувалося із силовими методами здійснення влади, внаслідок застосування яких людина страждала. До того ж, будь-яке право, будь-яка можливість передбачає наявність меж. І формальне закріплення меж прав людини, формальне визначення їх обсягу, крім того, що дозволяє забезпечити безперешкодну реалізацію цих прав, одночасно вчиняє у певному розумінні насильство над людським індивідом, обмежуючи сферу прояву його індивідуальності*. У такий, зокрема, спосіб держава намагається встановити справедливість у суспільстві, убезпечивши його від внутрішнього насильства, від порушень людських прав.

М. Різебротт вважає, що порушення прав людини (і як форма дискримінації їх носія, і як

ознака недосконалості правообмежувального насильства держави в означеному нами розумінні) не належить до автентичної «складової частини» певної цивілізації [28, с. 28]. Проте такі порушення розповсюджені у всіх соціумах, які визнають (хай іноді лише формально) права людини. І в цьому сенсі *порушення прав людини – явище настільки ж універсальне, наскільки універсальними є і права людини та наявність у них меж*. Стосовно цього вже згаданий М. Різебротт пише, що новітня історія Заходу свідчить саме про те, що порушення демократії та прав людини було і є нормальним явищем. Так, майже двохсотлітня політична практика Сполучених Штатів Америки характеризується у внутрішній сфері поєднанням політики вигнання та знищення індіанського населення з політикою рабства й апартеїду населення афро-американського, а у зовнішній – орієнтацією на військово-домінування та реалізацію ринкових інтересів, і лише у нечастих випадках – на права людини [28, с. 31]. Узагальнену позицію з цього приводу висловив Ж. Мере, стверджуючи, що у сучасних умовах термінопоняття «права людини» є виразом ідеологічної фікції «людського роду», і в цілому світі немає таких держав, які би, посилаючись на права людини, цілком та повністю самі дотримувалися би таких прав, а також реально захищали б їх в інших державах – потенційних джерелах отримання «захисниками» економічного зиску [27, с. 182-183].

Будь-які значні зміни у людській життєдіяльності передбачають певні зміни культури. Зовні вона постає як складна суміш взаємодіючих між собою знань, приписів, норм, зразків діяльності, ідей, проблем, вірувань, узагальнених бачень світу тощо. Сформовані у різних сферах культури, вони володіють регулятивною функцією стосовно різних видів діяльності, поведінки та спілкування людей. У цьому сенсі можна вважати, що культура – це складно організований набір надбіологічних програм людської життєдіяльності, програм, відповідно до яких здійснюються певні види діяльності, поведінки та спілкування [29, с. 214].

Зважаючи на те, що культури різних соціумів є конкретним станом останніх у відповідний час, про культуру кожного суспільства слід судити, виходячи з внутрішньо притаманних їй умов і «параметрів» [30, с. 21]. І з огляду на це навряд чи можливим є реальне досягнення деяких цілей, які ставить перед собою міжнародне співтовариство, формально (показово) орієнтоване на західні культурні цінності (мова йде, наприклад, про визначені в абзаці 16 преамбули й у ст. 2 (f), ст. 5 (a), 10 (c) Конвенції про ліквідацію всіх форм дискри-

мінації стосовно жінок 1979 р. прагнення держав змінити традиційні соціальні та культурні моделі поведінки чоловіків і жінок у соціумі та сім'ї з метою викоринення передсудів й усунення звичаїв і будь-яких інших практик, заснованих на ідеї неповноцінності чи переваги однієї зі статей або стереотипності ролі чоловіків і жінок).

Б. Рассел зазначав, що кожна людська спільнота підлягає двом протилежним небезпекам: скостенінню від надміру дисципліни та пошани до традицій, з одного боку, і розкладу чи поразці від чужоземних завойовників унаслідок наростання індивідуалізму й особистої незалежності, які унеможливають співробітництво, – з другого [31, с. 13]. У. Мак-Ніл стверджує, що центри високої культури (тобто цивілізації у його розумінні), демонструючи сусідам свої привабливі новації, ставали для них своєрідними подразниками, навколо яких менш розвинені народи прагнули освоїти новації і в такий спосіб доступитися до всього того, що дають блага цивілізації тим, хто їх має [32, с. 12]. Проте, за спостереженнями Ю. Габермаса, культури залишаються «живими» тоді, коли не тільки черпають силу з сецесії, але й тоді, коли така сила породжується їхньою критикою [13, с. 311]. Актуальним є також і міркування С. Сливки, який слушно зазначає, що розвиненість національної культури визначається як ступенем засвоєння нею світових досягнень, так і здатністю збагачувати світову культуру своїми здобутками [34, с. 9-10; 35, с. 12]. І, зважаючи на сучасні тенденції до вирішення дилеми вибору національною культурою між такими ступенем і здатністю, доводиться констатувати, що у кожному конкретному випадку, зазвичай, ця дилема вирішується на користь чогось одного. При чому, як відзначається у посібнику «International Law» (Лондон, 1986), у ситуації з інтерпретацією прав людини в соціумах, що є носіями різних культур, спостерігається тенденція до «соціального визначення» таких прав залежно від особливостей економічного, соціального та культурного розвитку суспільства [36]. Цей підхід до прав людини пояснюється хоча би тим, що хоч у всіх людей і є спільна біологічна природа, проте, як стверджує Л. Стевенсон, людська унікальність «полягає у певній залежності нашої поведінки від конкретної людської культури, в якій ми зростаємо, і частково від індивідуального вибору» [37, с. 225]. Тому з метою кращого пізнання вказаної залежності необхідним є так званий «діалог культур». Останній, за словами Г.-Г. Гадамера, неможливий без «осмислення власного культурного тексту, ...без роз-

шифрування свого культурного коду. Адже, щоб відбувся діалог між культурами, кожний учасник діалогу має знати, про що він, діалог, і що він, мовець, хоче сказати співрозмовникові, який уважно і вдумливо слухає» [38].

Загалом же слід зазначити, що, за словами В. Нерсесянца, історія людської цивілізації свідчить про її «рух від різних локальних історій до все більш всесвітньої всезагальної історії людства, що супроводжується зміною етапів, ступенів різних конкретно-історично обумовлених процесів загальносоціальної глобалізації та відповідних цим процесам правових норм, форм і процедур їх юридичного виразу, впорядкування й закріплення» [39, с. 40]. Тобто історія підтверджує наш розвиток у напрямку створення загальнолюдської цивілізації, яка об'єднує духовний і культурний досвід різних народів, нівелює між ними відмінності [40, с. 562] і в основу якої закладені загальнолюдські ідеали, котрі знаходять свій узагальнений вираз у міжнародних стандартах прав людини [12, с. 17]. Хоча вартим уваги є також і той факт, що методи створення загальнолюдської цивілізації часто виявляються далеко не гуманними і враховують культурні особливості домінуючої на конкретно-історичному етапі розвитку людства за тими чи іншими показниками культури. До того ж, як вказує С. Бабурін, орієнтація на загальнолюдські цінності ніколи не була та не буде пріоритетною для держав, оскільки вона можлива лише у випадках, коли від неї передбачається певний вигравш для внутрішньої або зовнішньої політики конкретної держави [42, с. 737]. Отож, сучасне прагнення більшості держав до побудови загальнолюдської цивілізації з виразним акцентом на забезпеченні реалізації, охорони та захисту прав усіх людей і народів у недалекій перспективі може виявитися «мільною бульбашкою» за умови, якщо держави-активісти «правозахисного» руху більше не вбачатимуть у «стандартизації» вказаних прав дієвого й вигідного засобу реалізації їхньої геополітики.

З огляду на те, що функціональна асиметрія півкуль головного мозку людини, за словами В. Бачиніна, своєрідно проявилася у становленні двох помітно відмінних один від одного типів ментальності (або, як їх називає С. Алексєєв, «глобальних територіально-часових фаз історії людства» чи «територіально-часових ареалів» [3, с. 391, 392]) – західного (європейського) і східного (азійського) [детальніше про це див.: 43, с. 164-168], варто зазначити й іншу, пов'язану з сучасними міжкультурними впливами тенденцію: суттєві зміни у культурах відбуваються у

напрямі із Заходу до Сходу, що зумовлюється, зокрема, розвитком засобів зв'язку, формуванням світового інформаційного простору, космополітичним змішанням людей-представників різних етносів, тиском «демократичного» Заходу на не підпорядковані йому держави «тоталітарного» Сходу, поглибленням зв'язків між різними національними економічними системами.

Ця тенденція, звичайно, не виключає проникнення культурних (переважно духовних) цінностей Сходу на Захід, яке спостерігається останнім часом. Однак таке проникнення загалом не несе кардинальних змін у культурі Заходу. Мова йде, наприклад, про навернення в іслам християн-європейців, яке часто-густо не є ідейним, а суто прагматичним [44] (ще на початку 80-х рр. ХХ ст. Д. Пайпс відзначав, що люди Заходу використовують перехід в іслам як «засіб для атаки на власне суспільство; для людей, яким незручно на Заході, вступ в іслам є засобом змінити своє оточення та розстатися зі світом, в якому вони вирости» [45, с. 34]). У цьому контексті можна згадати також міграцію великої кількості мусульман в Європу й імпортування у такий спосіб ісламу на «старий континент», хоча, з огляду на переважно економічні причини такої міграції, імпортований і тому «пасивний» іслам не несе нездоланої загрози стабільності європейської культури [45, с. 91-94]. Ще однією причиною не тотального проникнення у культуру Заходу правових цінностей Сходу (як і навпаки) є принципово інший тип правової культури представників Заходу і несприйняття ними, за словами І. Левіна, «доведеного до крайнощів релігійно-морально-юридичного синкретизму» східного права [46, с. 204].

Слід також зазначити, що означений вище, на перший погляд, позитивний вплив культури ліберального Заходу на культури неліберального Сходу, який сприяє засвоєнню останніми західних цінностей, характеризується двома негативами: 1) «переконавання в перевазі своєї цивілізації наклало відбиток на західну думку..., зробивши європейців менш сприйнятливими до чужоземних культурних впливів і з цього ж погляду більш обмеженими, ніж їхні предки в ХVІІІ ст.» [32, с. 983]; 2) під тиском Заходу Схід починає відмовлятися від часто нав'язуваних йому культурних цінностей, причому такі відмови останнім часом мають конфліктний (подекуди навіть збройний) характер. До того ж, як слушно зазначає Н. Варламова, будь-який моральний або релігійний порядок не допускає існування всередині себе порядку, заснованого на інших моральних

чи релігійних догматах. І, відповідно, утвердившись в якості глобального соціального порядку, він знівелює (поглине, придушить) усі інші форми соціальної організації [48, с. 34]. З огляду на це, прививання культурі Сходу західних цінностей, у тому числі західної ідеології прав людини, є, на наш погляд, малоперспективним, а іноді – небезпечним як для "донорів" цієї ідеології, так і для її "реципієнтів".

Аналіз цих негативних проявів сучасних глобальних міжкультурних впливів наводить на думку про те, що навряд чи доцільно розглядати культуру Сходу крізь призму європейських (європейсько-американських) цінностей, як, до речі, й оцінювати Захід ціннісними мірками Сходу. Причиною для цього може бути хоча би те, що Захід побудував не «суспільство-колектив», в якому між всіма його членами зберігаються взаємозв'язки, завдяки чому спрощується управління ним, а так зване «суспільство індивідів» (індивідуалістичний соціум), в якому настільки «сакралізуються» права окремих індивідів, що підривається можливість їхнього перетворення на «колективну міць», внаслідок чого західний соціум тяжіє до «ідеологічного самозаперечення суспільства так, начебто існують індивіди, яких ніщо не тримає разом» (М. Гоше) [цит за вид.: 49, с. 204-205].

Тому образ індивідуалістичної людини Заходу ніколи не стане цінністю культури Сходу, в якій сформувалася власний образ людини – істоти, яка не може порушити встановлений «вищими силами» порядок, з огляду на що повинна підпорядковуватися суспільним ініціативам [50]. Крім цього, як давня, так і сучасна східна філософська думка зорієнтована на збереження общини, а через неї – й її членів. Індивідуальне тут виявляється лише через колективне. Зважаючи на це, стверджує М. Шенкао, парадигми мислення та творчості на Сході змінюються дуже повільно та, щонайголовніше, ця зміна можлива тільки тоді, коли вона йде на користь общині, сім'ї, вітчизні [51, с. 94]. У зв'язку з цим індивідуалістично спрямована західна концепція прав людини не може знайти на Сході ефективне застосування [детальніше див., наприклад: 52, с. 239-247].

Як бачимо, міжцивілізаційні відносини Заходу та Сходу, так би мовити, імпліцитно містять схильності до конфліктів. Семюел П. Гантінгтон відзначає, що саме між ісламом та його християнськими, індуськими й африканськими «сусідами» на мікрорівні знаходяться найбільш відчутні лінії розлому; а на макрорівні найсильніше розмежування проходить між «Заходом і рештою світу», з найбільш інтенсивними конфліктами між мусу-

льманськими й азійськими суспільствами, з одного боку, та Заходом, з іншого [52, с. 226]. І така боротьба основних «територіально-часових ареалів» під лозунгами «антиглобалізму» та «боротьби з міжнародним тероризмом» є, за словами С. Алексєєва, «всепланетарною трагедією», подолання якої є найбільшим історичним завданням людства [3, с. 392].

Узагальнюючи вищезазначене, можна дійти висновку, що *протистояння цінностей Заходу та Сходу – це протистояння домінування приватних і домінування публічних інтересів, негативної та позитивної свободи, прав і обов'язків, «Я-концепції» та «МІ-концепції», індивідуалізму та колективізму* (і відповідних їм індивідуалістичного й колективістського типів моделей прав людини [детальніше про це див., наприклад: 53, с. 222-224]), *визнання цінності приватної власності та позбавлення її суспільного «престижу», непокори владі і підпорядкування їй, протистояння людини та держави і їх злиття, заохочення творчості та її обмеження, ініціативної поведінки і конформістської, ідейного лібералізму й ідейного консерватизму, відносності істин та їх абсолютності, західного лицемірства і східної нетерпимості, а загалом – універсалізму та культурного релятивізму (мультикультуралізму)* [детальніше про протистояння універсалізму та культурного релятивізму див., наприклад: 16, 73-81]. Власне, з огляду на це можна умовно розрізняти правовий (західний) і неправовий (східний) типи культури та відповідні їм правовий та неправовий типи особистості [54, с. 127-133].

Вказане протистояння різних типів культур можна послабити за умови відмови від глобальної стандартизації змісту й обсягу прав людини. Така стандартизація є, по-перше, проявом невпевненості людства у своєму мирному майбутньому (котра насправді вже призводить до немирного теперішнього), а по-друге, проявом непримиренності деяких народів з тим, що всі суспільства розвиваються у процесі самоорганізації, і бажання цих народів взяти участь в «окультурюванні» інших заради здобуття для «окультурювачів» нових матеріальних благ, причому часто якраз під гаслом турботи про права людини.

В. Букреєв та І. Римська вважають, що у сучасної людської цивілізації є два шляхи розвитку: 1) повернення до духовних першоджерел на основі діалогу культур, використання історичного досвіду Заходу та Сходу; 2) глобальні катастрофи та війни через пошук нових цінностей поряд зі Свободою, Добром, Обов'язком і Знанням [55, с. 302].

Передумови для вибору людством першого

шляху є. Це – плюралізм людських культур як у рамках людства загалом, так і в межах окремих суспільств. І такий плюралізм, зазначає І. Гарін, – не тільки протиборство, змагання, конкуренція інтересів і поглядів, але й база для гідного вирішення конфліктів, основа консенсусу, здатність у світі безлічі позицій знаходити мову комунікацій, засновану на виключенні з виховання різного роду нетерпимості й ненависті [15, с. 486-487]. «На основі оптимального поєднання автономії особистості та самоуправлінсько-колективістських начал у взаємовідносинах людини із суспільством, – стверджує М. Бондар, – стає можливим не тільки забезпечення негативної свободи та правової захищеності людини, але й досягнення правової комфортності в умовах «демократії малих просторів», що передбачає якісно новий рівень позитивної правової свободи» [53, с. 231].

С. Бабурін вбачає можливість усунення міжкультурних конфліктів у забезпеченні збалансованості прогресу всіх держав, так званому «цивілізаційному балансі» [42, с. 736]. Умовами останнього, на думку С.П. Гантінгтона, є дотримання державами низки правил, а саме:

– *правила утримання*, котре полягає у тому, що стрижневі держави утримуються від втручання у конфлікти в інших цивілізаціях;

– *правила сумісного посередництва*, яке полягає у тому, що стрижневим державам необхідно домовлятися між собою з метою стримування чи припинення воєн по лініях розлому між державами або групами держав, що належать до їх цивілізації;

– *правила спільностей*, котре зобов'язує людей усіх цивілізацій шукати й прагнути розповсюджувати цінності, інститути та практики, котрі є загальними і для них, і для людей, які належать до інших цивілізацій [42, с. 736].

С. Бабурін в якості елементів цивілізаційного балансу виділяє такі:

– гуманізацію міждержавних і міжцивілізаційних відносин як орієнтир суспільного прогресу й основний принцип соціальної політики;

– згладжування конфліктності між культурними коренями цивілізацій, діалог культур;

– зниження порогу конфліктності та забезпечення прогресу, що має стійку соціальну спрямованість;

– формування діалектичної системи взаємозалежності та самодостатності розвитку існуючих цивілізацій;

– гармонію у внутрішніх суспільних відносинах тієї чи іншої цивілізації як основу міжцивілізаційного партнерства (завершений процес куль-

турного синтезу) [42, с. 737].

Слід зазначити, що, з одного боку, *культур та її інститути, серед яких держава, об'єктивне юридичне право, права людини, мають на меті захистити останню від неї самої*. Так, держава встановлює межі дозволеної, визначає види забороненої поведінки людини, відображає їх в об'єктивному юридичному праві, зокрема, формулюючи у ньому норми про права людини та відповідальність за їх порушення. Ця позиція знайшла підтримку у сучасній психології. Для прикладу, А. Менегетті пише, що "світ права є гарантією самого себе тією мірою, якою він утверджує та акцентує здатність саморегуляції та самотворчості, притаманну біологічному порядку людського життя" [56, с. 209]. У цьому контексті варто звернути увагу на таке: *якщо одна людина порушує права іншої, вона певним чином підриває культуру останньої, кидає виклик її цінностям й нівечить ідеали окремих соціальних груп (а то й всього соціуму), якому належить особа, права якої порушені. А оскільки схильність порушувати права людини має залежно від конкретно-історичної ситуації чи не кожний представник людського роду, можна стверджувати, що творець культури є одночасно її руйнівником*. І зважаючи на те, що творцями культури в усі епохи виступали одиниці, а руйнували її тисячі, а то й сотні тисяч людей, майбутнє концепції прав людини як культурної універсалії Заходу навряд чи можна вважати перспективним.

З іншого боку, *культура і її інститути є засобом соціалізації людини та забезпечення нормальних умов зростання нових поколінь*. Як відомо, у життєдіяльності людей взаємодіють програми двох типів: *біологічні* (інстинкти самозбереження, харчування, статевий інстинкт, інстинктивна схильність до спілкування, вироблена як результат пристосування людських предків до стадного способу життя, мова [57] тощо) та *соціальні*, котрі ніби добудовуються над біологічними у процесі становлення і розвитку людства (тому їх можна назвати надбіологічними програмами). Якщо перші передаються через спадковий генетичний код, то другі зберігаються і передаються у суспільстві в якості культурної традиції [29, с. 228] у процесі соціалізації індивідів, їх ідентифікації. Інструментом останньої у кожній культурі виступають установки, норми і цінності відповідного суспільства [58, с. 9]. І, як стверджує Дж. Д'юї, «без передавання ідеалів, надій, очікувань, норм, думок від членів суспільства, які вже пройшли свій життєвий шлях, до тих, які щойно його починають, суспільне життя перервалося б»

[59, с. 8]. Тому слушним є висновок Е. Позднякова стосовно того, що культура передається та підтримується винятково через комунікативне спілкування [60, с. 250], а отже, через соціалізацію людини.

Сьогодні вже є загально визнаним, що процес соціалізації людського індивіда має біологічні передумови [61, с. 40-50] та триває все його життя (до кінця 60-х рр. XX ст. вважалося, що соціалізація закінчується у 23-25 років) [62, с. 28]. Цей висновок має неабияке значення у контексті нашого дослідження: можна вважати, що права людини, будучи, за словами О. Аграновської, нормативно-вираженим способом взаємодії їх носіїв між собою та з суспільством [63, с. 17], забезпечують умови формування в людини ціннісних орієнтацій, дозволяють їй оцінювати зовнішні щодо неї обставини, мотивувати й аналізувати свою поведінку, обирати найбільш відповідний конкретній ситуації її варіант, розвивати особистість й індивідуальність, отримувати певні навички, виконувати ту чи іншу соціальну роль тощо. Тобто *права біосоціального індивіда як елемент культури у сучасному суспільстві виступають одним із засобів процесу соціалізації людини*, через який, як відзначає Л. Буєва, відбувається становлення біосоціального індивіда, формування його соціальної сутності, засвоєння ним соціального досвіду певної системи соціальних ролей та цінностей [64, с. 125]. І в цьому процесі – процесі правової соціалізації – людина виступає одночасно об'єктом (засвоюючи права людини) і суб'єктом (реалізуючи та «створюючи» права людини). Хоча слід відзначити й те, що правова соціалізація не обмежується засвоєнням, реалізацією та створенням прав людини, а передбачає «цілеспрямований процес виховання «правових почуттів», процес формування ідеалів правової поведінки, процес засвоєння правових цінностей»; «вона спрямована на формування життєвої позиції шляхом надання можливості та заборони певних дій, встановлення прав і обов'язків» [65, с. 68].

Передусім, щоби зробити внесок у соціалізацію (а точніше, в правову соціалізацію) людини, відповідні права мають бути нею засвоєні. І найбільш ефективно їх засвоєння можливе у тому випадку, коли права людини об'єктивовані, виражені у вигляді юридичних (державно-обов'язкових) норм. Незважаючи на це, деякі представники соціокультурної антропології стверджують, що навіть в умовах первіснообщинного ладу, за відсутності держави можливо говорити не лише про права людини, але й про їх ефективне засво-

ення. Так, А.Р. Редкліфф-Браун зазначає, що будь-яке людське співжиття передбачає наявність соціальної структури, яку складає мережа відносин між індивідами та групами індивідів. Всі ці відносини несуть з собою певні права й обов'язки, визнані соціальними нормами (як законами, так і звичаями того суспільства, до якого той чи інший людський індивід належить). Частина таких прав й обов'язків детермінована фактом народження людини від конкретних батька та матері, через статус яких відбувається «спадкування» (і відповідно засвоєння) цих прав й обов'язків, а частина – засвоюється людським індивідом у процесі його соціалізації та залежить від форми, котру набуває соціальна структура (причому слід зазначити, що «спадкові» права й обов'язки також залежать від вказаної форми та можуть змінюватися з народженням нових «спадкоємців») [66, с. 49-50, 55, 119].

З огляду на вказане, залежно від специфіки механізмів соціалізації [62, с. 33-35], можна запропонувати низку способів засвоєння біосоціальним індивідом упродовж його життя прав людини (як, до речі, й обов'язків):

– *психологічні*:

1) *імпринтинг* (фіксація людиною переважно у період її дитинства на підсвідомому рівні прав людини, реалізація яких на неї вплинула, а також відповідальності за їх порушення. Для прикладу: реалізація батьками права на виховання дитини відповідно до їхнього світогляду формує у цієї дитини відповідний образ дій батьків і може сприяти в майбутньому виборі нею певного світогляду, певних методів виховання її дітей тощо; покарання дитини, наприклад, за побиття когось, залишає відбиток у свідомості покараного щодо неправомірності його дій («це робити не можна, бо покарають») і наявності у будь-яких людей права не зазнавати негативного для них фізичного впливу);

2) *екзистенційний натиск* (засвоєння людиною прав через вплив на неї зовнішніх умов. Так, якщо людина є представником національної меншини у певній державі, вона, живучи у середовищі, в якому спілкуються державною мовою, усвідомлює, що має право використовувати й рідну, недержавну мову, однак сфера реалізації цього права об'єктивно є дещо обмеженою; коли людина потрапляє у ситуацію, в якій їй завдається шкода, ця особа усвідомлює, що в неї є право на отримання від винного певного відшкодування);

3) *наслідування* (засвоєння прав людини через використання досвіду інших людей, з якими відбувається комунікація. Для прикладу: особа,

яка не знає, чи може вона продати квартиру, котра перебуває в її користуванні, через комунікацію з іншими особами може довідатися, що право розпорядження майном має тільки його власник, а не користувач);

4) *ідентифікація* (сприйняття людиною прав, що реалізуються іншими людьми, як таких, що належать їй. Наприклад: дитина дізнається, що для отримання певної професії потрібно навчатися, а оскільки її старші товариші вчаться у школі, ця дитина ідентифікує себе з ними й усвідомлює своє право здобути освіту в школі);

5) *рефлексія* (внутрішній діалог, в якому людина відчуває чи не відчуває потребу у конкретних правах, сприймаючи одні та відкидаючи інші. Так, бажання особи стати суддею сприяє усвідомленню нею права на здобуття вищої юридичної освіти; світоглядні установки особи можуть впливати на несприйняття нею, наприклад, права на аборт або евтаназію);

– *соціально-педагогічні*:

1) *традиційний* (засвоєння людиною тих прав, котрі реалізуються іншими людьми, відбувається у процесі отримання нею знань про ці права через цілеспрямоване передавання їй відповідного досвіду);

2) *інституційний* (засвоєння прав людини відбувається через взаємодію їх носія з інститутами суспільства, у тому числі з органами держави).

Слід зазначити, що кожен з перелічених вище способів засвоєння прав людини може призводити і до негативних наслідків, зокрема у вигляді неправильного відображення у свідомості особи тих чи інших прав та їх меж (як-от: наслідування досвіду сусіда-підприємця не лише щодо можливості ведення підприємницької діяльності, але й стосовно незаконних методів цього сусіда з провадження такої діяльності, може мати наслідком засвоєння людиною свого права на таку діяльність у спосіб, заборонений державою; у соціумі, в якому об'єктивно існує нерівність у правах чоловіків і жінок, сприйняття чоловіком своїх переваг над жінкою, зокрема в сімейному житті, якщо такий чоловік у подальшому одружиться з представницею іншого суспільства, в якому гарантується рівність людей незалежно від статі, може мати наслідком неможливість тривалого подружнього життя). Таким чином, людина, соціалізуючись в одному суспільстві, може стати, так би мовити, заручником, «жертвою» цієї соціалізації особливо в умовах іншого соціокультурного середовища.

Як вже зазначалось, людський індивід висту-

пає не лише об'єктом, але й суб'єктом процесу соціалізації. У процесі життєдіяльності, зокрема реалізуючи права людини – один з видів позитивно санкціонованих соціумом соціальних практик, зазвичай, забезпечених негативними санкціями, – біосоціальний індивід конститує себе в якості такого суб'єкта. І, як зазначає А.Р. Редкліфф-Браун, схвалення чи несхвалення (позитивне чи негативне санкціонування) суспільством (державою) соціальних практик формують у людини мотивацію для корегування її власної поведінки [66, с. 237]. У такий спосіб право як соціальний феномен «стає засобом перетворення людської особистості незалежно від того, чи цей засіб використовує держава, чи сама особистість, закріпивши у своїй структурі правові властивості, використовує право з метою самовдосконалення» [67, с. 9]. З огляду на це можна стверджувати, що *санкціонування прав людини та забезпечення їх реалізації, охорони та захисту є одним із засобів стандартизації людської поведінки, а самі права – одним із стандартів цієї поведінки і водночас одним із критеріїв її оцінки.*

Перелік літератури

1. Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / Пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. – К.: Юніверс, 2000. – 336 с.
2. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. и прим. А.В. Михайлова. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
3. Алексеев С.С. Избранное. – М.: Статут, 2003. – 480 с.
4. Це, можна сказати, революційне для української системи права визначення останнього вже потрапило до мотивувальної частини іншого Рішення того ж суду, ставши, так би мовити, своєрідним «прецедентом» (див.: абзац 1 п. 3.4 Рішення Конституційного Суду України № 18-рп/2004 від 01.12.04 у справі № 1-10/2004 (справа про охоронюваний законом інтерес)).
5. Маритен Ж. Человек и государство / Пер. с англ. Т. Лифинцевой. – М.: Идея-Пресс, 2000. – 196 с.
6. Про поняття культури див., наприклад: Шишко В.В. Культурологічні аспекти правотворчості: Монографія. – Львів: Львівський державний університет внутрішніх справ, 2006. – С. 39-52.
7. Басай В.Д., Зеліско Л.І. Правова культура майбутнього юриста // Часопис Київського університету права. – 2002. – № 3. – С. 83-88.

8. Філософія права: проблеми та підходи. Навчальний посібник для студентів спеціальності «Правознавство» / П.М. Рабінович, С.П. Добрянський, Д.А. Гудима, О.В. Гришук, Т.І. Дудаш, Т.І. Пашук, С.П. Рабінович, Л.В. Ярмол, Ю.І. Анохін. За загальною редакцією П.М. Рабіновича. – Львів: Юридичний факультет Львівського національного університету імені Івана Франка, 2005. – 332 с.

9. Знаете ли вы, что... // Открытия и гипотезы. – 2007. – № 2. – С. 34.

10. Лукашева Е.А. Совершенствование деятельности государства – необходимое условие обеспечения прав человека // Государство и право. – 2005. – № 5. – С. 61-65.

11. Кувакин В.А. Что такое философия? Сущность, закономерности развития и принципы разработки. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – 216 с.

12. Маркова-Мурашова С.А. Существование и взаимодействие правовых систем современности в условиях правовой конвергенции // Юристы-Правоведь. – 2005. – № 1 (12). – С. 16-22.

13. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Пер. з нім. А. Дахній; наук. ред. Б. Поляруш. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.

14. Хайтун С.Д. Социум против человека: Законы социальной эволюции. – М.: КомКнига, 2006. – 336 с.

15. Гарин И.И. Что такое философия? // Гарин И.И. Что такое философия?; Запад и Восток; Что такое истина? – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2001. – С. 4-556.

16. Добрянський С.П. Актуальні проблеми загальної теорії прав людини / Праці Львівської лабораторії прав людини і громадянина Науководослідного інституту державного будівництва та місцевого самоврядування Академії правових наук України / Редкол.: П.М. Рабінович (голов. ред.) та ін. – Серія І. Дослідження та реферати. Випуск 10. – Львів: Астрон, 2006. – 120 с.

17. Мережко А.А. История международно-правовых учений. – К.: Вид-во «Юридична думка», 2004. – 296 с.

18. Лукашева Е.А. Права человека в России в условиях глобализации // Право и права человека в условиях глобализации (материалы научной конференции). Посвящается 80-летию ИГП РАН. / Отв. ред. Е.А. Лукашева, Н.В. Колотова. – М.: Институт государства и права РАН, 2006. – С. 8-21.

19. Никифоров А.Л. Природа философии: Основы философии. – М.: Идея-Пресс, 2001. – 168 с.

20. *Балашов Л.Е.* Занимательная философия: Учебное пособие. – 2-е изд. – М.: Издательская корпорация «Дашков и К^о», 2006. – 128 с.
21. *Сорокина Ю.В.* Государство и право: философские проблемы. Курс лекций. – М.: ОАО «Издательский дом «Городец», 2004. – 208 с.
22. *Козловський А.А.* Право як пізнання. Вступ до гносеології права / Чернівецький держ. ун-т ім. Ю.Федьковича. — Чернівці : Рута, 1999. — 295 с.
23. *Аузан А.* Переучреждение государства: общественный договор. – М.: Изд-во «Европа», 2006. – 112 с.
24. *Фукуяма Ф.* Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку / Пер. з англ. В. Дмитрика. – Львів: Кальварія, 2005. – 380 с.
25. *Гурин С.П.* Маргинальная антропология [WWW document]. URL http://anthropology.ru/ru/texts/gurin/marigin_01.htm#n1b (visited 2006, 05, 13).
26. *Бодрияр Ж.* Символічний обмін і смерть / Пер. з фр. Л. Кононовича. – Львів: Кальварія, 2004. – 376 с.
27. *Мере Ж.* Принцип суверенітету. Історія та основи новітньої влади / Пер. з фр. Л. Кононовича. – Львів: Кальварія, 2003. – 216 с.
28. *Різебротт М.* Повернення релігій. Фундаменталізм та «Боротьба культур» / Пер. з нім. Р. Мов'як. – Львів: Ахілл, 2005. – 152 с.
29. *Степин В.С.* Философия науки. Общие проблемы: Учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. – М.: Гардарики, 2006. – 384 с.
30. *Гуревич А.Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – 424 с.
31. *Рассел Б.* Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
32. *Мак-Ніл В.* Піднесення Заходу. Історія людського суспільства (з авторською ретроспективною передмовою). – К.: Ніка-Центр, 2002. – 1112 с.
33. *Ручка А.О.* Антропология соціальна і культурна // Енциклопедія сучасної України. Т. 1. А. – К., 2001. – С.598-599.
34. *Сливка С.С.* Природне та надприродне право: У 3-х частинах. – Ч. 1: Природне право: історико-філософський погляд. – К.: Атіка, 2005. – 224 с.
35. *Сливка С.С.* Традиційні парадигми природного права у Стародавньому Сході // Науковий вісник Чернівецького університету. – 2002. – Вип. 161. Правознавство. – С. 12-15.
36. Цит. за виданням: *Абилов А.* Права человека в международном праве и конституционном праве стран-членов СНГ (на примере конституции Азербайджанской Республики). – Баку: Издательство «ЭЛМ», 1999. – С. 16.
37. *Стевенсон Л.* Десять теорий о природе человека / Пер. В.В. Васильева. – М.: СЛОВО/SLOVO, 2004. – 230 с.
38. Цит. за вид.: *Квіт С.М.* Герменевтика: Навч. посіб. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2005. – С. 28-29.
39. *Нерсесянц В.С.* Процессы универсализации права и государства в глобализирующемся мире // Государство и право. – 2005. – № 5. – С. 38-47.
40. *Гарин И.И.* Запад и Восток // Гарин И.И. Что такое философия?; Запад и Восток; Что такое истина? – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2001. – С. 557-667.
41. Definitions of Anthropological Terms [WWW document]. URL <http://oregonstate.edu/instruct/anth370/gloss.html> (visited 2006, 06, 25).
42. *Бабурин С.Н.* Мир империй: Территория государства и мировой порядок. – СПб.: Издательство Р. Асланова «Юридический центр ПРЕСС», 2005. – 769 с.
43. *Бачинин В.А.* Философия права и преступления. – Харьков: Фолио, 1999. – 607 с.
44. Значна активність стосовно навернення в іслам спостерігається останнім часом у Великобританії. Причому, на думку фахівців, це навернення переважно є власне ідейним і, щонайцікавіше, більшість британців, які прийняли іслам, є жіночої статі (детальніше про це див.: *Женщина в исламе* / Ред.-сост. Г. Нуруллина. – М.: Издательский дом «УММА», 2006. – С. 213-236).
45. Цит. за виданням: *Малашенко А.* Исламская альтернатива и исламистский проект / А. Малашенко; Моск. Центр Карнеги. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2006. – С. 34.
46. *Левин И.Д.* Суверенитет / Предисл. проф. С.А. Авакьяна. – СПб.: Издательство «Юридический центр Пресс», 2003. – 373 с.
47. *Тишков В.А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии / В.А. Тишков; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
48. *Варламова Н.В.* Глобализация социального порядка и перспективы государственности // Право и права человека в условиях глобализа-

ции (материалы научной конференции). Посвящается 80-летию ИГП РАН. / Отв. ред. Е.А. Лукашева, Н.В. Колотова. – М.: Институт государства и права РАН, 2006. – С. 30-40.

49. *Віллем Ж.-П.* Європа та релігії. Ставки ХХІ століття / Пер. з фр. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 331 с.

50. Необходимо вернуть увагу на те, що схильність до колективізму людини Сходу не заперечує індивідуальності цієї людини, але і не дозволяє виокремити з індивідуальності особистість. Детальніше про це див.: *Юркевич П.* Історія філософії права. Лекції ординарного професора П.Д. Юркевича. Москва, 1873 р. / Пер. з рос. // Юркевич П. Історія філософії права; Філософія права; Філософський щоденник. – Вид. друге. – К.: Ред. журн. «Український світ», 2000. – С. 468-469.

51. *Шенкао М.А.* Смерть как социокультурный феномен. – К.: Ника-Центр, Эльга; М.: Старклайт, 2003. – 320 с.

52. *Гантінгтон Семюел П.* Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку / Пер. з англ. Н. Климчук. – Львів: Кальварія, 2006. – 474 с.

53. *Бондарь Н.С.* Власть и свобода на весах конституционного правосудия: защита прав человека Конституционным Судом Российской Федерации. – М.: ЗАО «Юстицинформ», 2005. – 592 с.

54. *Четвернин В.А.* Введение в курс общей теории права и государства. – М.: Институт государства и права РАН, 2003. – 204 с.

55. *Букреев В.И., Римская И.Н.* Этика права: от истоков этики и права к мировоззрению: Учеб. пособие. – М.: Юрайт, 2000. – 336 с.

56. *Менегетти А.* Система и личность / Пер. с итал. ННБФ "Онтотсихология". – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: ННБФ "Онтотсихология", 2007. – 352 с.

57. Під впливом теорій Ч. Дарвіна, У. Джеймса та Н. Хомського мову розглядає як інстинкт С. Пінкер (Див.: *Пінкер С.* Язык как инстинкт / Пер. с англ.; Общ. ред. В.Д. Мазо. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – С. 385-409).

58. Правовий звичай як джерело українського права IX – XIX ст. / За ред. І.Б. Усенка. – К.: Наукова думка, 2006. – 280 с.

59. *Д'юї Дж.* Демократія і освіта. – Львів: Літопис, 2003. – 294 с.

60. *Поздняков Э.А.* Философия государства и права. – М.: «Интурреклама. «Полиграф-Сервис», 1995. – 312 с.

61. *Батенин С.С.* Человек в его истории. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1976. – 296 с.

62. *Мудрик А.В.* Социализация человека: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Издательский центр «Академия», 2004. – 304 с.

63. *Аграновская Е.В.* Правовая культура и обеспечение прав личности / Отв. ред. Е.А. Лукашева; АН СССР, Ин-т государства и права. – М.: Наука, 1988. – 142 с.

64. *Буева Л.П.* Человек: деятельность и общение. – М.: Мысль, 1978. – 216 с.

65. *Орлова О.В.* Гражданское общество и личность: политико-правовые аспекты. – М.: Академический правовой университет, 2005. – 120 с.

66. *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / Пер. с англ. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 304 с.

67. *Орзих М.Ф.* Право и личность. Вопросы теории правового воздействия на личность социалистического общества. – К.; Одесса: Вища школа, 1978. – 144 с.

68. *Рабінович П.М.* Основи загальної теорії права та держави. Навч. посібник. – Вид. 5-те, зі змінами. – К.: Атіка, 2001. – 176 с.

Д.А. Гудима

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА: ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ С ПОЗИЦИИ СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА

В статье дается определение социально-антропологического исследовательского подхода и демонстрируются некоторые эвристические возможности этого подхода в философии права.

По мнению автора, социально-антропологический исследовательский подход можно определить как основанную на выводах социокультурной антропологии мировоззренческую идею о природе и сущности человеческих общностей, а также явлений, которые имеют социальное происхождение.

Использование указанного методологического подхода в философии права делает возможным, в частности, познание природы и сущности прав человека. Автор иллюстрирует это, рассматривая пра-

ва человека в качестве явлений человеческой культуры и средств социализации биосоциальных индивидов.

D. A. Hudyma

**HUMAN RIGHTS: EXPERIENCE OF RESEARCH
IN THE LIGHT OF SOCIAL-ANTHROPOLOGIC APPROACH**

The author defines the notion of social-anthropologic methodological approach and shows its heuristic potential in the philosophy of law.

It is the author's opinion that social-anthropologic methodological approach could be defined as based on the conclusions of social (cultural) anthropology outlook on the nature and essence of human communities and phenomena which have social origin.

Practical use of this methodological approach in the philosophy of law helps in perception of the nature and essence of human rights. As it is shown in the article human rights could be regarded as the phenomena of human culture and means of human socialization.