

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «ЛЬВІВСЬКА ПОЛІТЕХНІКА»
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «ЛЬВІВСЬКА ПОЛІТЕХНІКА»

*Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису*

ЮРІЙЧУК ОЛЕНА ОРЕСТІВНА

УДК 340.12; 572; 316, 347

ДИСЕРТАЦІЯ

**ПРАВОВИЙ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ:
АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР**

12.00.12 – філософія права

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата юридичних наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ О.О. Юрійчук

Науковий керівник:
Романова Альона Сергіївна,
д.ю.н., професор

Львів – 2018

АНОТАЦІЯ

Юрійчук О.О. Правовий мультикультуралізм: аксіологічний вимір. – На правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата юридичних наук за спеціальністю 12.00.12 – філософія права. – Національний університет «Львівська політехніка» Міністерства освіти і науки України, Львів, 2018.

У дисертації вперше у вітчизняній юридичній науці досліджено правовий мультикультуралізм, його поняття, типологію, принципи та функції у контексті філософсько-правових поглядів. Обґрунтовано основні ознаки правового мультикультуралізму, головні тенденції розвитку правових культур. Удосконалено наукові дослідження з питань філософсько-правового бачення мультикультуралізму та його аксіологічного виміру. Розвинуто положення щодо основоположних ідей правового мультикультуралізму у контексті науки філософії права.

Дисертація має науково-практичне значення для філософії права, проблем філософії та інших філософсько- і теоретико-правових наук.

Встановлено, що основні ідеї теорії мультикультуралізму почали оформлюватися ще у XVI-XVII століттях у перших філософських напрацюваннях щодо визначення понять культури, свободи, рівності та терпимості. Наголошено, що на формування таких принципів правового мультикультуралізму як космополітизм, толерантність, індивідуалізм, справедливість та культурна багатоманітність багато в чому вплинули набутки римського права, накладені на перші виклики соціокультурних змін суспільства.

Відзначено існування різноманітних підходів до трактування мультикультуралізму, розмежовано співвідношення понять мульти-, полі- та багатокультурності: так, терміни полікультурність і багатокультурність по суті є синонімами, які відрізняються походженням перших частин і які підкреслюють наявність різноманітності всередині суспільства, тоді ж як поняття мультикультуралізму – порівняно нове – додало правового, економічного і

політичного змісту, нібито прихованого за культурною «ширмою», озброївшись базисами у вигляді суспільної моралі, толерантності та усвідомлення важливості національної самобутності.

Констатовано, що активізація розвитку теорії мультикультуралізму припадає на основні соціо-політичні і економічні етапи прогресу суспільства: початок удосконалення позицій мультикультуралізму з точки зору теорій лібералізму та комунітаризму збігається із викликами, залишеними Першою та Другою світовими війнами, економічна та іммігрантська криза 70-80-х рр. сприяють удосконаленню теоретичної бази мультикультуралізму як політичної теорії, а кінець 90-х рр. і глобалізаційні виклики XXI ст. потребують належного філософсько-правового оформлення доктрини, її аналізу та удосконалення.

На підставі проведеної концептуальної характеристики правового мультикультуралізму наведено авторське визначення поняття як теорії, яка спрямована на визнання існування в межах певного відкритого суспільного прошарку культурно відмінних груп, дії яких спрямовані на збереження та розвиток своєї самобутності та, водночас, дотримання у міжкультурних відносинах принципів рівності, толерантності, взаємоповаги і людиноцентризму.

Проаналізовано роль права та суспільної моралі у контексті правового мультикультуралізму. Доведено, що на розвиток правового мультикультуралізму великий вплив мали ідейно-світоглядні принципи римського права в поєднанні з набутками античності: так, принцип космополітизму на перший план висуває інтереси і цінності людини, а не держави; право скомпонувало у собі справедливість з моральними установками, які разом визначили людину як частину нової культури та самостійного індивіда з невід'ємними правами та здатністю до контролю й регуляції поведінки; індивідуалізм посприяв наділенню особи до здійснення контролю власного становища у соціумі та відстоювання стратифікаційних позицій; мультикультурність продемонструвала можливість об'єднання процесів впливу та проникнення правових феноменів з однієї культури в іншу, при цьому зберігаючи їх унікальність.

Розглядаючи види правових культур, проаналізовано їх сучасне втілення та зазначено, що сьогодні можна виокремити чотири основних фактори їх розвитку та подальшої практичної реалізації, зокрема: 1) визнання важливості постійного внутрішнього оновлення традицій правової думки; 2) заохочення історичної пам'яті стосовно правових традицій та правових культур; 3) схвалення внутрішніх розбіжностей та розуміння важливості проникнення правових культур; 4) актуалізація ціннісних орієнтирів правових культур.

У контексті правового мультикультуралізму з'ясовано, що проблема людини та її духовності є спричинені осмисленням екзистенційності впродовж різних епох, тому для кращого втілення філософсько-правової теорії мультикультуралізму важливим є максимальне втілення людиноцентричних світоглядних поглядів на основі самобутньої, стійкої правової нації.

Культурне багатоманіття, яке створює конфронтацію національної ідентифікації та культурної уніфікації, вимагає найповнішого і найбільш якісного втілення правового мультикультуралізму. Цей процес найкраще здійснюється через дотримання засад толерантності.

Ключові слова: мультикультуралізм, мультикультурність, правовий мультикультуралізм, правова культура, суспільна мораль, людиноцентризм, правова самобутність нації, толерантність.

SUMMARY

Yuriichuk O.O. Legal multiculturalism: axiological dimension. – On the rights of the manuscript.

Dissertation on the receipt of scientific degree of candidate of legal sciences, specialty 12.00.12 – Philosophy of Law. – National University «Lviv Polytechnic» of the Ministry of Education and Science of Ukraine, Lviv, 2018.

In the thesis for the first time in the national legal science legal multiculturalism, its concept, typology, principles and functions in the context of philosophical and legal views were investigated. The main features of legal multiculturalism, main tendencies

of development of legal cultures were explained. Scientific research on philosophical and legal vision of multiculturalism and its axiological dimension has been improved. The position on the fundamental ideas of legal multiculturalism in the context of science of the philosophy of law is developed.

Dissertation has a practical value for philosophy of right, problems of philosophy and other philosophical, theoretical and legal sciences.

It was established that the basic ideas of the theory of multiculturalism were developed in the XVI-XVII centuries in the first philosophical works on definition of concepts of culture, freedom, equality and tolerance. It was emphasized that the formation of such principles of legal multiculturalism as cosmopolitanism, tolerance, individualism, justice and cultural diversity were largely influenced by the benefits of Roman law, imposed on the first challenges of socio-cultural changes in society

The existence of diverse approaches to the interpretation of multiculturalism is noted, the ratio of the concepts of multi-, poly- and multiculturalism is differentiated: the terms multiculturalism and multicultural are essentially synonyms that differ in the origin of the first parts and emphasize the existence of diversity within society, while the concept of multiculturalism – relatively new – has added legal, economic and political content, supposedly hidden under the cultural «skirm», armed with bases in form of social morality, tolerance and awareness of the importance of national identity.

It was stated that the activation of the development of the theory of multiculturalism accounts for the main socio-political and economic stages of the progress of society: the beginning of the improvement of the positions of multiculturalism in terms of the theories of liberalism and communitarianism coincides with the challenges left by the First and Second World Wars, the economic and immigrant crisis of the 70's and 80's contribute to the improvement of the theoretical basis of multiculturalism as a political theory, and the late 1990s and the globalization challenges of the XXI century need a proper philosophical and legal formulation of the doctrine, its analysis and improvement.

On the basis of the conceptual characterization of legal multiculturalism, there is author's definition of the concept as a theory, which aims at recognizing the existence

within the limits of a certain open social stratum of culturally distinct groups, whose actions are aimed at the preservation and development of their identity and, at the same time, observance of the principles of equality, tolerance in intercultural relations, mutual respect and human-centeredness.

The role of law and social morality in the context of legal multiculturalism is analyzed. It was proved that the development of legal multiculturalism was strongly influenced by the ideological and ideological principles of Roman law in conjunction with the achievements of antiquity: the principle of cosmopolitanism highlights the interests and values of man, not the state; law comprised a fairness with moral attitudes that together identified a person as a part of a new culture and an independent individual with inalienable rights and the ability to control and regulate behavior; individualism contributed to empowering a person to exercise control over her own position in society and advocating for stratification positions; multiculturalism has demonstrated the ability to combine the processes of influence and penetration of legal phenomena from one culture to another, while preserving their uniqueness.

Considering the types of legal cultures, their current implementation is analyzed and it is noted that today it is possible to distinguish four main factors of their development and further practical realization, in particular: 1) recognition of the importance of constant internal renewal of the traditions of legal thought; 2) the promotion of historical memory in relation to legal traditions and legal cultures; 3) approval of internal differences and understanding of the importance of penetration of legal cultures; 4) actualization of values of landmarks of legal cultures

In the context of legal multiculturalism, it has been found that the problem of man and his spirituality is caused by the conception of existentialism in different epochs, therefore, for the best implementation of the philosophical and legal theory of multiculturalism, the maximal realization of human-centric ideological views is essential on the basis of a distinct, stable legal nation.

Cultural diversity, which creates a confrontation of national identity and cultural unification, requires the most complete and most qualitative embodiment of legal

multiculturalism. This process is best done through respect for the principles of tolerance.

Key words: multiculturalism, multicultural, legal multiculturalism, legal culture, public morality, human-centeredness, the legal identity of the nation, tolerance.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

в яких опубліковано основні наукові результати дисертації

1. Юрійчук О.О. Аксіологічний вимір правової культури. Вісник Національного університету «Львівська політехніка»: Юридичні науки. 2016. № 855. С. 287–290.

2. Юрійчук О.О. Філософсько-правова інтерпретація основних етапів становлення правового мультикультуралізму. Вісник Національного університету «Львівська політехніка»: Юридичні науки. 2017. № 865. С. 163–168.

3. Юрійчук О.О. Криза національної самобутності у контексті правового мультикультуралізму. Міжнародний науковий журнал «Інтернаука». Серія: «Юридичні науки». 2018. № 8. С.53–58.

4. Юрійчук О.О. До філософсько-правового аналізу поняття толерантності». ТНЕУ «Актуальні проблеми правознавства». 2018. № 4. С. 23–28. (Видання включено до міжнародної наукометричної бази Index Copernicus International (Республіка Польща).

5. Юрійчук О.О. Філософсько-правові аспекти розвитку правових культур. Jurnalul juridic national: teorie și practică. 2018. № 5. С. 37–40.

які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

1. Юрійчук О.О. Теоретичні аспекти правового мультикультуралізму. Державотворення та правотворення в Україні: проблеми та перспективи розвитку: матеріали учасників III-ї заочної науково-практичної конференції (Львів, 11 квітня 2016 р.). Львів: ННІНПП НУ «Львівська політехніка», 2016. С. 306–309.

2. Юрійчук О.О. Співвідношення права та моралі через призму філософії Памфіла Юркевича. Історія і сучасність філософії права: до 190-річчя від дня народження Памфіла Юркевича: матеріали учасників Всеукраїнської конференції (Львів, 19 травня 2016 р.). Львів: ННІПП НУ «Львівська політехніка», 2016. С. 203–206.
3. Юрійчук О.О. Правова культура людини: ціннісно-гносеологічний вимір. Право та держава у метаантропологічній проекції сучасності: матеріали учасників заочної науково-практичної конференції (Львів, 27 квітня 2017 р.), Львів: ННІПП НУ «Львівська політехніка», 2017. С. 204–206.
4. Юрійчук О.О. Теорія транскультурності як один зі способів вирішення проблем мультикультуралізму. Інноваційні тенденції сьогодення в сфері природничих, гуманітарних та точних наук (Івано-Франківськ, 17 жовтня 2017 р.). матеріали Міжнародної науково-практичної конференції 17 жовтня 2017 року у м. Івано-Франківськ, ГО «Європейська наукова платформа». 2017, Т.3, С. 48–50.
5. Юрійчук О.О. Філософська концепція правового мультикультуралізму В. Кимліки. Право та держава у метаантропологічній проекції сучасності: матеріали учасників заочної науково-практичної конференції (Львів, 27 квітня 2018 р.), Львів: ННІПП НУ «Львівська політехніка», 2018. С. 135–138.
6. Юрійчук О.О. Форми толерантного співіснування мультикультурного суспільства. Актуальні дослідження правової та історичної науки (випуск 6): матеріали учасників міжнародної науково-практичної інтернет-конференції (Тернопіль, 17 жовтня 2018 р.), 2018. С. 13–18.

ЗМІСТ

ВСТУП	10
РОЗДІЛ 1 ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ	17
1.1 Стан наукової розробки проблеми: історіографія дослідження.....	17
1.2 Методологія дисертаційного дослідження.....	26
Висновки до Розділу 1.....	34
РОЗДІЛ 2 СУТНІСНО-ЗМІСТОВІ ОСОБЛИВОСТІ ПРАВОВОГО МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ	37
2.1 Філософська інтерпретація основоположних ідей правового мультикультуралізму.....	37
2.2 Концептуальна характеристика правового мультикультуралізму.....	73
2.3 Право та суспільна мораль в контексті правового мультикультуралізму..	98
2.4 Види та тенденції розвитку правових культур.....	113
Висновки до Розділу 2.....	144
РОЗДІЛ 3 ЦІННІСНІ АСПЕКТИ ПРАВОВОГО МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ	147
3.1 Людиноцентризм – основа консенсусу в теорії правового мультикультуралізму.....	147
3.2 Ціннісний аспект правової самобутності нації.....	158
3.3 Правовий мультикультуралізм у процесі глобалізації суспільства: форми толерантного співіснування.....	177
Висновки до Розділу 3.....	193
ВИСНОВКИ	196
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	201
ДОДАТКИ	226

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Суспільству початку XXI ст. притаманні кризові моменти: процеси глобалізації в політиці, економіці, культурному розвитку призвели до того, що між цивілізаціями буквально знищуються будь-які кордони і цілком логічним випливає їхнє прагнення до уніфікації; та попри це, культури намагаються максимально зберегти свою самобутність та ідентичність шляхом демократичного та змістовного діалогу, що найкраще втілюється на основі теорії правового мультикультуралізму.

Так, філософське бачення проблем глобалізації повинно охоплювати не лише сьогоденні проблеми, а й майбутнє, де на перший план поміж гомогенними групами, всередині яких гостроактуальними постають питання етнічної, расової, релігійної та культурної різноманітності, мають виходити право та суспільна мораль.

Необхідність дослідження правового мультикультуралізму, з поміж іншого, актуалізується тим, що в 70-х рр. минулого століття дослідник-соціолог Натан Глейзер заявив, що практично всі сучасні та розвинуті суспільства є багатокультурними, втім, у контексті їх дослідження та розвитку мультикультуралізм настільки часто використовувався у нападі чи захисті, що визначити його зміст видається надзвичайно складним завданням.

Мультикультуралізм в різні періоди розвитку наукових теорій був предметом дослідження культурології, соціології та політології, але при цьому важливість його філософсько-правового спрямування вперто ігнорувалася науковцями, призводячи до неоднозначного розуміння змісту поняття.

Тому спроби заміщення правового мультикультуралізму політичними ідеями, вирішення проблемних питань мігрантів без актуалізації основоположних принципів рівності, толерантності, суспільної моралі та правового забезпечення прав людини, а також, відсутність розуміння культурного, етнічного та релігійного плюралізму і потреби його належного філософсько-правового обґрунтування призводить до кризи теорії.

Вимогою сьогодення є потреба повноцінного філософсько-правового осмислення правового мультикультуралізму та його аксіологічного виміру.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами, грантами. Тема дисертації узгоджується з Основними науковими напрямами та найважливішими проблемами фундаментальних досліджень у галузі природничих, технічних і гуманітарних наук Національної академії наук України на 2014-2018 роки, затвердженими постановою Президії НАН України від 20.12.2013 №179, а також безпосередньо пов'язана з науково-дослідною роботою кафедри теорії та філософії права Навчально-наукового інституту права та психології Національного університету «Львівська політехніка» «Філософські та теоретичні концепції держави і права» (державний реєстраційний номер 0113U001356).

Мета і завдання дослідження. Метою дослідження є визначення і філософсько-правовий аналіз правового мультикультуралізму та його аксіологічного виміру, що зумовило концепцію наукової роботи.

Відповідно до поставленої мети потрібно було вирішити такі завдання:

- окреслити історію становлення поняття правового мультикультуралізму;
- визначити методологію, яка буде відповідною до предмета дослідження;
- встановити етапи розвитку основоположних ідей правового мультикультуралізму;
- здійснити концептуальну характеристику поняття правового мультикультуралізму, охарактеризувати його поняття, ознаки, принципи та функції;
- визначити місце права та суспільної моралі в контексті правового мультикультуралізму;
- провести класифікацію правових культур, виявити основні тенденції їх розвитку;
- розкрити істотні риси філософсько-правової ідеї людиноцентризму;
- виявити особливості правової самобутності нації та її роль у розвитку правового мультикультуралізму;

– окреслити поняття толерантності, його види, а також встановити основні форми толерантного співіснування всередині мультикультурного суспільства.

Об'єктом дослідження є філософсько-правове мультикультурне середовище функціонування та розвитку правового мультикультуралізму.

Предметом дослідження є аксіологічний вимір правового мультикультуралізму.

Науково-теоретичну базу дисертації становлять праці, авторами яких є такі провідні вітчизняні науковці як С. Дрожжина, Е. Тонкова, А. Куропятнік, Н. Федотова, Н. Висоцька, О. Спіріна, Ю. Габермас, І. Корогодов, Н. Кирабаєва, А. Колодій, С. Сливка, П. Рабінович, Е. Можейко, С. Дерябіна, С. Бондарук, Х. Слюсарчук, С. Некрасов, М. Тлостанова, В. Малахов, Е. Литвиненко, С. Ільїнська, М. Хомяков, О. Шаюк, С. Ільїнська, О. Шестопал, І. Бубіс, О. Мезенцева, А. Дахін та ін., іноземні дослідники, зокрема С. Бенхабіб, Ч. Кутакас, В. Кимліка, К. Бейтінг, Н. Глейзер, Дж. Шортіно, П. Ківісто, Г. Терборн, Т. Модуд, Р. Баубока, а також наукові розробки у галузі загальної теорії права, філософії та інших галузей права, довідково-енциклопедична література.

Методи дослідження вибрано з огляду на завдання наукової роботи, з найповнішим урахуванням об'єкта і предмета дисертації, зокрема обґрунтовано перехід до некласичної методології з визнанням нерационального і плюралістичного підходів, які дають змогу найповніше вивчити аксіологічний вимір правового мультикультуралізму. Для повноцінної реалізації завдань і досягнення поставленої мети було використано комплекс філософських, загальнонаукових та спеціально-наукових методів.

Зокрема, у дослідженні застосовано філософські методи: діалектичний – для охарактеризування становлення правового мультикультуралізму (підрозділ 1.1, 2.1), обґрунтування розвитку поняття толерантності (підрозділ 3.3), метафізичний – для розкриття змісту поняття правового мультикультуралізму, аналізу його типів та видів (підрозділ 2.2), вивчення поняття теорії людиноцентризму (підрозділ 3.1) тощо.

Серед загальнонаукових методів було застосовано історичний метод – для дослідження етапів розвитку правового мультикультуралізму (підрозділ 2.1); метод сходження від конкретного до абстрактного дозволив розкрити взаємозв'язок понять мультикультуралізму, правового мультикультуралізму, людиноцентризму, толерантності з іншого боку, виокремити їх взаємозв'язок тощо (підрозділ 2.2, 3.1 – 3.3; системний метод – для визначення типів мультикультуралізму, видів правових культур, а також форм толерантного співіснування в мультикультурному суспільстві (підрозділ 2.2, 2.4, 3.3); догматичний метод – під час формулювання нових понять на основі аналізу існуючих дослідницьких та наукових висновків (підрозділ 2.2, 2.4).

Зі спеціальних методів було застосовано порівняльно-правовий метод (підрозділ 2.2, 2.4, 3.2, 3.3), формально-правовий, який допоміг позбутися неточностей і визначеннях (підрозділ 2.2, 3.2, 3.3) , метод правого моделювання (підрозділ 2.3, 3.2 тощо).

Застосування вказаних методів зумовило використання методологічних прийомів, серед яких – аналіз, абстрагування, дедукція, індукція, класифікація, порівняння, спростування, синтез. Метод узагальнення допоміг відобразити основні результати дослідження та сформулювати висновки.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що у вітчизняній юридичній науці це є одна з перших спроб здійснити цілісне дослідження і комплексний аналіз поняття правового мультикультуралізму через призму філософсько-правового вчення, його основоположних ідей, принципів, ознак та функцій.

Найвагоміші результати дослідження полягають в тому, що:

вперше:

– запропоновано авторське поняття правового мультикультуралізму як теорії, яка спрямована на визнання існування в межах певного відкритого суспільного прошарку культурно відмінних груп, дії яких спрямовані на збереження та розвиток своєї самобутності та, водночас, дотримання у

міжкультурних відносинах принципів рівності, толерантності, взаємоповаги і людиноцентризму;

– обґрунтовано та систематизовано основні ознаки правового мультикультуралізму: прагнення до об'єднання правової концепції справедливості та пріоритету прав людини з колективними правами; унормування співіснування в одному суспільстві різних культурних груп; підтримання прагнення культурних меншин до повної участі у всіх головних інституціях; утвердження ліберальної рівності між культурними групами та прав індивідів на вибір своєї ідентичності; обумовлення толерантної поведінки держави щодо інших групових меншин; утвердження права індивіда до культурної приналежності та сприяння розвитку його самосвідомості; ґрунтування на моральному обов'язку визнання різноманітних уявлень про благо у суспільстві.

– на основі аналізу сучасного стану правових культур охарактеризовано головні тенденції їх розвитку, що охоплюють визнання важливості внутрішнього відновлення традицій правової думки та адаптації до нових умов статичних правових культур; заохочення історичної пам'яті стосовно правових традицій та правових культур; схвалення внутрішніх розбіжностей та розуміння важливості взаємопроникності правових культур; актуалізація ціннісних орієнтирів правових культур.

– розкрито ціннісний аспект правової самобутності нації у контексті правового мультикультуралізму на основі того, що усвідомленню нацією своєї самостійності, незалежності та неповторності сприяють розуміння національної ідеї як феномену духовної культури та основи державотворення, культурної самобутності як форми репрезентації та виокремлення себе на полікультурній, міжнародній арені, а також оригінальних правових цінностей, які є основним фактором у процесі формування нації як системного витвору;

удосконалено:

– філософсько-правові підходи до осмислення аксіологічного аспекту правового мультикультуралізму;

– сутнісно-змістовні особливості правового мультикультуралізму;

– трактування толерантності як основи форм взаємодії мультикультурного суспільства;

набули подальшого розвитку:

– основоположні ідеї правового мультикультуралізму у контексті науки філософії права;

– особливості реалізації правового мультикультуралізму у правотворчій, правозастосовній, правотлумачній і правореалізаційній діяльності.

Практичне значення отриманих результатів полягає в тому, що запропоновані й обґрунтовані в дисертації висновки і положення можуть бути використані у:

правозастосовній діяльності – для узгодження практики застосування нормативно-правових актів з основоположними правовими і загальнолюдськими цінностями (*довідка про впровадження в практичну діяльність результатів дисертаційного дослідження Коломийської районної ради від 08.11.2018 № 15*);

науково-дослідній сфері – для подальшого філософсько-правового аналізу правового мультикультуралізму та його аксіологічного виміру;

педагогічній діяльності – під час підготовки бакалаврських кваліфікаційних робіт, викладання дисциплін «Теорія держави і права», «Філософія права» (*довідка про використання в навчальному процесі результатів наукового дослідження, видана Національним університетом «Львівська політехніка» від 22.11.2018 № 67-01-2049*).

Особистий внесок дисертанта. Усі наукові результати, викладені в дисертаційній роботі, отримані автором особисто. Сформульовані в дисертації наукові положення, висновки, рекомендації, пропозиції обґрунтовано автором самостійно, на підставі особистих досліджень та в підсумку опрацювання й аналізу значнох кількості джерел монографічного, нормативно-правового та соціологічного характеру. Нові ідеї та розробки, пропозиції для впровадження опубліковано без співавторів.

Апробація матеріалів дисертації. Дисертація підготовлена та обговорена на кафедрі теорії та філософії права Навчально-наукового інституту права та

психології Національного університету «Львівська політехніка». Основні положення та висновки роботи були апробовані на міжнародних та всеукраїнських конференціях: III заочна науково-практична конференція «Державотворення та правотворення в Україні: проблеми та перспективи розвитку» (м. Львів, 11 квітня 2016 року), Всеукраїнська конференція «Історія і сучасність філософії права: до 190-річчя від дня народження Памфіла Юркевича» (м. Львів, 19 травня 2016 року); Заочна науково-практична конференція «Право та держава у метаантропологічній проекції сучасності» (м. Львів, 27 квітня 2017 року); Міжнародна науково-практична конференція «Інноваційні тенденції сьогодення в сфері природничих, гуманітарних та точних наук» (м. Івано-Франківськ, 17 жовтня 2017 року); Заочна науково-практична конференція «Право та держава у метаантропологічній проекції сучасності» (м. Львів, 27 квітня 2018 року); Міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Актуальні дослідження правової та історичної науки» (м. Тернопіль, 17 жовтня 2018 року).

Публікації. Основні положення та результати дисертації відображено в 5 публікаціях, з яких 1 стаття опублікована в науковому періодичному виданні іншої держави, 4 – у наукових фахових виданнях України, 1 з яких входить до міжнародних наукометричних баз, та 6 тез доповідей, оприлюднених на конференціях.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, що містять 9 підрозділів, висновків, списку використаних джерел та додатку. Загальний обсяг дисертації становить 227 сторінок, з яких 191 сторінка – основний текст, 25 сторінок – список використаних джерел (302 найменування).

РОЗДІЛ 1

ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1 Стан наукової розробки проблеми: історіографія дослідження

Процес глобальної інтеграції культур та цивілізацій і прагнення націй при цьому зберегти свої унікальні риси сприяв дослідженню поняття мультикультуралізму, етапів його становлення та пропонувананих ним варіантів реакції на ускладнення соціальних, правових та культурних взаємодій. Втім, досліджуючи розвиток цього поняття, неможливо не взяти до уваги генезу поняття культура, здійснення філософського аналізу якої дає можливість виокремити ідеї та інститути, які спричинили розвиток складного феномену мультикультуралізму.

Теоретичне напрацювання поняття культури почало здійснюватися у період Реформації, коли людина, розчарована у релігійних догмах, почала потребувати нової моделі міжрелігійних відносин, яка була б спрямована на врегулювання конфліктів та вирішення викликів цивілізації. Пізніше почали оформлюватися ідеали культури, зокрема парадигма «громадськості громадянського суспільства» [81, с. 131], толерантності та зменшення ролі релігійних догм, які раніше акцентували виключно на відмінностях віри, провокуючи конфлікти та суперечки у соціумі, програючи принципу, проголошеному Декартом «*cogito ergo sum*» («я мислю, отже я існую») та антропологічному спрямуванню, який наголошував на возвеличенні людини і її розуму.

Предтечами розвитку правового мультикультуралізму – філософсько-правової теорії, якою ми знаємо її зараз стали також два політико-правові акти – Декларація незалежності США 1776 року та Декларація прав людини і громадянина 1789 року. Зокрема, у Декларації незалежності США було зазначено, що «всі люди повинні бути вільними у сповідванні і відстоюванні в дискусії своїх релігійних поглядів, і це ні в найменшій мірі не повинно

обмежувати, розширювати чи ще яким-небудь чином впливати на їх громадянські права» та твердження про те, що «свобода – більше, ніж рівність, бо вона включає її, даючи кожному шанс піднятися і стати врівень з будь-ким іншим» [114, с. 201], а у Декларації прав людини і громадянина було наголошено на пріоритеті цих прав та встановлено ідею рівності всіх людей, незалежно від їх походження, перед законом.

Варто зазначити, що до середини ХХ століття дослідники, усвідомлюючи іде багатокультурності, сподівалися знайти спільні, об'єднавчі точки та способи взаємодії культур, довівши до середини 70-х років цей процес і до політико-правового поля.

У доктрині права відлік наукового становлення поняття мультикультуралізму науковці (в т.ч. Натан Глейзер) пропонують вести з 1941 року, коли в New York Herald Tribune Books було вперше згадано мультикультуралізм як можливе врегулювання політико-правових питань. У процесі розвитку поняття також варто згадати Офіційний акт про мультикультуралізм 1971 року, який затвердив термін на державному рівні та більш ранній «Міжнародний пакт про громадянські та політичні права» від 16 грудня 1966 року», у ст. 27 якого було зазначено, що «у тих країнах, де існують етнічні, релігійні та мовні меншості, особам, які належать до таких меншостей, не може бути відмовлено в праві разом з іншими членами тієї ж групи користуватися своєю культурою, сповідувати свою релігію і виконувати її обряди, а також користуватися рідною мовою».

Інтерес для науковців представляє ХХ-ХХІ ст. – період найактивнішого становлення теоретичного підґрунтя поняття мультикультуралізму, який найбільш доцільно трактувати через поділ на етапи.

Так, перший поєднують із діяльністю Ліги Націй, яка мала на меті згладити існуючі конфлікти та не допустити чергових порушень прав людини. Другий етап розвитку теорії мультикультуралізму припав на середину 1980-х та поширення економічної кризи на імігрантські спільноти, що вимагало чітких правових реакцій на мультикультурну ситуацію всередині країни. В цей період

важливого значення набуває розвинута у 80-х роках ХХ століття «жорстка» теорія В. Кимліки, який визначав термін «мультикультуралізму» як збірне поняття, яке окреслює собою вимоги різних соціокультурних груп, які добиваються встановлення реальної рівності прав та можливостей [10, с. 31].

Третій етап припадає на 90-ті рр. ХХ століття і характеризується перетворенням філософської доктрини у правову норму, яку підтримують на міжнародному рівні відповідні інституції, створюючи можливості для її розвитку. У цьому контексті інтерес для дослідження представляє вчення Ч. Кутакаса, який запропонував п'ять можливих моделей реагування на зіткнення культурних парадигм: ізоляціонізм, асиміляція, м'який мультикультуралізм, жорсткий мультикультуралізм та апартеїд [169].

Питанню мультикультуралізму, підходам до його розуміння, ознакам та принципам приділяли увагу такі вітчизняні науковці як С. Дрожжина, Е. Тонкова, А. Куропятнік, Н. Федотова, Н. Висоцька, О. Спіріна, Ю. Хабермас, І. Корогодов, Н. Кирабаєва, А. Колодій, Е. Можейко, С. Дерябіна, С. Бондарук, Х. Слюсарчук, С. Некрасов, М. Глостанова, В. Малахов, Е. Литвиненко та ін.

Серед науковців варто також згадати іноземних дослідників, зокрема С. Бенхабіб, Ч. Кутакаса, В. Кимліку, К. Бейтінга, Н. Глейзера, Дж. Шортіно, П. Ківісто, Г. Терборна, Т. Модуда, Р. Баубока тощо. Цікавими також видаються дослідження А. Маргаліт та М. Хальбертал, які виділили п'ять типів суб'єктів правового мультикультуралізму за окресленням видів їх правових вимог.

Не менш важливим є дослідження елементів правового мультикультуралізму – право, культура, мораль, толерантність, справедливість, які розвивалися до того, як суспільство, неспроможне вийти на пряму діалог культури та до створення консенсусних рішень, почало замислюватися на філософсько-правовою проблематикою та підґрунтям поняття.

Говорячи про поняття права в контексті мультикультуралізму, необхідно звертатися до витоку ідеї природного права (*natural law*), яка виникла в добу античності та середньовіччя: з концепції природного права походять філософські підвалини прав людини, базові моделі громадянського суспільства, які зумовили

розвиток сучасної демократичної соціальної держави [222], а також акцентувати на римському праві, чотири принципи якого мають значний вплив на теорію правового мультикультуралізму: космополітизм, який виявився у здатності об'єднати різні народи й нації в єдину спільноту у правовому сенсі; мультикультуралізм як здатність до використання в одній правовій культурі різних правових феноменів, які, зближуючи національні правові системи, сприяють водночас збереженню їх унікальності; справедливість як світоглядна морально-правова вимога; індивідуалізм, який міг існувати лише за умови, що індивідуальні інтереси особистості визнаються і захищаються тоді, коли вони відповідають типовим інтересам багатьох членів суспільства [74, с. 15-17].

Одним з перших документів, який відображав положення правового мультикультуралізму, стала Загальна декларація прав людини 1948 року, яка зафіксувала критерії дотримання в усьому світі міжнародних норм у сфері прав людини, зокрема у ст. 2 проголошується, що кожна людина повинна мати всі права і всі свободи незалежно від раси, кольору шкіри, статі, мови, релігії, політичних або інших переконань, національного чи соціального походження, майнового, станового або іншого становища [126]. Важливим є положення ст. 27 «Міжнародного пакту про громадянські та політичні права» від 16 грудня 1966 року: «У тих країнах, де існують етнічні, релігійні та мовні меншості, особам, які належать до таких меншостей, не може бути відмовлено в праві разом з іншими членами тієї ж групи користуватися своєю культурою, сповідувати свою релігію і виконувати її обряди, а також користуватися рідною мовою» [205].

З прийняттям цих перших та важливих за значенням документів відбувається перехід від колективного уявлення про права людини до індивідуалістичного і поступово приймаються акти, які покликані захищати права меншин, груп чи певних локальних колективів та спільнот, зокрема резолюція 47/135 «Декларація про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних і мовних меншин» (1992 р., Генеральна Асамблея ООН), в якій ООН визначає однією зі своїх задач повагу до прав та основних свобод усіх людей, незважаючи на стать, расу, мову або релігію, а також закріплює ряд

положень про права національних меншин, які повинні втілювати держави-члени ООН, а також Європейська Хартія регіональних мов або мов меншин 1992 року, яка спрямована на їх захист, а також з визначенням заходів, які спрямовані на заохочення використання регіональних мов або мов меншин у різних сферах суспільного життя.

Рамкова конвенція Ради Європи про захист національних меншин 1995 р. ст. 1 визначає, що захист національних меншин та прав і свобод осіб, які належать до цих меншин, є невід'ємною частиною міжнародного захисту прав людини і є одним з напрямків міжнародного співробітництва. Цим же органом була розроблена та прийнята «Біла книга Ради Європи з міжкультурного діалогу» 2008 р., в якій було запропоновано видозмінити мультикультуралізм у напрямку додаткових заходів стосовно інтеграції не лише груп загалом, а й кожного її члена окремо. Правовий принцип індивідуалізму було модифіковано, не відходячи від загальної концепції гуманізму, і відзначено, що в рамках правового мультикультуралізму не можна перешкоджати індивідам у здійсненні ними їх невід'ємних прав на підставі етнічних, культурних, релігійних чи мовних традицій. Зворотною вимогою концепції було те, що індивіди повинні проявляти бажання до соціальної згуртованості [38].

Політика правового мультикультуралізму є невід'ємною складовою курсу демократичної європейської держави, на модель якої орієнтується Україна. Зокрема, у Конституції України ст. 11 гарантує державне сприяння розвитку етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності української нації, корінних народів та національних меншин; ст. 24 нагадує, що не може бути привілеїв чи обмежень прав громадян за ознаками етнічного походження; ст. 53 гарантує громадянам, які належать до національних меншин право на навчання рідною мовою чи вивчення рідної мови у державних і комунальних навчальних закладах або через національні культурні товариства – відповідні положення закріплені й у ст. 3 Закону України «Про освіту», а також знайшли своє відображення у Законі України «Про національні меншини».

Мультикультуралізм спричиняє філософські роздуми не лише у площині права, але й моральності і на це питання зручно глянути з позиції ретроспективи: у 70-ті рр. XX ст. центральне місце займала дискусія стосовно уявлень про соціальну чи розподільну справедливість; на зміну їй вже у 80-ті рр. прийшла проблема співвідношення права та блага (вищезгадані дискусії між прихильниками ліберальних та комунітарних теорій), а вже на початку XXI ст. почалися серйозні дослідження та суперечки щодо пов'язаності мультикультуралізму як правової теорії та концепції міжкультурної справедливості [45, с. 119].

Найбільш життєствердною є позиція Ю. Габермаса, висловлена у праці «Модерн – незакінчений проект» про соціальний консенсус: науковець переконує, що новою концепцією сучасного мультикультурного суспільства повинен стати соціальний консенсус, котрий також варто зробити частиною політики правового мультикультуралізму. За цією теорією індивідуальне та особисте не можна реалізувати за межами суспільного, а метою демократичної держави є соціальна справедливість, втілена через раціональну універсальність правового фундаменту суспільства [79, с. 170].

Поруч з цим людина повинна залишатися центральним об'єктом моральних основ буття, зокрема, О. Ананьєва, розглядаючи зміни та процеси формування моральних основ, пропонує звернути увагу на процес формування моральної особистості, яка була би здатною гуманно й толерантно висловлювати своє ставлення до інакшості в процесі мультикультуралістичних тенденцій [45, с. 123].

У контексті правового мультикультуралізму акцент на людину, звернення до людиноцентризму – це, перш за все, поглиблення важливості екзистенційного напрямку філософії, розуміння людини як такої, що перебуває у постійному пошуці та самоусвідомленні, цим самим спонукаючи до розвитку суспільства загалом.

Свобода, демократія та цивілізація ніколи не поставали окремо від людини: коли людина перетворювалася на абстракцію, одразу наступав розрив,

який призводив до жорстких форм відчуження [162], тому утвердження принципу людиноцентризму відображається у тому, як зникають соціально-політичні бар'єри, відбуваються трансформації у культурній сфері та змінюється розуміння простору буття людини. Людиноцентризм в умовах мультикультуралізму виступає важливою та впливовою теорією щодо формування інтеграційного світогляду людини.

В контексті філософсько-правової теорії мультикультуралізму необхідним є усвідомлення правової самобутності нації, адже багатоманітність культур, постійна інтеграція та глобалізація вимагають дієвих моделей розвитку та збереження всередині кожної демократичної країни її культурних відмінностей.

Наприкінці ХХ століття, коли комуністична ідеологія втратила свою актуальність, питання громадянської ідентичності, мультикультуралізму та існування суспільства почали переглядати з точки зору конструктивізму. В цьому контексті уваги заслуговують теорії Б. Андерсона (нація – це уявлена одиниця, в рамках якої спільноти поділяють не на справжні чи несправжні [46], українського дослідника В. Кулика (колективну (в т.ч. національну) ідентичність потрібно вирізняти не «непорушними біологічно закоріненими сутностями, а історично і контекстуально специфічними соціально-дискурсивними конструктами» [170, с. 38], а також теорія комунікативної дії Ю. Габермаса (суспільство розглядається як публічна сфера, в якій громадськість є політично активною і формує загальну суспільну думку, яка впливає зокрема і на політичні сфери життя [79, с. 313], а причиною становлення «автономних громадськостей» є їх національна ідентичність – своєрідний феномен певного етапу соціальної інтеграції [80, с. 53].

Власне нація є визначальним чинником та рушієм громадянської ідентичності – культурні особливості, перебування в межах певної історично сформованої території, повага до інших національних формувань сприяють тому, що нація та національна самобутність виступають міцною, рушійною силою не лише в культурно-об'єднавчому сенсі, але й правовому житті і є

найбільш важливою та однією з найбільш наповнених за змістом серед інших колективних ідентичностей.

Втім, необхідно розуміти, що процеси соціально-культурної національної ідентифікації та соціально-культурної уніфікації вимагають толерантного ставлення головно у міжетнічному просторі, коли необхідно сприймати та поважати культурні особливості і відмінності.

Тому толерантність виступає одним з ціннісних аспектів теорії правового мультикультуралізму, а правильне розуміння поняття та його правове закріплення сприяють актуалізації в процесі вирішення проблемних питань, спричинених глобалізацією.

Відлік поняття «толерантності» прийнято вести від «Листа про віротерпимість» Дж. Локка, хоча вважаємо за доцільне нагадати, що перші спроби визначити термін існували ще в античній Греції, коли Сократ визначав толерантність як приборкання пристрасті через виховання та знання, а Аристотель трактував поняття як прагнення до «золотої середини». Загальним людським обов'язком називали термін Д. Юм, Ж.-Ж. Руссо та І. Кант відповідно, Г. Спенсер вважав, що толерантність – це ідея загальної рівності, а для Ж.-П. Сартра толерантність виступала внутрішнім регулятором «мого ставлення до іншого» [130].

Серед сучасних дослідників дослідження поняття толерантності здійснювали С. Ільїнська, М. Хомяков, О. Шаюк, С. Ільїнська, О. Шестопал, І. Бубіс, О. Мезенцева, А. Дахін та інші.

Критиками ліберального трактування «толерантності» є С. Недерман та К. Лорсен, грандіозним дослідженням видається праця Майкла Уолцера «Про толерантність», не лише запропонував розширене поєднання в понятті кількох тез, зокрема про «покірне сприйняття заради світу», «пасивну, розслаблену байдужість», «щось на кшталт морального стоїцизму: принципове визнання того, що інший має «права», навіть якщо він користується ними незрозумілим нам способом», «відкритість до інших, цікавість, можливо, повага та бажання дізнатися» і «схвалення відмінностей» [271, с. 13–14], а й запропонував

виокремлення форм толерантного співіснування. Поняття та складові толерантності запропонував П. Ніколсон у статті «Толерантність як моральний ідеал» [215].

Серед правових актів на увагу заслуговує Загальна декларація прав людини, прийнята у 1948 році, яка подає погляд на права людини через призму універсалістської точки зору, тобто затверджує рівність прав людини для представників усього суспільства, незалежно від їх традицій чи історії.

Пізніше перше правове визначення поняття толерантності було закріплене ЮНЕСКО у «Декларації принципів толерантності» від 16 листопада 1995 року. Згідно зі ст. 1, толерантність означає повагу і розуміння багатой різноманітності культур нашого світу, наших форм самовираження і способів прояву людської індивідуальності. Їй сприяють знання, відкритість, спілкування і свобода думки., совісті й переконань. Толерантність – це гармонія у різноманітті. Це не тільки моральний обов'язок, але й політична і правова потреба. Толерантність – це чеснота, яка робить можливим досягнення миру та сприяє заміні культури війни культурою миру [110].

Втім, більш важливим кроком до врегулювання толерантного ставлення до нацменшин всередині держав був міжнародний пакт ООН від 1996 року щодо громадянських і політичних прав, де у ст. 27 вказано, що в тих країнах, де існують етнічні, релігійні та мовні меншості, особам, які належать до таких меншостей, не може бути відмовлено в праві разом з іншими членами тієї ж групи користуватися своєю культурою, сповідувати свою релігію і виконувати її обряди, а також користуватися рідною мовою [205].

Отже, можна зробити висновок, що становлення поняття правового мультикультуралізму та подальше його оформлення у філософську теорію пройшло довгий шлях. Аналіз міжнародно-правових документів відображає зміну суспільно-політичної думки та головних вимог кожного історичного періоду: так, після II світової війни головним було не лише захистити права індивіда, але й не допустити повернення маніпуляційних норм, які дозволяли нацистському режимові зловживати правом та виокремлювати «свої» групи на

протипагу іншим у мультикультурному суспільстві. Економічні та іммігрантські кризи наприкінці 70-х років наголосили на необхідності винайдення єдиної політики держави, спрямуванням якої стали б визнання права на ідентифікацію всередині різних культур, а також недискримінацію на основі чиеїсь інакшості. Кінець 90-х рр. та криза комунізму викликали спалах зацікавленості правовим мультикультуралізмом як державною політикою, так і – що найбільш важливо – філософською теорією, а також відновили пошук варіантів міжетнічної взаємодії і необхідності збереження національної самобутності.

Відповідно становлення правового мультикультуралізму та розуміння його аксіологічного виміру можна умовно розділити на кілька етапів:

1) становлення та виокремлення основоположних принципів мультикультуралізму в історичній ретроспективі: відображення космополітизму, толерантності, індивідуалізму, справедливості та культурної багатоманітності в римському праві та на основі викликів періоду Реформації й Просвітництва.

2) розвиток наведених принципів як філософсько-правових ідей у працях мислителів та науковців;

3) перші спроби закріплення мультикультуралізму та толерантності у міжнародно-правових актах як реакція на гострі суспільні проблеми, викликані повоенною, економічною та іммігрантськими кризами;

4) розвиток теорії правового мультикультуралізму через призму аксіологічного та антропологічного вчень, усвідомлення важливості нації як сформованої історично та самобутньої правової одиниці;

5) формування сучасного розуміння правового мультикультуралізму у триваючому процесі глобалізації суспільства.

1.2 Методологія дисертаційного дослідження

Наукове дослідження правового мультикультуралізму, його основ виникнення і розвитку та загальнотеоретичних особливостей обумовлює необхідність звернення до певних підходів, прийомів та методів під час процесу

пізнання. Сьогодні, коли інтеграційні процеси всередині багатокультурного суспільства стають дедалі вагомішими, впливаючи не лише на соціальні відносини, але й на управлінську сферу, стає зрозумілим, що небагате напрацювання філософсько-правової доктрини правового мультикультуралізму як у світі, Європі чи Україні зокрема грає не на руку становленню демократії та правової держави.

Так, правовий мультикультуралізм завжди вважався складним світоглядним принципом та соціально-політичним явищем. Його утвердження, підкреслює А. Бандурка, відбувається на основі вирішення низки правових та суспільних проблем, пов'язаних із культурною, етнічною, расовою і релігійною різноманітністю держав [52]. Особливо цікавим є те, що мультикультуралізм можна з легкістю віднести до будь-якої сфери: це поняття зачіпає значною мірою культурні питання, впливає на соціальне життя, а у політиці стає тим рушієм, який може призвести як до взаємодії на вищому рівні, так і до повної ізоляції та суспільної кризи. Окрім того, важливим є розуміння правового мультикультуралізму в історичній ретроспективі – без детального дослідження передумов виникнення держави, аналізу її структури та внутрішніх суспільних культурних нашарувань складно осмислити процес її становлення.

Саме така неоднозначність теорії правого мультикультуралізму призводить до дефіциту науково обґрунтованих та виважених відповідей: теоретико-методологічні засади правового мультикультуралізму вимагають активного дискурсу, на що й спрямоване дисертаційне дослідження.

Довготривалі кризові процеси всередині європейської традиції права і виниклі на цьому ґрунті проблеми держав вимагають пошуку більш сучасної методології: впродовж останнього століття методологія від класичної, збудованої на раціональних і об'єктивних підходах, через неklasичну – зі свободою вибору і суб'єктивністю, вийшла до пост класичної (постмодерністської), яка характеризується визнанням нераціонального і плюралістичного підходів [111, с. 15].

Про відхід від методологічного монізму у правових дослідженнях наприкінці ХХ ст. заговорив дослідник правової методології В. Казимірчук, який наголосив на тому, що пізнання правових явищ – складний процес, який вимагає не лише знання загальних законів розвитку, а й опанування конкретним матеріалом та спеціальними методами дослідження. Відповідно, вважає дослідник, помилковим є заперечення значення діалектичного методу для наукового пізнання та протиставлення йому спеціального наукового методу і також помилковою є точка зору, відповідно до якої діалектичний метод виключає приватні методи конкретних наук [133, с. 42]. О. Демидов ж вважає, що застосування різних методів пізнання розширює горизонти раціональності, формує позитивне уявлення про методологію як спосіб синтезу методів, а також визнає можливість різних методів оптимізації результатів пізнання [111, с.18].

Оцінюючи стан науки про право в ХХ ст., Б. Кістяківський зазначав: «У жодній іншій науці немає стільки суперечливих теорій, як у науці про право. При першому знайомстві з нею виникає таке враження, ніби вона тільки й складається з теорій, що взаємно виключають одна одну, а найістотніші питання про сутність і невід’ємні властивості права вирішуються різними представниками науки про право зовсім по-різному» [153, с. 371]. Вивчення правового мультикультуралізму та його аксіологічного виміру вимагає у дослідника звернення до різних світоглядних підходів як і у інструментальному, так і у філософському значеннях. Зважаючи на те, що теорія мультикультуралізму є динамічною та характеризується змінами ціннісних орієнтирів завдяки частим пертурбаціям соціокультурних та суспільно-політичних ситуацій, в цьому контексті слушною є позиція, висловлена Н. Тарасовим, який стверджує, що зміна соціокультурних стратегій, що виражається в трансформації ціннісно-цільових структур суспільства означає для правової науки не просто зміни в конкретному об’єкті дослідження, але й серйозні коректування її предмета та методу [260, с. 46]. Схожа позиція висловлена одним з найбільших дослідників правової методології в Україні П. Рабіновичем: «Ніколи не існувало, не існує й не існуватиме методології

соціального пізнання абсолютно нейтральної у соціально змістовному аспекті, тобто методології, так би мовити дистильованої, «очищеної» від залежності, від впливу загального світогляду, переконань і установок дослідника» [234, с. 25]. Відповідно, стає важко погодитися з трактуваннями класичної науки, коли визнавалося лише існування однієї досліджуваної реальності та істини – сьогодні ми зустрічаємося з їх багатоманіттям та вимогою застосувати увесь методологічний інструментарій, особливо коли мова йде про дослідження філософсько-правових явищ.

В контексті дисертаційного дослідження застосування методологічно-світоглядних підходів вимагає застосування певної стратегії. Так, методологія філософії права – це система концептуальних підходів, загальнонаукових і спеціальних методів та засобів дослідження її предмета, а також знання про закономірності їх застосування [233]. Найбільш повним та якісним застосування методології у процесі дисертаційного дослідження може бути здійснено при взаємодії трьох компонентів: 1) об'єктивної зумовленості обраних методів дослідження його предметом; 2) необхідності встановлення істини, що перевіряється об'єктивним критерієм; 3) евристичними можливостями використовуваних підходів і методів [234, с. 170–171].

Погоджуємося з тим, що метод – це побудована на гранично загальних (філософських) категоріях світоглядна аксіоматична ідея (засада), яка постулює загальну стратегію дослідження, відбір досліджуваних фактів та інтерпретацію результатів дослідження [233]. В середині наукового пізнання методи отримали сталий загальний поділ на три основні групи – філософські, загальнонаукові та часткові або спеціальні (ті, які досліджують окрему дисципліну чи її взаємозв'язки з іншими). Втім, спостерігається процес застосування під час дослідження одразу кількох методів, особливо коли мова йде про дослідження явищ, пов'язаних з правовою наукою та філософією права – вищезгаданий методологічний плюралізм пропонує (зокрема в межах права) не відкидати різні напрямки дослідження під час вивчення одного явища, а сприяти їх взаємодії для кращого розкриття його сутності [96, с. 25].

Використання плюралізму методології дослідження здійснюється під час наукового пізнання на двох рівнях – теоретичному, який спостерігає за явищами та його властивостями через призму універсальних зв'язків, та емпіричному, який вимагає від науковця певних вмінь та особливостей мислення, адже здійснюється акумулювання та аналіз інформації.

Так, вважаємо за доцільне зазначити, що через теоретичне пізнання розкрито поняття власне мультикультуралізму, правового мультикультуралізму, його ознак, принципів, типології, поняття і видів правових культур, теорії людиноцентризму, толерантності тощо. На рівні емпіричного пізнання в дослідженні зібрано та охарактеризовано етапи розвитку правового мультикультуралізму, його запровадження в юридичній практиці, сформульовано тенденції розвитку правових культур.

Більшої уваги заслуговують спеціальні дослідницькі методи, які науковці трактують як процедури інтерпретації та застосування гранично загальних (філософських) категорій у процесі дослідження тих явищ, які відображаються терміно-поняттям права [233]. Зважаючи на об'ємність предмету дослідження видається доцільною об'єднавча класифікація спеціальних методів, запропонована Д. Гудимою: 1) залежно від виду антропології, здобутки якої використовуються у дослідженні; 2) за змістовою спрямованістю дослідження; 3) залежно від типу праворозуміння дослідника; 4) залежно від філософських понять і категорій, на яких ґрунтується антропологічний дослідницький підхід; 5) за кількісним складом суб'єкта, який виступає об'єктом антропологічного аналізу; 6) залежно від філософсько-світоглядної позиції дослідника стосовно загального співвідношення матерії та свідомості; 7) за змістом наукового підґрунтя інтерпретації досліджуваних явищ; 8) за значенням для розкриття предмета дослідження [99, с. 43-47].

Під час дослідження правого мультикультуралізму було застосовано наступні методи:

- філософсько-антропологічний метод – який спрямований на з'ясування природи та сутності прав людини зокрема через аналіз змісту таких вагомих категорій як свободи, відповідальності, терпимості, розуміння тощо;
- соціально-антропологічний, який допомагає у розкритті та пізнанні природи й сутності людських спільнот – у даному контексті мова йде про меншини, сформовані у певному суспільстві через етнічні, релігійні особливості тощо;
- позитивістський підхід, який дозволяє зрозуміти суть явища правового мультикультуралізму;
- природно-правовий метод, який під час вивчення аксіологічного виміру правового мультикультуралізму акцентує на наявності універсальних норм і принципів, які роблять можливим існування мультикультуралізму з огляду на природу людини;
- потребовий, який допомагає окреслити суть правового мультикультуралізму через специфіку людських потреб, інтересів і цілей;
- аксіологічний – власне один з найбільш важливіших методів, застосованих при дослідженні правового мультикультуралізму і виявляється у розкритті природи та сутності явища, а також його цінності і для людини, і для суспільства;
- герменевтичний – робить можливим пізнання правового мультикультуралізму через призму інтерпретації текстів, в яких закріплено відповідні положення;
- індивідуалістичний та колективістський методи у своєму взаємозв'язку допомагають вивченню правового мультикультуралізму та його значення як для окремої людини, так і для спільноти, частиною якої вона є;
- ідеалістичний метод, який пов'язує правовий мультикультуралізм з об'єктивним вищим розумом та його категоріями;
- матеріалістичний, в контексті якого розвиток правового мультикультуралізму розглядається у взаємозв'язку з певним соціально-політичним рівнем розвитку суспільства.

Втім, при перевагах наведеної класифікації під час вивчення правового мультикультуралізму як філософсько-правової теорії, вона не враховує ряду важливих методів, зокрема філософських, які, інтегруючи наукові знання, відіграють роль методологічних принципів пізнання. Окрім того, вони виконують методологічні функції в пізнанні спеціальних об'єктів. Діалектичний метод через логічні аргументи досліджує процеси розвитку явища, а у процесі вивчення правового мультикультуралізму йдеться про те, як через розвиток категорій культури, її плюралізму, терпимості та акцентуації на правах людини зокрема відбувався прихід до теорії мультикультуралізму, правового розвитку та зростання наукового інтересу для поняття. Метафізичний метод найчастіше використовується для дослідження усталених частин явища – ознак правового мультикультуралізму, його видів тощо.

Цікавим є й те, що, на переконання деяких науковців (К. Кислюк, В. Суковата, З. Алфьорова, Г. Ковальова тощо) методологічний погляд на теорію правового мультикультуралізму дозволяє визначити природу її походження як поєднання інструменталістської та конструктивістської методологічних установок. В їх межах примордіальний підхід сприяє розумінню нації як гомогенної та онтологічно існуючої спільноти, яка склалася на основі об'єктивних чинників етнічного та історичного характеру (при цьому відкидаючи можливість існування багатокультурного суспільства), інструментальний пропонує розглядати націю як гетерогенний субститут, продукт економічних змін сучасної епохи, а конструктивістський бачить націю «уявленою спільнотою», проектом чи ідеєю, в межах якої проведено грандіозну роботу щодо осмислення минулого нації, налагодження легітимних кордонів задля збалансованої рівноваги всередині мультикультурного суспільства [152, с. 285].

Багаторівневий характер методології вимагає максимального застосування і загальнонаукових методів, з-поміж яких вагомим є історичний метод, через призму якого здійснюється дослідження етапів розвитку правового мультикультуралізму, виникає можливість зробити загальнотеоретичні висновки

стосовно впливу політичних, соціальних, економічних, культурних чинників на розвиток теорії, а також її правового та юридичного закріплення.

Метод як сходження від конкретного до абстрактного дозволяє глянути на поняття мультикультуралізму, правового мультикультуралізму, людиноцентризму, толерантності з іншого боку, виокремити їх взаємозв'язок тощо. Системний метод застосовується для визначення типів мультикультуралізму, видів правових культур, а також форм толерантного співіснування в мультикультурному суспільстві. Догматичний метод сприяє формулюванню нових понять на основі аналізу існуючих дослідницьких та наукових висновків.

Окремою категорією постають спеціально-юридичні методи пізнання правових об'єктів, серед яких науковці виділяють порівняльно-правовий, формально-правовий та метод правового моделювання [196, с. 15].

У межах порівняльно-правового методу наукового пізнання В. Сухонос пропонує розглядати макропорівняльний та мікропорівняльний методи. Якщо брати за основу загальне визначення методу як процесу дослідження схожих об'єктів та їх порівняння, то макропорівняльний співставляє явища чи процеси, які відбуваються в різних взаємодіючих системах, а мікропорівняльний – в межах однієї системи [257, с. 38]. В контексті дисертаційного дослідження порівняльно-правовий метод отримав своє застосування під час виявлення схожості та відмінності ознак правового мультикультуралізму, підходів до його визначення серед розуміння різними науковцями, видів правових культур тощо.

Формально-правовий метод допомагає виокремити формальний зміст юридичних норм чи явищ в їх сталому стані, забезпечує визначення загальних рис досліджуваного об'єкта, його особливостей, структури, проведення класифікації [196, с. 14]. У дисертаційному дослідженні формально-правовий метод допомагає позбутися неточностей у визначенні, роз'ясненні та детальному аналізі зокрема коли йдеться про поняття мультикультуралізму, без якого неможливо дослідити проблему правового мультикультуралізму, поняття нації у

вивченні її правової самобутності, поняття терпимості, коли мова йде про толерантність тощо.

До спеціально-юридичних також відноситься метод правового моделювання – він дає змогу вивчити майбутні перспективні шляхи діяльності чи організаційні форми діяльності шляхом вивчення подібних правових та інших явищ і перенесення їх позитивних елементів на наявні об'єкти [196, с. 15]. Так, вивчення практики правового мультикультуралізму у ретроспективі та на основі застосування його іншими країнами, дозволяє удосконалити його застосування зокрема й у загальнодержавній політиці чи на більш теоретичному рівні – в межах вивчення дисципліни філософії права, теорії держави і права тощо. В цьому контексті також застосовується прогностичний метод: на думку А. Піголкіна він покращує взаємодію юридичної науки та практики і дає змогу не лише реалізувати теоретичні положення у формі рекомендацій, але й обґрунтовувати їх надійність на перспективу з урахуванням наступних соціальних явищ [226, с. 25].

Відповідно, вивчення правового мультикультуралізму та його аксіологічної цінності, пов'язаних з ним понять – правової культури, моралі, права, толерантності, людиноцентризму, націоналізму тощо – вимагає наявності широкого дослідницького методологічного інструментарію, застосування якого робить дослідження та його результати удосконаленими та гармонійно поєднаними.

Висновки до розділу 1

Правовий мультикультуралізм у процесі глобальної інтеграції цивілізацій, культур та країн став одним із можливих філософсько-правових варіантів реагування на зміни та взаємодії у культурному та суспільному житті.

Втім, теоретичне напрацювання поняття правового мультикультуралізму – доволі складне та не завжди повноцінне, адже здебільшого воно ставало предметом дослідження таких наук як культурологія, політична психологія,

соціологія тощо, при цьому уникаючи філософсько-правового аналізу, який би дозволив якнайповніше проаналізувати всі ідеї теорії в умовах сучасного динамічного наукового дискурсу.

Дослідження правового мультикультуралізму доцільно починати з основ поняття, які пізніше оформилися в його невід'ємні складові частини: культура, терпимість, толерантність, право, мораль, нація тощо. Наголошено, що вивчення теорії вимагає детального та скрупульозного аналізу генези поняття правового мультикультуралізму і його складових: після перших згадок у поствоєнній пресі та філософській літературі, найбільш активні теоретичні напрацювання навколо правового мультикультуралізму відбувалися наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. Серед тих, що стосуються філософського обґрунтування правового мультикультуралізму проаналізовано праці ряду вітчизняних науковців (С. Дрожжина, Е. Тонкова, Н. Федотова, Н. Кирабаєва, С. Некрасов та ін.) та іноземних дослідників (С. Бенхабіб, В. Кимліки, Ч. Кутакаса, Т. Модуда, Дж. Шортіно, П. Ківісто тощо). Важливими для розуміння суті правового мультикультуралізму є перші офіційні акти, які поруч з загальними правами людини закріпили вимоги рівності та свободи кожного незалежно від раси, віросповідання, статі та інших розмежовуючих ознак.

Правовий мультикультуралізм як філософсько-правова теорія та частина політики демократичних держав став необхідною відповіддю на виклики сучасного глобалізованого та інтегрованого світу, тому його дослідження та вивчення аксіологічного виміру вимагають вибору найбільш відповідних предмету дослідження підходів, методів і прийомів наукового пізнання. До них відносяться, зокрема, філософсько-антропологічний метод (застосовуваний під час з'ясування природи та сутності прав людини через аналіз загальних категорій правового мультикультуралізму), соціально-антропологічний (застосований під час аналізу мультикультурного суспільства), позитивістський (дозволяє проаналізувати суть явища правового мультикультуралізму), аксіологічний (виявляється у розкритті природи правового мультикультуралізму та його цінності для людини і соціуму), герменевтичний (допоміжний під час

аналізу відповідних законодавчих текстів), індивідуалістичний та колективістський, які здебільшого можна використовувати у поєднанні з аксіологічним методом, матеріалістичний тощо.

Загальнотеоретичне дослідження правового мультикультуралізму відбувається за допомогою філософських, загальнонаукових та спеціальних методів, серед яких для даного дослідження найбільше важать діалектичний та метафізичний методи, системний та історичний, порівняльно-правовий і догматичний.

РОЗДІЛ 2

СУТНІСНО-ЗМІСТОВІ ОСОБЛИВОСТІ ПРАВОВОГО МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

2.1 Філософська інтерпретація основоположних ідей правового мультикультуралізму

Кінець ХХ – початок ХХІ століть ознаменувалися виникненням та розвитком проблем на тлі глобальної інтеграції країн, культур і цивілізацій з одного боку та процесом дезінтеграції, як потребою зберегти самобутність та унікальність кожної з них. Процес змішання народів та культур вимагає вирішення проблеми встановлення меж толерантності і чимало науковців пропонують концепцію взаємодії або культурної дифузії, за допомогою якої співдія відбувається шляхом наслідування і запозичення зразків іншої культури через мистецтво, урбанізацію, професійну спеціалізацію або завоювання, коли до однієї культури вносяться істотні елементи з іншої – певні засоби соціальної інтеграції, елементи стратегії, елементи структури влади тощо [229, с. 8].

Однак, як підкреслює О. Налапша, суспільство може реагувати на культурне різноманіття по-різному, особливо в умовах ускладнення соціальних взаємодій [209, с. 203]. У цьому плані мультикультуралізм виявився одним із можливих варіантів соціокультурної поведінки, яка є природною реакцією на феномен культурного багатоманіття і окреслює засоби регулювання взаємодії різних культур та обґрунтування змін у різних сферах суспільного і культурного життя, однак при цьому виникає необхідність вивчення та уточнення концепту мультикультуралізму та його перспективності.

Незважаючи на велику кількість досліджень серед іноземних вчених (зокрема, багатокультурність спричинила сплеск досліджень наприкінці 60-х років у Канаді, де й почалися теоретичні напрацювання концепту) та ряду досліджень російських і вітчизняних науковців (після подій 90-х років, коли вибух етнічної самосвідомості багатьох національностей, досі об'єднаних в межах

однієї політичної та соціальної реальності потребував вирішення проблем ідентичності), необхідним є повернення до початку, а саме до історико-понятійного аналізу понять, які стали основою мультикультуралізму в тому ідеально-теоретичному вигляді та недосконалому у втіленні на практиці, який ми спостерігаємо зараз. Так, мультикультуралізм загалом – це складний феномен, оскільки він є предметом дослідження багатьох наук – філософії, соціології, економіки, права, політології тощо, що дозволяє визначити його багатогранність, але не розібратися у самому понятті. Як заявляє Н. Глейзер у своїй праці «Тепер ми всі мультикультуралісти», практично всі сучасні та розвинуті суспільства сьогодні є мультикультурними, а цей термін «так часто використовувався і в захисті і в нападах, охоплюючи настільки різні події, що постає нелегким завданням описати, що мається на увазі під мультикультуралізмом» [58, с. 7], тож видається необхідним звернутися до генези цього поняття через призму філософського аналізу.

Німецький вчений-герменевт Г. Гадамер відмітив, що невід’ємною частиною діяльності будь-якого філософа являється саме історико-понятійний аналіз, адже поняття – це зброя кожного науковця, яка дозволяє йому підійти до предмету та піддати його пізнанню. Ретроспективний підхід до вивчення – це основа філософського аналізу термінології, яка вже існує і є природною мовою самого філософа і ні в якому разі не штучною, а попереднім результатом та досвідом, які впливають на характер філософського висловлювання [82]. Саме тому виокремлення основних ідей мультикультуралізму як філософського концепту та політико-правової ідеології важко назвати повноцінним без аналізу поняття культури.

Видається необхідним зазначити, що це поняття слід розглядати у більш широкому контексті, ніж нам пропонує сучасна наука: тобто вкладати у зміст поняття не лише духовні надбання та цінності, створені людством, але й проблемні моменти на вужчих рівнях, як-от національний чи інтернаціональний – взаємодія європейської культури із загальносвітовою, точки зіткнення культури та релігії, міграції, мовні питання тощо. О. Налапша вказує, що виникнення

мультикультуралізму пов'язане з комплексом етнічних, політичних, економічних, соціальних, релігійних, культурних та цивілізаційних процесів. Так, соціокультурні конкретно-історичні передумови його соціально-філософської рефлексії були оформлені ще у період Реформації, а основні ж ідеї соціально-теоретичного обґрунтування сучасного мультикультуралізму (такі як рівноцінність усіх культур, віротерпимість, громадянська толерантність) були оформлені в епоху Нового часу [209, с. 204].

Ю. Гафарова вказує на те, що здійснюючи схожий аналіз поняття «культура» ми повинні взяти за відправну точку його історичний характер, тобто розуміти, що воно, як і будь-яке поняття філософії та гуманітарних дисциплін не є просто «інструментом», але є дискурсостворюючим явищем [83, с. 29]. В такому випадку те, як застосовується культура, наперед визначено першочерговими часом та місцем виникнення поняття культури. Дослідниця пропонує відштовхуватися від XVIII століття, коли, на її думку, відбулася інституціоналізація поняття, тобто культуру почали визначати людською сферою, яка опосередковує реалізацію історичної програми Просвітництва, однак ми погоджуємося з думкою О. Налапші про те, що доцільним є аналіз періоду Реформації у Середньовічній Європі, коли зароджувалися філософські рефлексії на тему основних складових ідей мультикультуралізму, зокрема релігії, терпимості до виявів інакшості тощо.

Так, за часів Реформації головним інститутом соціуму була релігія: церква контролювала практично усі сфери життя людини – від народження, коли новонародженого хрещували, до смерті, коли священик здійснював над померлим похоронний ритуал. В ідеалі, зазначає А. Асмолов, релігійна віра, яка зіставляє фрагментарні людські цінності з абсолютними божественними, повинна була породжувати милосердя, однак на практиці період Реформації характеризувався надмірним фанатизмом. Релігійна людина, заявляє дослідник, може легко впасти в спокусу «освячення» своїх обмежених цінностей світлом того абсолюту, якому вона віддана, і при цьому ще закликати в союзники Бога [83, с. 30]. Тому частими були ситуації, коли релігійний догматизм провокував

напруження та конфлікти у суспільстві з етнічної, державної чи культурної точки зору, визнаючи власні цінності правильними та абсолютними.

Виникнення поруч з католицькою вірою протестантизму сприяло дезінтеграції суспільства – різні основи філософських доктрин, неможливість віднайдення між ними спільного компромісного рішення, постійна нетерпимість сторін – все це загрожувало як виникненням міжконфесійних суперечок, так і війнами та міжусобицями. А. Тойнбі у «Дослідженні історії» наголошував, що Європа постала перед серйозним цивілізаційним вибором на порозі «нового варварства», нових «темних століть» і необхідно було шукати нові моделі міжрелігійних відносин, які б урегулювали конфлікт та стали відповіддю на цивілізаційний виклик [266].

Як зазначає М. Драгоманов, вивчення праць з арабської, іудейської та класичної філософії дає можливість зрозуміти, що основоположним базисом кожної віри є любов до Бога, а розкол церкви – це ознака того, що в доктринальних положеннях існує плюралізм і є можливою релігійна свобода [118, с. 161].

Отже, як будувати відносини з людьми, які належать до іншої віри чи культури? Для європейського суспільства з цього питання одразу поставало інше: чи можливе терпиме ставлення до чужих переконань? М. Драгоманов наводить у своїй праці приклад тогочасної філософської суперечності поглядів між У. Цвінглі, який на перше місце ставив питання моралі, а не догматики, говорячи про царство небесне: «Ви побачите Авеля, Ноя і всіх Святих Старого й Нового заповіту. Ви побачите там Геракла, Тезея, Сократа, Арістида, Нуму, Камілла, Катона, Сципіонів... Нарешті, не буде жодної добродісної людини, жодного святого розуму, вірної душі, яку б ви не побачили з Богом» та засновником протестантизму М. Лютером. Останній критикував У. Цвінглі, говорячи, він «став язичником, помістивши у число душ, які спаслися, нечестивих язичників». М. Лютер ставить питання: «до чого служать хрещення та інші таїнства, письмо і сам Ісус Христос, якщо нечестиві, язичники і епікурейці, стають святими і можуть

спастися?», твердження Цвінглі, що «кожен може врятуватися у своїй релігії і по своїй вірі» Лютер назвав проповіддю [118, с. 160–161].

Тим часом у політико-правовому полі велися суперечки не лише щодо питань релігійних общин та їхнього порозуміння, але й щодо того, чи зможе суспільство прийти до єдиної точки зору або проявити терпимість, якщо мова йтиме про будь-які незрозумілі йому доктрини. Першим актом, який заявив про компроміс та відротерпимість, став Нантський едикт 1596 року. Він дозволяв відправлення протестантського богослужіння у відомих містах, містечках і селах, при цьому віруючі-протестанти повинні були підкорятися католицьким шлюбним законам, віддавати католицьким священикам десятину, шанувати католицькі свята тощо. Звісно, важко не звертати увагу на відверту дискримінаційність положень цього акту, однак революційним його кроком стало те, що при дотриманні всіх умов протестанти у Франції отримували бажану недоторканність [118, с. 159]. Вестфальський трактат 1648 р. (Вестфальський мир) став більш прогресивним законом про віротерпимість, адже він забезпечував рівність на території імперії католицької, лютеранської та кальвіністської церков, створював конфесіальні кордони, а також проголошував права вільного переходу з однієї конфесії в іншу для імперських санів, гарантував свободу віросповідання для релігійних меншин і право на еміграцію [209, с. 206].

На зламі Реформації, зазначає А. Швейцер, у людській свідомості почали зміцнюватися ідеї братерства народів, а також виникли заклики до зламу національних рамок, оскільки людство – ось величина, з якою необхідно співставляти всі ідеали [290, с. 180–181]. Відповідно, XVIII століття стало часом, коли починали проголошуватися ідеали культури, відбувався злам у свідомості людства, знаменуючи собою настання нової, великої епохи в історії людства. Як зазначає Ю. Хабермас, саме в цей час була виділена парадигма «громадськості громадянського суспільства» [80, с. 131], яка стала першоосновою лібералізму, підставою якого служила ідея толерантності. Так, Вестфальський трактат став першим кроком до побудови терпимого суспільства, втім, тепер концепція громадянського суспільства почала розвиватися без урахування виключно релігії,

яка акцентувала на відмінностях. Г. Каменська вказує, що після Вестфальського миру зникли «ідеологічні» завдання, які були пов'язані з питаннями «єресі», «порятунку душі» та «захисту віри» [135, с. 160], тож можна говорити про те, що на одній території змогли співіснувати дві і більше релігій без провокування до конфлікту та суперечок між ними.

Юридичне закріплення Вестфальським миром рівноправності різних віросповідань стало потужним поштовхом до утвердження ідеї загальної толерантності, яка з часом стала основою концепції мультикультуралізму.

Цікаво, що майже одночасно зі зламом у європейському суспільстві, який призвів до виокремлення принципу терпимості, зміни відбувалися й на території сучасної Америки – саме там у XVII столітті були створені колонії, в яких співіснували люди різних віросповідань та національностей, основою стосунків яких закладався закон свободи совісті. На підтвердження цього можна навести гасло колонії, яка була заснована європейським духівником Р. Вільямсом, який втік до Америки саме через нетерпимість до своєї релігії – протестантизму. Колонія Провіденс в усьому керувалася гаслом «Свобода є справа особи, а не держави» і навіть потім, коли вона стала частиною більшої, об'єднавшись з Роуд-Айлендом, це положення було закріплено у її статуті [209, с. 207].

Втім, варто повернутися до розвитку мультикультуралізму на території Європи. Так, саме тут, наприкінці XVII століття відбуваються грандіозні соціально-економічні та політичні зміни: суспільство в умовах кризи феодалізму переходить до капіталістичного способу виробництва, бажання збагатитися тепер пов'язане з намірами «замахнутися» на політичну владу – набирає сили клас буржуазії, а у людському світогляді неситні раніше теологічні позиції поступаються раціональному – Декарт і «*cogito ergo sum*» – «мислю, отже, я існую», які стали поштовхом до розвитку культури у її антропологічному напрямі, возвеличуванні людини та її розуму.

Ідея віротерпимості тепер переходить у розгляд через призму соціально-філософських вчень, зокрема, важливою у цьому контексті стає концепція Дж. Локка, який, окресливши межі терпимості, надає визначення свободі совісті

та терпимості через виділення трьох типів думок та вчинків: 1) які не стосуються держави і суспільства (секулятивні думки і віра в бога); 2) які за своєю природою не погані і не хороші, не стосуються суспільства і відносин між людьми; 3) які стосуються суспільства і в той же час за своєю природою гарні або погані (моральні чесноти і вади) [186, с. 67]. Філософ стверджував, що кожна людина має повну і необмежену свободу думки та віросповідання, якою вона може користуватися без наказу або всупереч наказу правителя [186, с. 70]. Втім, неможливо говорити про повну свободу віротерпимості – ця концепція, за Дж. Локком, повинна бути обмеженою рамками безпеки держави: «Правитель може і повинен використовувати всі засоби, щоб придушити партію інакомислячих, щоб запобігти негараздам» [186, с. 77].

Також сприяв розвитку концепції терпимості до інших і філософ епохи Просвітництва Д. Дідро, який, піддаючи критиці тогочасну систему, заявляв: «Всюди я бачу ненависть: ненависть магометанина до християнина, ненависть католика до протестанта; я знаю, що немає такого куточка в світі, де різниця в релігійних переконаннях не зрошувала б землю кров'ю» [115, с. 283].

Філософ стверджує про необхідність перетворення терпимості як норми у релігійному вимірі у правило, вміщене до цивільного кодексу, яке стане виявом розумного обмеження поганих нахилів: «якщо закони хороші, то і звичаї добрі, якщо закони погані, то й звичаї погані» [115, с. 276], по суті, наслідуючи думку, висловлену Ш. Монтеск'є. Останній, будучи прихильником принципів рівності громадян перед законом, проводив чітке розмежування ідеї терпимості з її релігійним виміром, говорячи, що «у природному стані люди народжуються рівними, але вони не можуть зберегти цієї рівності; суспільство забирає її у них, і вони знову стають рівними тільки завдяки законам» [207, с. 256]. «Саме в безперешкодному прояві нашої волі в нашому переконанні складається філософська свобода. А політична свобода полягає в нашій безпеці або, принаймні, в нашій впевненості, що ми в безпеці...» [207, с. 317].

Поруч із соціально-філософськими вченнями, які досліджували ідею терпимості у межах суспільства та держави, варто звернутися й до філософсько-

культурних вчень, які, від'єднавшись від теологічних поглядів, відрізнялися відчутною антропологізацією.

Так, зокрема, людина, з її свідомим бажанням до саморозвитку, вивчення наук та мистецтв, відмова від догматизму поруч з раціональним світобаченням – це ті риси, які характеризували стан культури у XVIII столітті.

Останню дослідники називають саморефлексивним поняттям: мисляча, розумна людина з бажаннями та установками, які далеко перейшли межу задоволення виключно матеріальних потреб в контексті розвитку культури сприймається не лише позитивно, але й з долею скептицизму, оскільки виникає сумнів у раптовому приматі розуму та заперечення очевидних результатів попереднього культурного прогресу – наприклад, нерівність між людьми, регрес природних чеснот тощо [83, с. 30].

Це призводить до виникнення такого поняття, як критика культури, яке розвивається у працях філософів Дж. Віко, Ж-Ж. Руссо та Й. Гердера – причому саме у доробку останнього, на тлі рефлексій щодо понять «культура-природа» Віко та роздумів про їх занепад у Руссо постає поняття індивідуальності культур, на ґрунті якого, у поєднанні з ідеєю терпимості, пізніше розвиватиметься теорія мультикультуралізму.

Дж.Б. Віко – італійський філософ, який був одним з засновників етнічної психології та філософії історії, зокрема, виклавши головні постулати останньої у праці «Нова наука» («Початки нової науки про загальну природу націй»). Так, філософ викладає загальну теорію історичного круговороту, яка, на його думку, складається з трьох епох, а ті, в свою чергу, відповідають трьом циклам – божественному, героїчному та людському [68]. Саме в межах людського циклу Дж. Віко проводить систематичний поділ наук за критерієм тих, які пояснюють природу та описують її фундаментальні процеси, а також тих, що намагаються пізнати інтерсуб'єктну межу життя людини, тобто культуру. Цілеспрямовано відкидаючи популярні на той час методи математичного та фізичного пізнання, які, на думку філософа, не можуть бути екстрапольованими на історію чи культуру, які є витворами людського духу, Віко пропонує принцип «*verum et*

factum convertuntur» – справжнє і зроблене обертається [70], який можна пояснити так: розуміння культурних феноменів можливе, адже в них втілена людська свідомість.

На противагу культурі, яка створена людською свідомістю, Дж. Віко пропонує поняття природи, яка виникла без втручання людини, відзначаючи, що у такому опозиційному поєднанні саме культура має окрему розумову форму – *forma mentis* – тобто менталітет, який її формує, і який можливо пізнати, скільки він втілюється у культурних феноменах (право, мова, традиції тощо) [83, с. 31].

Після тривалого часу усвідомлення культури через призму теології як результату божественного визначення (наприклад, у вченнях Августина Блаженного), трактування культури через історичність людського духу стало першим поверненням до її антропологічного базису. Фундаментальні закони розвитку історичних культур показують, говорить Дж. Віко, глибокий універсальний порядок, який створюється, а потім і направляється діями людини. Саме в цьому порядку втілюється вищеназваний принцип – *corso* – культура крокує вперед, *ricorso* – вона, як і історична епоха, здатна повертатись.

Якщо Дж. Віко вважав, що історія розвитку культури має у собі принцип циклічності та зворотності, то Ж.-Ж. Руссо – ще один представник французького Просвітництва, звертався до проблеми співіснування людини та природи. Філософ, протиставляючи культуру та природу, більш критично ставиться до першої, вважаючи її результатом недосконалого людського розуму, тоді ж як природа – це продукт божественного розуму, який є ідеальним та довершеним. Для Ж.-Ж. Руссо природа була не об'єктом пізнання та перетворення, а таємнича сила, містичне начало, яке не піддається вивченню – тобто така, як і в уявленнях романтиків.

В основі культурної рефлексії Ж.-Ж. Руссо, зазначає Ю. Гафарова, лежить поняття природи як гіпотетичний стандарт невідчуженого буття людини з її історично-культурною суттю [83, с. 31]. Ж.-Ж. Руссо бачив в людині те, що вона є, перш за все, твариною, яка лише у процесі історичного розвитку стає членом людської спільноти – і не більше. За твердженнями Руссо, культура спричиняє

втрату справжньої сутності людини, а також призводить її до соціального зuboжіння; не звільняє людину, а лише зміцнює відчуття втраченої свободи. Для філософа історія людини – незворотний процес занепаду, який також провокує занепад «дієздатності» культури. Так, процес, який для Джованні Віко виглядав циклічним, у Ж.-Ж. Руссо є прямою лінією із неминучою деградацією наприкінці. Також звертаючись до поняття терпимості, Ж.-Ж. Руссо, наслідуючи думку, висловлену Ш. Монтеск'є, виділяє у трактаті «Про суспільний договір» «цивільну релігію», яка розмежовує поняття «релігійна віротерпимість» та «громадянська толерантність», зазначаючи, що існує нерівність у «природному стані». Свобода, яка отримана людиною за угодою, замінює природну свободу, а завдяки суспільному договору всі «стають рівними в результаті угоди і по праву» [241, с. 208].

Німецький просвітител ь І. Гердер, як і Ж.-Ж. Руссо, не вважав, що культура миттєво зробить із людини, якою вона була у добу феодалізму, людину розумну та освічену, однак він, на противагу французькому філософу, був менш песимістичним, виділяючи культуру як одну зі стадій саморозвитку людини та розвитку науки й просвітництва. Для І. Гердера, який займався біологією, всі закони природи були благом, «варто лише вдивитися у їхню природу» [85, с. 113]. «Людина створена, очевидно, щоб шукати порядок, щоб внести зрозумілість у той невеликий проміжок часу, яким вона наділена, щоб майбутнє будувати на минулому – інакше, навіщо людині пам'ять та спогади?.. Погляд у минуле – це і є занурення у культуру [85, с. 9]», – говорить філософ, окреслюючи таким чином універсально-історичну концепцію культури.

У своїй праці «Ідеї до філософії історії людства» І. Гердер визначає ідею індивідуальності культур, опираючись на напрацювання попередників, зокрема, аналізуючи концепцію подвійної ідеї Дж. Віко [83, с. 31]. Так, беручи за основу те, що культура охоплює всі історичні форми існування людини, а також є ментальним горизонтом історично наявної форми організації суспільства, І. Гердер заявляє, що історію можна сприйняти лише тоді, коли до уваги беруться відмінності людей та культур.

Наслідуючи Дж. Віко, І. Гердер наголошує, що кожна епоха та, зрештою, культура мають спільний з окремою людиною «шлях розвитку» – час зрілості, розквіту та занепаду, що філософ називає органологічними законами. Як кожна епоха має власні неповторні погляди на світ, так і кожна культура створює індивідуальне світобачення, саморозуміння та по-своєму оцінює події, що відбуваються навколо.

На відміну від Ж.-Ж. Руссо І. Гердер не відкидає природу, не ставить її над усім як недосяжний ідеал, створений над можливим розумом – він заявляє, що багатоманітність культур – це ніщо інше, як результат зіткнення людини з оточуючим середовищем, а шлях людського розвитку та самопізнання спричинений саме умовами природи, яка є навколо. Так, зокрема у «Ідеях до філософії історії людства» філософ зазначає (до слова, без обмеження існуючими на той час межами якихось держав): «Ніколи не варто забувати з якої кліматичної зони походить той чи інший народ, який образ життя він приніс з собою, яку землю віднайшов на новому місці, з якими народами змішався, які зміни та перевероти встиг пережити на новому місці [85, с. 189]... Де існує людина, там існує й традиція... – мати мов та культурних начал, мати релігії та священних ритуалів [85, с. 252]».

Культура постійно рухається вперед, проходить все нові витки розвитку, однак «досконалішою від цього не стає, адже на новому місці розвиваються нові здібності, а колишні безповоротно зникають» [85, с. 426]. Вона, на думку І. Гердера, при такому циклічному розвитку зберігає свої базові характеристики, що дозволяє говорити про існування цілісних культур тих чи інших націй і народів. Саме на цьому акцентує філософ, вказуючи, що неможливо говорити про уніфікуючу культуру, адже це – культури різних етносів, які вступають один з одним в складну взаємодію, створюючи в кінцевому рахунку поняття, яке можна назвати культурою людського суспільства. Так, І. Гердер вдається до аналізу історії, наводячи приклади того, що «європейська» культура має похідні від Азії, де вперше виникла писемність, літочислення, почали свій розвиток такі напрями людської діяльності, як художнє мистецтво чи вивчення та передбачення подій за

зірками. Окрім того, саме на цьому континенті виникли перші вчення та міфи, а також зародилося мистецтво керування державою. «Де вперше з'явилися найбільші монархії? Де міцніші за будь-що царства земні? У Азії... Китай тисячоліттями дотримується одного ж державного ладу, хоча й цю територію неодноразово загарбували татарські орди, але переможені щоразу приборкували переможців і приковували їх до «владних». Яка європейська культура, яка європейська форма правління може похвалитися цим?» [85, с. 269].

Загальна культура, за вченням філософа, не змінюється, оскільки свої складові змінити не здатна апіорі – вона акумулює все найцінніше з інших культур, доповнює їх та розвиває.

На противагу теоріям «критики культури» Дж. Віко та Ж.-Ж. Руссо, теорія культури І. Гердера стала революційною: поєднавши у вченні історію та природу, які перебували у стані конфронтації у теоріях інших філософів, І. Гердер пориває з європоцентризмом, заявляючи, що існує безліч культур, кожна з яких є вартісною та невід'ємною і поділ на культури «примітивних» та «європейських» народів є однобічним.

Отже, XVIII століття привносить у поняття культури нові риси – по-перше, пориваючи з незмінною досі теологічністю поняття, культура стає рефлексивним концептом; по-друге, відкриваючи проблеми, які акумульовані в цьому понятті, філософи намагаються вирішити дві проблеми – поєднання та протиставлення культури й природи, викоремити аспект історичності поняття та те, як він впливає на культуру і визначення культурної індивідуальності людини та окремих націй і при цьому укоренити принцип терпимості, перенісши його з релігійної площини у правову.

Видається важливим також звернути увагу на два політично-правові акти того часу, які, разом з переосмисленням культурного різноманіття, стали основою теорії правового мультикультуралізму, закріпивши ідеї рівності всіх людей, свободи поглядів – Декларація незалежності США 1776 року, яка постала з боротьби за релігійну свободу та Декларації прав людини і громадянина 1789 року, яка стала політичним маніфестом Французької революції.

У Декларації незалежності США, яку також називають Декларацією Т. Джефферсона вказано наступне: «Ми вважаємо самоочевидними такі істини. Усі люди створені та наділені своїм творцем певними невідчужуваними звичаями, серед яких – прагнення до щастя, право на життя і свободу» [114, с. 200]. Варто відзначити, що формулювання «прагнення до щастя» тут виступило заміником «володіння власністю», оскільки Т. Джефферсон у своїх поглядах виступив за ліквідацію рабства і феодалних форм землеволодіння, а разом з ним і панування аристократії і ставши на захист положень про загальну освіту, надання широким колам населення можливості участі в політичному житті країни, розподіл земель серед незаможних, позбавлення від релігійного гніту.

«Всі люди повинні бути вільними у сповідуванні і відстоюванні в дискусії своїх релігійних поглядів, і це ні в найменшій мірі не повинно обмежувати, розширювати чи ще яким-небудь чином впливати на їх громадянські права», – це положення разом із твердженням про те, що «свобода – більше, ніж рівність, бо вона включає її, даючи кожному шанс піднятися і стати врівень з будь-ким іншим» [114, с. 201] стали як основою американської національно-державної традиції, так і поклали початок ідеям толерантності та правового мультикультуралізму у ліберальному суспільстві.

Декларація прав людини і громадянина, прийнята 1789 року стала найважливішим документом Великої французької революції, оскільки визначила основоположні права людини, наголосила на їх пріоритеті та встановила ідею рівності всіх людей, незалежно від їх походження, перед законом. Зокрема, А. Токвіль у праці «Старий порядок та революція» вказував, що «...усі нові погляди, пов'язані з умовами існування суспільства і принципами цивільних і політичних законів, таких, наприклад, як природна рівність людей і знищення всіх кастових, класових та професійних привілеїв, суверенітет народу, всемогутність влади, однаковість законів... розглядали громадянина з абстрактної точки зору, поза межами конкретного суспільства» [267, с. 16; с. 23]. Перша стаття Декларації свідчить про те, що «люди народжують і залишаються вільними і рівними у правах», а у 10-тій статті Декларації був закріплений принцип свободи совісті:

«...ніхто не може бути переслідуваним за свої переконання, навіть релігійні, за умови, що їх оприлюднення не загрожує громадському порядку» [109].

Втім, незважаючи на чималий поступ у політико-правовій площині, на початку XIX століття філософи здійснюють наступні спроби переосмислити протистояння понять природи та культури – зокрема, це зробили неокантіанці, яким вдалося також і надати культурі аксіологічного навантаження та встановити принцип культурного релятивізму.

Так, творячи в один й той самий часовий проміжок, що й І. Гердер, І. Кант обґрунтовує теорії культури та місце в ній людини, а також звертається до прав людини у трактаті «До вічного миру». Філософ, говорячи про поняття цивільної, вселюдської терпимості, наголошує, що є всесвітнє цивільне право кожного чужинця на те, щоб той, на чию землю він прибув, не поведився б з ним, як з ворогом. Право відвідування, належить усім людям в силу права загального володіння землею поверхнею, на якій люди не можуть розселятися по нескінченності, і тому повинні терпіти інших. На існування в даному місці Землі ніхто спочатку не має більшого права, ніж будь-хто інший [140, с. 216]. Таким чином І. Кант через призму філософських поглядів обґрунтовує необхідність рівності всіх людей, а говорячи про культуру, поєднує її з людиною, даючи тим самим поняттю антропологічного та філософського відтінку.

Розглядаючи культуру у двох напрямках – як культуру вміння та культуру виховання, І. Кант доводить, що перша необхідна для того, щоб людина досягнула мети, однак вказує, що це можливо лише за допомогою другої, яка звільняє від «деспотизму бажань» – тоді індивід здатен позбутися обмежень та обрати способи досягнення бажаного. Так, культура за І. Кантом охоплює все, що протистоїть природі, однак вона не звертає увагу на долю людини, оскільки людина для неї є і метою, і засобом [235].

І. Кант не націлений на те, щоб дати епістемологічне визначення поняття культури, вказати її зміст, структуру, принципи чи мету; філософ трактує культуру як особливий спосіб існування людини, яку він називає «найголовнішим предметом у світі» через наявність самосвідомості та моральності як ідеї розуму.

Людина, заявляє І. Кант, з народження отримує здібності, в тому числі і творчі, однак вона повинна самотійно їх розвивати у процесі самоусвідомлення та таким чином творити культуру на ґрунті автономної доброї волі.

Можна зазначити, що наведені роздуми І. Канта на тему культури та моральності людини, як результату та дії, не створюють єдиного визначення культури, але дають змогу побачити рефлексію на тему культури з урахуванням ціннісної діяльності людини в історичному процесі [83, с. 33]. Такі ж погляди на культуру розвивали послідовники неокантіанства у Баденській школі, представники якої, зокрема, під поняттям культури розуміли своєрідний феномен, який визначений за допомогою загальновідомих цінностей і Марбурзької школи, серед яких вагоме значення має вчення Ернста Кассієра про філософію символічних форм.

Так, Е. Кассієр стверджував, що людина живе у символічному універсумі – вона оточена мовними формами, витворами мистецтва, релігіями та міфами, без використання яких у повсякденному житті не здатна відчутти або зафіксувати щось у особистому досвіді; свідомість за філософом співпрацює не з певною річчю, а з відношенням. При цьому поява культури пов'язана з ментальним пристосуванням людини до навколишнього середовища, і надалі може мати два напрями – екстравертний, спрямований на символічне сприйняття світу, та інтровертний, який показує внутрішні процеси розвитку людського духу. Екстравертне сприйняття культури – «природне» її розуміння, яке не потребує від людини рефлексії; індивід сприймає культуру як щось звичайне та завжди існуюче і лише інтровертне, яке Е. Кассієр пов'язує з науковою рефлексією, дозволяє людині виробити власну позицію, яка, не стикаючись з само відношенням, створює бачення охарактеризоване культурою і формує культурну критику [83].

Підтримує філософію символічних форм і Г. Коген, засновник марбурзької школи, який висловлює необхідність існування нової людини – не раціонального суб'єкта, який нібито зможе пізнати все власним розумом, а символічної тварини,

якій філософія встановить шлях до знань, подарує імпульс, що дасть поштовх до мислення та усвідомлення культури.

Таким чином неокантіанство пододало протистояння культури та природи, висловивши гіпотезу, що головним елементом філософського аналізу повинна стати людина та її здатність до наукової рефлексії, мислення та усвідомлення культури не як стандартів, які були створені задовго до неї темними і незбагненими для розуму началами (як Ж.-Ж. Руссо визначав природу та її роль у бутті), а як поняття, яким керується етнологія та культурна антропологія і яке характеризується аксіологічним навантаженням.

На основі розуміння символічних рис культури та концепції І. Гердера, який акцентував на культурній індивідуальності, а також з становленням єдиної європейської цивілізації, постає принцип культурного релятивізму – визнання відносності та множинності культурних цінностей. У визначенні, яке наводиться у філософському енциклопедичному словнику, релятивізм тлумачиться як філософська, гносеологічна точка зору, вперше чітко визначена софістом Горгієм, відповідно до якої усі знання розглядаються лише як відносно правильні, оскільки вони зумовлені тим становищем, в якому перебуває той, хто пізнає, залежно від обставин та його індивідуального тілесно-духовного стану. Для етичного релятивізму, який у своїй крайній формі знищує усі моральні мірила, різниця між добром і злом стає відносною. [273, с. 386]. Культурний релятивізм як явище за своєю суттю значно вужче, став відповіддю на критику європейських дослідників неєвропейських народів, чию культуру вважали менш розвинутою, відсталою та з чіткими рисами варварства. Так, як зазначав у своїй праці «Ідеї до філософії історії людства» І. Гердер, те, що ми називаємо культурою – це культури різних етносів, які вступають один з одним в складну взаємодію, створюючи в кінцевому рахунку поняття, яке можна назвати культурою людського суспільства, а європейська культура, яку часто вивищують на іншими, увібрала у себе здобутки інших, перетворюючи та удосконалюючи їх до необхідного рівня. Як зазначає Е. Тейлор, було доведено, що в культурі є чимало не лише специфічних рис для

окремих народів, але й загальнолюдського та універсального для окремих стадій розвитку [259, с. 11].

Принцип культурного релятивізму спонукав до перегляду ідей уніфікованої культури, дослідження кожної культурної традиції та усвідомлення того, що кожна культура незалежно від того, якого рівня розвитку вона досягла, є складною, цінною та самобутньою системою. Одним зі вчених, який піддав критиці ідею єдності світової культури став О. Шпенглер.

Німецький філософ та культуролог у своїй праці «Присмерк Європи» (1922 р.) висунув ідею існування певних спільнот людей, які наділені загальною ментальністю. «Замість монотонної картини всесвітньої історії, триматися за яку можна лише закриваючи очі на переважну кількість фактів, що їй суперечать, я бачу феномен множини потужних культур, що виростають з первісною силою із надр країни, яка їх породила» [294, с. 55]. О. Шпенглер називає певні суспільні утворення разом з їх характерними особливостями культурами і вважає, що всі вони «строго прив'язані протягом свого існування» до тих країн, які послужили основою для їх виникнення, і кожна нація наділяє людей своєю ідеєю, своїми пристрастями, своїм життям [294, с. 56].

За О. Шпенглером, культура являється універсальною категорією, за допомогою якої можна досліджувати особливості суспільства. Так, науковець виділяє два напрямки культури: культура як основа інтеграції та диференціації та виявлення ролі культури у підтримці соціальної стабільності, наступності, динаміці розвитку (культура як система створення, зберігання, поширення, обміну, споживання духовних цінностей). Втім, зберігаючи зв'язок із релігією, філософ називає теологічні вчення вищими цінностями і орієнтирами історичного процесу; так, основоположні релігійні течії такі як буддизм, християнство та іслам відіграють об'єднуючу роль.

Починаючи з ХХ століття дослідники, опираючись на ідею багатоманітності культурних одиниць, також намагаються знайти між ними спільні точки, типовість або центральну лінію їх розвитку. Таке визнання існування безлічі культурних систем, а також розгляд їхньої взаємодії як комунікації окремих

сутностей у філософсько-правову полі пізніше стане основою теорії правого мультикультуралізму, втім, зведення до «єдиного знаменника» відбудеться аж у 70-х роках, а доти «людство приходить до усвідомлення спільної людської історії та долі» [76], переосмислюючи підходи до розуміння нової соціальної реальності.

До виникнення поняття мультикультуралізму у науці були два схожих, проте в дечому відмінних поняття – «багатокультурність» і «полікультурність». Зважаючи на те, що перша частина цих трьох термінів відрізняється лише мовою, з якої була запозичена – грецька та латинська («мульти» у перекладі з латинської мови означає «багаторазово повторюване», а частка «полі» з грецької – «складне ціле»), а друга частина є поняття є ідентичною, то можна було б вважати, що й зміст цих понять не відрізняється – багато культур в межах одного утворення. Втім, різниця все-таки існує і вона є суттєвою.

Так, спробу дати визначення поняттю «полікультурності» дав В. Матіс у 1999 році, який у своїй дисертації «Теорія і практика розвитку національної школи у полікультурному суспільстві» вказав, що полікультурність – це збереження і інтеграція культурної самобутності особистості в умовах багатонаціонального суспільства, що дозволяє сформувати толерантні відносини між різними національностями, виховати культуру міжнаціонального спілкування[199]. Наступні визначення полікультурності давалися дослідниками у сфері освіти, зокрема Т. Чаркіна наголошує на тому, що основною відмінністю мультикультуралізму та полікультуралізму є те, що в рамках першого кожна нація розглядається окремо, здійснюється поділ на «чужих» та «своїх», тоді ж як полікультуралізм підтримує ідею спілкування та обміну, взаємодії та взаємовпливу [288, с. 138]. В. Безрукова у енциклопедичному словнику «Основи духовної культури» також акцентує на освітянському значенні полікультурності, вказуючи, що це «утворення, побудоване на ідеях підготовки молодого покоління до життя в умовах багатофункціонального і полікультурного середовища. Метою такого утворення є формування вміння спілкуватися і співпрацювати з людьми різних національностей, рас, віросповідань, виховання розуміння своєрідності інших культур, викорінення негативного ставлення до них... Наприкінці ХХ

століття в світі пішов процес зближення країн і народів, сталася неймовірна міграція населення (в світі 2000 народів і більше 200 країн), перетворюючи планету в «глобальне село». Це зажадало зміни ціннісних орієнтацій і переорієнтування з монокультурної освіти на багатокультурну, тобто полікультурну при зберіганні в якості стрижня своєї власної культури. Полікультурність також вважається рисою особистості» [57].

Цікавим є те, що науковиця, говорячи про полікультурність та багатокультурність, ставить між цими поняттями знак рівності, підкреслюючи, як і ряд інших дослідників те, що жодна культура не є монолітною, а вміщує в себе багатоманітність культурних норм, правил поведінки, традицій різних народів та етносів, які мешкають на одній території цим самим спричиняючи виникнення нового культурного пласту, в якому можна говорити про домінування основної культури та народності. Втім, поняття мультикультуралізму несе у собі значно інше смислове навантаження, незважаючи на те, що деякі дослідники, зокрема А. Василенко, вживають наведені вище терміни як синоніми, помилково охарактеризовуючи багатокультурність як офіційну державну політику (одне із тлумачень правового мультикультуралізму) щодо визнання існування етнополітичного суспільства [66, с. 50].

Говорячи про введення поняття «мультикультуралізму» в науковий обіг, між дослідниками точаться суперечки – коли це було зроблено вперше? Зокрема, Н. Глейзер у книзі «Ми всі мультикультуралісти» вказує, що поняття мультикультуралізму вперше з'явилося у 1941 році в New York Herald Tribune Books [11], тоді ж як частина науковців [168, с. 160] стверджує, що поняття «мультикультуралізм» почало вживатися з 1957 року, коли виникла необхідність охарактеризувати політику формування єдиної нації з різних етнокультурних спільнот у Швейцарії. Можна також стверджувати, що у науково-політичному обігу цей термін укоренився з прийняттям Офіційного акту про мультикультуралізм 1971 року в Канаді під егідою уряду П'єра Трюдо, втім, не буде позбавленим здорового глузду переконання, що першим етапом впровадження терміну мультикультуралізм стала саме діяльність Ліги Націй,

початково спрямована на захист особистих прав людини, що пов'язують із закінченням Другої світової війни та тим фактом, що нацистська Німеччина зловживала захистом виключно «своїх меншин». Зокрема, позиція захисту прав окремих індивідів знайшла відображення у ст. 27 «Міжнародного пакту про громадянські та політичні права» від 16 грудня 1966 року, в якій було зазначено, що «у тих країнах, де існують етнічні, релігійні та мовні меншості, особам, які належать до таких меншостей, не може бути відмовлено в праві разом з іншими членами тієї ж групи користуватися своєю культурою, сповідувати свою релігію і виконувати її обряди, а також користуватися рідною мовою» [205].

Спочатку термін «мультикультуралізм» вживали як синонім «багатокультурності» та «полікультурності», хоча термін первісно ніс в собі інше, економічне та політичне значення, приховане за культурним покровом. Т. Зінов'єва в «Основних соціологічних термінах» вказує на те, що поняттям мультикультуралізму затверджується «правомірність та цінність культурного плюралізму, доцільність та значимість багатоманіття і різномасності культурних форм (наприклад, етнічних і расових). В контексті мультикультуралізму «несхожість» і «відмінність» перестають «розглядатися як «чуже», стаючи просто «інакшим» [129, с. 37].

У відповідь на твердження дослідниці С. Левікова наводить аргументи базуючись на тому, що поняття «мультикультуралізму», «полікультурності» і «багатокультурності» суттєво відрізняються між собою, адже останні поняття підкреслюють, що в рамках того чи іншого суспільства співіснують носії різних культур, і вступаючи у взаємодію, вони доповнюють один одного, фактично створюючи аналог «плавильного котла», в якому культури змішуються, перетворюючись у одну суцільну, насичену і різноманітну [177, с. 38–40].

Зокрема, С. Дрожжина, наводячи визначення поняття мультикультуралізму вказує про доцільність його розрізнення з полікультурністю, оскільки останнє – це відображення реального стану суспільства, наявності в межах певних державних, правових, політичних границь поліетнічності, багатомовності, поліконфесійності, економічної і політичної багатовекторності, тоді ж як

мультикультуралізм – це політика в ньому. Окрім того, зазначає дослідниця, «мультикультуралізм можна розглядати й як принцип культурної політики полікультурного суспільства [121], по суті – це ідеологія та політична схема дій, спрямована на свободу вираження культурного досвіду, визнання культурного різноманіття і забезпечення прав меншин на суспільному і державному рівнях

Схожі погляди висловлюють Д. Девід та Дж. Джері у «Великому тлумачному соціологічному словнику», вказуючи, що «Мультикультуралізм (multiculturalism) – це визнання культурного плюралізму і сприяння йому. На противагу тенденції у сучасних суспільствах до культурного об'єднання і універсалізації, мультикультуралізм прославляє, а також намагається захистити культурну різноманітність (наприклад, мови меншин), одночасно сконцентровуючись на часто нерівних відносинах між меншинами і головними культурами» [113].

Варто звернути увагу й на те, що теоретичне підґрунтя поняття «мультикультуралізм», спроби визначення якого були коротко наведені вище, оформлювалось тривалий час через три основних етапи становлення доктрини. Часто ці етапи називають «ідентифікаційними хвилями», які були спричинені у певний час вимогами певних груп суспільства визнати та закріпити їхні культурні особливості [176], а канадський вчений В. Кимліка обмежується виокремленням трьох стадій дискурсу, в межах якого відбувалися зміни в розумінні теорії та практики мультикультуралізму [21, с. 18–19]. Хоча іноді другий етап поділяють на два, зважаючи на економічну та політичну кризи, вважаємо доцільним притримуватися запропонованої класифікації «трьох хвиль» залежно від часового проміжку та відповідних соціально-економічних подій, що сприяли розвитку теорії правового мультикультуралізму. Окрім того, такі «часові» обмеження сприяють більшій деталізації основоположних рис поняття та включають у себе всі теорії мультикультуралізму, які виникали через призму погляду на теорію вчених різних спрямувань.

Перший етап розвитку теорії правового мультикультуралізму варто поєднати із діяльністю Ліги Націй. Організація, яка була створена після

закінчення Першої світової війни, мала на меті згладити існуючі конфлікти та не допустити чергових порушень прав людини (і, зокрема, найбільший акцент здійснювався на захист національних меншин та вирішення повоєнних територіальних конфліктів), втім, недосконалим було те, що не існувало довершеного міжнародного механізму захисту прав таких груп, і всі зобов'язання фактично покладалися на розсуд окремої держави, що, звісно ж, спричинило і порушення, і надуживання. Незважаючи на мету, захист національних меншин став нагальним питанням лише після закінчення Другої світової війни, що можна пов'язати з тим фактом, що нацистська Німеччина саме зловживала захистом виключно «своїх меншин», не лише відкидаючи толерантне ставлення до інших, але й проводячи антигуманну політику. Так, позиція захисту прав окремих індивідів знайшла відображення у ст. 27 «Міжнародного пакту про громадянські та політичні права» від 16 грудня 1966 року, в якій було зазначено, що «у тих країнах, де існують етнічні, релігійні та мовні меншості, особам, які належать до таких меншостей, не може бути відмовлено в праві разом з іншими членами тієї ж групи користуватися своєю культурою, сповідувати свою релігію і виконувати її обряди, а також користуватися рідною мовою» [205].

На цьому етапі розвитку мультикультуралізму визначальними були теорії лібералізму (зокрема, йдеться про вчення Дж. Роулза, потім доповнене та розвинуте В. Кімлікою) та комунітаризму, які спільно стали основою сучасної доктрини правового мультикультуралізму. Так, визначаючи головною ідею індивідуальної свободи, прихильники лібералізму схилилися до етичних засад класичного лібералізму, які були розроблені І. Кантом, тобто до теорії, яка опирається на принцип духовної автономності особистості, коли уявлення індивіда про особисті цілі, вигоди, правочинність та розумну доцільність будь-яких дій, що зачіпають інтереси особистості, залишаються у сфері її невідчужуваних прав [101, с. 446]. На думку британського вченого Ч. Кутакаса, лібералізм – це доктрина, яка за своїм визначенням зі співчуттям та повагою ставиться до культурного багатоманіття, адже робить акцент на праві індивіда

жити за своїми переконаннями, навіть якщо такий стиль життя не схвалюється більшістю [169].

Втім, через усвідомлення реально існуючої нерівності задекларованих прав, на перший етап становлення доктрини мультикультуралізму ледь не водночас припадає розвиток кризи лібералізму як відповідь на кризу раціоналізму у Європі та Америці, коли ідея рівних прав для громадян, не будучи до кінця довершеною, стала практично знівельована нерегульованим приватним сектором [302, с. 5]. У цей період захист теорії лібералізму постала «теорія справедливості» Дж. Роулза, яка викликала гостру полеміку і започаткувала низку мультикультурних теорій, ставлячи в центр доктрини не лише той факт, що основними правами та свободами повинен наділятися кожен індивід, але й те, що індивіди відрізняються між собою, оскільки кожен має власне розуміння блага [147, с. 27]. Дж. Роулз заявив про універсальний характер «теорії справедливості», зазначаючи можливість застосування її до плюралістичних суспільств з відмінними системами цінностей та моральними ідеалами.

В основу своєї теорії науковець покладав принцип «справедливість як чесність» (justice as fairness), в межах якої поняття «чесності» мало майже необмежене трактування. Так, зазначає Г. Канарш, дія принципу за Дж. Роулзом поширювалася на процедури, а також результати соціальної взаємодії, тобто рівність результатів була протиставлена в сучасній соціальній теорії ідеї рівності можливостей, або іншими словами – простій формальній рівності життєвих шансів [137, с. 76].

Дж. Роулз опирався на основоположні ідеї мультикультуралізму, відзначаючи головними наступні пункти:

1. Індивіди вважаються першопочатково рівними, що відповідає рівності учасників соціального контракту класичної теорії суспільного договору, які наділені власною гідністю, раціональністю, почуттям справедливості.
2. Суспільство визначається як форма соціальної кооперації, спрямована на забезпечення добробуту кожного індивіда як члена суспільства.

3. Існує концепція первинних благ або ресурсів, яка у свою чергу поділяється на природні блага (здібності, таланти тощо), які розподіляються випадково, соціальні блага (прибутки, можливості, багатство, владні повноваження), які розподіляються відповідними інститутами та самоповага як психологічний стан, притаманний кожному індивідові.

4. Ідея розподілу природних і соціальних фактів, природних благ чи приналежностей – це випадкові з моральної точки зору обставини [237, с. 20, с. 26, с. 32].

Для Дж. Роулза мультикультуралізм та способи регулювання відносин більших та менших груп – це перенесення концепції суспільного договору і втілення її у гіпотетичному виразі. Так, пояснюючи «теорію справедливості» у мультикультурному вимірі, Дж. Роулз пропонує подумки представити кількох індивідів, які організують суспільство шляхом складання договору, який побудований на справедливих основах. Основною умовою, відзначає вчений, є те, що «... ключем для розуміння того, що відбувається у початковій позиції стає «вуаль невідання» [237, с. 127], яку пропонує пояснити так: «Ніхто не знає свого місця в суспільстві, свого класового стану, чи соціального статусу, а також того, що призначено йому при розподілі природних талантів, розумових здібностей, сили тощо. Це гарантує, що ніхто не здатний винайти принципи для покращення своїх конкретних умов, принципи справедливості стають результатом чесної угоди. За цих обставин ця висхідна ситуація справедливості є чесною для індивідів як моральних особистостей, тобто раціональних істот, які мають свої власні цілі і здатні до почуття справедливості» [237, с. 25–26].

Суспільство, незалежно від національних складових, за Роулзом, існує на принципі рівної свободи, чесної рівності можливостей та диференціації. Втім, незважаючи на теоретично привабливу можливість вирішити нерівності суспільстві за допомогою такої «теорії справедливості», саме принцип диференціації став головним критичним моментом мультикультурного вчення Дж. Роулза.

«Згідно з принципом відмінності, – говорить Дж. Роулз, – нерівність може бути виправдана тільки в тому випадку, якщо відмінності в очікуваннях служать перевагам репрезентативної людини, яка знаходиться в гіршому положенні, і в цьому випадку репрезентативною людиною є некваліфікований робітник» [237, с. 40], тож по суті вчений пропонує соціальні нерівності компенсувати, а природні мають стати визначальним фактором при розподілі благ і працювати на благо менш обдарованих членів суспільства: «Для того, щоб забезпечити стабільність, люди повинні мати почуття справедливості або турботу про обділених ними, а краще і те й інше разом. У разі, якщо ці почуття досить сильні і здатні подолати спокусу порушення правил, справедлива схема співпраці стає працездатною», – вказує Дж. Роулз [237, с. 95].

Погляди дослідника на правовий мультикультуралізм через призму «теорії справедливості» швидко були піддані критиці, зокрема канадський науковець Вілл Кимліка заявив про необхідність зрівняння соціальних та природних вад, вказуючи, що при такому розкладі члени, менш обдаровані природними чи соціальними благами, не повинні страждати від інакшого ставлення суспільства.

Ліберальну теорію правового мультикультуралізму першого етапу розвитку можна розглядати як доктрину, яка виникла як реакція на історично закладені чи штучно створені несправедливості у правовому статусі особи чи меншин, згідно з якою індивіди є вільними у виборі власної концепції блага і не повинні прихилитися до статусу, який приписало їм суспільство, чи який був ними «успадкований». Зокрема, дослідниця Л. Ляпіна називає такий стан справ моральною первинністю індивіда по відношенню до спільноти [188, с. 31].

Перший етап становлення теорії мультикультуралізму через призму ліберальних поглядів Дж. Роулза та його послідовників, викликав критику з боку представників теорії комунітаризму, які потребували чітких спільних висновків у питанні визначення домінуючих принципів побудови суспільства. Так, запитували комунітаристи, чи повинні обов'язки переважати над правами і чи можуть потреби у задоволенні благ більшої групи суспільства важити більше ніж індивідуальні потреби особи, або ж навпаки? У цій проблемі прихильники теорії

лібералізму в центр вчення поставили індивідів, тоді ж як комунітаристи, базуючись на філософській етиці Гегеля, яка розшукувала баланс між людською свободою та конкретними діями державних інститутів, заявили про важливість і перевагу цілого над його частиною [150, с. 516]. На основі суперечок та вирішення кризових моментів обох теорій, постав ліберальний комунітаризм, який можна визначити як синтез онтологічної, аксіологічної та гносеологічної установок, і який став базисом сучасної доктрини правового мультикультуралізму.

Другий етап розвитку теорії мультикультуралізму припав на середину 1980-х, коли економічна криза, яка охопила переважно населення, яке складалося з іммігрантів, стала причиною виникнення питання, відповідь на яке мав дати оновлений правовий мультикультуралізм – чи можливо застосувати до кризових подій ліберальну теорію? Чи необхідно додатково наділяти національні меншини, які розділяють загальні ліберальні цінності, правами таких меншин?

У межах дискусії, французький дослідник Ронан Ле Кодіака зазначив, що іммігранти, які потрапили у економічно кризовий період, стали об'єктами дискримінації серед більшої, приймаючої групи населення, тому природнім став шлях пошуку підтримки всередині своєї культури [176, с. 32] і правовий культуралізм, як синтез ліберальної та комунітарної теорій, повинен був врахувати їх вимоги та потреби загальної групи суспільства. Так, вважає дослідник, перша хвиля виникла після закінчення Другої світової війни і основною своєю вимогою мала визнання культурних особливостей різних груп. Цей період «етнічного відродження» тривав до кінця 70-х років ХХ століття і ґрунтувався на деколонізації – у США представниками були афроамериканці, латиноси та індіанці; у Східній Європі всередині СРСР – окремі країни. Друга «ідентифікаційна хвиля», на думку Р. ле Кодіака, протривала заледве 10 років через вимоги іммігрантського населення і третя, яка виникла на початку 90-х рр., мала на меті публічне визнання прав всіх меншин.

Втім, видається доцільним зауважити, що другий етап становлення доктрини мультикультуралізму варто розширити – не лише через соціальну кризу,

але й економічну, імігранти та національні меншини потребували максимально швидкого реагування та врегулювання статусу у державі, а остання намагалась згладити конфлікт, переосмисливши основи «власної» культури, яка була базисом для більшої частини суспільства та шляхів їх поєднання.

Найбільш послідовною та виваженою моделлю ліберального мультикультуралізму являється розвинута у 80-х роках ХХ століття «жорстка» теорія В. Кимліки, відомого канадського дослідника, який спрямував свої інтереси у сферу політичної філософії і визначав термін «мультикультуралізму» як збірне поняття, яке окреслює собою вимоги різних соціокультурних груп, які добиваються встановлення реальної рівності прав та можливостей.

В. Кимліка, якого також називають «батьком мультикультуралізму», даючи визначення концепції мультикультуралізму, називав наступні її головні риси:

1. Мультикультуралізм неминучий, тому дискутуючи про доцільність цієї політики, варто не визначаючи «за» або «проти», а те, який вид мультикультуралізму необхідно приймати.

2. Будь-яка форма мультикультуралізму є активною: можуть виникати нові культурні групи, деформуватися чи зникати старті, а індивіда варто визнавати вільним у виборі щодо приєднання до тієї чи іншої спільноти, при цьому не усуваючи ідентифікацію його з іншою групою – це також вибір демократичної держави.

3. Сучасна демократична держава також повинна уникати «затаврованості» статусом представника національної меншини, що викликає «приписану ідентичність», якої важко уникнути чи відмовитися. Результатом «приписаної ідентичності» є те, що людина переживає соціальне виключення чи сегрегацію від основної маси суспільна [22, с. 256].

Розглядаючи правовий мультикультуралізм, науковець відштовхується від основоположного принципу теорії лібералізму – принципу рівності прав та можливостей. «Якщо в суспільстві визначається рівність можливостей, то мій успіх чи моя невдача у досягненні певної мети буде залежати від моєї поведінки, а не від моєї расової, класової чи статевої приналежності», – наголошує В. Кимліка

у праці «Ліберальна рівність» [147]). Втім, у дослідженні «Мультикультурне громадянство» В. Кимліка зазначає, що у західному суспільстві принцип рівності прав зазвичай поширюється на ту групу людей, яка в принципі є рівною – дорослі, здорові чоловіки європейської раси, які належать до християнської європейської культури та поділяють її цінності. Ті члени суспільства, які не входять у цю групу через відмінності статі, віку, культурних чи релігійних поглядів, прирівнюються до «еталонної», але в реальності відчувають на собі всі форми політичної та культурної дискримінації. В цьому випадку, вказує дослідник, так званий принцип рівності прав всього лише виділяє норму, яка так чи інакше обмежує коло свого поширення лише на одну групу, а інші визначаються маргінальними або «прозорими» і в залежності від цього для них існують певні системи заборон. Як приклад для першої групи В. Кимліка наводить гомосексуалістів у колишніх країнах Радянського союзу чи євреїв у нацистській Німеччині, при цьому наголошуючи – не варто забігати далеко в історію, схожі вийнятки з правил існують й у сучасних демократичних державах, втім, історичні приклади є більш зрозумілими пересічній людині. До другої групи вчений відносить жінок, дітей, людей з обмеженими фізичними або психічними можливостями, яких хоча й не дискримінують так відверто, як так звану «групу маргіналів», але й вони відчувають тиск певних бар'єрів.

В. Кимліка зазначає, що актуалізація цікавості до теорії мультикультуралізму в 90-х роках через піднесення етнічного націоналізму у Східній Європі була результатом різкої зміни політичного режиму. Замість плавного переходу від комуністичних та соціалістичних ідеалів до ліберальної демократії, відбувся одночасний стрибок і новоутворені держави не змогли належним чином знайти компроміс з етнокультурною різноманітністю, оскільки все ще оберігали традиційну модель «громадянства як прав», яка акцентувала виключно на розвитку загальної громадянської ідентичності, оминаючи національний, культурний або релігійний плюралізм [268, с. 8]. Зокрема, руйнування Радянського Союзу та його моделі національної політики тривало кілька років до повноцінного краху імперії, супроводжуючись постійними

конфліктами через етнічні суперечки, а також необхідністю швидкого реагування та пошуку варіантів міжетнічної взаємодії народів, які мешкали у СРСР. На той час найбільш важливою визначалась громадянська інтеграція через наведену вище теорію «громадянства як прав», яка не зважала на специфічні права окремих груп і спричиняла маргіналізацію суспільства через їхній соціально-економічний або соціокультурний статус.

Швидкими реакціями на «громадянство як права» стали ідеї «диференційованого громадянства», а також виокремлення радикального напрямку – відмови від моделей інтеграції заради збереження своєї національної індивідуальності (як це відбувалося з квебецькою франкомовною меншиною у Канаді).

Напряму, який найбільш досліджував В. Кимліка, акцентував на теорії «диференційованого громадянства», яка в ідеалі визнавала наявність загальної правової моделі, дійсної та рівної для всіх груп з індивідуальними правами та обов'язками, та менших, групових моделей, які поширювали свою дію на національні меншини або корінні народи, які мешкають на певній території і були спрямовані на захист національної ідентичності (культури, релігії, мови тощо), таким чином в теорії гарантуючи загальні права та права нацменшин.

Зростання інтересу до мультикультуралізму, вважає науковець, пов'язане із загостренням проблеми взаємодії різних соціальних і культурних груп, які опинилися в ситуації пошуку ідентичності, однак все частіше дискусії про мультикультуралізм зводяться до проблем імігрантів та врахування їх відмінностей, при цьому нехтуючи корінними народами або національними меншинами, які не є імігрантами, а стали частиною держави через включення їх батьківщини «в межі більш великої держави за допомогою завоювання, колонізації або створення федерації» [20, с. 7]. Саме тому, розглядаючи питання, які були поставлені ще на початку розгляду другої хвилі розвитку доктрини мультикультуралізму, В. Кимліка пропонує вирішення їх через два тези. Зокрема, науковець визнає існування життєво необхідних інтересів, які пов'язані з культурою та ідентичністю і є сумісними з принципами свободи та рівності, тому

й вимагають запровадження для меншин додаткових, особливих прав. Так, людина може відмовитися від мови та культури, які вона зробила своїми в результаті свідомого вибору та спробувати асимілюватися, втім, такий розвиток подій буде для неї важким (зокрема, вивчення мови відбувається у неусвідомленому віці, тому зміна у інші вікові періоди не дасть бажаного результату), тож ліберальна держава повинна зробити максимальну зусилля для створення умов, які компенсують необхідність інтеграції – повної або часткової.

По-друге, доктрина мультикультуралізму повинна мати правове підґрунтя і В. Кимліка пропонує створити дві групи прав для національних меншин (в тому числі імігрантів, хоча науковець акцентує саме на корінному населенні): «внутрішні обмеження», які матимуть на меті захист від власних членів спільноти та їх дестабілізуючого впливу, а також «зовнішній захист», в який потрапляють права групи «проти» суспільства, покликані захищати меншину від зовнішнього негативного впливу [268, с. 10].

Правовий мультикультуралізм В. Кимліки покликаний створити не ілюзію, а цілком реальне відчуття рівноправ'я між загальним суспільством та національними меншинами, а також закріпити такі форми нормативної регуляції, які б не суперечили основоположним тезисам лібералізму, зокрема дослідник пропонує затвердити три види групових прав: право на самоврядування (на відміну від Дж. Роулза, який вважав, що представники національних меншин повинні бути обмеженими у політичних правах), право на спеціальне представництво (йдеться про «тимчасовий захід», який покликаний компенсувати нерівність чи утиски, яким представники нацменшин піддаються у суспільстві), а також поліетнічні права (спеціальні заходи, «покликані допомогти етнічним групам і релігійним меншинам у вираженні своєї культурної своєрідності й гордості, не перешкоджаючи їм досягати успіху в економічних і політичних інститутах домінуючого суспільства» [20, с. 31].

Канадський дослідник, обговорюючи політику інтеграції чи м'якого мультикультуралізму, називає їх синонімами «доброчливої байдужості» і вважає, що демократична та ліберальна держава має своїм обов'язком не лише

надавати підтримку національним меншинам, але й сприяти з політичними та правовими гарантіями проти дискримінацій членів таких утворень. В той же час представники національних меншин, етнічних груп, імігрантів тощо поруч з правами повинні мати обов'язки та дотримуватися їх, як і загальну групи індивідів.

З критикою «жорсткого мультикультуралізму» виступив французький соціолог М. Вевйорка. Дослідник, розмірковуючи над необхідністю надання національним меншинам додаткових прав, проблема інтеграції яких у Франції розгорілась наприкінці 80-х років минулого століття, запропонував три моделі поведінки держави: асиміляція, толерантність і мультикультуралізм, під яким вчений розуміє визнання та гарантування культурних прав для меншостей за умови, що останні не створюють перепон для реалізації загальних цінностей та сприймають загальні закони і цінності [67, с. 21–22]. Порівнюючи два останні варіанти – толерантність та мультикультуралізм, варто відзначити, що саме мультикультуралізм гарантує правове відображення моделі поведінки держави стосовно національних меншин, тоді ж як толерантність має на увазі просто терпиме ставлення.

М. Вевйорка виступив проти «жорсткого» мультикультуралізму В. Кимліки, а пізніше критикує «м'який» варіант Ч. Кукатаса, вважаючи, що це «дві крайності», «два відхилення» або «кордони», за якими «суспільству загрожує серйозна небезпека». Вчений вважає, що не існує єдиної можливої відповіді на всі запитання, які поставлені культурними відмінностями і першим відхиленням називає те, що «відмінність замикається у собі, позбавляючи членів автономії та спободи, забороняючи їм конструювати себе як суб'єктів та швидко створюючи ризик поширення на інше суспільство у формах сектантства і, можливо, насилля. Друге відхилення (М. Вевйорка має на увазі доктрину Ч. Кукатаса, який пропонує м'яку асиміляцію з урахуванням бажання кожного індивіда) прямо протилежне. Це викривлення абстрактного універсалізму, адже тут ідеалом виступає сфера з бажаним охопленням лише індивідів, конкретні ідентичності зводяться до меншин, які підлягають знищенню, асиміляції чи протистоянню» [67, с. 21–22].

Французький дослідник пропонує доктрину інтегративного мультикультуралізму, яку пропонує розуміти через призму останнього можливого варіанту поведінки держави, тобто як «публічну політику, певну частину інститутів, правових та державних (або місцевих) дій по забезпеченню культурним розбіжностям визнання в суспільній сфері» [67, с. 24]. В такому баченні мультикультуралізм поєднує у собі дві важливі вимоги, які повинні виконуватися у суспільстві: визнання культурного плюралізму та його гарантування нормами права і одночасна боротьба проти соціальної нерівності в мультикультурному соціумі. «Така політика признає материнські мови, історію, традиції деяких меншин, виділяє спеціальні засоби своїм членам, щоб допомогти забезпечити їм реальний доступ до можливості уникнути бідності, соціальної ексклюзії», – наводить аргумент дослідник у праці «Формування відмінностей» [67, с. 21–22].

Інтегративний мультикультуралізм М. Вевйорки у ідеальному вияві має на меті зміцнити державу через нею визнання культурного багатоманіття та спрямування. Цікаво відзначити й те, що «інтегративний мультикультуралізм» соціолога – виключно теоретичне явище: «В 90-х роках більше 2/3 французів виступали за закриття кордонів для імігрантів, проти виявів релігійних переконань та надавання права голосу імігрантам на місцевих виборах. Половина французів заявляла про можливість інтеграції імігрантів, інша – за їх видворення з країни», – наголошує Я. Стрельцова. Вже у 2000-х роках стало зрозумілим, що етнокультурна плюралізація Франції зіткнулася з небажанням поступатися уніфікаційній моделі французької держави, хоча сама країна стала мультикультурною через великі етнічні групи мігрантів, які вимагали бути поміченими у правовому полі і прагнули виявити свою ідентичність. Пізніше було піднято питання стосовно категорій «нації» та «французької ідентичності» і в середині 2000-х років у Франції було створене Міністерство по справах іміграції, інтеграції, національної ідентичності та солідарного розвитку – здавалось би, ідеальне втілення політики правового мультикультуралізму, про яку схвально відгукувався М. Вевйорка, однак саме науковець, після того як міністерство, яке

проіснувало 3 роки, було розущене, різко заявив, що існування такого органу було «інтелектуальною та політичною катастрофою всього іміджу Франції» [223, с. 206].

З 90-х років ХХ століття починається третій етап розвитку теорії мультикультуралізму, який характеризується перетворенням філософської доктрини у правову норму, яку підтримують на міжнародному рівні відповідні інституції, створюючи можливості для її розвитку. Один із сучасних дослідників Ч. Кутакас, який вивчає сучасний мультикультуралізм, ототожнює це явище з загальнолюдськими цінностями, однак звужує розуміння поняття, акцентуючи увагу на міграції як домінуючому факторі. Так, зазначає дослідник, сьогодні практично всі держави є багатокультурними через те, що вони є відкритими зовнішньому світу – люди можуть приїхати та поїхати геть, а і іноді навіть залишитися на постійне проживання – саме цей останній фактор Ч. Кутакас визнає проблемою мультикультуралізму. У своїй праці «Теоретичні основи мультикультуралізму» вчений задає питання: до якої миті культурне багатоманіття може вважатися прийнятним і до нього можна ставитися з терпінням та забезпечувати при цьому гармонію? [169] На відміну від М. Вевйорки, Ч. Кутакас, говорячи про існування спільних принципів, які могли б бути орієнтиром для вирішення можливих проблем мультикультуралізму, пропонує п'ять можливих моделей реагування на зіткнення культурних парадигм: ізоляціонізм, асиміляція, м'який мультикультуралізм, жорсткий мультикультуралізм та апартеїд.

«Ізоляціонізм» Ч. Кутакас називає найбільш очевидною реакцією суспільства на культурний плюралізм і вважає, що це не більш як превентивний захід будь-якої держави, яка намагається зберігати існуючу соціальну ієрархію та уклад. Як приклад, американський дослідник наводить досвід Австралії з політикою ізоляціонізму, яка тривала більше 70 років: у 1901 році австралійський парламент затвердив закон про міграцію, який прозвали «Австралія для бідних» і який був спрямований на максимальне заохочування переселення в країну англо-кельтів – британців, тоді ж як інші, «небілі» раси обмежувалися у навіть у праві

приїзду. Втім, вже в 60-х роках, коли країна усвідомила негативні наслідки такої політики та відчула перші ознаки занепаду через масову іміграцію громадян, закон почали пом'якшувати і в 1973 році остаточно скасували. На культурному рівні прояви політики ізоляціонізму можна вбачати у намаганні представників окремих релігійних спільнот, як-от мусульман, обмежити вхід у спільноту членів інших релігійних напрямків через побоювання втрати прихильників. Однак, ізоляціонізм має й іншу сторону: по-перше, таку політику важко втримувати на необхідному рівні довгий час, не наражаючись на критику та протести суспільства, по-друге страх перед втратою фундаментальної культури позбавляє її шляху збагачення через взаємодії з іншими культурами цінностями та надбаннями.

Альтернативним варіантом політики ізоляції Ч. Кутакас називає «асиміляцію», тобто модель поведінки, при якій держава дозволяє новій або меншій культурі об'єднуватися з домінуючою, переймати головні культурні стандарти тощо. (При цьому Ч. Кутакас знову звертається до політики Австралії, коли держава намагалась шляхом переселення європейців прищепити аборигенам основні культурні правила). Однак, видається доцільним зауважити, що політика асиміляції не сприяє належній взаємодії кількох культур, радше культура «приймаючої» держави може втратити власну індивідуальність, а «іммігрантська» не отримає належного стимулу для змін. Як вказує сам дослідник, асиміляція є двостороннім процесом, коли нові члени суспільства чи культурної групи і асимілюються, і впливають на повсякденне життя та менталітет приймаючого суспільства [169], але при цьому неможливо жити надією, що не знайдуться окремі представники, які не будуть повставати проти політики асиміляції, а подавлення може спровокувати сепаратистські настрої.

Хоча апартеїд за Ч. Кутакасом є п'ятою моделлю реагування на культурну багатоманітність, видається доцільним згадати його одразу після перших двох, адже апартеїд також не можна вважати постійною моделлю поведінки держави, оскільки він вимагає постійних репресивних заходів заради цілковитої відсутності асиміляції. Ця політика є радше тимчасовою – вона зменшує можливість

міжкультурного обміну та розвитку, адже уникає такої взаємодії і є проблемною: неможливо, говорить Ч. Кутакас, підтримувати режим апартеїду, не поділивши громадян всередині країни на групи з різними та нерівними правами та обов'язками [169].

«Жорсткий» мультикультуралізм за Ч. Кутакасом – це політика, яка вимагає постійної підтримки культури національних меншин та її зміцнення, тому серед п'яти наведених моделей Ч. Кутакас найбільшу перевагу надає «м'якому» мультикультуралізму, вважаючи, що саме цей варіант має на меті підтримку загального, суспільного культурного поля, проголошує рівне ставлення до етнічних культур, головною метою яких є збереження локальних відмінностей [169].

У цьому ж часовому проміжку деякі науковці пропонують розглядати також феномен реактивного мультикультуралізму. Так, В. Малахов зазначає, що на початку 90-х цей вид мультикультуралізму розвинувся на Заході (головно у США та Канаді). Носіями реактивного мультикультуралізму він називає членів етнічних та культурних меншин, які не виявили бажання асимілюватися з більшістю, аргументуючи це тим, що їх «ідентичність» відмінна від «ідентичності» оточення настільки, що не можна говорити про будь-яке зближення культур. Для науковця феномен реактивного мультикультуралізму – вияв поняття «стигматизованої ідентичності», яка перестала бути негативною ознакою і навпаки, перетворилася у позитивну самохарактеристику індивідів, які об'єдналися в групи, хоча він не виключає можливості того, що в деяких випадках процес культурної асиміляції дійшов до того, що групи вигадують непоєднувану з оточуючими ідентичність [192].

Четвертий етап розвитку теорії мультикультуралізму рідше виділяють у літературі, вважаючи його природнім утвором, зумовленим процесами глобалізації у економічній, демографічній та інформаційній сферах [300, с. 167]. Як зазначає Л. Ляпіна [188, с. 31], сучасний етносоціальний простір починає характеризуватися дедалі більш розширеними класифікаціями: окрім звичного поділу суспільства на національні меншини, додається утворення

колективістських спільнот, що провокує плюралізм культурних ролей, виникненням нових ціннісних установок. У сучасному світі велику роль у становленні мультикультуралізму відіграє мережеве спілкування і, як зазначає дослідниця, для представників такого прошарку, криза ідентичності перестала бути гострою проблемою – окрім того, знижується рівень інтересу до мультикультуралізму з наукової точки зору.

Втім, чи варто вважати, що розвиток інформаційних технологій зведе нанівець мультикультурні суперечки і тема плюралізму культур, їх взаємовідносин у світі, який, підданий глобалізації, зникне з філософсько-правового поля? Важко погодитися з виділенням четвертим етапом розвитку (насправді з пояснення видається, що це скоріше занепад теорії мультикультуралізму), адже, як зазначає Л. Белас, тема глобалізації та мультикультуралізму зараз переростають у щось значно більше, ніж науковий аналіз – тема перетворюється у предмет філософської рефлексії, яка розглядає вищевказані поняття та їх вияви у сучасному світі як серйозну проблему модерного образу історико-культурного світу [59]. Сьогодні можна говорити про те, що людина проявляє більшу самосвідомість: як вказував Е. Ангерн, переформатування історичної свідомості у планетарну цивілізованість породжують спроби повернутися до філософської рефлексії історії. Відповідно з'являються нові музеї, зростає інтерес до історичних виставок, меморіалів та подій, при цьому доповнюючись політизованим змістом, закріпленням переконань про національну належність до певної групи [59]. Азербайджанський вчений І. Мамедзаде відзначав розвиток цих ідей, додаючи, що «усвідомлення актуальності проблем мультикультуралізму для нас зокрема може пояснюватися тим, що з міждержавним загостренням ми зіткнулися ще в 80-ті рр. ХХ століття у колишньому Радянському Союзі, де міжнаціональні конфлікти доводили, що у міжнаціональних стосунках не все так просто і для вирішення цього «безладу» інтернаціоналізму недостатньо» [194, с. 108].

Поруч з історичною рефлексією людини, нові виклики дає саме глобалізація: плюралізм культур, національні та політичні конфлікти, які

виникають на межі їх зіткнення, часті випадки тероризму через приналежність до тієї чи іншої нації, релігійної течії, культурної групи тощо, а також можливість нового конфлікту цивілізацій – це все вимагає не лише політичного реагування, але й філософсько-правового втручання та детального вивчення проблеми, рефлексії, яка допоможе визначити у хаосі місце праву, моралі та оптимальної форми мультикультуралізму.

2.2 Концептуальна характеристика правового мультикультуралізму

Як і більше півстоліття тому, коли у 1960-х роках термін «мультикультуралізм» виник у Канаді для регулювання напруженої ситуації у бікультурній англо-французькій країні, так і зараз його основні принципи та ідеї перебувають у центрі суспільної та філософсько-правової полеміки щодо доцільності використання, а також способів реалізації в межах країн, які зазнали перетворення через політичні та економічні зміни, іміграцію або наявність великого відсотку корінного населення чи національних меншин. Так, як було зазначено у першому підрозділі, основні ідеї мультикультуралізму, зокрема, правового, його втілення були сформовані ще до офіційного закріплення терміну, яке відбулося у 1965 році, коли Королівська комісія з питань білінгвізму та бікультуралізму у Канаді вжила термін «мультикультуралізм» як пояснення конкретних типів програм та політичних ініціатив, які були призначені для реагування на наявне етнічне різноманіття. Мультикультуралізм у цьому вияві сприймався не як філософсько-правова доктрина, а як програмно-політичний напрямок, покликаним якого було виявлення інтересів англосовних та франкомовних груп і забезпечення їх визнання, самостійності, зберігаючи при цьому єдність у межах однієї країни і не допускаючи вияву квебекського сепаратизму.

Вважаємо за доцільне зазначити, що у вітчизняній науці та у дослідженнях вчених країн колишнього СРСР досі не було введено у науковий обіг терміну «правовий мультикультуралізм». Так, поняття мультикультуралізму активно

застосовується у контексті соціокультурної політики держави, як окреслення можливого напрямку у сфері освіти тощо, але попри це жоден з ряду науковців, які досліджували явище мультикультуралізму (С. Дрожжина, Л. Ляпіна, Ю. Яценко, А. Колодій, Е. Тонкова, С. Некрасов та ін.) не наважилися на глибше розуміння терміну, яке потребує усвідомлення філософсько-правового аспекту теорії.

Водночас, доктрина мультикультуралізму, виникнувши на Заході як засіб зміни старих форм етнічної та расової нерівності на нові відносини у межах демократичної держави, стала окреслювати правове та політичне примирення, своєрідний компроміс для кризи культурного плюралізму і її поширення можна окреслити трьома тезами:

1) визнання культурної багатоманітності нормою сучасних суспільств та одночасне подолання міфу про те, що мультикультуралізм призводить до розколу всередині держав;

2) визнання колективних прав етнонаціональних груп на збереження та розвиток своєї культури;

3) позитивні дії держави, спрямовані на підтримку культур, які притаманні меншинам [155].

У Австралії та США мультикультуралізм прийшов на зміну панєвропейській концепції «плавильного тигеля», в якій явно вбачалися прояви расизму. Зокрема С. Некрасов у праці «Американський мультикультуралізм» вказує на те, що до середини ХХ століття Австралія наслідувала США у політиці расизму, захищаючи «Білу Австралію», при якій іміграція визнавалася безпечною лише у випадку якщо вона була обмежена білими європейцями, краще всього англосаксами [211]. Втім, після 50-х років стало зрозуміло, що число імігрантів з Великої Британії не здатне забезпечити всі економічні потреби країни, тож завдяки сформованому торговельному напрямку з Південно-Східною Азією, Австралія стала більш толерантною щодо трудових високкваліфікованих мігрантів з цих країн. В 70-х роках економічний стан Австралії стабілізувався, але мігранти залишились і австралійська політична доктрина почала потребувати додаткових ідей стосовно мультикультурної адаптації прибулих. Як зазначає

В. Малахов, «в австралійському випадку офіційне введення мультикультуралізму було спричинене зменшенням іміграційного потоку до початку 70-х років, що могло викликати негативні наслідки для демографічної та економічної ситуації» [192].

Для США культурна різноманітність та неоднорідність суспільства не були новими рисами – «мультикультуралізм з самого початку був закладений в американську традицію, частиною якої він став, змінивши уявлення про саму традицію» [265, с. 102], але сприймався більш широко, не обмежуючись націями чи етносами, включаючи також відмінності статі, сексуальної орієнтації тощо.

Тим часом канадська модель правового мультикультуралізму одразу зробила крок від вузького окреслення суті доктрини лише культурними проблемами, а розширила її зміст правовим виміром. Як зазначає А. Рібаков, Канада принципово відмовилася від поділу суспільства на «дві нації плюс меншини» і впровадила концепцію «канадської мозаїки», яка визнавала двомовну основу нації при одночасному сприйнятті та схваленні інших культур як рівноправних [242, с. 65] та правової підтримки їх розвитку.

Для досягнення вказаних завдань у рамках правового мультикультуралізму канадський уряд визначив чотири основних напрямки державної політики мультикультурності:

- 1) допомога всім групам, які хочуть зберігати і розвивати власну культуру і докладають до цього зусиль;
- 2) допомога представникам всіх груп з подолання культурних та інших бар'єрів на шляху до повноцінної участі в канадському суспільстві;
- 3) сприяння контактам і культурній взаємодії членів різних груп в інтересах забезпечення національної єдності;
- 4) допомога іммігрантам в оволодінні офіційними мовами Канади [263, с. 242].

Втім, такі спроби канадського уряду не повторювати помилки американської концепції «плавильного тигеля» не вберегли від проблем з етнічними меншинами чи іммігрантами, які виявлялися слабо інтегрованими у

основний соціальний масив держави, адже правовий мультикультуралізм здебільшого поставав прийнятною формою компромісу між культурами більшості та меншості, які мирно співіснували за такої доктрини і цілком нездатним вирішити перші серйозні розбіжності.

Поруч з аналізом розвитку правового мультикультуралізму на Заході, вважаємо за необхідне нагадати становище багатокультурного суспільства та забезпечення його прав наприкінці 80-х років, коли Україна залишалася у складі Радянського Союзу та з початку 90-х, коли незалежна держава робила перші кроки до зміцнення демократії та суверенітету. Як зазначає Д. Вовк, саме цей переламний момент був максимально сприятливим для забезпечення прав національних меншин [74]. Преамбула Конституції України визначає Український народ як громадян України всіх національностей, а у ст. 11 вказує, що «держава сприяє консолідації та розвитку української нації, її історичної свідомості, традицій і культури, а також розвитку етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України» [157]. Прийняті Верховною Радою документи, зокрема закон «Про мови в Українській РСР», Декларація прав національностей України, закон «Про національні меншини в Україні», зазначає Д. Вовк, значно випередили міжнародно-правові документи Ради Європи і показали курс на впровадження доктрини правового мультикультуралізму у межах демократичної держави.

Саме процеси міграції та багатомірність соціокультурної реальності, вказує С. Некрасов, стали причиною неоднозначного розуміння доктрини мультикультуралізму та правового мультикультуралізму, відводячи її трактування від філософсько-правової сфери [210].

Зокрема Р. Бернстайн, американський ліберальний історик та публіцист заявив, що «безперечно, мультикультуралізм – це невизначене явище» [5, с. 4], Н. Глейзер у праці «Ми всі мультикультуралісти» вказує, що «термін мультикультуралізм так часто використовувався у захисті та нападах, охоплюючи настільки різні події, що описати те, що він собою являє, видається неймовірно складною справою» [11, с. 7], а М. Тлостанова додає, що «поняття

мультикультуралізму сьогодні стало «резиновим» терміном, який включає в себе неймовірну кількість часто суперечливих тенденцій та явищ, так що кожен з дослідників, який звертається до цього феномену, вкладає у нього по суті свій смисл» [265, с. 8].

Неоднозначне трактування теорії мультикультуралізму може бути спричиненим головно тим, що закріплення за ним у 1971 році статусу офіційної політичної ідеології стало, як зазначає О. Головкіна, непрямим визнанням марності жорсткої асиміляційної політики [89, с. 46]. Видається доцільним зазначити, що частіше всього у дискусіях про мультикультуралізм на перше місце ставлять проблеми соціально-політичного характеру, які вимагають дій та стратегій від сучасної ліберальної та демократичної держави у сфері регулювання націєбудівництва, культури тощо, відкидаючи філософсько-правовий дискурс поняття, який би навпаки, при належному вивченні, дав змогу наблизитись до ідеальної моделі мультикультурної доктрини та моделі мультикультурного суспільства.

Цікавим постає аналіз поширення використання терміну мультикультуралізму: так, Н. Глейзер в своїй роботі «Всі ми тепер мультикультуралісти» наводить цифри з бази даних Nexis, що містить найбільшу базу даних новин і ділової інформації, а також надає можливість швидкого і ефективного моніторингу зарубіжних ЗМІ по безлічі різних джерел інформації одночасно, які стверджують, що у США до 1988 року у провідних газетах не було посилок на мультикультуралізм; у 1989 році таких згадок було всього 33, в 1990 році – 100, в 1991 – 600, в 1992 – 900, в 1994 році кількість випадків використання терміну «мультикультуралізм» зросла до 1500, в наступні роки поступово зменшуючись або збільшуючись, зважаючи на те, що мультикультуралізм з «гарячої» теми перетворився у повсякденну реальність суспільно-політичного життя [11, с. 7].

Схоже дослідження провели також і автори «Американського мультикультуралізму», проаналізувавши у 2011 році ряд словників та енциклопедій на предмет терміну «мультикультуралізм»: так, вказують вони,

термін «мультикультуралізм» не згадується ні в 7-му томі Австралійської енциклопедії, ні в Американській енциклопедії (*Encyclopedia Americana*), а також відсутній у 15-му виданні Британської енциклопедії, в 2-му виданні Великої енциклопедії Каталонії (*Gran Enciclopedia Catalana*). Шведська національна енциклопедія містить термін «*multikultur*», який, втім, не має спільного з філософсько-правовою доктриною, а стосується сільського господарства. У Великому енциклопедичному словнику Лярусса термін «мультикультуралізм» згадується без словникової статті, італійська енциклопедія *Utet Grande Dizionario Enciclopedico* не включає його в свої основні томи, хоча і вмістила у том Додатків, який вийшов в 1997 р. і широке трактування поняття міститься у колумбійській енциклопедії, яка зазначає, що «мультикультуралізм або культурний плюралізм – термін, що описує теорію безлічі культур на одній території, що виключає домінування якоїсь культури в регіоні. Створенням величезного діапазону людських відмінностей прийнятних великою кількістю людей, мультикультуралізм намагається подолати расизм, сексизм та інші форми дискримінації» [211].

Сьогодні зустріти термін «мультикультуралізм» нескладно у повсякденному вжитку: видається, що він став частиною інтелектуальної моди, адже постає не лише як означення філософсько-правової доктрини, покликаної дослідити процес взаємодії різних культур, але й як означення будь-якої неоднорідності у різноманітних сферах життя. Яскравим прикладом постає американський політолог А. Янг, яка, говорячи про суб'єктів мультикультуралізму, розширює межі поняття, заявляючи, що доктрина повинна поширюватися не лише на етнічні групи, але й на жінок, бідних, неповносправних, осіб з обмеженими можливостями, тих, чия сексуальна орієнтація не вкладається у межі гетеросексуальної норми тощо.

Цікавим є погляд на теорію мультикультуралізму, висловлений у праці «Пост-мультикультуралізм» Я. Алібхай-Браун: дослідниця дещо спрощено пропонує розглядати суть доктрини через теорію «трьох с» (3S theory): *sapi*, *samos* (традиційна азійська страва) та *stildram* (вид ударних музичних

інструментів) [1]. Хоча таке трактування дослідникам у філософсько-правовій сфері видається нелогічним, як зазначає В. Кимліка, у правовому мультикультуралізмі ці культурні «маркери» етнічних груп – вбрання, кухня та музика – представляються іншим як автентичні ідентифікатори певної частини суспільства, які вони максимально оберігають та сподіваються на толерантне ставлення інших [21, с. 4]. Теорія «трьох с» Я. Алібхай-Браун недосконала та з моменту виникнення (початок 2000-х років) неодноразово зазнавала критики, втім, ми погоджуємося з тим, що таке приземлене трактування, по-перше, спрощує розуміння суті поняття, а, по-друге, також вимагає пошуку оптимальної моделі правового мультикультуралізму, яка вмщуватиме в себе не лише культурні, але й правові та економічні аспекти.

Американський політолог Ч. Кутакас у праці «Теоретичні основи мультикультуралізму» наголошує, що визначення теоретичних основ мультикультуралізму водночас дозволяє дати відповідь на запитання, чи існує певний набір загальних принципів, які можуть бути орієнтиром для розв'язання різнопланових проблем, якими установками повинно керуватись суспільство, в якому співіснують різноманітні культури. Вчений опирається на теорію класичного лібералізму, вказуючи, що «ідея мультикультуралізму тією мірою, якою вона відображає філософську позицію, а не просто конкретний політичний курс, і як саме вона говорить про необхідність визнання, а не пригнічення культурного різноманіття, знаменує собою відхід від різних точок зору на користь концепції відкритого суспільства» [169].

Ліберальна доктрина основною цінністю визначає свободу та інтереси окремого індивіда, тоді ж як групу в будь-якому випадку розглядає як похідну субстанцію від індивідів, які входять у неї. Група не визнається окремо існуючою, вона не наділяється загальними цінностями, оскільки значення мають лише цінності людей, які входять у її склад і саме завдяки окремим індивідам ця група здатна продовжити своє існування. Відповідно правовий мультикультуралізм через призму теорії класичного лібералізму повинен бути головно державною

політикою, яка спрямована на людину, дотримання її інтересів та забезпечення свободи.

Комунітаристська доктрина заявляє про несамостійність індивіда, керуючись тим, що індивід повинен бути в центрі соціальної структури, а участь у її розвитку буде забезпечувати відповідний статус та наявність соціальної позиції. Як зазначає Е. Тонкова, таким чином групі практики неможливо звести до діяльності окремих індивідів, а навпаки, індивідуальна поведінка визначається груповими інтересами, які не відчувають впливу особистості і не можуть бути нею зміненими [268, с. 7]. Відповідно, групові інтереси є пріоритетними над індивідуальними цінностями, а індивідуальна свобода людини не існує у випадку її зіткнення із колективними нормами. В комунітарній доктрині правового мультикультуралізму основним завданням держави є підтримування балансу групових та особових інтересів.

Наприкінці ХХ століття мультикультуралізм визначають як «проблемну стратегію» [172, с. 11], яка вимагає теоретичного обґрунтування в межах ліберально-демократичної держави важливості групових цінностей та реалізації всередині них індивідуалізму окремого члена групи. В рамках цього правовий мультикультуралізм теж становить виклик для держави, оскільки він критикує нейтральність, політику невтручання держави у культурну, етнічну і навіть релігійну сфери життя суспільства.

С. Дрожжина зазначає, що у мультикультурному суспільстві людина зберігає свою ідентичність незалежно від впливу інших культур – вона може належати одразу до кількох з них, при цьому зберігаючи хоча б частково сукупність власних етнокультурних, психічних, ціннісних та інших специфічних ознак. Дослідниця виділяє два підходи до розуміння мультикультуралізму:

1) дескриптивний або описовий, в межах якого мультикультуралізм означає співіснування в єдиному політичному суспільстві кількох помітних культурних груп, які бажають і в принципі здатні відтворювати свою специфічну ідентичність;

2) нормативний, який полягає у піклуванні держави про права, гідність і добробут усіх її громадян незалежно від їх етнічного, расового походження, віросповідання, мови тощо. Згідно з нормативним підходом, для сучасних суспільств докладання зусиль для сприяння матеріальному й духовному розквіту різних культурних груп, а також поваги до їх ідентичності є виправданим і необхідним [122, с. 97].

Втім, на нашу думку, дескриптивний опис мультикультуралізму видається занадто звуженим: по суті, отримавши характеристику своєрідного соціального феномену, який окреслює існування багатьох культурних груп, мультикультуралізм у такому випадку – це всього лише опис зрізу держави у певних історичних чи суспільних умовах. Нормативний підхід свідчить про те, що мультикультуралізм – це не лише академічна теорія, але й правова, яка має на меті запровадження державою спеціальних норм та правил, які б підтримували культурне багатоманіття, визначали права, обов'язки, а також створювали заходи, спрямовані на його збереження.

Цікавим є погляд Е. Тонкової, яка розділяє нормативний підхід до визначення мультикультуралізму на дві версії – слабку та сильну. «Слабка» версія, на думку дослідниці, це соціальна теорія та відповідна їй державна політика, які спрямовані на визнання права культивувати особливості, відмінності будь-якого типу разом з включенням у спільний простір спільних прав та обов'язків. «Сильна» версія – це, по суті, правовий мультикультуралізм – специфічна політична теорія та практика, які спрямовані і на збереження культурних відмінностей та ідентичностей і на застосування системи спеціальних заходів щодо підтримання багатоманіття будь-якого типу [268, с. 14].

Г. Терборн, у свою чергу, вважає, що підходів до трактування мультикультуралізму три:

1) політичний, який описує мультикультуралізм через призму політики та політичних інститутів – при цьому найбільша дискусія точиться навколо аргументів «за» та «проти» правового мультикультуралізму та відповідного способу управління;

2) емпіричний, який дає характеристику багатьом суспільствам з точки зору їх культурної неоднорідності і є пов'язаним з виникненням «мультикультурних спільнот» - найчастіше цей підхід (також його окреслюють як дескриптивний чи аналітичний [272]) з'являється в наукових працях;

3) підхід, який виявляється через політичну та соціальну теорію і філософію й стосується соціального та політичного порядку в умовах неоднорідності культури того чи іншого суспільства [261, с. 52].

На думку науковця, «сьогоднішнє зацікавлення проблемою мультикультуралізму... пов'язане з тим, що культурні розбіжності в суспільстві, яке організоване у формі держави, не лише не зникають чи не згладжуються, а, навпаки, виявляють тенденції до наростання» [261, с. 51]. Нові хвилі іміграцій спровокували розвиток правового мультикультуралізму: так, політика ідентичності шляхом виділення окремих груп встановлювала інституційну рівність і була привабливою для меншин й етнічних груп, яких раніше «дискримінували, вони були маргіналізованими і часто зневаженими»; в таких країнах як Росія та США правовий мультикультуралізм знищив «плавильні тиглі» та громадянську ідентичність [261, с. 51].

Теж через три рівні описує мультикультуралізм російський дослідник А. Куропятнік:

1) демографічний або дескриптивний, суть якого полягає в описі змін демографічних, етнокультурних параметрів національних товариств під впливом ендогенних (міграція) і екзогенних (імміграція) чинників. На думку науковця, мультикультуралізм через призму дескриптивного напрямку – це політика інтеграції іммігрантів до приймаючого суспільства;

2) ідеологічний, в рамках якого обговорюються концепції національних ідеологій;

3) політичний, який орієнтований на практичне застосування принципів мультикультуралізму як ідеології, політики, що розглядає права культурних, національних та інших меншин, що реалізує програми їх соціальної підтримки – в цьому випадку мультикультуралізм – це політична програма, яка спрямована на

гармонізацію відносин між державою та етнічними, культурними меншинами як його складовими, а також на врегулювання відносин всередині цих меншин.

Серед українських дослідників заслуговує уваги поділ Н. Висоцької, яка розглядає мультикультуралізм через п'ять кластерів (елементів, об'єднаних однією галузевою тематикою):

1) демографічно-описовий, який констатує наявність у суспільстві чи державі етнічно або расово різноманітних сегментів;

2) програмно-політичний – має на увазі конкретні типи програм та політичних ініціатив, призначених реагувати на етнічне багатоманіття;

3) ідеологічно-нормативний, як гасло чи модель політичної активності, який ґрунтується на соціологічних та етико-філософських ідеях щодо місця людей з культурно відмінними ідентичностями у суспільстві;

4) соціально-трансформативний, який спрямований на викорінення расизму, націоналізму, гомофобії, сексизму та здобуття рівності для всіх груп суспільства;

5) історичний, який наголошує на важливості вивчення та розуміння якомога більшої кількості культур та взаємодії між ними [71, с. 111–112].

Різнманітні підходи до трактування мультикультуралізму не забезпечують єдиного визначення поняття, навпаки, сприяючи створенню окремих груп серед дослідників, одні з яких як консерватори у США зокрема, впевнені, що правовий мультикультуралізм – це «атака на європейсько-американську культуру», загроза основоположним цінностям нації, а його прихильники – послідовники марксистської чи «лівої» політичної ідеології, які мають на меті руйнування потенціал культурної асиміляції у США. Окрім того, зазначають консерватори, «мультикультуралізм здатен створювати більше проблем, ніж вирішувати» і «рано чи пізно будь-яка мультикультурна мрія закінчиться балканським жахом» [31].

Канадські дослідники, в країні яких доктрина мультикультуралізму отримала свій науковий початок, даючи пояснення мультикультуралізму, опираються на тезу «інтеграція без асиміляції», зокрема Ч. Кутакас переконаний,

що мультикультуралізм – це форма самоствердження; не лише боротьба індивідів за визнання, але й вимога визнання оригінальності, самобутності і рівнозначності в ідентичності, а його зміст полягає у затвердженні універсальних принципів толерантності та плюралізму [35, с. 42], а В. Кимліка відзначив, що мультикультуралізм – це заснована на пошуці спільної соціальної мови відповідь на «будівництво нації» (nation-building), яка спрямована на інтеграцію та збереження «суспільного і особистого вираження індивідуальних і колективних відмінностей» [148, с. 17].

Аналізуючи розвиток правового мультикультуралізму у західних демократичних державах, дослідники В. Кимліка і К. Бейтінг запропонували поняття MCPs – The Multiculturalism Policy Index [21, с. 7] або індекс правового мультикультуралізму, який визначили як спробу прослідкувати еволюцію доктрини через вісім положень.

- 1) конституційне, законодавче або парламентарне затвердження правового мультикультуралізму на центральному або регіональному чи місцевому рівнях;
- 2) розвиток теорії в навчально-освітній сфері;
- 3) наявність представників національних меншин у органах влади, освіти та ЗМІ;
- 4) впровадження винятків у питанні дрес-коду, в тому числі у державних органах;
- 5) дозвіл на подвійне громадянство;
- 6) додаткове державне фінансування культурних асоціацій;
- 7) додаткове державне фінансування білінгвальної освіти;
- 8) впровадження додаткових заходів для підтримки незахищених груп національних меншин.

Наведені вище вісім положень покликані зафіксувати політичний вимір, в якому демократична держава обирає курс на правовий мультикультуралізм та має намір розвинути та максимально удосконалити форми співіснування груп у полікультурному соціумі.

О. Спіріна вказує, що в основі правового мультикультуралізму лежать три принципи, які дозволяють найповніше визначити його модель:

- 1) визнання державою культурного плюралізму як важливої характеристики громадянського суспільства;
- 2) усунення перешкод, які заважають соціалізації маргінальних культурних груп;
- 3) підтримка відтворення і розвитку різних культур [253].

Також акцентує на культурній єдності і Ю. Хабермас, зазначаючи, що основним принципом мультикультуралізму повинне бути «рівноправне співіснування різних форм культурного життя», яке матиме здатність забезпечити рівність прав більшості та меншості [80, с. 107].

Більш розширену класифікацію принципів подає І. Корогодов, пропонуючи виділяти одразу вісім аспектів правового мультикультуралізму, визначаючи поняття ідеологією:

- 1) позитивне ставлення до етнокультурних розбіжностей і визнання того факту, що культурне різноманіття збагачує дане суспільство, робить його більш життєздатним;
- 2) право на культурну відмінність, яке полягає у тому, що всі члени і групи спільноти мають право на збереження і підтримання своїх культурних особливостей;
- 3) культурна рівноцінність і взаємна толерантність;
- 4) ієрархічно структурована подвійна (множинна) ідентичність, суть якої полягає в тому, що кожен індивід за своїм вибором може одночасно бути частиною декількох множин, що робить їх пересічними. Ідентифікація себе з державою (громадянська ідентифікація) є первинною, з тією чи іншою групою - вторинною;
- 5) єдність у множинності: культурна автономія тієї чи іншої групи визнається в тій мірі, в якій вона не суперечить загальним базовим цінностям більшості, з яким ідентифікує себе держава (селективне збереження культур);

б) ідентифікація індивіда з тією чи іншою етнокультурною групою формує у нього стійку самосвідомість, сприяє його психологічній захищеності, тим самим створюючи передумови для відкритості індивіда по відношенню до інших етнокультурних груп і виховання в ньому терпимості;

7) право індивідів на рівні шанси: при цьому культурні відмінності доповнюються принципами недискримінації та рівності в соціальній сфері;

8) політична керованість: зважаючи на те, що мультикультуралізм не є феноменом, який самостійно розвивається, для його формування і розвитку необхідна політична воля і підтримка [160].

Н. Кирабаєв визначає мультикультуралізм як «теорію, практику і політику неконфліктного співіснування в одному життєвому просторі багатьох різнорідних культурних груп. Він утверджує повагу до розбіжностей, але при цьому не відмовляється від пошуку універсальності» [149]. Через призму політики описує мультикультуралізм і А. Колодій в статті «Американська доктрина мультикультуралізму і етнонаціональний розвиток України»: так, за науковцем – це принцип етнонаціональної, освітньої, культурної політики, яка визнає і підтримує право громадян зберігати, розвивати та захищати усіма законними методами свої (етно)культурні особливості, а державу зобов'язує підтримувати такі зусилля громадян» [154].

Варто додати, що як і концепція самого мультикультуралізму з моменту її виникнення, так і самий правовий мультикультуралізм, який, як вважає Е. Можейко, в філософсько-правовому плану завжди нестиме на собі «відпечаток первородного гріха – політичності», є об'єктом наукового протистояння та запеклих суперечок щодо його позитивних та негативних рис.

Так, до переваг мультикультурної політики відносять збереження культурного плюралізму, визнання та захист різноманітних меншин, не тільки расових, етнічних та регіональних угруповань, а ще й гендерних та сексуальних, відмова від ксенофобії, шовінізму, расових упереджень. Втім, правовий мультикультуралізм має низку недоліків, які проявляються в етнізації соціальних відносин, посиленні між групою і міжрасовою недовіри, ігноруванні ліберального

принципу пріоритету прав індивіда, послабленні єдності політичної нації [92, с. 19].

С. Дерябіна доповнює перелік, зазначаючи, що найбільш небезпечними наслідками мультикультуралізму є етнічна фрагментація суспільства, свідома відмова від найменших проявів асиміляції основною панівною культурою (навіть в середовищі новоприбулих іммігрантів), і, як результат, – наростання напруженості в міжетнічних і міжконфесійних відносинах [112].

Одним з найповніших визначень мультикультуралізму вважається тлумачення поняття, дане українською дослідницею С. Дрожжиною, яка вказує, що мультикультуралізм – це стан, процеси, погляди, політика культурно неоднорідного суспільства, орієнтовані на свободу вираження культурного досвіду, визнання культурного розмаїття; культурний, політичний, ідеологічний, релігійний плюралізм, визнання прав меншин як на суспільному, так і на державному рівні [121, с. 17].

На основі вищесказаного, говорячи про мультикультуралізм, як про поєднання рівнів, через які науковці дають пояснення поняття, можна говорити, що він являє собою водночас означення наявності багатоманіття в межах певного суспільства, а також є ідеологією чи державною політикою, яка покликана зберігати культурний плюралізм у суспільстві та знаходити максимально сприйнятливі форми його існування.

Говорячи виключно про правовий мультикультуралізм у контексті філософії права пропонуємо за основу наступне визначення поняття як теорії, яка спрямована на визнання існування в межах певного відкритого суспільного прошарку культурно відмінних груп, дії яких спрямовані на збереження та розвиток своєї самобутності та, водночас, дотримання у міжкультурних відносинах принципів рівності, толерантності, взаємоповаги і людиноцентризму.

Якщо опиратися на виокремлення рівнів поняття, то вважаємо цю дефініцію описовим означенням правового мультикультуралізму: на практиці його втілення видається неповним без політично-нормативного елементу – прийняття та

розуміння доктрини державою як основоположного принципу її демократичного курсу.

Важливим є виокремлення ознак мультикультуралізму, тобто рис, які вирізняють сутність та природу поняття, його властивість.

Так, С. Бондарук до найголовніших ознак мультикультуралізму відносить такі риси:

1) наявність у суспільстві мовного та етнокультурного плюралізму як загальносуспільної норми;

2) відкритість культури суспільства для сприйняття впливів із боку інших культур та взаємообміну з культурами інших суспільств і народів;

3) розпад монолітних соціокультурних (в тому числі етнічних, релігійних) структур, зняття бар'єрів ізоляції та самоізоляції в контексті глобалізації культури, головним чином під впливом нових технологій зв'язку та телекомунікацій;

4) присутність на території, що займає дане суспільство, постійно мігруючого населення (кочового тощо), яке утворює окремі спільноти з власною побутовою, світоглядною, мовною та культурною специфікою;

5) подільність держави на окремі регіони, що постають як географічні, історичні, культурні, економічні чи навіть політичні цілості (так званий територіальний плюралізм);

6) присутність у традиційному компоненті культури й цивілізації різноманітних «нашарувань», що є наслідком спонтанних та примусових впливів з боку інших культур і цивілізацій (вони можуть стосуватися мови, звичаїв, способів господарювання, історії, філософії, побуту, військової справи тощо);

7) наявність зафіксованих у суспільній свідомості наслідків взаємодії народу з іншими впродовж власної історії. Це можуть бути: явища емпатії (співпереживання), стереотипи поведінки, ставлення, оціночні судження, різні форми упередженості, аж до ксенофобії чи комплексів реваншу;

8) наявність світоглядного, у тому числі й релігійного плюралізму, віротерпимості тощо [62, с. 25–29].

Х. Слюсарчук, окреслюючи мультикультуралізм як філософсько-правову течію, наділяє її наступними ознаками:

- 1) мультикультуралізм унормовує співіснування в одному суспільстві кількох культурних груп;
- 2) він підтримує прагнення культурних меншин до повної участі у всіх головних інституціях;
- 3) утверджує ліберальну рівність між культурними групами та право індивідів на вибір своєї ідентичності;
- 4) обґрунтовує толерантну поведінку держави щодо інших групових меншин;
- 5) прагне об'єднати правову концепцію справедливості та пріоритет прав людини з колективними правами;
- 6) право індивіда до культурної приналежності сприяє розвитку його самосвідомості;
- 7) відстоює діалогічну свідомість, тобто таку свідомість, яка допускає вхід у національний менталітет щось інонаціональне як цілісну структуру;
- 8) ґрунтується на моральному обов'язку визнання різноманітних уявлень про благо;
- 9) основним принципом мультикультуралізму є культурна автономія груп, але в тій мірі, в якій це не суперечить загально визнаним цінностям на яких базується дане суспільство [247, с. 165].

Втім, необхідною умовою для втілення вищенаведених ознак правового мультикультуралізму, С. Некрасов називає наявність певної теоретичної організованості [211]. Цілком зрозумілим та закономірним є те, що багатокультурні спільноти, незалежно від способу їх утворення – чи ми говоримо про іммігрантські суспільства у Європі чи США, чи національні меншини, які у певному соціумі вважаються корінними та історично сформованими – всі вони характеризуються бажанням отримати визнання не лише як культурної одиниці, але й з закріпленими законодавчо правами та обов'язками.

Аналізуючи наведені ознаки, виокремлені українськими дослідниками у контексті вивчення мультикультуралізму та його практичного застосування, вважаємо за доцільне уніфікувати та більш чітко окреслити риси правового мультикультуралізму через такі положення:

1) існування кількох етнокультурних груп в межах окресленого простору: мова може йти про наявність певного «етнічного ядра», навколо якого історично згуртувалося кілька менших окремих структур; країну чи територію, поділену на регіони за мовними або культурними ознаками тощо;

2) потреба отримання не лише культурної та формальної автономії, але й правового визнання, закріплення прав та привілеїв на законодавчому рівні;

3) готовність до діалогу та співпраці, визнання ліберальних принципів рівності груп, а також толерантності та максимальної орієнтованості на індивіда – як у міжкультурних відносинах, так і у політично-правовій сфері.

М. Глостанова, аналізуючи можливі типи правового мультикультуралізму, впроваджені державою, виділяє наступні три, окреслюючи їх за політичною ознакою. Так, на думку дослідниці, найбільш оптимальним є ліберальний тип правового мультикультуралізму, який має на меті «постулювання та збереження різноманітності культурних груп, а також забезпечує їх співіснування на основі рівних прав та свобод» [265, с. 104]. Наступні два типи – ліворадикальний та консервативний, можна назвати найбільш невігідними для плюралістичного суспільства та найменш життєздатними. Зокрема, ліворадикальний тип притаманний афроамериканським та іспано-американським радикалістам і незацікавлений на виявленні відмінностей культур, а протистоїть насиллю у духовній сфері, поєднуючись з такими напрями культурно-критичних теорій, як неомарксизм та новий історизм, тоді ж як консервативний тип правового мультикультуралізму взагалі не налаштований ні на дестабілізацію стосунків через акцент на культурних відмінностях, ні на розподілі культурного впливу – для нього характерні комерціалізація мультикультури та перетворення її у товарний предмет [265, с. 105].

Ми погоджуємося з типологією, запропонованою німецьким соціологом Ф.-О. Радтке, яка була розвинута у працях В. Малахова:

1) «моралістичний тип», який трактує мультикультуралізм як ідеальну модель співіснування різних етнічних та релігійних спільнот, кожна з яких є носієм окремої культури;

2) постмодерністська форма мультикультуралістського дискурсу, які підтримують відмінності без внесення змін до існуючого порядку (по суті, схвалюючи відмінності лише на культурному рівні);

3) фундаменталістська форма мультикультуралізму, яку репрезентують активісти етнічних меншин, пропонуючи повністю порвати з нормами, що склалися в межах сучасної ліберальної демократії [192].

Акцентуючи на необхідності розгляду правового мультикультуралізму через призму соціальної науки, свою типологію пропонує Е. Литвиненко, виділяючи органічний та імітаційний види [183, с. 17]. Органічний вид мультикультуралізму за дослідником характеризується «високим ступенем рефлексивності і «зв'язності» розуміння проблем сучасної соціокомунікативної сумісності, культурною толерантністю та нектритеріальним ціннісним ставленням до необхідності забезпечення розвитку інших культур». При цьому імітаційний (або «бутиковий») тип має виключно зовнішні ознаки: «доброзичливе» ставлення до відмінних культур, поверхневе їх розуміння та прояв наміру підтримати їх, втім, лише до моменту, доки «інакшість» культур та їх традицій не вступатимуть у протиріччя з власною культурою (до слова, не йдеться навіть про конфліктні ситуації – у цьому типі мультикультуралізму відмінності сприймаються схвально, але пасивно – на відстані).

Поруч з такими типами мультикультуралізму як «плавильний тигель», «киплячий казан» (вже згадані вище), «салатниця» чи «палітра» (до слова, останній С. Дрожжина окреслює як стан культурного ландшафту сучасної полікультурної України, де поруч існують конгломерати культур в «чистому» вигляді (неасимільовані), представники культур, що повністю асимільовані, а також асимільовані спільноти зі збереженням ряду своїх традицій, одночасно

додержуючись традицій панівної культури [120, с. 9], цікавим є також визначення С. Бенхабіб, яка виділяє «мозаїчний» або «радикальний» мультикультуралізм, який більше є культурологічною концепцією, ніж філософсько-правовою. Так, зазначає дослідниця, «мозаїчний» мультикультуралізм окреслює «групи людей і культури, які являють собою чітко поділені та ідентифіковані спільноти, які співіснують один з одним по типу елементів мозаїки, при цьому зберігаючи жорсткі межі» [60, с. 9]. У цьому випадку важко говорити про мультикультуралізм в прямому значенні поняття, адже культури намагаються максимально не взаємодіяти одна з одною, зберігаючи нейтральне ставлення.

Розглядаючи правовий мультикультуралізм як політику держави, яка означає визнання тих шарів суспільства, які не були включені у суспільний договір, Н. Федотова пропонує поділ мультикультуралізму на наступні чотири типи: мультикультуралізм як природний стан багатоманіття культур, які об'єднанні певною цілісністю; мультикультуралізм як завуальювання розколу в державі; мультикультуралізм як результат притоку іммігрантів та виникнення нових культурних середовищ, які виявилися неадаптованими до культури загального і, нарешті, мультикультуралізм, який був досягнений політикою, що визнала окремість, групові права, прискорену ідентифікацію тих чи інших груп що часто стає причиною суспільних сецесій [272].

До типології на основі проведеної державою політики у публічній та приватній сфері схиляється і англійський науковець Дж. Рекс, який виділяє чотири моделі організації мультикультурних суспільств: 1) політика унітаризму у публічній сфері при збереженні різноманіття у приватній; 2) політика унітаризму у публічній сфері з одночасним стимулюванням єдності культурних практик у приватній (французька модель асиміляції мігрантів); 3) різноманіття і відмінність прав в публічній сфері, підтримка різноманіття культурних традицій в групах (типова модель колоніалізму, апартеїд); 4) різноманіття прав у публічній сфері, формування однакових практик в приватній (застаріла американська модель, яка існувала до початку боротьби за права темношкірих) [30, с. 177].

Н. Глейзер у згаданій праці «Ми всі тепер мультикультуралісти», не віддаляючись від філософсько-правової основи поняття мультикультуралізму але акцентуючи на політичній його складовій, поділяє правовий мультикультуралізм на дві форми – додатковий та трансформативний, а також відгалуження – афроцентричний мультикультуралізм [11, с. 126]. Аналізуючи історію США та проблеми з афроамериканськими меншинами, Н. Глейзер пропонує запровадити «войовничий» мультикультуралізм, який був би спрямований на відновлення справедливості (при цьому не виключає, що схожу політику можуть провадити й інші спільноти, де впродовж певного часу відбувалося пригноблення нацменшин). Так, додатковий мультикультуралізм має на увазі ліберальне ставлення до груп меншин і, як засіб заохочення, пропонує впровадження їх представників у політичні процеси. При цьому трансформативний мультикультуралізм є більш агресивною політикою – Н. Глейзер пропонує «переписати» історію, на чільне місце у політично-правовому житті держави поставити представники рас та етнічних меншин, які раніше переживали дискримінацію. Афроцентризм можна вважати типово американським підвидом правового мультикультуралізму, втім, незважаючи на попередні основні форми, науковець пропонує відновити права афро-американської компоненти суспільства через освітні реформи, зокрема посилення вивчення історії цього прошарку суспільства у школах, визнання науково-технічних досягнень тощо.

Не менш важливим елементом концептуальної характеристики правового мультикультуралізму є його суб'єкти – втім, цей компонент рідко виділяється науковцями, які апріорі вважають, що основними «дієвими особами» є держава та культурні, етнічні або національні меншини.

У цьому напрямі цікавими видаються дослідження Дж. Шортіно, який пропонує розглядати правовий мультикультуралізм як *claim-making*, тобто «висування вимог»: «мультикультурні вимоги, – зазначає науковець, потрібно розуміти як «політичні (правові) вимоги, які висловлюються від будь-якої соціальної категорії» [32, с. 264]. Втім, на нашу думку, поняття «соціальної категорії» не окреслює чіткого суб'єкта, при цьому настільки розмиваючи межі

поняття, що виникає закономірне питання: як в такому випадку розрізнити мультикультурні вимоги від будь-яких інших і в чому тоді специфіка такого суб'єкта? Погоджуємося з думкою П. Ківісто [146, с. 24], який пропонує припустити, що в цьому випадку мультикультурні вимоги здійснюються від певної спільноти (collectivity), яка (якщо брати за основу вчення «батьків» мультикультуралізму – В. Кимліки та Ч. Тейлора) є етнічним, етнонаціональним суспільством, а також корінним народом та емігрантською общиною.

Схоже виокремлення етнічних груп як суб'єкта правового мультикультуралізму можна знайти у працях британського соціолога Т. Модуда, який узагальнював мультикультуралізм як «щось пов'язане з відмінностями», а правовий мультикультуралізм називав політикою держави, спрямованою на урегулювання цих проблем [26].

Як зазначає Дж. Шортіно, аналізуючи категорії суб'єктів правового мультикультуралізму, варто відмовитися від «тенденції поєднувати категорії аналізу з практичними категоріями», тому дослідник пропонує три основні складові:

- 1) представники відповідних суспільних категорій (spokepersons);
- 2) соціальні категорії, від імені яких виступають вищеназвані особи;
- 3) правовий характер вимог [32, с. 265].

Представники можуть бути легітимними, пропагуючи інтереси певної категорії; вони можуть заявляти позиції, які цілком співпадають з думкою більшості, або такі, які цілком чи частково будуть оскаржені спільнотою. Якщо розглядати категорію через призму правового мультикультуралізму, то такі суб'єкти здебільшого є обраними демократичним шляхом і є членами державних інституцій або наближені до них.

Поняття соціальних категорій також видається доволі об'ємним за змістом, тому ми погоджуємося з думкою П. Ківісто [146, с. 26], який обмежується визначенням мультикультурної категорії, за яким такими суспільствами є лише ті, які висувають свої вимоги як «community of fate» – «спільноти долі». Пояснюючи особливості вказаних спільнот, П. Ківісто наближається до «східної» теорії націй

(про що йтиме мова у наступному розділі), акцентуючи на двох основних ознаках: людина зазвичай народжується всередині такої спільноти, і бути членом такої «спільноти долі –це як отримати досвід соціальної стигматизації (в цьому випадку мова йде про типи стигми, виділені І. Гофманом: стигма тіла, дефекти індивідуального характеру та родові клеймо раси, нації або релігії – саме останній вид стосується мультикультуралізму [12, с. 3–4].

Найбільш важливою категорією у визначенні суб'єктів правового мультикультуралізму є саме правовий характер їх вимог – як зазначає П. Ківісто, висування вимог відбувається всередині публічного простору ліберальної демократичної держави і здебільшого направлене саме на державу, адже за умови досягнення успіху у лобюванні спеціальних законодавчих актів або судових рішень, вимоги правового мультикультуралізму перетворюються у конкретні інституціоналізовані практики та політики [146, с. 27]. А. Маргаліт та М. Хальбертал виділяють п'ять типів правових вимог суб'єктів правового мультикультуралізму, які об'єднані твердженням про те, що у груп є невід'ємне право на культуру: пільги, пристосування, збереження, відшкодування, включення.

Політика пільг покликана забезпечити відповідний підхід до групи, який зробить можливою відмову від застосування певних законів, правил тощо, щоб вона мала змогу підтримувати ті традиції чи практики, які є обов'язковими у її культурі [34, с. 111]. Здебільшого ця політика стосується релігійних груп, як-от ситуація з кубинськими іммігрантами у Флориді, які намагались добитися створення відповідної норми, яка б дозволила здійснювати жертвоприношення у вигляді тварин без огляду на закон, що забороняє жорстоке поводження з ними. Цей пункт дослідники визначають найголовнішим у практичному втіленні правового мультикультуралізму, втім, видається, що він є найбільш проблемним, оскільки вимоги меншин часто вступають у конфронтацію з демократичним законом. На противагу, політика пристосування не вимагає особливого роз'яснення закону, а має на меті запровадження поправок чи доповнень, які б дозволили людям інтегруватися у соціум без втрати власної культурної

ідентичності [146, с. 28], як, наприклад, випадок з іудейською та мусульманською спільнотами у Франції, які просили встановити зміщений робочий графік – звільнення від роботи у п'ятницю чи суботу з повноцінним робочим днем у неділю, або вимоги від іншомовних спільнот щодо дублювання інформації також і їхньою мовою.

Політика збереження як ще один аспект втілення правового мультикультуралізму спрямована на захист культури та групової ідентичності у майбутньому і вимагає активних дій від держави. Втім, варто зазначити й те, що часто ця вимога обертається проти переважаючої групи, особливо якщо мова йде про надання мові національної меншини статусу другої державної. Так, яскравим прикладом може стати наявна ситуація стосовно мовного конфлікту в Україні на Закарпатті, де мешкає чимало етнічних угорців і які вимагають дозволити навчання виключно угорською мовою в початкових школах, ігноруючи приписи Конституції України, а за сприяння влади Угорщини, по суті, провокуючи міждержавний конфлікт.

Право на відшкодування ґрунтується на історичному аналізі подій, відповідно до яких ті соціальні групи (за П. Ківісто – «спільноти долі»), які впродовж тривалого часу були піддані несправедливому ставленню від більшості, мають право вимагати компенсацій зі сторони держави – найбільш яскравим та цікавим прикладом може бути справа Марії Альтман проти Австрії, в якій йшлося про реституцію викраденої під час Другої світової війни картини Густава Клімта «Портрет Аделі Блох-Бауер», яка належала родині позивачки, або справи корінного індійського населення проти США, які тривають досі та мають неймовірний розголос, адже викрадені колись землі зараз є дороговартісними ділянками у фешенебельних районах. Іноді суперечки виходять за межі матеріального: як зазначає П. Ківісто, право на відшкодування може також визначатися як право на політичне самовизначення: «історичний аргумент, – говорить дослідник, – полягає в тому, що колись народ із самостійним управлінням, був узурпований панівною національною державою і

зараз корінні народи можуть виявити бажання отримати більш широку автономію, ніж культурну» [146, с. 31].

Політика включення або інтеграції – доволі спірний пункт правового мультикультуралізму, який часто критикують прихильники цієї теорії і запрошують не сприймати його як обов'язковий пункт у окресленні суб'єктів доктрини, втім, ряд дослідників запевняє, що такий підпункт також поділяє базові цінності мультикультуралізму.

Перший вияв політики включення є найбільш прийнятним для мультикультуралізму загалом, оскільки мова йде про звертання до суспільства, а не держави: вимоги висуваються під загальною назвою, запропонованою Р. Баубоком – «вшанування мультикультуралізму» [4]. Так, членів панівної більшості запрошують приєднатися до вшанування культурних особливостей (святкування Дня святого Патріка, яке поширене далеко за межі Ірландії) або ідеї життя у культурному різноманітті. Другий вид інтеграції більш наближений до правового мультикультуралізму, оскільки часто потребує активних дій держави на згладжування конфліктних моментів: йдеться про розширення меж солідарності через підвищення цінності різноманіття, яке представляється окремими меншинами [146, с. 33]. Яскравим прикладом може слугувати політика екуменізму, найбільш повно виявлена під час перебування на папському престолі у Ватикані Івана Павла II, який шляхом співпраці та спілкування з представниками держав, їх очільниками, намагався віднайти порозуміння між різними релігійними течіями.

Виходячи з концептуального аналізу правового мультикультуралізму, можна зазначити, що поняття, незважаючи на чималу кількість досліджень, залишається недоопрацьованим і потребує міждисциплінарного підходу та комплексного аналізу, без крайнощів, тобто визначення виключно як категорії культури або політичної ідеології. Правовий мультикультуралізм як один з феноменів сучасності, викликаний історичними подіями та процесами глобалізації є сформованою системою, яка включає у себе співіснування кількох культурних груп на основі правових та культурних цінностей, закріплює

принципи толерантності та недискримінації, а також забезпечує ліберальну рівність та право на самовизначення.

2.3 Право та суспільна мораль в контексті правового мультикультуралізму

Зважаючи на те, що сучасні соціальні процеси характеризуються посиленням конфліктів на тлі глобалізації та одночасним формуванням національних ідентичностей, виникає необхідність переосмислення у філософсько-правовому полі основних концептуальних характеристик наявної мультикультурної політики, зокрема виокремлення ролі права та суспільної моралі, які, видозмінюючись, є водночас окремим викликом сучасних процесів та можуть стати необхідною для них відповіддю.

Коли йде мова про правовий мультикультуралізм, ми починаємо вести відлік поняття від середини ХХ століття, адже саме після двох світових воєн, кризи гуманістичної думки, проблеми зі сприйняттям західноєвропейської культури як єдино універсальної парадигми, виникає культурний плюралізм, який вимагає створення всеможливих заходів підтримки та захисту, особливо на державно-правовому рівні. Однак, головні складові правового мультикультуралізму – право, культура, мораль, толерантність, справедливість – розвивалися до того, як суспільство, неспроможне вийти на пряму діалог культури та до створення консенсусних рішень, почало замислюватися на філософсько-правовою проблематикою та підґрунтям поняття.

Модерні соціокультурні контексти потребують ґрунтовного та принципового нового підходу до визначення поняття права: в історичному ракурсі воно часто підпадало під критику чи нерозуміння. Так, І. Кант трактував його як «узагальнене уявлення або уявлення, в якому поєднано багато об'єктів» [64], а Р. Ціпеліус у «Філософії права» пише, що «... в якості «гарантованого права» ми можемо позначити всі норми поведінки, які приписуються до

обов'язкового виконання у певному суспільстві силою державно організованого примусу» [286, с. 11].

Ідея природного права (natural law) виникає в добу античності та середньовіччя, змінюючись під впливом історичних обставин в добу Нового часу. Саме з концепції природного права походять філософські підвалини прав людини, базові моделі громадянського суспільства, які зумовили розвиток сучасної демократичної соціальної держави [222]. Окрім того, окремі догматичні положення права, які становлять підвалини правового мультикультуралізму, походять з основоположних принципів римського права: так, генетичний зв'язок з ним сформував одну з найголовніших особливостей усього типу правових систем, що представляє найбільш науково розвинутий тип, порівняно з іншими відомими світовій юридичній практиці [218, с. 4].

Неспростовним зразком для наслідування іншими правовими системами, римське право залишалося до початку XIX ст., а потім, втративши «формальну дію остаточно, все найцінніше з нього, – додає І. Покровський, – все те, що становило його справжнє універсальне ядро, продовжує по суті жити і тепер у нових кодексах Західної Європи, комбінуючись з початками нового права» [228, с. 272].

Попри рецепцію у новітні системи права норм цивілістичного спрямування з римського права, найбільше уваги з точки зору філософії права заслуговують власне його ідейно-світоглядні принципи. Так, В. Вовк пропонує виокремити чотири таких принципи, які співзвучні з сучасними системами: космополітизм, який виявився у здатності об'єднати різні народи й нації в єдину спільноту у правовому сенсі; мультикультуралізм як здатність до використання в одній правовій культурі різних правових феноменів, які, зближуючи національні правові системи, сприяють водночас збереженню їх унікальності; справедливість як світоглядна морально-правова вимога; індивідуалізм, який міг існувати лише за умови, що індивідуальні інтереси особистості визнаються і захищаються тоді, коли вони відповідають типовим інтересам багатьох членів суспільства [73, с. 15–17].

Розвинутий з античної ідеї природного права, принцип космополітизму, який на перший план виводив інтереси не держави, а цінності людини, був удосконалений римськими стоїками, які у ньому втілили ідеї про те, що усі люди є громадянами єдиної світової держави і на них поширюються єдині норми природного права, а окремі політичні утворення є випадковими та значущими не для всіх [78, с. 138]. «Ми повинні в своїй уяві представити дві держави: одна – яка включає в себе богів і людей; у цьому погляд наш не обмежений тим чи іншим куточком землі, кордони нашої держави ми вимірюємо рухом сонця; інша – це те, до якого нас приписала випадковість. Це друге може бути афінським або карфагенським або пов'язане ще з будь-яким містом, воно стосується не всіх людей, а тільки однієї певної групи їх. Є люди, які в один і той же час служать і великій, і малій державі, є такі, які служать тільки великій, і такі, які служать тільки малій. Юридично-безумовне – «велика держава». Розуміння «закону долі» (природного права, Божественного духу) полягає в тому, щоб, протидіючи нагоді (в тому числі і випадковій приналежності до тої чи іншої «малої держави»), визнати необхідність космополітичної держави. Правомірна поведінка – у незворушності духу, в совісті. В останній – нагорода за правомірний вчинок і покарання за порочне» [41, с. 154].

На космополітичність римського права вплинула його здатність до гнучкості та відкритості до запозичень, зокрема й вимушених, коли Римська держава завойовувала інші та переймала їх правові принципи. Як зазначає І. Зайтай, характер римського права також «був достатньо гнучким для того, щоб своєю чергою бути «прийнятим» народами і націями, які пізнали в своїй історії римське панування» [127, с. 27].

Як переконує В. Нерсесянц, давньоримські юристи пояснювали суть права як цінність справедливості і добра [213, с. 433], окреслюючи та практично застосовуючи норми права відповідно до соціально-етичних цінностей та ідеалів: справедливість стала орієнтиром природно-правових цінностей, завдяки яким чинне право оцінювалося на предмет відповідності моральності [221, с. 33–34]. У сучасному праві справедливість тісно пов'язана з мораллю та ґрунтується на

уявленнях про людину як частини нової європейської культури та як самостійного індивідуума, який наділений невід'ємними правами та здатний контролювати й регулювати поведінку у суспільстві на підставі загально визначених норм. Принцип справедливості, зазначає І. Бабич, став інструментом, який зумовив констатування римського приватного права як універсальної правової системи, здатної регулювати відносини, які вже виникли, а також відносини які можуть виникнути в майбутньому [50, с. 103].

Свій розвиток у римському праві також отримав принцип індивідуалізму – як «значення класичного орієнтира та правового втілення індивідуальної свободи громадянина» [218, с. 12]. Започаткований у часи античності, він відображає людину, зосереджену на власних інтересах: В. Вовк додає, що у центрі приватноправових конструкцій опинився одноособовий суб'єкт власності, який самостійно бере участь у цивільному обороті та одноособово несе відповідальність [73, с. 15]. Індивідуалізм як вияв римського світогляду став відповідальністю особи за своє становище у соціумі й стратифікаційну позицію, тобто за власну готовність до їх посилюючого здійснення, що означається формалізованою належністю до групи і відповідальністю перед нею [218, с.263–264].

Після XIX ст. основний акцент на принцип індивідуалізму у праві робить ліберальна або процедурна теорія за Ч. Тейлором та Ф. Шапіро, за якими суспільство – це зібрання морально автономних індивідів, кожен з яких має власне уявлення про життєве благо для суспільства та держави [222]. У цьому контексті на перший план виходить автономний індивід, який виступає первинною реальністю відносно держави і суспільства: так, права індивіда постають вище прав колективу, всі закони і моральні норми створюються людьми, тому не можуть мати статусу об'єктивної істини і власне закон «є зовнішнім щодо кожного, він не змінюється, не стежить за індивідуальними атомами, він обмежує їх у своєму ручі, щоб гарантувати їм мирне співіснування» [195, с. 47]. У сучасних філософсько-правових реаліях розуміння принципу

індивідуалізму дещо відмінне від римського права, втім, індивід визнається цінністю, а його особливості не применшуються та не нівелюються державою.

Запозичення з античності, вплив інших народів та культур – все це сприяло тому, що давньому Риму була притаманна мультикультурність – ця риса перейшла й до сучасних правових систем. Так, сьогодні особливо помітний вплив та проникнення правових феноменів з однієї системи в іншу, асимілятивні та дисимілятивні процеси у сфері права, які, з одного боку, зближують національні правові системи, а з іншого – сприяють збереженню їхньої унікальності [74, с. 19] і ми можемо спостерігати повноцінну мультикультурну взаємодію різних культур та їх представників і забезпечення їх прав в межах державно-правового поля.

Як вже було зазначено, до початку XIX ст. ідеї римського права перетворилися у обов'язкові догми у праві загалом, тому варто заглибитися у дискусію визначення права у контексті правового мультикультуралізму, беручи до уваги події кінця XX ст. і початку XXI ст. зокрема. Так, ще до світових війн, початок XX ст. ознаменувався пошуком у філософсько-правовій думці таких ідей та цінностей, які мали б здатність виконати об'єднавчу функцію, втім, зазначає З. Бауман, впродовж останніх двох століть філософія, гуманістика та соціологія формувалися у процесі симбіозу з моделлю світу, в якому вони жили, а це означає, що знайти єдину парадигму, «упорядковане та згуртоване ціле, щось, що можна назвати «системою» ставало все важче [55]. Під час двох світових війн була фактично знищена віра людини у гуманізм, а пізніше виникнення тоталітарних держав, випробування атомних бомб, зародження національно-визвольних рухів лише посприяли розвитку сумнівів щодо наявності єдиної ціннісної системи всього суспільства [49, с. 37–38]. Цікавим є дослідження дискурсу навколо прав людини В. Ляха: науковець наводить приклад неоднорідності поглядів у вченнях інших, зокрема Е. Фромм переконував, що у людини наявний «синдром відчуження», Г. Маркузе висував концепцію «одновимірної людини», Ч. Рейч говорив про існування «корпоративного суспільства» тощо [189, с. 96]. Такий плюралізм думок був пов'язаний з тим, що існування особистості, її права та буття в цілому зумовлені соціально-

економічними і соціокультурними обставинами, тож суспільство формує певний «соціальний характер, що найбільш повно їм відповідає. В цьому контексті індивідуальні риси людини узагальнювалися, а на перший план виходили формовані та контрольовані соціумом [49, с. 38].

Мультикультуралізм та його подальший правовий вимір особливо у сфері прав людини стали закономірними реакціями на плюралізм – культурний та ідеологічний – всередині суспільства. Як зазначає О. Гьофе, «...труднощі обумовлені тим, що права людини поширюються на усі культури, але говорять про них переважно у рамках однієї культури» [102, с. 44], а В. Нерсесянц додає, що «право і права людини – це необхідний, невід’ємний і неминучий компонент будь-якого права як права загалом, чіткий, суб’єктно-людський аспект висловлення сутності права як особливого типу та специфічної форми соціальної регуляції. Право без прав людини так само неможливе, як і права людини без і поза правом» [212]. Філософське осмислення теорії стало спробою розробити відповіді на проблеми розвитку багатокультурного суспільства, а правове обґрунтування – можливістю зменшити глобалізаційний тиск на індивіда [269, с. 121].

Відображенням основоположних ідей природного права та першим документом, який згладжував гострі кути нерозуміння суті мультикультуралізму, стала Загальна декларація прав людини 1948 року, яку Дж. Робертсон у своїй праці «Злочини проти людства» влучно назвав документом для боротьби з «фундаментальними пороками», залишеними нацистами та «символічним бар’єром» – набором принципів, завданням яких було виступити на перешкоді «поступальному маршу тиранів, танків і катів». Цей акт став першим важливим документом, який зафіксував критерії дотримання в усьому світі міжнародних норм у сфері прав людини, зокрема варто нагадати зміст ст. 2 Загальної декларації, в якій проголошувалося, що кожна людина повинна мати всі права і всі свободи незалежно від раси, кольору шкіри, статі, мови, релігії, політичних або інших переконань, національного чи соціального походження, майнового, станового або іншого становища [126].

Втілення правового принципу індивідуалізму відбувається водночас з виникненням гуманістичного напрямку у філософії права в 60-70-х рр. ХХ ст. Зокрема, відчувається прагнення до автентичності людського існування, потреби особистості бути самодостатньою [49, с. 38] – ця позиція яскраво виявлена у концепції радикального гуманізму Е. Фромма («Мати чи бути?»). Науковець пропонує кроки до докорінної зміни внутрішньої природи людини та переходу від установки на «володіння» до бажаної установки на «буття» та самореалізацію [189, с. 96].

Соціально-історичний контекст сприяє реальному втіленню цих установок, людина прагне здобути власний простір, не залежати від будь-яких нерівностей, мати закріплені права та відкинути штучно створені розрізнення – ця позиція знаходить відображення у ст. 27 «Міжнародного пакту про громадянські та політичні права» від 16 грудня 1966 року, в якій було зазначено, що «у тих країнах, де існують етнічні, релігійні та мовні меншості, особам, які належать до таких меншостей, не може бути відмовлено в праві разом з іншими членами тієї ж групи користуватися своєю культурою, сповідувати свою релігію і виконувати її обряди, а також користуватися рідною мовою» [205].

Втім, з середини 70-х рр. ХХ ст., підкреслює Е. Тоффлер у книзі «Третя хвиля», виникають тенденції, які формують новий соціальний характер, але такий, який не є одноманітним, властивим більшості населення індустріальних країн у попередній період, а динамічний, який набуває рис різноманітності завдяки реаліям «мозаїчної культури»: «... замість того, щоб бути відісланими до набору послідовних ідентичностей, серед котрих мусимо вибирати, ми вимагаємо об'єднати їх до купи в одну: конфігуративне або модулятивне «я» [49, с. 39].

В контексті правового мультикультуралізму вирішального значення набула серія зустрічей ОБСЄ впродовж 1975 року, яка закінчилася прийняттям Заключного акта від 1 серпня 1975 року, який передбачав зокрема те, що держави-учасниці, на території яких мешкають національні меншини, повинні поважати права осіб, які належать до цих меншин і будуть створювати для них можливості

користування правами людини та основними свободами, а також захищатимуть їхні законні інтереси в цій сфері [128].

На основі цих документів можна зробити висновок, що відбувається перехід від колективного уявлення про права людини до індивідуалістичного – як переконує М. Кастельс, це виникає в дії, яка породжується супротивом певних соціальних груп, починаючи від етнічного націоналізму й територіального сепаратизму і закінчуючи екологічним і феміністським рухами [49, с. 40].

Окрім того, все більше говорячи про вагомість природного права, приймаються акти, які покликані захищати права меншин, груп чи певних локальних колективів та спільнот. Як зазначають науковці, зокрема Л. Феррайолі [49, с. 41] до кінці ХХ ст. у філософсько-правових дискусіях універсалізм фундаментальних прав протиставлявся мультикультуралізму: наприкінці 90-х рр. та на початку ХХІ ст. ці феномени не лише виявляють здатність до поєднання, але й видаються необхідними у своєму синтезі і перший стає основною гарантією правового мультикультуралізму.

На підтвердження цього приймаються такі документи як Резолюція 47/135 «Декларація про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних і мовних меншин» (1992 р., Генеральна Асамблея ООН), в якій ООН визначає однією зі своїх задач повагу до прав та основних свобод усіх людей, незважаючи на стать, расу, мову або релігію, а також закріплює ряд положень про права національних меншин, які повинні втілювати держави-члени ООН. Також 1992 року була прийнята Європейська Хартія регіональних мов або мов меншин, спрямована на їх захист, а також з визначенням заходів, які спрямовані на заохочення використання регіональних мов або мов меншин у різних сферах суспільного життя.

В контексті правового мультикультуралізму важливу роль відіграє Рамкова конвенція Ради Європи про захист національних меншин (1995 р.), яка статтею 1 визначає, що захист національних меншин та прав і свобод осіб, які належать до цих меншин, є невід'ємною частиною міжнародного захисту прав людини і є одним з напрямків міжнародного співробітництва.

Спроба заміни «реактивного» мультикультуралізму на демократичний «міжкультурний діалог» як правову стратегію міжкультурної взаємодії була здійснена у Опатійській декларації Ради Європи (2003 р.): документ пропонував акцентувати увагу на індивідуальній особистості та визнанні культурного різноманіття [29], а у травні 2005 року була доповнена Планом дій, прийнятим за результатом Третього саміту глав держав і урядів країн-учасниць Ради Європи у Варшаві. План дій наголошував на важливості «надати меншинам можливість мати власне обличчя» [65].

Стратегія «європейської ідентичності» передбачалася у «Декларації Фаро» (2005 р.), і вона повинна засновуватися на загальних фундаментальних цінностях спільного «європейського простору», визнання спільної культурної спадщини та культурної різноманітності, підтримці демократичної культури тощо [8].

Важливим документом Ради Європи у цьому напрямі є «Біла книга Ради Європи з міжкультурного діалогу», представлена 2008 року, в якій було запропоновано видозмінити мультикультуралізм у напрямку додаткових заходів стосовно інтеграції не лише груп загалом, а й кожного її члена окремо. Правовий принцип індивідуалізму було модифіковано, не відходячи від загальної концепції гуманізму, і відзначено, що в рамках правового мультикультуралізму не можна перешкоджати індивідам у здійсненні ними їх невід'ємних прав на підставі етнічних, культурних, релігійних чи мовних традицій. Зворотною вимогою концепції було те, що індивіди повинні проявляти бажання до соціальної згуртованості [38].

Політика правового мультикультуралізму – один з пріоритетних напрямків державної діяльності в Україні, яка давно стала невід'ємною складовою курсу демократичної європейської держави. Так, основи її формування закріплені у Конституції України, де ст. 11 гарантує державне сприяння розвитку етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності української нації, корінних народів та національних меншин; ст. 24 нагадує, що не може бути привілеїв чи обмежень прав громадян за ознаками етнічного походження; ст. 53 гарантує громадянам, які належать до національних меншин право на навчання рідною мовою чи вивчення

рідної мови у державних і комунальних навчальних закладах або через національні культурні товариства [157] – відповідні положення закріплені й у ст. 3 Закону України «Про освіту», а також знайшли своє відображення у Законі України «Про національні меншини».

Події сьогодення не лише в Україні, але й у світі доводять важливість якісного формування міжкультурних відносин та ґрунтації їх на засадничих нормах природного права, а також їх рефлексії впродовж розвитку концепції прав людини, мультикультуралізму та викликів і криз, пов'язаних з ними.

Втім, якщо взяти до уваги трактування права як «погляду на людину ззовні», то важливо окреслити значення моралі, яке полягатиме в тому, що вона – «головний пункт спостереження» всередині, в самій людині, її совісті та душі [193, с. 41]. Говорячи про мораль у контексті правового мультикультуралізму, варто звернутися до історично розвинутих концепцій поняття цивілізації, яка, як зазначає М. Федорова, є одним з головних методологічних інструментів модерної науки про суспільство, та дозволяє здійснити глибший аналіз наявних культурних та політичних практик [272, с. 380]. Більш детальний огляд поняття здійснено у четвертому підрозділі, втім, вважаємо необхідним коротко охарактеризувати його концептуально-сміслову навантаженість стосовно морального аспекту. Зокрема, після розвитку поняття в дискурсі Просвітництва як концепції, в межах якої торжество людського розуму поєднується з гармонією суспільно-політичного життя людини [272, с. 380], цивілізація стала означенням процесів, які протиставляючись варварству, позначали прогрес та самовдосконалення. Наступним етапом розвитку концепції стало усвідомлення цивілізації як окремої та особливої системи існування народів і виокремлення (а в деяких науковців і ототожнення) поняття культури.

Заслуговує на увагу окремий шлях розвитку концепції, який можна прослідкувати у працях французьких філософів та істориків, зокрема у Ф. Гізо (XIX ст.), який вкладав у поняття цивілізації синтез синтезу морального та соціального розвитку людини й суспільства, акцентуючи на тому, що цивілізація – це сукупність цінностей всього історичного процесу і її розвиток є

характеристикою здобутків людства за певний період часу. Повертаючись до сьогодення наукової думки, концепція мультикультуралізму, як зазначає О. Ананьева, є сучасним варіантом дослідження та оцінки надбань і стану людства, а також окремою парадигмою посеред осмислення концепцій розвитку соціуму та культури [45, с. 113].

Як вже було досліджено в попередніх підрозділах, правовий мультикультуралізм, незважаючи на довгий історичний розвиток, повноцінне оформлення та смислове навантаження отримує в 60-х роках ХХ століття, і трактується дослідникам як окрема політична практика й філософсько-правова доктрина. Деякі дослідники [45, с. 114] пропонують розглядати правовий мультикультуралізм водночас і через призму соціальної психології як різномірну ідентичність, в якій поєднано безліч установок мислення, стандартів та відхилень, пояснюючи це тим, що у цій теорії мультикультуралізм – середня ланка між змінами націоналізму, інтернаціоналізму та космополітизму. Саме з останнім терміном Г. Канарш пропонує пов'язувати причину кризи правового мультикультуралізму, який, вважає дослідник, був засобом для здійснення своєрідного доктринального переходу, але коли замість космополітизму почали висуватися глобалізаційні вимоги, теорія втратила цікавість для інших культур (або цивілізацій) – «вирішувати проблеми культурного змісту на рівні культури неможливо, це необхідно робити на цивілізаційному рівні» [137, с. 92].

В межах роздумів про суспільну мораль в контексті правового мультикультуралізму необхідно враховувати ментальні особливості території виникнення останнього: стиль західного мислення відрізняється раціоналізмом та аутистичністю – психологічною властивістю, яка передбачає певну відірваність людини від дійсності, яка стає зрозумілою під час дослідження світосприйняття замкнених у собі людей. Водночас, менталітет мешканців країн Сходу більш матеріалістичний хоча обидва типи характеризуються прагматизмом [137, с. 89]. Як зазначає О. Ананьева, саме ці риси західного мислення – прагматизм, раціоналізм та утилітаризм з середини 90-х рр., успішно проявляють себе у новій соціальній ситуації – стані культурного багатоманіття сучасних спільнот [45,

с. 115]. Таким чином правовий мультикультуралізм стає чимось більшим ніж просто політична теорія, яка покликана вирішити проблемну ситуацію всередині культурно плюралістичної країни – виникає своєрідна екзистенційна концепція соціуму.

На думку М. Хомякова, джерелом мультикультуралізму як суспільного явища та соціальної політики є «мультикультурне питання» – проблема, яка пов'язана з глобалізаційними тенденціями сучасного світу (посилення міграційних потоків, виникнення нових меншин, зіткнення ціннісно-нормативних систем тощо), в певний момент спровокувала виникнення у суспільній свідомості думки, що існує багатосаровий плюралізм, який проявляє себе як плюралізм цінностей, способів життя, релігій та культур. Відповідно, мова йде про проблему ідентичностей та відмінностей [283].

Втім, чи не найбільш важливим фактором розвитку правового мультикультуралізму стало зіткнення теорій комунітаризму та лібералізму і їх поглядів на суспільну думку й мораль. Комунітаризм як політична філософія обґрунтовує, що суспільство не може стабільно існувати без визначення того, що є спільним благом [161, с. 29] та, по суті, протистоїть лібералізові, позиція якого криється в проголошенні права індивіда на особисте розуміння блага [7, с. 224–225].

На думку Ф. Селзніка, комунітарний рух виникає наприкінці 80-х років ХХ ст. в Америці як відповідь на ринковий підхід Р. Рейгана на вирішення всіх проблем суспільства, а також як реакція на ліберальні теорії [33, с. 4–5], які, на переконання прихильників руху, були занадто індивідуалістичними та нечутливими до соціальних джерел формування особистості і обов'язків, при цьому будучи готовими сприйняти «анемічну» концепцію загального добробуту [161, с. 29]. Не відкидаючи лібералістичних теорій цілком, комунітаристи пропонують концепцію індивіда, в якій відзначають роль суспільства у формуванні ціннісного середовища та моральних вподобань будь-якої людини.

Це найкраща ілюстрація тісного взаємозв'язку комунітарної доктрини та мультикультуралізму: якщо індивід є соціально обумовленим, справедливе

ставлення до нього вимагає враховувати також і його ідентичність [45, с. 117]. Відповідно, можна зробити зворотній висновок: лібералізм, який не враховував особливостей індивідів та намагався втиснути їх під спільний знаменник, був соціально несправедливою теорією, нездатною забезпечити розвиток правового мультикультуралізму. Втім, зазначає Т. Геллер, захист цінностей більшості вимагає також захисту та розуміння культури меншин, і, відповідно, мультикультурної правової програми. Тому поруч з комунітаристською доктриною та її беззаперечними перевагами, варто усвідомлювати плюси лібертаристського варіанту розуміння держави як «суспільства суспільств», яка володіє мінімумом регулятивних функцій та не схвалює втручання у справи тієї чи іншої культурної групи [16, с. 28-56].

Мультикультуралізм створює питання, які потребують негайного вирішення, не лише у площині філософських роздумів, але й коли мова стосується правових та соціальних дій. На думку А. Прокоф'єва, необхідність врегулювання питань нації, громадянства, солідарності викликає логічне завдання зберегти моральну єдність та стабільність всередині сучасних спільнот – і тут можна згадати про теорію міжкультурної справедливості, розвинуту Ю. Габермасом та її практичне застосування [232, с. 216–218].

Яким було співвідношення мультикультуралізму та моралі впродовж розвитку обох філософських концептів? Так, до прикладу у 70-ті рр. ХХ ст. центральне місце займала дискусія стосовно уявлень про соціальну чи розподільну справедливість; на зміну їй вже у 80-ті рр. прийшла проблема співвідношення права та блага (вищезгадані дискусії між прихильниками ліберальних та комунітарних теорій), а вже на початку ХХІ ст. почалися серйозні дослідження та суперечки щодо пов'язаності мультикультуралізму як правової теорії та концепції міжкультурної справедливості [45, с. 119].

Процеси глобалізації та інтеграції сприяли тому, що сьогодні не існує держав з «чистою» нацією – зазвичай ми можемо спостерігати утворення, в якій є домінуюча частина, а навколо неї, згуртовані, існують інші нації чи меншини, утворені завдяки поділу через визначальні ознаки тощо. Як зазначає В. Малахов,

«до середини ХХ ст. держави, які були побудовані на ідеалах ліберальної демократії, притримувалися загальної стратегії нації будівництва (проводили форсовану асиміляцію культурних меншин. ... Для ліберальних демократій цього часу характерна орієнтація на традиційний ідеал нації як об'єднаного суспільства, в якому всі розбіжності були незначними, подоланими. ... Після 80-х рр. держави демократичного світу приходять до тієї чи іншої форми визнання культурного багатоманіття. Вони перестають вважати культурну неоднорідність тим, що необхідно негайно знищувати» [196, с. 48].

На основі прагматизму, раціоналізму та усвідомленості як рис західної ментальності виникають універсальні стандарти моралі, які аналізують проблеми багатокультурності, толерантності та справедливості і, хоча не здатні створити ідеальної концепції для будь-якої демократичної держави світу, являються міцною основою для подальшого діалогу.

Ю. Габермас, говорячи про сучасне суспільство, наголошує на необхідності діалогу культур та постійної комунікації: криза глобальної економіки, релігійний фундаменталізм, мультикультурне середовище – ці тенденції повинні не створювати конфліктні ситуації, а навпаки, підштовхувати до взаємопорозуміння і основою вирішення проблеми є теорія комунікативної дії з поєднанням істини, моральності, справедливості та солідарності [278, с. 7], а також сфера соціальної волі та колективної комунікації (на противагу природному субстрату нації) [275, с. 41]. Будь-який вияв інакшості науковець пропонує виводити за межі наукових дискурсів у соціальну сферу: якщо йдеться про людину чи групу представників певної меншини, виокремлення та визнання у реальному мультикультурному світі робить їх менш знеособленими [79, с. 72].

Ґрунтуючись на цих тезисах, Ю. Габермас пропонує теорію етики дискурсу, яка полягає у наступному: нормативні вимоги моральної справедливості водночас є вимогами істинності, а моральні норми та накази повинні пройти через обговорення та дискусію. Так, зокрема такий моральний принцип як справедливість, можна запроваджувати лише після практичної аргументації членів спільноти. Етика дискурсу, на думку науковця, має своїм завданням

поєднання моральних інтуїцій, а власне мораль, втілюючи принципи справедливості та солідарності, покликана до рівного піднесення гідності кожного, а також покликана захищати взаємне визнання, через яке індивіди отримують свою спільну ідентичність [277, с. 38–45]. В цьому контексті ми вважаємо за необхідне погодитися з думкою про те, що мораль не може захищати виключного одного індивіда: останній є частиною групи, відповідно, ігнорування інших заради блага окремого не може призвести до блага спільноти.

В контексті моралі та співвідношення її з мультикультуралізмом, цікавою є думка Ю. Габермаса, висловлена у праці «Модерн – незакінчений проект» про соціальний консенсус. Починаючи з критики раніше виведеного Дж. Роулзом поняття «перекриваючий консенсус», який, пропонує індивідам не відмовлятися від культурних традицій та переконань в особистому житті, але в суспільному ставати на сторону загальної думки [275, с. 45], науковець переконує, що ліберальність цієї ідеї є непослідовною, адже створює лише формальну уяву про гармонію індивідів. Новою концепцією повинен стати соціальний консенсус, котрий також варто зробити частиною політики правового мультикультуралізму: за цією теорією індивідуальне та особисте не можна реалізувати за межами суспільного, а метою демократичної держави є соціальна справедливість, втілена через раціональну універсальність правового фундаменту суспільства [79, с. 170].

Втім, центральним об'єктом була і залишається людина: О. Ананьєва, розглядаючи зміни та процеси формування моральних основ буття, пропонує звернути увагу на процес формування моральної особистості, яка була би здатною гуманно й толерантно висловлювати своє ставлення до інакшості в процесі мультикультуралістичних тенденцій [45, с. 123]. В цьому контексті доцільно буде звернутися до метаантропології як теорії повсякденного, граничного та позаграничного буття людини, а також тенденцій еволюції людини та людства [280].

Ф. Фукуяма у праці «Кінець історії?» пропонує розуміти повсякденне буття людини як таке, що створюється волею до самозбереження та продовження роду, граничне – волею до влади, пізнання та творчості, а позаграничне – волею до

любові та свободи в їх поєднанні. Відповідно, кожне з них характеризується як відмовою від гармонії повсякденності, так і буттям в відносній гармонії чи її відновленні на основі свободи особистості [274]. На основі цих тезисів можна сформулювати ідеал моральної особистості, яка матиме змогу не лише не втратити власну самобутність, але й існувати у мультикультурному світі та протистояти його викликам з толерантністю та відкритістю до дискусій: особистість, яка характеризується філософським світосприйняттям та має чіткі моральні внутрішні та осмислені якості [45, с. 124].

Отже, в чому полягає важливість суспільної моралі та моралі окремої особистості в контексті правового мультикультуралізму? Неважко прийти до висновку, що сучасна людина часто втрачає надійні орієнтири та внутрішній «стержень», які би дали їй змогу зорієнтуватися у глобалізаційних викликах світу через шалену динаміку змін соціального життя, політичні пертурбації, суспільні та культурні проблеми тощо. В пошуках міцної основи індивід повертається до першозначимих систем цінностей, зокрема й до моралі та моральної культури. Ці два взаємопов'язані поняття здатні надавати гуманістичної цінності та осмислення екзистенції, сприяють самоусвідомленню та самореалізації, а також виступають єдиною правильним орієнтиром у процесах взаємодії культур, вирішенням виниклих на ґрунті культурного плюралізму конфліктів (адже вимагають вияву толерантності та справедливості), та сприяють розвитку не лише цивілізації загалом, але й правового мультикультуралізму як необхідної парадигми демократичної держави.

2.4 Види та тенденції розвитку правових культур

Культурний вимір права залишається незмінно актуальним для філософії права, адже з ним пов'язані такі проблеми як визначення місця правових феноменів у культурному коді суспільства, на чому ґрунтується цінність права, якими є точки зіткнення таких категорій як права та культури тощо. В цьому контексті можна говорити й про важливість розуміння правової культури як

своєрідно аксіологічного тла для соціальної комунікації, впливу на внутрішній світ особистості та її компетентності як окремого суб'єкта, а також процесу інтеграції різних верств населення задля поглиблення становлення демократичних процесів. Фактично, можна стверджувати про те, що співвідношення права та культури на тлі вищеназваного є однією з головних точок (акцентів) філософсько-правової думки.

Незважаючи на велику кількість досліджень правової системи у юридичній науці, питання категоріального статусу правової культури досі потребує вивчення. Так, правова культура, як зазначає А. Овчиннікова [217, с. 11], виступає інтерсуб'єктною сферою людського життя, а також розглядається в якості системи концептів як особливих смислів, які утворюють грані між правовими та не правовими рефлексіями. Відповідно, є сенс розглядати правову культуру та визначати її зміст спершу даючи відповідь на те, яка частина цього поняття є базовою – правова чи культура? Як вказує К. Аміров [44, с. 90], незважаючи на те, що на перший погляд ці поняття здаються практично однаковими, існують суттєві відмінності залежно від того, який розподіл акцентів ставить перед собою дослідник. Зокрема, науковець пропонує в якості ключового слова розглядати культуру, виходячи з того, що це іменник, а інші частини мови у відповідності до нього є лише допоміжними. Така думка видається не позбавленою сенсу, адже все решта завжди вказуватиме на додаткові параметри – в нашому випадку – культури.

Саме тому важливим кроком перед визначенням правової культури і її дефініції є її розмежування як культури загалом, а також права як феномена культури. Як зазначає А. Кармін, культура – це одне з фундаментальних понять соціально-гуманітарного пізнання, яке характеризує складний та багатоаспектний фактор людського буття і виявляється в багатьох різноманітних феноменах соціального життя, які називають явищами культури та які є її загальною основою [145, с. 3–4].

Поняття культури набуло поширення ще у середині XVIII століття як визначення загального способу існування людини, її діяльності та

об'єктивованого результату. На основі традицій гуманізму, мислителі звернулися до того, як історичний прогрес сприяє реалізації особистості людини і на основі цього структуралізує суспільство. Практична реалізація цієї проблеми полягла у виокремленні та зведенні таких особливостей людського буття, які б пояснювали розвиток та функціонування здатностей людини, особливостей її духовного та розумового світу – саме для позначення цього процесу було взято латинське слово культура (cultura). Однак, поєднання культури з суспільством та перші кроки до її часткового розмежування з матеріальною діяльністю відбулося наприкінці ХІХ – на початку ХХ століть.

Так, кінець ХІХ століття ознаменувався виокремленням антропологічного та аксіологічного підходів до розуміння культури. Як зазначає А. Кармін, аксіологічне розуміння культури акцентувало на тому, що культура – це втілення «істинної людяності», «справді людського буття» і її складовими є те, що виражає гідність людини і сприяє її розвитку. Культуру, вказує дослідник, не варто ототожнювати з будь-яким результатом діяльності людського розуму – це сукупність найвищих духовних цінностей та кращих витворів людства. Поруч з антропологічним, аксіологічний підхід значно звужує розуміння культури, включаючи у неї лише цінності – позитивні результати діяльності людини (втім, не можна ігнорувати такі негативні явища, як рабство, соціальну нерівність тощо, оскільки ці феномени допомагають створити краще розуміння культуру у зрізі країни чи її певної епохи) [145, с. 5].

Поруч з цими трактуваннями, український дослідник С. Кримський зазначає, що культура, якою ми розуміємо її зараз, започаткувала свій розвиток у ХХ столітті, тож під цим поняттям можна розуміти провідний чинник конституювання життя народу як індивідуальної іпостасі людства, розкриття його етнічного автопортрету, неповторне вираження загальнолюдського досвіду. Культура, вважає дослідник, трансформує історичний досвід у цінності життя, творчості духу, у символічний лад спілкування, соціальних значень, вірувань та ідеалів, ієрархії найвищих людських якостей, формування світу людини за вимірами блага, правди і краси [165, с. 30]. Саме таке широке трактування

культури вимагає, з іншого боку, її цілісного розгляду як системи. В цьому випадку можна розглядати системоутворювальним чинником граничні межі кожного історичного пласту культури – універсалії або категорії культури, за допомогою яких можна поєднати в одне людський світ і місце культури в ньому.

В. Журавський, беручи за основу широкий вимір термінологічних визначень поняття культури визначає три основних підходи до розуміння її сутності. По-перше, дослідник окреслює культуру як сукупність практичних, матеріальних і духовних надбань суспільства, які є свідченням історично досягнутого рівня розвитку суспільства й людини і втілюються в результатах продуктивної діяльності. До другого підходу віднесено не тільки результати людської діяльності, а й саму діяльність, а третій підхід базується на розумінні культури як технологічного принципу діяльності, який надає культурі особливої якості [125, с. 156].

Вважаємо, що такі підходи до розуміння культури можна визначити як взаємодоповнюючі, які точно визначають культуру через матеріальний і діяльнісний підходи, що дозволяє зосередитися не лише на її фізичних виявах, але й брати до уваги духовну частку. Таким чином культура є не лише головним стержнем різноманітних напрямів людської діяльності, але й робить головний акцент на людині та суспільстві, адже поза цим її існування видається неможливим. Схожу думку висловлює й Г. Горак, який розглядає культуру не лише як надбання людства, але й спосіб перебування індивіда у світі, який дає простір для реалізації власної свободи вибору та переконань [90].

А. Овчиннікова [217, с. 13] наголошує, що для встановлення зв'язку між загальною та правовою культурою також важливо інтерпретувати першу як частинку природи, яка перероблена (відтворена) людиною і – йдеться про пов'язаність з теорією Л. Петражицького – при цьому психологічні вияви людини, її емоції, інстинкти тощо у співвідношенні з іншими проходять своєрідний процес «окультурення» і на виході з нього виявляються обмежувальними принципами. Факт такого обмеження, зазначає дослідниця, робить культуру правом і, відповідно, право можна назвати феноменом культури.

Говорячи про співвідношення загальної та правової культури можемо сказати, що остання використовує загальну культуру як підґрунтя, основу, на якій розвивається та водночас слугує своєрідним «дзеркалом», яке відображає результатом її розвитку. Окрім того, правова культура не формується одноосібно, а перебуває у тісному зв'язку з іншими структурними компонентами загальної культури – етичною, інформаційною, економічною, політичною та ін. культурами.

Незважаючи на існування великої кількості дефініцій правової культури, цікавість до її дослідження не загасає, адже вона залишається своєрідною межею між правовими та неправовими рефлексіями у житті людини. Так, дослідники відзначають разючі відмінності між розуміннями правової культури у західній та східній правових системах.

Наприклад, в західній правовій думці становлення терміну правової культури прийнято вести від Л. Фрідмена, американського вченого-правознавця, який спробував пояснити походження та структуру американського права та моралі і запропонував введення терміну «правова культура» на хвилі розмов про те, що право – це не лише система норм, але й продукт та джерело соціальних сил. За Л. Фрідменом право може визначатися як «набір правил чи норм, писаних або неписаних, про те, що слід вважати правильною чи неправильною поведінкою, про обов'язки та права» [10, с. 2], однак, такий підхід є більш традиційним і він перебільшує важливість «писаного права», оскільки не враховує те, що залишається поза ним – «закон в дії» – або ті соціальні і правові сили, які впливають на закон і створюють «живе право», а також вплив закону на людей, що, на думку Л. Фрідмена і є правовою культурою – «соціальні сили, які невтомно формують закон», «ті частини загальної культури – звичаї, погляди, способи мислення та діяльності, які або посилюють дію закону, або, навпаки, послаблюють його» [10, с. 15].

Пізніше, у 60-х роках у роботі Р. Алмонда та С. Верби «Громадянська культура» [2], правову культуру починають розглядати через призму політики й до її складу вносять такі елементи як правові норми, правові інститути,

правосвідомість, правозастосування й різні форми поведінки суб'єкта права, а у 1991 році, як зазначає А. Барусов, правову культуру розглядають одразу з двох точок зору – голландської та німецької правових систем. Це дозволило розширити зміст правової культури, включивши до її складу такі елементи як «право в книгах» – матеріальне й процесуальне; інституціональну інфраструктуру – система судів, правове навчання, структура юридичної професії, прасудові (альтернативні) правозабезпечувальні інститути, юридичні потреби та попит, які характеризують рівень судових процесів та правову свідомість [53, с. 38], а також перенести ці погляди до пострадянського розуміння правової культури та почати їх імплементацію.

Однак, варто акцентувати на тому, що у радянській юридичній науці існувало виключно сукупне поняття «соціалістичної правової культури», яке збереглося навіть після того, як суспільні відносини зазнали змін [214, с. 242] і чимало дослідників розглядали правову культуру як результат діяльності людини і суспільства, а також як державний інструмент управління. Так, Г. Машуков [200, с. 23] заявляв, що правова культура зумовлена способом виробництва, соціально-політичними, духовними та іншими умовами і являє собою спосіб управління, який покликаний цілеспрямовано впливати на поведінку людей. Схоже визначення надали В. Камінська та О. Ратінов, зазначивши, що правова культура – це система матеріалізованих правових елементів, що належать до сфери дії права та відображаються у свідомості і поведінці людей.

Цікаво, що незважаючи на розпад Радянського союзу та зміни у правовій системі, правову культуру й далі часто визначають як знаряддя політики та примусу, не виокремлюючи її як частину правосвідомості громадян. Саме тому, для повного розуміння правової культури, значення та виокремлення тенденцій її розвитку у сучасних реаліях, важливо звернутися до її філософсько-правового трактування.

Якщо проаналізувати основний масив юридичної літератури, то можна побачити, що правову культуру зазвичай зводять до різновиду загальної культури, про що ми згадували вище, вказуючи, що правова культура віддзеркалює систему

цінностей, які належать до правової дійсності цього суспільства. Зокрема, такої думки дотримується В. Копейчиков: науковець визначає правову культуру як систему правових цінностей, що відповідають рівню досягнутого суспільством правового прогресу і відображають у правовій формі стан свободи особи та інші найважливіші соціальні цінності [158, с.178]. Також до ціннісного аспекту правової культури звертається В. Лемак, на думку якого зміст правової культури варто розглядати як особливе юридичне багатство, яке виражається у досягнутому рівні регулятивних властивостей права, нагромаджених правових цінностей, тих особливостей права, юридичної техніки, котрі належать до духовної культури і правового прогресу [180, с. 217].

Сучасна наука філософії права пропонує чотири підходи до визначення правової культури: філософський (аксіологічний), антропологічний, структурно-семіотичний або інформаційний та соціологічний.

Хоча найбільш важливим та виправданим видається саме аксіологічний підхід до вивчення правової культури, у межах якого її зміст визначається через поєднання із загальнолюдськими цінностями та значенням у розвитку права, варто коротко проаналізувати три інших розуміннях правової культури.

Соціологічний підхід до розуміння правової культури закликає трактувати її передусім як систему суспільних інститутів, які виникають на основі цінностей, які людина чи певна група людей розділяє. Основною метою пояснення правової культури з соціологічної точки зору є можливість показати, що вона здатна бути характеристикою рівня розвитку правових явищ на певному етапі прогресу суспільства та якісною характеристикою сприйняття особистістю права та правової культури [171, с. 214].

Прихильники соціологічного підходу вважають, що на відміну від філософсько-правового, який є більш абстрактним, він існує реально та може бути підданим точному розрахунку або вимірюванню [217, с. 44]. Зокрема В. Сальников розглядає правову культуру в якості специфічного соціального явища, яке може бути сприйнятим як якісний правовий стан особистості та суспільства і є невід'ємним компонентом цивілізованості та правової держави

[243, с. 180], а Н. Гранат та В. Панасюк ототожнюють правову культуру зі способом та результатом відповідних дій – мова йде саме діяльнісний принцип у межах цього підходу, який пояснює, що правова культура здатна розкритися виключно у межах результатів юридичної діяльності [93, с. 3].

Підводячи підсумок, трактування правової культури через призму соціологічного підходу видається надто обмеженим, штучно зведеним до двох рівнів – особистісного, через який виділяються лише правові здатності конкретної особи та суспільного, який акцентує увагу лише на реально існуючих виявах діяльності людини у сфері права – нормативно-правові акти, підручники, методичні видання тощо. Так, доцільним буде погодитися, що завдяки вивченню правової культури через призму соціологічного підходу ми можемо виокремити показник якісного стану правового життя у суспільстві, однак в такому разі ми оминаємо можливість усвідомлення того, що правова культура також містить у собі елементи, які можуть існувати як мінімум у свідомості людини, та максимум – на межі бажаного, ідеального права.

Юридична антропологія, в межах якої виник антропологічний підхід до розуміння правової культури, свого часу стала своєрідним викликом та відповіддю надмірній консервативності правової науки, яка розвивалась ідеалізованою, соціо- та державоцентричною. Так, право розвивалось, залишивши суспільство та його потреби збоку, тому антропологічний підхід до спершу його трактування загалом, а потім до окремих його частин, став «переворотом», закликавши повернутися до людини як особистості, як первісної правової реалії [56, с. 247]. Розуміння правової культури через антропологічний підхід можна визнати таким, що є занадто розширеним – на відміну від соціологічного, який звузив трактування поняття. На думку прихильників цього підходу, правова культура – це все те, що було створено людиною у різноманітних сферах правового буття, починаючи від права, закінчуючи національними правовими традиціями. На основі цього можемо зазначити, що антропологічний підхід змішує поняття правової культури з іншими категоріями юридичної науки та науки загалом, які не лише є нетотожними між собою, але й не піддаються

юридичному прочитанню, захирашуючи право.

Оскільки семіотика – це наука, яка вивчає властивості знаків і знакових систем, а також сприймає світ та соціум через знаки, таким чином отримуючи інформацію та обробляючи її, то культура з точки зору структурно-семіотичного підходу – це велика інформаційно-знакова система, в якій людська поведінка, матеріальні культурні надбання створені за допомогою спеціальних кодів. Одним з перших культуру та людську здатність «до символізації» пов'язав американський дослідник Л. Вайт, якого називають «хрещеним батьком культурології». «Світ символатів (символізованих предметів) ми називаємо культурою, а науку, яка їх досліджує – культурологією», – зазначає дослідник, додаючи, що існує три основних види предметів, які несуть соціальну інформацію – термальні об'єкти, зовнішні дії, ідеї та відносини. «Символізація» за Л. Вайтом – це не біологічна функція людини, а «екстрасоматичний контекст» життя, який створює культуру шляхом того, що розум людини сприймає та осмислює зовнішні предмети та перетворює їх у символи [145, с. 24].

Семіотичне дослідження, зазначає А. Овчиннікова [217, с. 65], розглядає феномени культури як факти комунікації, окремі повідомлення якої організовуються та стають зрозумілими відповідно до визначеного коду. Через призму семіотичного підходу тлумачить правову культуру К. Лінейцева, зазначаючи, що цей підхід дозволяє глянути на неї як синтез усієї наявної «правової інформації (сукупності регулятивів, цінностей в області правової діяльності), яка накопичується, зберігається та передається в суспільстві за допомогою знакових систем, які створюють люди» [181, с. 37].

Узагальнюючу інформаційно-семіотичну концепцію культури пропонує А. Кармін [145, с. 6], виділяючи три основних положення: культура як світ артефактів (предметів, створених людиною, думок, образів, засобів та способів дії), світ смислів (концепція, яка розширює попередню, оскільки артефакти – це ті ж самі природні утворення, яким людина здатна надати принципово окремого та особливого змісту) та світ знаків (поняття, яке утворюється шляхом поєднання артефактів та змістового наповнення – знаки отримують «зашифрований» сенс,

вкладений людиною).

Те, як тлумачить правову культуру структурно-семіотичний підхід, нагадує часткове її розуміння у межах соціологічного підходу: знову ж таки, вагомим є артефакт, результат діяльності, втілений у матеріальному носії, висловлений у тезі чи твердженні, хоча тут не йдеться про оціночний підхід правової культури як явища, яке визначає суспільство і його правове життя, як це роблять прихильники соціологічного тлумачення. Структурно-семіотичний або інформаційний підхід здатний уникнути зайвої штампованості правової культури, надмірних оціночних суджень та пояснити правову культуру через вивчення відповідного тексту чи думки, однак видається доцільним зауважити, що такий погляд є додатковим обмеженням змісту поняття і на практиці зводиться лише до синтезування усієї правової інформації та її лінгвістичного аналізу.

Перш ніж розглядати особливості аксіологічного підходу, варто звернутися до генези основоположних термінів. Зокрема загальновідомим є те, що аксіологія – це наука, яка з'ясовує природу та різновиди цінностей, взаємовідношення між ними і є невід'ємною частиною сучасної філософії та методології суспільних наук. Введення поняття цінностей у філософію сприяло тому, що гуманітарні науки почали виокремлювати галузі, спрямовані на вивчення цінностей, що стало причиною утворення аксіології правової, культурологічної, політологічної тощо. Отже, можемо говорити про те, що аксіологія права також є системою теоретичних понять, висновків та концепцій стосовно вивчення цінності права, його ролі у задоволенні потреб учасників суспільного життя як окремої людини (особистісна цінність), соціальних спільнот та об'єднань (групова цінність) і суспільства в цілому (загально соціальна цінність) [291].

В рамках такого філософсько-правового трактування, яке опирається на цінності, правова культура часто визнається явищем, яке за своїм об'ємом перевищує право. Ця думка притаманна представникам нормативного підходу, які розуміють право як систему формально-визначених правил поведінки, які забезпечуються державою, тоді як решта елементів, не маючи «юридичної» природи, охоплюються поняттям правової культури, яка є в межі так званого

бажаного, ідеального права.

Чому ж правову культуру доцільно розглядати саме через аксіологічний підхід? Так, дослідниця К. Лінейцева запевняє, що у філософії права відображена більшість ідей культурології, а також в основі цього підходу лежить головна ціннісна установка правової культури – забезпечення балансу сил і інтересів спільноти, яке стабілізує суспільні відносини і створює умови для їх еволюції [181, с. 38]. І. Мітюнова на користь цього підходу вказує той факт, що він оцінює з точки зору корисності позитивні елементи правової культури для особи, визначає їх соціальну значимість та цінність. Окрім того, культура в усіх відношеннях базується на ціннісному сприйнятті особи, що дає можливість виробити її орієнтації, коригувати норми поведінки та ідентифікувати себе у суспільстві, а право виходить на перше місце завдяки самій правовій системі, практиці функціонування всіх його галузей та норм, правових закладів та правовою освітою носіїв культури [203, с. 16].

Правова культура з точки зору філософії права акумулює та актуалізує досягнення людини зокрема та суспільства в цілому в окремих сферах життєдіяльності, серед яких найголовнішими є правова та соціальна. Окрім цього правова культура містить у собі культурний зміст та особливості правових систем світу. Правову культуру доцільно вважати частиною культури загалом, оскільки вона, визначаючи характер дії законодавства та упорядковуючи його відповідно до історичних вимог та національної ідеї, створює передумови для прогресивного існування загальної культури і є частиною правового буття соціуму [297, с. 289].

Виявляючи аксіологічний зміст правової культури, вважаємо за необхідне зосередитися також на загальнолюдських цінностях, серед яких насамперед варто виділити права людини, демократію, свободу та її прояви, рівність, теорію поділу влади тощо. Однак, у літературі існують противники такого підходу. Зокрема, Ю. Оборотов зазначає, що приписування перерахованих цінностей до правової культури бере свій початок від посттоталітарного суспільства і є нічим іншим як протиставленням принципам тоталітаризму, що робить поняття правової культури розмитим і надто узагальненим [216, с. 34]. Такий підхід видається неправильним,

адже загальнолюдські цінності є ознакою розвиненої правової культури, відрізняють її від нерозвиненої та наближають до «ідеального» типу правової культури.

З іншого боку, виокремлення філософією права ціннісних критеріїв при трактуванні культури права відбувається з акцентом на їх визначальній ролі у цьому понятті. Саме це сприяє узагальненню культури права та зникненні меж, які б відділяли культуру права від інших, пов'язаних з нею явищ, тобто культурі права надається гранично широкий зміст. У зв'язку з цим часто виникають ситуації, коли культуру права через відсутність належного філософсько-правового розуміння замінюють іншими поняттями, наприклад правосвідомістю, зазначаючи наступне: «Загальний стан... правосвідомості всього населення країни, який виражає рівень розвитку права та правосвідомості» [43, с. 51].

Філософсько-правовий (аксіологічний) підхід до розуміння правової культури, незважаючи на критичні вислови про «розмиття» меж понять, дозволяє пов'язати правову культуру із загальною, об'єднати цінності, вироблені суспільством з правовими надбаннями та зробити її унікальним, глибоко суспільним явищем.

Якщо відштовхуватися від саме від аксіологічного тлумачення правової культури, зазначає М. Целуйко, то можна виокремити визначення, згідно з яким правова культура є сферою загальнолюдської і, подібно до того як загальнонаціональна культура надає цілісності та інтегрованості суспільному життю загалом, так вона диктує кожній особистості принципи правової поведінки, а суспільству – систему правових цінностей, ідеалів, правові норми, які забезпечують єдність і взаєморозуміння правових інститутів та організацій [285, с. 6].

«Ми не можемо відокремити себе від традицій, – говорить німецький вчений Ю. Габермас, – але спосіб, у який ми будемо їх дотримуватися, залежить від нас» [81]. Тому, коли мова йде про правову культуру, додає французька дослідниця міжнародного права Е. Турме-Жанетт, необхідним є розуміння, що не існує її глобального або космополітичного бачення – навпаки, ми можемо

говорити про множину окремих національних, регіональних, індивідуальних чи інституційних бачень [36, с. 292]. Модерні дійові особи на міжнародній правовій арені керуються не загальною правовою культурою, а приписами власної і об'єднує їх мова права, яка у кожному випадку наділяється змістом окремих та відмінних правових культур.

Історичний та культурний аналіз видів правових культур здатен сприяти вирішенню напружених ситуацій політичної нестабільності, зумовленої процесами глобалізації та їх протистоянням з правовими концепціями, які дедалі більше характеризуються не національним, а націоналістичним чи навіть імперіалістичним спрямуванням. Як зазначає К. Кантор, найбільш оптимальним є підхід, який покликаний створити цивілізаційну парадигму [145, с. 62]. Ми погоджуємося з таким закликком, але вважаємо за доцільне більш ґрунтовно окреслити значення терміну цивілізації та шляхи заміни ним більш звичного та вживаного поняття культури. Як зазначає В. Соловйов, «незважаючи на релевантність концепту «цивілізацій» духу часу, його теоретична ідентифікація залишається складною інтелектуальною задачею, яка висуває на перший план питання методологічного значення» [251, с. 4].

Слово «цивілізація» виникло від латинського відповідника *civilis*, який означає громадянський або суспільний. У XVII-XVIII ст. терміном почали позначати протилежне до стану дикості поняття, а у XIX ст. Л. Морган запропонував розглядати поняття цивілізації як відповідну стадію соціального прогресу [145, с. 36]. Еталоном цивілізації стали вважати європейський тип суспільства, ототожнюючи його з найвищим рівнем розвитку культури та часто характеризуючи як сукупність всіх чеснот, які мають можливість вивести людство до кращого шляху. Як додає Ю. Капустін, «поняття «цивілізація» виникає у Західній Європі в епоху Просвітництва, виступаючи важливою формою та сопором саморефлексії й самоствердження нового буржуазного суспільства. Вирішення цієї проблеми передбачало фіксацію відмінних рис нового суспільства порівняно з тим, як було до нього і з тим, що існувало одночасно з ним, але було інакшим. Водночас... таким відмінностям надавали нормативне значення, яке

поєднувалося з перевагою цього суспільства над Іншим, історично первісним і одразу інакшим» [142, с. 95].

Втім, коли на початку ХХ ст. віра у «еталонну» західну цивілізацію почала зникати через «пороки» – війна, насилля, занепад суспільства, серед ряду дослідників виникла тенденція до протиставлення культурної та цивілізаційної парадигм [294] (Г. Зіммель, О. Шпенглер та ін.), в межах яких вказували на те, що культура – це внутрішня складова, яка задовольняє духовні потреби людини, а цивілізація – матеріальна оболонка культури, яка надає відповідні засоби для існування та способи для матеріалізації потреб.

Характеризуючи цивілізацію, М. Федорова виділяє кілька принципових положень щодо розуміння поняття [145, с. 382–384].

1) цивілізація – концепція, яка є протилежною до варварства, що є важливим у межах розуміння поняття, оскільки для будь-якої культури в межах концепції альтернативного розвитку втрата завойованих позицій може призвести не лише до стагнації, але й до сучасного занепаду – не «поверненню до природного стану», а занепаду та знищенню «цивілізованих» інститутів. Як приклад можна навести розвиток демократії в Європі, який прийшов на зміну тоталітарному суспільству, і який досі перебуває у стані відкритості (в т.ч. до плюралізму культур) та незакінченості, зберігаючи цивілізаційну життєздатність;

2) цивілізація – особлива система існування суспільних організмів і є своєрідною берегиною внутрішнього мультикультуралізму. Як зазначає В. Страда, цивілізацію можна охарактеризувати такими рисами як плюралізм та, водночас, органічність – її складає певна сукупність народів, кожен з яких має власну національну культуру та традицію, при цьому поєднуючись з іншими спільною історичною долею [255, с. 49].

Російський філософ К. Кантор пропонує [145, с. 60–61] розглядати термін «цивілізація» у чотирьох значеннях:

1) як завершальну стадію соціокультурної еволюції, яка прийшла на зміну стадії варварства (перед цим варварство змінило стадію дикунства);

2) як духовні інституціональні гуманістичні протилежності, які блокують негативні та антигуманні вияви, присутні стадіям цивілізації (знову ж таки, дослідник повертається до перших етапів еволюції людини, наведених у першому значенні поняття);

3) як окремих регіональних типів культури (культурно-історичний тип, висока культура тощо), який може характеризуватися як дикунськими рисами, так і варварськими/цивілізаційними рисами (у цьому випадку варто навести типи культур-цивілізацій за А. Тойнбі та С. Хантінгтоном, зокрема А. Тойнбі пропонує протиставити цивілізаціям як великим культурам, яких було 21, а залишилося близько 7-8 650 «примітивним спільнотам»; М. Федорова пропонує розглядати цей вид цивілізації як «органіцистський», тобто протилежний прогресистському, в межах якого цивілізація – це окрема система існування народів з основним елементом – культурою [145, с. 381];

4) як останній агонізуючий етап певного типу «високої культури», коли на зміну органічним зв'язкам приходять механічні, штучні.

Оскільки два перших розуміння поняття цивілізації видаються звуженими у своєму трактуванні і, по суті, свідчать про лінійність розвитку людства та його історії, вважаємо за необхідне більш детально висвітлити аналіз цивілізації як культури на основі праць А. Тойнбі, О. Шпенглера та С. Хантінгтона.

Найбільше критики після свого висловлення зазнавали ідеї нелінійності історичного процесу О. Шпенглера у його популярній праці «Присмерк Європи». За дослідником, всесвітню історію можна уявити як часово протяжне поле, на площині якого у різних місцях виникають культурні вогнища, поступово згасаючи чи розпалюючись знову. Такі вогнища – осередки культури є замкнутими системами, які не взаємодіють з іншими, існуючи та вмираючи у власних межах – через це, запевняє О. Шпенглер, світ очікує неминучий присмерк західної цивілізації.

Аналізуючи таким чином культури у всесвітній історії, науковець пропонує вісім типів «великих культур»: єгипетська, антична, індійська, вавилонська, китайська, арабська, західна та мексиканська, які між собою відрізняються

«душею» – ідеєю, яка намагається проявитися у культурній діяльності народу (антична та індійська характеризуються додатково «вужькістю горизонту»), а також прасимволами, які допомагають зрозуміти мову її форм та виявів [294]. Без додаткового пояснення значення прасимволу, О. Шпенглер пропонує виявити їх як окремі образи кожної культури.

Виводячи вавилонську та єгипетську культури з першооснови, примітивної культури людства, яку об'єднували міжродові стосунки, дослідник називає їх «докультурами» [294], сповненими міфами та культами, які стають в майбутньому поштовхом для розвитку іншим типам.

Так, антична культура користується відмінностями та зв'язками, вона не здатна потерпіти відкритого простору – це ми можемо побачити, пригадавши державно-політичний устрій Давньої Греції: невеликі та замкнуті просторово держави-поліси, демократичний устрій з військовими елементами і зацікавлення міфами та головним акцентом на обмеженості матеріального простору, який відкидає пустоту, характеризуючи її небуттям. Індійська культура програє вавилонській та арабській через запізніле перейняття писемності, а останню О. Шпенглер називає «магічною» через тип побудови – як і культурне сприйняття, так і державно-правове, характеризуються символом «світу-печери», всередині якого відбувається циклічний розвиток. Західна культура, яку науковець на початку ХХ ст. розкритикував за занепад, є найбільш досконалою моделлю через свій прасимвол безконечності – розвиток європейської моделі не зупиняється на досягнутому, удосконалюючись у наукових, релігійних, правових, філософських сферах, постійно відчуваючи неспокій та незадоволення (цей вияв вчений називає «фаустівською душею») [294].

Всі культури – це вогнище, які приречені на згасання – це ж О. Шпенглер пророкує цивілізації, яку називає вимираючою культурою: «культура і цивілізація – це живе тіло душевності і її мумія... Як тільки мета досягнута, і вся повнота внутрішніх можливостей завершена і здійснена зовні, культура раптово застигає, вона відмирає, її кров згортається, сили надломлюються – вона стає цивілізацією» [294].

Втім, погляди О. Шпенглера, як і його типологія культур, неодноразово піддавалися обґрунтованій критиці: порівнюючи історичний процес з біологічним, науковець не пояснює критеріїв, за якими виокремлює вісім культур, часто називаючи певні з них (як-от єгипетську чи вавилонську) недорозвинутими і, акцентуючи на нібито досконалості західної – європейської – культури, чомусь обіцяє її загибель у 2000 році (цілком зрозумілим буде заперечення, що, можливо, європейська культура і зазнала змін та пережила не один кризовий момент, втім, вона й надалі залишається високорозвинутою та життєздатною).

Хоча англійський дослідник А. Тойнбі не ототожнює поняття цивілізації та культури так, як це робить О. Шпенглер, він відмовляється від поглядів на культури як на окремі, замкнуті простори, водночас відкидаючи традиційну схему історичного аналізу, коли всесвітня історія поділяється на історію окремих країн. Так, зрозуміти процес розвитку держави та її культури можливо лише через призму її взаємодії з іншими – для А. Тойнбі суспільство – це основна одиниця історії, яка складається з множини держав [266].

У своїй праці «Дослідження історії» науковець доходить до висновку, що існувало тридцять сім цивілізацій, але до сьогоденного часу з них «живими» залишилося всього сім: західна, православна, індуїстська, китайська, далекосхідна (Корея та Японія), іранська та арабська. Відкидаючи твердження О. Шпенглера про те, що єгипетська, вавилонська та інші древні культури були недосконалими, науковець опирається на термін «примітивного» суспільства – дрені племена та общини, які існували на перших етапах розвитку людства і становлять його «кореневу систему».

Цивілізації – це «гілки» розвитку, відносини між якими нагадують родинні (на відміну від твердження О. Шпенглера про замкнутість таких систем), і кожна з них має особливі риси в політиці, культурі та економіці. Так, погоджується дослідник, занепаду цивілізації не уникнути; взагалі, перші ніж дійти до останнього циклу розвитку, цивілізація проходить ще три попередні стадії – генезис, ріст та надлом і лише після цього – розпад, якого, втім, теж можна уникнути за допомогою чотирьох варіантів:

- 1) архаїзму, який виявляється у намірі повернути пройдені форми існування;
- 2) футуризму або насильницького насадження соціально-політичних і культурних змін;
- 3) зречення – цілковитого відкидання суспільного життя;
- 4) перетворення, тобто «докорінної зміни духовного клімату», яку А. Тойнбі пов'язує з релігійним відкриттям, «освянням душі світлом вищої релігії» [266].

Визначаючи головною рисою будь-якої держави та правової культури саме релігію, яка здатна замінити звиклі системи цінностей, вчений переконаний, що заради виникнення розвинутіших релігійних форм з'являються та зникають цивілізації. Так, зазначає А. Тойнбі, сучасний світ переживає кризу двох тенденцій – націоналізм роз'єднує, а технології та розвиток культури здатні стати об'єднуючим фактором, втім, як і в 50-х рр. ХХ століття, так і зараз, у розпалі ХІХ ст., ідея англійського політолога видається моноорієнтованою і, відповідно, не найбільш життєздатною: релігійні конфлікти сучасності занадто далекі від єдиної церкви, а екуменізм, хоч і є привабливою теорією вирішення проблеми, поки що залишається без оптимального практичного втілення, ставлячи під сумнів цивілізаційне спрямування А. Тойнбі та характеризуючи його здебільшого утопічним.

Поруч з наведеними трактуваннями цивілізацій та їх типологіями за О. Шпенглером та А. Тойнбі, найбільш популярною є концепція зіткнення цивілізацій С. Хантінгтоном, обґрунтована у однойменній книзі американського дослідника. Цивілізація за С. Хантінгтоном – це культурна спільнота найвищого рівня і, зазначає науковець, ці поняття є невіддільними та цілісними. Вони «вміщують у себе цінності, норми, менталітет та закони, яким численні покоління у конкретній культурі надавали головного значення» [281] і поділяються на вісім типів:

- 1) конфуціанську цивілізацію, яку дослідник у статті «Political Order in Changing Societies» для Foreign Affairs (1968) пізніше доповнив назвою «сінської

цивілізації», обґрунтувавши твердження тим, що означення конфуціанської – занадто вузьке і характеризує першопочатки цивілізації, які зародилися у 1500 р. до н.е., тоді як поняття «сінської» є більш ширшим і включає у себе загальну культуру Китаю та китайських спільнот поза межами країни, а також сусідні культури Кореї та В'єтнаму;

2) японську цивілізацію, яку С. Хантінгтон не ототожнює з китайською (при цьому критикуючи дослідників, які вдаються до такого об'єднання), оскільки японська культура стала окремим та повноцінним утворенням між 100 та 400 р. до н.е.;

3) індуїстську цивілізацію, яка, зазначає дослідник, як і сінська, не обмежується однією країною та охоплює культурні утворення поза її границями;

4) ісламську цивілізацію, яка охоплює множину окремих культур та субцивілізацій (в т.ч. арабську, тюркську, персидську та малайську);

5) православно-слов'янську цивілізацію, яка отримала окреме місце у типології завдяки «візантійському корінню»;

6) західну цивілізацію – у цьому виді С. Хантінгтон погоджується з дослідниками, які поділяють її на три складові – Європа, Північна Америка та Латинська Америка;

7) латиноамериканську цивілізацію, яку дослідник називає «отприском» європейської, який пройшов цілком інший шлях еволюції і характеризується вищим рівнем суб'єктивної самоідентифікації та клановістю і авторитарністю культури.

8) африканську цивілізацію, про існування якої С. Хантінгтон говорить, зазначаючи, що це «можливий» тип культури, оскільки поки що схід та північ континенту потрапили під сильний вплив християнської та ісламської релігій, а рештки досі зберігають племінну ідентифікацію [281].

«У майбутньому не існуватиме єдиної універсальної цивілізації, – зазначає С. Хантінгтон. – Навпаки, світ буде складатися з множин різноманітних цивілізацій і вони змушені будуть вчитися співіснувати одна з одною» – про це вже свідчать стосунки між кількома цивілізаціями на африканському континенті

та розпорошеність західної культури між Європою та Америкою [281]. Неминучим є процес зіткнення цивілізацій на основі головного джерела конфліктів – культури, яка визначатиме межі поділу людства і стане причиною глобалізаційних конфліктів між націями та державами, які є частинами окремих цивілізацій.

Як варіант вирішення можливих конфліктів, С. Хантінгтон пропонує три типи поведінки незахідних культур під час зіткнення цивілізацій:

1) ізоляція від Заходу – як приклад, С. Хантінгтон наводить Північну Корею, втім, цей варіант, через призму останніх політичних змін, «віджив» себе – КНДР та Північна Корея у квітні 2018 року домовилися про завершення 70-річної війни не без впливу західної культури;

2) стати частиною західної цивілізації;

3) об'єднати економічні та воєнні зусилля та спрямувати їх на Захід, оскільки, вважає науковець, саме зіткнення західної цивілізації з іншими стане центральною темою майбутньої світової політики.

Втім, при всій обґрунтованості поділу культур та тлумачення поняття цивілізації, варто зважати й на умовну застарілість дослідження, зокрема передбачення дослідника феномену зіткнення цивілізацій: межі між культурами сьогодні дедалі більше стають розмитими завдяки міждержавній дипломатії та мультикультурному характеру стосунків, і виникає потреба говорити не про конфлікти, а тенденції розвитку та співпраці.

Наведений концептуальний аналіз та поділ за історичними типами культури лише підкреслює, що загальна культура є об'єднувачим фактором множини правових, політичних, релігійних та національних інтересів і заодно впливає на правові культури кожної країни. Е. Турме-Жанетт зазначає, що дослідження правових систем дозволяє зрозуміти, що сучасні термінології права приховують своє коріння у історії, загальних культурах, релігійних баченнях та глибоких моральних доктринах і отримуть додаткове підкріплення філософськими поглядами емпіризму та раціоналізму [36, с. 297]. «Право, – додає К. Осакве, – є нормативним вираженням історії, психіки, психології, традиції та культури

кожного народу... Немає і не може бути двох однакових національних правових систем у світі. З цієї аксіоми сучасної компаративістики випливає очевидний факт, що існують симбіозні відносини між правом і культурою... Саме ту культуру, яка виникає у результаті взаємодії права та національної культури, ми називаємо правовою культурою» [220, с. 209].

Підходячи до необхідності провести класифікацію правових культур, виникає питання щодо критеріїв поділу. Так, М. Марченко пропонує наступні п'ять ознак, які повинні допомогти дослідникам виокремити з історичного масиву сталі правові культури:

- 1) мати у своїй основі постійні, фундаментальні, а не тимчасові та випадкові фактори;
- 2) за можливості бути більш-менш визначеними ознаками-критеріями;
- 3) мати сталий об'єктивний характер;
- 4) вирізняти основний, домінуючий критерій у випадках, коли в основі класифікації правових систем не одна, а кілька ознак-критеріїв;
- 5) під час дослідження загальних ознак правових систем повинні враховуватись не лише об'єктивні, а й суб'єктивні фактори, що прямо впливають на процес їх формування [197, с. 254].

Втім, на нашу думку, до наведеного списку критеріїв варто додати те, що, оскільки об'єктом класифікації є правові культури, головним фактором під час класифікації повинно стати право, яке є основою, навколо якої нашаровуються інші елементи.

Так, зокрема, опираючись на вищенаведений поділ культур та принципи класифікації, сучасна компаративістика, зокрема західні науковці Дж. Меррімен і Д. Кларк, пропонують наступний поділ правових культур, об'єднуючи їх за критеріями історичної спільності, схожості джерел, правових традицій та правових інститутів, а також наявної понятійно-категоріальної системи права:

- 1) релігійні правові культури:
 - мусульманське право, єврейське, ісламське, індуське, японське та африканське право;

2) нерелігійні правові культури:

- західне право, яке у свою чергу поділяється на субкультури:
- романо-германську (цивільна та континентально-європейська);
- англо-американську (загальна);
- скандинавську (північно-європейська).
- квазізахідне і позазахідне право [25, с. 28].

Опирається на схожі принципи класифікації і Р. Давид, який у ХХ столітті запропонував ідею трихотомії, виокремивши англо-американську, романо-германську та соціалістичну культури на основі юридичної техніки та однакових філософських, економічних і політичних принципів. При цьому інші культури (які у попередній класифікації об'єднані під релігійними та поза західними) науковець звів до «інших видів суспільного устрою та права» [104, с. 25]. Цікавим також видається погляд К. Цвайгерта, який, не відкидаючи поділу культур О. Шпенглера, на основі п'яти принципів (походження та еволюція правової системи, особливості юридичного мислення та правових інститутів, природа правових джерел, способи тлумачення та ідеологічні фактори кожної культури) виділив вісім правових культур: романська, германська, англо-американська, соціалістична, скандинавська, далекосхідна, ісламська й індуська [284, с. 117]. Втім, ці класифікації далеко не основні (і відверто застарілі, оскільки у сучасній юридичній літературі вже не вживається термін «соціалістичної правової культури»), а мають філософсько-теоретичне значення.

Поняття правової культури, як вже було зазначено вище, має чимало різноманітних визначень у сучасній юридичній науці, зокрема її пропонують розглядати її як сукупність інститутів, прийомів, процесів та норм поведінки, спрямованих на забезпечення оптимального функціонування правової держави [220, с. 211], також можна додати, що це – правові цінності та установки, які визначають місце правової системи в суспільстві в цілому. Тому, звертаючись до поділу нерелігійної правової культури, більш важливою видається саме західна правова культура (романо-германська та англо-саксонська або англо-

американська), яка ґрунтується на ціннісному сприйнятті права, на відміну від нігілістських установок квазізахідної.

Для визначення змісту сучасної західної правової культури у правовій літературі пропонують комплекс об'єктивних критеріїв, які також називають засадничими принципами:

1) прозорість (гласність) законодавчого процесу – принцип, який вимагає максимального висвітлення роботи законодавчих органів у засобах масової інформації, відображення всіх етапів проходження законопроекту (винятки: коли законопроект стосується інтересів національної безпеки);

2) прозорість (гласність) судового процесу стосується права кожного громадянина мати вільний доступ до суду, в т.ч. прозорість висвітлення справ у ЗМІ;

3) оперативність опублікування всіх прийнятих нормативних актів і поправок до них – водночас забезпечує принцип презумпції знання закону;

4) стабільність і правонаступництво рішень державних органів та відомств означає неможливість зміни рішень виключно через людський фактор – зміну у кадровій системі тощо;

5) непорушне виконання договору сторонами (*pact sunt servanda*) – окрім того, держава не повинна втручатися в приватні договірні відносини навіть за необхідності захисту інтересів однієї зі сторін, оскільки для цього необхідно розробити дієвий механізм захисту прав; варто додати, що поняття договору стосується романо-германської системи права, а англо-американське керується поняттям обіцянки;

6) повна довіра громадянина до правових інститутів і готовність звернутися до права в особистих та ділових відносинах – вирішення проблеми за допомогою не правових методів свідчить про низький рівень правової культури суспільства;

7) стабільність і передбачуваність законів – прийнятий акт не повинен часто змінюватися (особливо, коли мова стосується комерційного законодавства);

8) юридична грамотність населення;

9) свобода інформації (тобто загальний доступ до правової інформації, який підкріплюється прийняттям взаємодоповнюючих законів з боку держави – про свободу інформації, про відкритість органів виконавчої влади та відкриті слухання регламентних рішень);

10) законслухняність населення (тобто правосвідомість) – від громадянина вимагається безумовна та непорушла повага до права;

11) визнання самостійності та незалежності юридичної професії вимагає додаткового зобов'язання держави до поваги професії та закликів громадян використовувати послуги юристів для вирішення відповідних правових проблем;

12) визнання ролі юриста як гаранта прав і свобод громадян [220, с. 212].

Варто відзначити, що наведені принципи є доволі узагальнюючими, адже цілком зрозумілим є те, що відповідні види правової культури ґрунтуються на окремих, традиційних для себе принципах, як-от англо-американська правова культура своєю основою має принципи легалізму та пуританізму, а деякі складові романо-германських норм є результатом інтерпретованих папою римським положень канонічного права католицької церкви [220, с. 211].

Англо-американська та романо-германська правові культури є цілковитими антиподами, що можна з легкістю довести, проаналізувавши характерні риси. Так, романо-германська правова сім'я поширюється на континентальну Європу (чим і спровокована її альтернативна назва – «континентальна») та ґрунтується на основах давньоримського права, яке видозмінилося відповідно до вимог національних культур. Як зазначає Ю. Ведерніков, характерними рисами континентальної правової культури є пріоритет нормативно-правового акта як джерела права, наявність поділу на публічне та приватне право, кодифікація та нормативізація права як загального правила поведінки, а також існування норм-роз'яснень, джерелом яких є суд або законодавець. На відміну від цієї системи, англо-саксонське та американське право не поділяється на публічне і приватне, як і не розрізняє інших, галузевих поділів, пропонуючи класифікацію права загального та права справедливості [69].

На думку К. Осакве, найбільшою відмінністю романо-германської та англо-саксонської правових культур варто вважати розуміння понять права та закону, а також їх співвідношення між собою. Так, кожна європейська мова, за винятком англійської, здатна представити два слова для позначення наведених понять, водночас не ототожнюючи їх: закон – це основне джерело права, а суд є органом, який тлумачить закон та застосовує при вирішенні та розгляданні конкретних спорів але не створює джерело права своїм рішенням. Англійська мова пропонує єдине слово для позначення права та закону – «law», а, власне ця концепція пропонує чотири різновиди: statutory law (статутне право, закон), case law (судове право, судовий прецедент), common law (загальне право, основоположні принципи права) і private law of the parties (приватне право сторін, тобто договір, укладений між приватними особами) [220, с. 214].

Романо-германська правова культура, як зазначає К. Осакве, керується моделлю «дискреційного правосуддя» (discretionary justice model), за якою закон розуміється як «дискреційний наказ» (discretionary command), як «суверенний заклик» (sovereign exhortation), «вираження ідеального способу поведінки» (expression of an ideal pattern of behavior), «уявлення про бездоганну поведінку в ідеальному суспільстві» (a vision of a perfect behavior in an ideal community), «нормативний опис того, як людина поводитися б, якби люди були янголами» (a normative description of the way things would work if all men were angels). Законодавча влада видає закони, втім, правоохоронні органи вирішують у кожній окремій ситуації як примушувати (або ні) людину дотримуватися закону. Науковець наводить приклад Італії, де закон найбільше поважається його порушенням, а Міністерство юстиції спершу носило назву Міністерства юстиції та милості. Окрім того, доводить К. Осакве, найбільш яскраво виявляється ця правова культура у канонічному праві католицької церкви, відповідно до тлумачень якої гомосексуалісти поділені на активних, пасивних, реформованих, тих, хто три роки не займався мужолозством тих, хто схвалює або не схвалює такий спосіб життя. Ця класифікація дозволяє обійти заборону на не допуск гомосексуалістів до священничого чину [220, с. 215]. Таке «дискреційне»

розуміння неоднаково застосовується у різних країнах романо-германської правової культури, найбільш яскраво проявляючись там, де на національну культуру впливають католицизм або протестантизм як основні державні релігії.

У англо-саксонській та американській правовій культурі присутня модель «нормативного правосуддя» (normative justice model), за якими кожен нормативний припис – обов’язкове правило поведінки, якого повинні дотримуватися всі без винятку громадяни, не маючи можливості відхилитися чи, тим більше, ухилитися на власний розсуд.

Складовими розуміння цієї правової культури К. Осаке називає:

- 1) суворий формалізм і визначеність правила поведінки (rigid formalism and certainty of the rules of conduct),
- 2) очікування універсального дотримання припису права (expectation of universal compliance with legal rules),
- 3) рівний примус усіх громадян до дотримання припису права з боку правоохоронних органів (uniformity of enforcement of the law by law enforcement agencies) і
- 4) передбачуваність наслідків порушення припису права (predictability of the consequence of any violation of the law).

Ці чотири приписи були створені та видозмінені під впливом англіканства (головної релігії Англії з середини XVI ст.), протестантизму (як основної течії) та пуританізму. Суть цієї правової культури [220, с. 216] розкривається через дві аксіоми: «equal justice under law» (рівне правосуддя відповідно до права) і «ours is a government of laws and not of men» (наше правління є правлінням права, а не людей).

Поруч з романо-германською та англо-саксонською, американська правова культура (яку часто розглядають як частину англо-саксонської у загальному поділі правових культур) має власні галузеві типи, серед яких дослідники пропонують виокремлювати договірну, деліктну, корпоративну (яка регламентує поведінку учасників в корпоративних правовідносинах), кондикційну та фідусіарну (яка регламентує поведінку учасників в довірчих правовідносинах,

тобто у відносинах, які засновані на довірі, наприклад, у відносинах між адвокатом і клієнтом) культуру [220, с. 217]. Незважаючи на спільні риси з англійською, американська була піддана змінам у первісному вигляді завдяки нормам Конституції 1787 року і на перше місце завжди виносить вірність верховенству права. Квінтесенція цієї правової культури відображається в двох її аксіомах — «equal justice under law» (рівне правосуддя відповідно до права) і «ours is a government of laws and not of men» (наше правління є правління права, а не людей) [220, с. 218]. Якщо пригадати основні принципи західної правової культури загалом, які були перераховані нами вище, то основний масив з них, який стосується правової культури громадянина, якнайповніше втілений саме в американській культурі, зокрема високе становище юриста, ознайомлення громадян з законами тощо. Втім, саме такий акцент, вважають науковці, призводить до того, що типовий американець з усвідомленням своїх основоположних прав та обов'язків, стає параноїком у випадку найменшого замаху чи власне порушення, а правова система характеризується надмірною, що іноді провокує ускладнення при її застосуванні.

Втім, це основи класичного розуміння правових культур, а як щодо реалізації та подальшого їх розвитку?

Як зазначає Е. Турме-Жанетт, модерне суспільство потребує динамічного сприйняття правової культури: аналізуючи праці Е. Гобсбаума, Ю. Габермаса, Ж.-М.Феррі, Й. Попадопулоса та інших, французька дослідниця вказує, що основною спорідненою ідеєю науковців є «необхідність протиставити детерміністську концепцію культури більш динамічному баченню, яке настільки ж переймається її єдністю, як і вирішенням внутрішніх розбіжностей та подоланням напруженості» [36, с. 326].

Беручи до уваги той факт, що кожна національна правова культура виникла як результат певної історичної традиції правової культури загалом, для того, щоб можна було вести мову про розвиток правових культур, необхідно перейти межі цієї класичної концепції, яка, по суті, застрягла у минулому науки, не беручи до уваги сучасні феномени права. У своїй праці «Нації і націоналізм» британський

дослідник Е. Гобсбаум говорить про необхідність впровадження терміну «заново винайдених традицій», що не вимагає нав'язування нових категорій, але дає друге життя відомим концепціям та парадигмам, які потребують модерного осмислення [88]. Так, існує багато різних правових культур та конкретних культурних концепцій права, але для подальшого розвитку вони повинні вважатися нестабільними, не обов'язково узгодженими та бути сприйнятливими до еволюції шляхом постановки викликів та відкриття обговорень [36, с. 327]. Побіжний аналіз правових культур та традицій будь-якої сучасної країни може продемонструвати, що під впливом глобалізаційних процесів, вони стали взаємопроникними та не уникають комунікації у правових межах. Поруч з цим варто відзначити, що правові культури перенесли внутрішні зміни, які зробили неможливим їх редукцію до єдиної вірної моделі.

У цьому контексті, говорячи про розвиток правових культур, пропонуємо брати до уваги наступні чотири фактори:

1. Визнання важливості внутрішнього (від-)оновлення традицій правової думки.

Незважаючи на те, що процес модернізації потребує динамічного бачення розвитку правової культури, реалії пропонують процеси відновлення та адаптації до нових умов статичних правових культур, які, розвиваючись, опираються як на надбання минулого, так і на суб'єктивну і об'єктивну компоненти. По суті, це означає, що навіть відверто застаріла традиція чи концепція здатна стати ефективним майданчиком для новітніх досліджень та теорій, якщо шляхом аналізу визначити, що у ній змушує правову культуру та право зокрема рухатися вперед, які риси здатні доповнити та збагатити культурну парадигму.

Е. Турме-Жанетт, говорячи про процес збагачення сучасної правової культури надбаннями минулого, наводить як приклад інтернаціоналістську теорію Ф. Деспаньє, який у 1905 році запропонував націоналістичну концепцію правової культури у Франції, у своєму зверненні до органів влади заявивши, що суспільство потребує окремої, французької школи національного права: «Дух розуму і справедливості, що характеризує нашу націю, є прямим свідченням того,

що захист наших законних інтересів поглинає нас більше, ніж інших, оскільки ми володіємо чітким розумінням поняття права, а також твердою волею до поваги та служіння йому» [36, с. 327].

Відверто націоналістичні концепції правової культури сьогодні, завдяки політиці правового мультикультуралізму, зникли і важко уявити, щоб націоналістичне спрямування знову полонило правові культури світу у своєму класичному вияві, однак, сучасні правові реалії не приховують національного курсу: зокрема, це можна чітко прослідкувати у поки що проекті закону про мови в Україні чи політиці міжнародного права у Сполучених Штатах Америки.

2. Заохочення історичної пам'яті стосовно правових традицій та правових культур.

Поняття історичної пам'яті має безліч науково обгрунтованих трактувань, втім, найбільш доцільним видається пояснення В. Масненка, який під історичною пам'яттю розуміє суто спеціалізовану частину культури, яка включає в себе і історичні знання, і ісистему ціннісних суджень для орієнтації у модерному світі [198, с. 50], а, як зазначає І. Довгалюк, культурний аспект поняття також охоплює національні цінності та правову культуру загалом [117, с. 196].

У цьому контексті, розгляд концепцій правової культури, їх процесу становлення та розвитку, призводить до неминучості перегляду їх впливу на сучасні філософсько-правові погляди. Історична перспектива здатна видозмінити суть сучасного правозастосування, запевняє Е. Турме-Жаннет, наводячи як приклад колоніальне минуле Європи, яке у французькій правозахисній традиції виявилось розчаруванням в універсалізму захисту прав людини, а у Сполучених Штатах Америки, навпаки, оборона стала догматом, який, у випадку необхідності, нав'язуватиметься силою [36, с. 326].

Для України, чиє правове становлення як нації та окремої, незалежної держави, пройшло багатьма болісними етапами, історична пам'ять в т.ч. у правовій культурі є не просто красиво сформованим принципом, а необхідністю, яка впродовж багатьох років допомагала зберегти самобутність та сприяла її формуванню у свідомості та правовій культурі окремо взятого громадянина [301,

с. 39]. Як зазначає відомий історик Я. Грицак, «найважливішою метою є редефініція старої та творення нової української ідентичності» [95].

Етнокультура політика, доводить О. Калакура, стала одним із пріоритетних напрямків державної діяльності і у межах українського законодавчого поля відбувається фіксація тріади збереження та розвитку національної правової культури – культури особи (громадянина), регіону та українського народу загалом [134, с. 72] поруч зі створенням демократичної законодавчої бази, яка має основою ідеї національної правничої еліти України та кращі надбання європейської правової думки.

Французький філософ Ж.-М. Феррі, називаючи Європу не моделлю, а радше «лабораторією», в якій відбувається інтеграція та перетин національних культур, стверджує, що протистояння правових культур Заходу та Сходу досі залишається у напруженому стані з можливим переростанням у драматичний конфлікт, тому щоб уникнути цього у майбутньому, науковець пропонує застосувати поняття «спільної правової культури» та «загальної історичної пам'яті» [9].

Поняття «спільної правової культури» можна розуміти як ствердження наявності правової культури, яка є амальгамою кількох розвинутих правових культур різних країн, що перебувають у динамічному та складному взаємозв'язку між собою [36, с. 332], ідею «загальної історичної пам'яті» як фундаментальну на міжнародному рівні. Необхідним є самокритичне вивчення власного минулого через «аналіз історичного досвіду націй та визнання різноманітних форм насильства, які вони скоїли один проти одного» [9] – таке «вивчення пам'яті» може стати незамінним для дослідників права сьогодення у контексті глобалізації суспільства, яке парадоксально заохочує до зіткнення національних культур [81, с. 25].

3. Схвалення внутрішніх розбіжностей та розуміння важливості взаємопроникності правових культур.

Аналіз праць, спрямованих на дослідження правових культур (В. Кимліка, Е. Турме-Жаннет, Л. Фрідман, Ю. Габермас тощо) дозволяє зробити висновок, що не існує єдиної правової культури або єдиної правової традиції для будь-якого

суспільства: ми можемо говорити про наявність домінуючої культури, яка є найбільш дотичною завдяки схожості у нормах чи окремих традиціях, а поруч з нею існують допоміжні, внутрішні правові культури. Як зазначає Дж. Волдрон, правову культуру не можна розглядати окремо, оскільки вона визначає себе лише за допомогою протидії іншим правовим культурам, а, як додає Е. Турме-Жаннет, взаємозв'язок та спільні риси між англо-саксонською, романо-германською та американською правовими культурами є беззаперечними, незважаючи на те, що у XVIII ст. їх розвиток йшов окремими шляхами і часто характеризувався відмінними поглядами [36, с. 327]. Ю. Габермас вказує, що культурні конфлікти потрібно трактувати також як і екзистенційні, які обертаються навколо цінностей, а не суперечностей інтересів. Відповідно, ігнорування зіткнення правових культур або вирішення їх за допомогою зовнішньої політики або економічних відносин призведе до посилення відмінностей та ускладнення розуміння. Найбільш ефективним буде варіант глибокої та критичної оцінки ціннісного значення традицій та культур та їх «рефлексивне присвоєння» [81, с. 218; с. 235].

4. Актуалізація ціннісних орієнтирів правових культур.

Хоча через розвиток технологій та їх масове поширення у світі XXI століття прийнято називати максимально абстрагованим від проблем людини, такі погляди є необґрунтованими і популістськими. Так, саме зараз ми можемо спостерігати, як відбувається повернення до головних ціннісних та антропологічних аспектів у більшості наукових та суспільних сферах. І, як зазначає О. Спригіна, особливого значення в умовах глобалізованого світу набули право, культура та цінності людини, адже право та цінності відіграють роль соціальних індикаторів якості буття і становлять внутрішнє опертя культури. Культура повинна бути осмислена в якості вирішального аспекту глобалізації» [254, с. 93]. Б. Кандов додає, що «глобалізація закликає правову культуру вийти за рамки вузької національної шкаралупи через універсалізацію правових цінностей людини» [139, с. 275]. По суті у межах розвитку правових культур відбувається прокладання шляху через визнання парадигми від людини до держави чи від індивіда до загального, а не навпаки.

Протистояння, яке, як видається на перший погляд, існує між наведеними правовими культурами, насправді свідчить про наявний плюралізм правових розбіжностей, які, висуваючись за межі уніфікованої правової культури, об'єднують право, норми та інституції як результати різних правових традицій. Визнання цінності окремої правової культури, її розбіжностей з іншими та розгляд кожної з них з окремої привілейованої позиції дозволяє відкрити свідомість для існування кількох фундаментальних моделей з рисами, вартими наслідування чи запозичення.

Висновки до розділу 2

У другому розділі досліджено сутнісно-змістові особливості правового мультикультуралізму.

Проаналізовано ідеї, які стали складовою поняття, зокрема мова йде про: культуру у широкому її розумінні як сукупності духовних надбань та цінностей, критичних питань зіткнення різних її рівнів чи частин тощо; концепцію терпимості як предтечі сучасної доктрини толерантності; положення перших нормативно-правових актів, які закріпили ідеї рівності всіх людей та свободу поглядів і переконань – Декларації незалежності США 1776 року і Декларації прав людини і громадянина 1789 року, а також права та суспільної моралі у контексті їх співвідношення з правовим мультикультуралізмом.

Досліджено, що в умовах виникнення культурного багатоманіття, правовий мультикультуралізм став єдино можливим та природнім феноменом-реакцією, а також демократичною правовою відповіддю на зміни у суспільному житті.

Проаналізовано три основних етапи становлення доктрини правового мультикультуралізму, а також доцільність виділення четвертого з огляду на економічну та політичну кризи. Так, найбільш ґрунтовним є поділ хвиль становлення правого мультикультуралізму за часовими межами та соціально-економічними подіями, які сприяли розвитку філософсько-правових поглядів.

Перший етап розвитку теорії правового мультикультуралізму варто поєднувати із закінченням Першої та Другої світових воєн: йдеться про початок діяльності Ліги Націй, яка своїм завданням мала зменшення національних конфліктів та попередження порушень прав людини, а також фактичне закріплення цих положень у відповідних міжнародних документах. З філософсько-правової точки зору цікавими є теорії лібералізму (теорія справедливості Дж. Роулза) та комунітаризму, які становили підґрунтя доктрини правового мультикультуралізму.

Другий етап розвитку філософсько-правової доктрини припав на економічну кризу 1980-х років і всередині іммігрантських суспільств 80-х рр. XX ст. Вказані події сприяли внутрішнім суспільним дискримінаціям та виникненню потреби законодавчого врегулювання прав меншин і найповнішого відтворення правовий мультикультуралізм отримав у працях В. Кимліки, який притримувався «жорсткого» його виду – мультикультуралізм неминучий, а тому потребує застосування активних форм; демократична держава повинна уникати «таврування» представників національних меншин, але при цьому не надавати їм надмірних переваг над іншими.

Найбільш плідним для філософсько-правової теорії правового мультикультуралізму став третій етап його розвитку, коли відбувається перетворення власне філософської доктрини у правову теорію з належною інституційною підтримкою.

Проведено концептуальну характеристику правового мультикультуралізму, зокрема, запропоновано поняття правового мультикультуралізму як теорії, яка спрямована на визнання існування в межах певного відкритого суспільного прошарку культурно відмінних груп, дії яких спрямовані на збереження та розвиток своєї самобутності та, водночас, дотримання у міжкультурних відносинах принципів рівності, толерантності, взаємоповаги і людиноцентризму.

В контексті вивчення правового мультикультуралізму проаналізовано важливість поєднання всередині нього права та суспільної моралі: в історичній ретроспективі спершу ці поняття вважалися невіддільними, а потім стало

зрозуміло – з розвитком моральних імперативів відбувається зміна ціннісних, і, відповідно, правових пріоритетів. Наголошено, що всередині права та правового мультикультуралізму велику роль відіграють набутки римського права – принципи космополітизму, власне мультикультуралізму як об'єднавчої правової функції, справедливості та індивідуальності у їх поєднанні з ідеєю природного права.

Зважаючи на те, що під впливом глобалізаційних та інтеграційних процесів правові культури та традиції стають взаємопов'язаними та взаємопроникними, запропоновано виділення чотирьох факторів, які впливають на розвиток власне культур та правового мультикультуралізму: 1) визнання важливості постійного внутрішнього оновлення традицій правової думки; 2) заохочення історичної пам'яті стосовно правових традицій та правових культур; 3) схвалення внутрішніх розбіжностей та розуміння важливості проникнення правових культур; 4) актуалізація ціннісних орієнтирів правових культур.

РОЗДІЛ 3

ЦІННІСНІ АСПЕКТИ ПРАВОВОГО МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

3.1 Людиноцентризм – основа консенсусу в теорії правового мультикультуралізму

На початку третього тисячоліття сучасну цивілізацію науковці здебільшого характеризують як техногенну: варто лише пригадати концепції «нового індустріального суспільства» Дж. Гелбрейта з його переконанням, що саме технічний прогрес – це поступ, сила, яка породжує саму себе, теорію «інформаційного суспільства» Д. Белла та О. Тоффлер, в якій інформація відіграє домінуючу роль, «технотронного суспільства» З. Бжезинського та ін. Визначення цивілізації як техногенної – це висновок, який не позбавлений логіки і є більш ніж зрозумілим, коли ми спостерігаємо процеси пошуку й застосування нових технологій, чие покликання – покращення економічного зростання, підштовхування суспільства до розвитку та ненастанного прогресу.

Втім, постійний рух до матеріального, сповідування ідеології збагачення як мети життя – це ознаки панування ідеології лібералізму, котра у своєму сучасному вигляді стала підґрунтям капіталістичної системи господарювання – найбільш руйнівної для гуманістичної сутності людини [119, с. 9].

Людина та питання її духовності відсторонюються від морального й наукового на користь технологічного, навколишнє середовище деформується під впливом науково-технічного прогресу і перед людством постає питання вирішення однієї з найбільш важливих криз суспільства – антропологічної. Так, В. Кремень, один з найбільших вітчизняних дослідників людиноцентризму, у дискусії про глобальні кризи, наводить приклади проявів антропологічної, яка, на його думку, впливає не лише на занедбання духовних феноменів людства: по-перше, мова йде про зміну генофонду через обмеження дії природних чинників; по-друге, сучасне життя зі змінами та постійним навантаженням буквально кидає людину у постійний стресовий стан; і, нарешті, досягнення у галузях

біотехнології та генетики сприяли до переконструювання біологічної основи людини [163, с. 7].

Ці та інші чинники, в тому числі загроза існуванню людини як виду, посприяли загостренню проблеми людини, вирішити яку можливо, якщо ми, відвертаючись від матеріальних та економічних сфер, звернемо погляд до теорії людиноцентризму, в якій людина визначається і змістом, і метою прогресу, а головними факторами руху є духовні цінності та культура.

До цього питання зверталось чимало науковців-філософів, зокрема, на важливості детального дослідження еволюції філософсько-антропологічної думки акцентували М. Бубер, А. Гелен, М. Шеллер та інші, наголошуючи на тому, що на філософське трактування людини впливала кожна історична епоха. Антропологію та розгортання проблеми людини у міфах вбачає Е. Кассіерер, М. Бердяєв продовжив вчення, висловивши можливість розвитку філософської антропології власне з містичних та релігійних вчень. Е. Фромм був переконаний, що у філософії зароджується вчення про людину та її місце лише з ХХ століття, а інші науковці, як, зокрема, і М. Бубер, впевнені що філософсько-антропологічні теорії співмірні з «екзистенційним самопочуттям людини», тому і є дискретними [100, с. 94].

Сьогодні людиноцентризм – це, перш за все, акцент на екзистенційному напрямі філософії, на необхідності розуміння людини не як статичного елемента, а як такого, що перебуває у постійному пошуці та самоусвідомленні, цим самим спонукаючи до розвитку суспільства загалом. Так, вважаємо за необхідне наголосити, що й проблема людини не є раптово виниклою – кожна епоха призводила до осмислення екзистенційних відчуттів під іншим кутом, залежно від тематики, яка була важливою на часі: «Вражає те, – вказує М. Бердяєв у праці «Про призначення людини», – що в ХІХ і ХХ століттях людина дозволила переконати себе в тому, що вона одержала моральне життя, своє розуміння між добром і злом, свою цінність від суспільства. Вона готова відректися від первісності і незалежності людського духа і совісті. О. Конт, К. Маркс, Е. Дюркгейм прийняли моральну свідомість первісного клану за вершину

моральної свідомості людства. І вони заперечували особистість: для них є лише індивідуум, спів мірний з соціальним колективом» [61].

Так, часи античності дали початок тим концептуальним твердженням, які продовжують бути основою людиноцентризму й досі: переконання, що в людини можуть виникати незалежні і самостійні судження й вона буде керуватися ними впродовж свого життя, отримало свій розвиток у правилі софістів, за яким «людина є мірою всіх речей».

Період Середньовіччя зазвичай вважається проміжним етапом власне через те, що в цей період у культурі найбільшої ваги мали релігійні вчення, створюючи відповідний тип світогляду, тоді ж як перший чітко окреслений етап розвитку теоретико-методологічних концептів про антропологію та гуманізм пов'язують з культурним Відродженням: філософія потребує людини мислячої, з почуттям власної гідності та потребою отримувати нові знання. Як відповідь на вимоги нового типу людини виникає *studia humanitatis* – «розуміння речей, які мають стосунок до життя та поглядів і які удосконалюють та прикрашають людину» [54, с. 48]. Наприкінці XV ст. вперше з'являється термін «гуманіст», а поняття «гуманізму» виникає аж у 1808 році, коли його у науковий вжиток запроваджує в педагог і мислитель Ф. Нітхаммер [167, с. 58].

Найяскравішою характеристикою гуманізму періоду Відродження є те, що культура та її сфери були максимально спрямованими на стимулювання всіх форм людської активності. Так, антропологічне протистояння «суб'єктивного» – «об'єктивного», «людини» – «творця» тощо вирішувалося на користь творчого, суб'єктивного начала в людині, а в культурі затвердився культ індивідуальності [167, с. 58].

На основі антропоцентризму розвивається напрямок європейського гуманізму, який потім, у XVIII ст., з активним розвитком економіки та виникненням у теорії А. Сміта поняття «економічної людини», перетворюється в «економцентризм» [163, с. 10]. В цей період виникає потреба у нових гуманістично орієнтованих концепціях, які б поставили у центр досліджень просто людину з її бажаннями, сподіваннями та потребами: так, після тези Ніцше

про те, що «Бог помер», і доповнення її словами Достоєвського, що «якщо Бога немає, то все дозволено», стара система цінностей втрачає свій зміст.

Період ХХ ст. характеризується розвитком «нового гуманізму» як заперечення тоталітаристського та антидемократичного режиму. В філософії людиноцентризму у цей час можна виразно простежити два напрямки соціально-філософської думки: один з них пов'язаний з осмисленням людської долі у світлі можливостей і перспектив соціального поступу, а другий концентрує увагу на сучасних проблемах буття людини (Морозова). В цей час виникають і впроваджуються різні соціальні проекти гуманізації людських стосунків на виробництві, у повсякденному спілкуванні, зокрема концепція «якості життя» та «гуманістичного комунітаризму» (Е. Фромм), песимістичний гуманізм (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю) і «позитивний екзистенціалізм» (Л. Тренс, М. Поланті, Р. Мей, Д. Гелбрун) [47, с. 65].

Наведені історичні епохи – це лише приклад того, як еволюціонувала філософія людиноцентризму під впливом тих чи інших чинників: такі оцінки як «людина релігійна» у епоху Середньовіччя, «людина розумна» у Відродженні, існування людини, як зазначає В. Кремень у ХХ ст. взагалі зводилось до трьох вимірів – мікросвіт, макросвіт (Земля), мегасвіт (вихід у космос) [162] – вони доповнюють розуміння змісту концепції, адже не існує причин їх поділу на «до» чи «після» – історичний розвиток та спрямування до майбутнього об'єднані власне людиною та її самосвідомістю. «Завдяки зростанню рівня науки, – зауважує В. Кремень, – зростає творчий аспект буття людини. Водночас, творчою істотою людина може стати лише в тому разі, якщо вона є істотою вільною, якщо володіє творчою свободою. А її можна досягнути на шляху подальшого розвитку процесів демократизації» [164, с. 10], а також у тому випадку, якщо ми поставимо людину в центр державно-політичних та соціально-філософських подій.

Свобода, демократія та цивілізація ніколи не поставали окремо від людини: коли людина перетворювалася на абстракцію, одразу наступав розрив, який призводив до жорстких форм відчуження [162], тому утвердження принципу людиноцентризму – а в Україні ми можемо спостерігати його реальне втілення

після «помаранчевої революції» та революції Гідності – постає у тому, як зникають соціально-політичні бар'єри, відбуваються трансформації у культурній сфері та змінюється розуміння простору буття людини. Людиноцентризм як новий тип світогляду – це поєднання філософії гуманізму та антропології у теорію, яка здатна пояснити виклики сучасного політичного життя та дати відповіді на проблему людини у ньому.

Як зазначає В. Кремень, людиноцентризм – це філософія гуманістично орієнтованої політики і практики державотворення, яка повинна бути спрямована на подолання внутрішньої порожнечі, фактичної руйнації свідомості та світогляду [162], це актуалізація гуманістичних тенденцій у сучасну епоху та відхід від раціоналізованих прагматичних імперативів [164, с. 12].

Людиноцентризм, на відміну від інших теорій, не прагне до спрощення, підведення людини до рамок: особливо це можна відчутти, розглядаючи теорію через призму вчень Г. Сковороди та П. Юркевича, українських мислителів, які скеровували необхідність пізнання культури, світу й філософії серцем та через розуміння людської душі. Зокрема, головним елементом людиноцентризму Г. Сковороди є духовна сутність людини: у своїх працях філософ наполягає дуалізмі матеріального і духовного, плоті та внутрішньої ідеї людини. По суті, людина та її пізнання самої себе може розкритися через тріаду онтологічного, гносеологічного та морально-практичного.

Тим часом П. Юркевич, опираючись на Святе Письмо, зазначає, що серце – це охоронець та носій усіх тілесних сил, осередок душевного й духовного життя людини, адже в ньому починається рішучість людини до певних справ, серце постає центром волі і намірів, а також первоначалом морального життя людини [97, с. 393]. Окрім того, серце має важливе значення у правовій дійсності та інших формах людського буття: у «Філософії права» П. Юркевич вказує, що ідею права на було винайдено філософією, її дано – це жива сила, яку власне філософія має здатність помітити [97, с. 394].

Сьогодні людиноцентризм оголошується новою якістю філософського розуміння людини, яка переважає масштаби ренесансного антропоцентризму й

гуманізму, а також філософської антропології, адже виходить за їх межі, а у реаліях сучасної постіндустріальної епохи творчої людини не применшує її ваги та не вкладає у колишні межі [162, с.13].

Втім, з розширенням знань про людину, змінами у політичних, культурних, правових ідеалах, процесах глобалізації, які сприяли тому, що людина все більше відчуває себе частиною загальної велетенської цивілізації, виникає потреба у розгляданні людиноцентризму також у практичному вимірі. Як зазначає О. Гладка, людська активність прийшла у протиріччя з тоталітарною залежністю від імперативів економічної і технологічної залежності, оскільки гостро постало питання про те, як примирити ідентичність з ефективністю, традиційні цінності з культурою – і в центрі цього, звісно ж, людиноцентризм та власне людина з можливостями, потребами, діями та інтересами [85, с. 65–66].

Людина постає центральним елементом європейської філософії, а коли ми говоримо про людиноцентризм у його співвідношенні з правовим мультикультуралізмом, потрібно розуміти, що ефективність останнього полягатиме на тому, чи отримають втілення на практиці окремі положення, зокрема моральність, чесність, справедливість, а також усвідомлення людини як цінності та міри всіх речей.

Людиноцентризм в умовах мультикультуралізму на основі моделі Європейського Союзу, як зазначає О. Соснін, демонструє функціонально-базисний характер людини і зводить теорію до трьохрівневої моделі суспільного світу: європейського суспільства як соціуму, європейського суспільства як системно-структурного світу, європейського суспільства як соціомікро- і соціомакро- світу повсякденності [252, с. 283]. Ми також погоджуємося з твердженням, що теорія людиноцентризму має велике методологічне та загальнонаукове значення для формування інтеграційного світогляду людини – системи поглядів на світ, що зумовлює необхідність подолання ентропійних процесів, що осмислюють умови створення гуманного суспільства, в якому повинні бути реалізовані імперативи справедливого і солідарного суспільства,

створені умови для формування стратегії економічного і соціального прогресу суспільства [252, с. 287].

У цьому контексті важливими є поняття інтеграції та глобалізації: останнє поняття є більш ширшим, оскільки передбачає взаємодію багатьох держав, яка є можливою на високому рівні розвитку цивілізації – триває взаємовплив правових норм, ідей, тенденцій, цілей та інтересів людства. Інтеграція – це процес, який позначає зближення в межах співпраці кількох держав їх політичних, економічних, соціальних та правових сфер. І інтеграція, і глобалізація повинні здійснюватися на антропологічних, духовно-етичних засадах – це свідчить про те, зазначає О. Гладка, що людина володіє специфічним «соціальним тілом», не є чистим агентом дії, а неминуче та нерозривно занурена у соціокультурне та національне середовище життєвих звичок і певного образу дій [85, с. 66].

При цьому важливо зазначити, що людиноцентристська теорія, яка прийшла на зміну державоцентристській, забезпечила «служіння» держави інтересам громадян, тобто йдеться про дії заради і в ім'я приватних осіб шляхом всебічного забезпечення пріоритету їх прав, свобод та інтересів у публічній сфері [40, с. 12], а також закріпила на нормативному рівні права та свободи людини і громадянина.

Вважаємо за доцільне детальніше зосередитися на правах та свободах людини в умовах втілення правового мультикультуралізму, а також впливі на їх виокремленні в теорії людиноцентризму. Зокрема, цікавими видаються положення, висвітлені рядом науковців під час XXIII Всесвітнього конгресу Міжнародної Асоціації філософії права і соціальної філософії у Кракові, коли було відзначено важливість чіткого розуміння реального, а не бажаного (ідеального) права, а також потреби створення в умовах мультикультуралізму рівних, орієнтованих на людину, понять прав [48, с. 126–129], та необхідності «уніфікації систем права під впливом правової практики Євросоюзу» [48, с. 132] й активізації розвитку держав, сформованих за національними ознаками, при цьому не забуваючи про необхідність міжкультурного гуманістичного діалогу [48, с. 138].

Яскравими виразами втілення політики людиноцентризму є післявоєнний період та перші вияви глобалізації ХХ ст.: саме тоді, в спробі знищити стереотипи про те, що теорії прав людини ґрунтуються виключно на індивідуалізмі або колективізмі і повинні закріплювати лише індивідуальні або лише колективні права у міжнародних стандартах, починають виникати регіональні організації із захисту прав людини та приймати відповідні стандарти прав людини [86, с. 132]. Впродовж формування Європейського Союзу відбувається диференціація захисту національних меншин, окремих соціальних груп, а процеси світової глобалізації ХХІ ст. впроваджують також визнання поруч з універсальними правами і національно-культурної специфіки прав людини в кожній політичній та правовій системі [86, с. 140], та надають особливої ваги особистісним правам людини.

Вибір людиноцентризму – закономірна та логічна тенденція, зокрема з огляду на Конституцію України, ст. 3 якої оголошує людину найвищою соціальною цінністю, а її права та свободи, а також їх гарантії визначають зміст і спрямованість діяльності держави [157], а його практичне втілення перетворює теоретичну конструкцію на цілком реальний принцип політики правового мультикультуралізму у сучасних реаліях, особливо якщо чітко окреслити основні завдання людиноцентризму. Так, Є. Курінний пропонує три напрямки його застосування [173]:

- 1) створити реальні умови для повної, всебічної позитивної реалізації (самореалізації) громадян у межах території власної держави;
- 2) забезпечити прискорення процесів формування та функціонування повноцінного та дієвого громадянського суспільства;
- 3) підготувати оптимальну модель правової держави, складові якої були б спроможні не тільки продукувати, але й реалізувати затребувану та зрозумілу переважною більшістю громадян державну політику.

Вважаємо за необхідне доповнити, що втілення цих завдань неможливо буде назвати ефективним без врахування власне людини, її необхідністю мати можливості для самовизначення та використання глибинного, що є в праві – прав

та свобод. У парадигмі гуманного європейського мультикультурного суспільства невід'ємними поняттями стають «гуманне суспільство», «гуманні відносини», «гуманістичне управління» тощо і триває дослідження людини як соціокультурної істоти, акцентується увага на формуванні суспільства, яке базується на ідеалах справедливості, солідарності, соціального консенсусу. В основі цього, зазначає О. Соснін, лежить антропологічний модус людини, тобто формування антропологічних засад соціальної держави, сталого суспільного розвитку [252, с. 290].

Людиноцентризм як основоположна засада державного управління наголошує на необхідності одночасного застосування індивідуальних та групових цінностей, причому це видається єдино можливим та вирішальним кроком у подальшому розвитку людської цивілізації, яка, з одного боку, зустрілася з викликами технічного прогресу, а з іншого – шукає консенсусів для вирішення гострих питань, спровокованих наявним плюралізмом культур.

Предметом людиноцентризму є сукупність ідей, принципів, концепцій гуманізму, які становлять парадигму правового менеджменту, накопичених західними політичними та економічними вченнями, які забезпечують регуляцію відносин в соціумах з орієнтацією на антропологічну парадигму культури, яка сприймається як культура, котра спроможна підтримувати практично-політичне втілення загальнодержавних цінностей, котрі б сприяли розвитку індивідуальної повноти і цілісності особистості [252, с. 290]. Ми погоджуємося з думкою В. Кременя, який зазначає, що спрямування людиноцентризму є набагато більш глибоким, ніж гуманізму та антропології, тому предметом людиноцентризму є життя індивіда, взяте як цілісність матеріальних та ідеальних, свідомих і несвідомих, скінченних і нескінченних, загальних і національних, формальних та енергійних явищ [163, с. 12].

Для постіндустріальної епохи філософія людиноцентризму постає гуманістично орієнтованою політикою, яка здатна сформувати умови для гідного й цивілізованого способу буття. При цьому важливо відзначити, що в основі людиноцентризму закладено кілька важливих концептів:

- 1) принцип антропологічної редукції як пояснення об'єктивних утворень політики, влади, культури через віднесеність їх до людини;
- 2) принцип органону як цілісне сприйняття сутності людини, виходячи зі створених нею об'єктивних форм культури;
- 3) принцип антропологічної інтерпретації окремих явищ людського буття, в основі яких людиноцентризм, антропологізм, гуманізм;
- 4) антропологічні принципи, в основі яких «людина – міра всіх речей»;
- 5) розвиток та якнайповніше використання культурних надбань нації у багатогранності зв'язків з іншими національними культурами, відкритість для міжкультурної взаємодії;
- б) взаємодія між державою та громадянським суспільством, бізнесом та владою з метою створення необхідних соціально-економічних умов для підвищення якості життя населення, створення умов для всебічного гармонійного розвитку людини, захисту її прав та свобод [252, с. 291–292].

Ми погоджуємося з наведеними положеннями, та вважаємо за необхідне вказати, що все ж найголовнішим принципом людиноцентризму є забезпечення прав людини, окреслення її як мети будь-якого демократичного суспільства, а також забезпечення гідності та утвердження її становища як найвищої правової цінності. Людиноцентризм повинен позбавлятися стереотипів, перенесених з часів історичних епох, коли лише починався розвиток гуманізму та антропологічних установок, відповідно потрібно відкидати упередження про вищість людини завдяки її матеріальному статусу, суспільному становищу тощо і виробляти нові підходи осягнення її змісту та переглядати правові та політичні концепти.

Втім, ми вважаємо, що втілення людиноцентризму, його принципів та пріоритетів є неможливим без забезпечення існування розвинутого громадянського суспільства, в якому присутня самобутня, культурно та політично консолідована нація. Філософія людиноцентризму, зазначає В. Кремень, найбільш дотична до проблем національного буття, з якого продукується національна

свідомість, національна ідея, національна ідентичність, національне «Я» [163, с. 13].

Людина та суспільство у прагненні віднайти духовність, проходить безліч часом доволі болісних етапів змін та перетворень: у контексті глобалізації важливим є те, щоб впродовж віднайдення особистості було достатньо мотивації протистояти деструктивному і не загубитися серед запозичень і розбіжностей. Якщо «духовний досвід тільки тоді є особистісним, коли він стає моїм» [162], то його поєднання з поняттям національної культури, національної ідеї дозволяє означити цілісне, консолідоване суспільство.

Контекст національної ідеї актуалізує проблему філософії людиноцентризму, що акцентує увагу на особистісних цінностях та способах і можливостях їх реалізації [163, с. 11]. Людиноцентризм – це завжди намагання зрозуміти людину через призму філософії та абстрагування від неминучої прагматизованості.

Людиноцентризм з його людиновимірним відчуттям дійсності є об'єднуючим началом, яке перетворить індивідів у народ (політично й духовно дієздатну цілісність), а також відсіє всі зайві нагромадження культурної історії – власні надбання, запозичення, поєднання різних стилів [162].

Національна ідея ніколи не є продуктом запозичення чи чужорідного вигадання – вона створюється на основі історичного досвіду та розвитку окремого народу, а людиноцентризм розставляє особистісні акценти на цінностях – її самобутності, відчутті справедливості, гідності, свободи, які повинні стати визначальними задля розвитку нації. Для найкращого забезпечення втілення політики правового мультикультуралізму, необхідним є поєднання духовного – філософії людиноцентризму та національної ідеї, які зможуть створити міцну внутрішню культуру, водночас забезпечивши стабільність та сприйняття інших.

3.2 Ціннісний аспект правової самобутності нації.

В умовах глобалізації сучасне суспільство бореться водночас з кількома кризовими моментами – збільшенням його різноманітності та зміцненням завдяки процесам інтеграції, що стимулює до вирішення питання розвитку та збереження всередині кожної демократичної країни її культурних відмінностей, а також забезпеченням рівних умов існування багатоманітності культур – цей процес «являє собою нову концептуальну схему розвитку сучасного світоустрою з його відповідною організаційною та ціннісною ієрархією» [75, с. 21–22].

Хоча політику правового мультикультуралізму й можна називати одним зі шляхів вирішення проблеми, втім, зазначає О. Корнієнко, зараз в європейському суспільстві спостерігається не її піднесення, а, навпаки, криза: держава та суспільство постають як окремі утворення, які хоч і знаходять можливість до співжиття, але не здатні до співпраці чи ідентифікації себе як єдиного цілого [159, с. 150]. В чому ж джерело проблеми? Вважаємо за необхідне наголосити, що мультикультуралізм як політична теорія виник у середині ХХ століття і первісно у Європі мультикультуралізм вважали реакцією на проблеми, залишені по собі нацизмом та Другою світовою війною, а вже потім перейняли західний досвід мультикультуралізму як політики, що забезпечує вирішення питання мігрантів з країн «третього світу» [299, с. 55].

Становлення та розвиток цілісної Європи потребували мігрантів (коли ми говоримо про країни «третього світу» варто розуміти, що до мігрантів з їх числа також входили й мешканці колишніх європейських колоній з усього світу), але, як і у Австралії наприкінці 80-х, так і у Європі наприкінці 90-х й на початку 2000-х рр. владні структури сподівалися, що мігранти стануть робочою силою, яка підніме країни після років війни і покине Європейський Союз після досягнення цієї мети. Так, у жовтні 2010 року канцлер ФРН Ангела Меркель, зустрічаючись з членами Християнсько-демократичного союзу у Потсдамі, пояснила свій погляд на проблему мігрантів: «Концепція, за якою ми в теперішній час живемо пліч-о-

пліч і щасливі цим фактом, не працює. ... Ми самі себе тішили і говорили собі: «вони у нас не залишаться, колись вони поїдуть», але так не сталося» [159].

Довгострокова перспектива перебування мігрантів ніколи не була серед важливих політичних та державних питань, а, по суті, за цей час змінилося вже кілька поколінь: якщо перше покоління, яке прибуло зі значно гірших економічних чи політичних умов життя, було згідним на будь-яку працю та ставлення до себе, то наступні покоління – цілком зрозуміло – почали вимагати більшого. У цьому контексті є цікавим своєрідний діалог між століттями: у XVIII ст. французький філософ Вольтер відзначив, що хоча всі люди народжуються вільними, мешканці Тімбукту про це не знають. Двома століттями пізніше американський письменник та гуманіст Дж. Оруелл «відповів» мислителю, що в XX ст. мешканець Тімбукту дізнався про це і світ виявився до його знання неготовим. Так як і політика мультикультуралізму.

Сьогодні ми можемо спостерігати існування всередині кожної країни Європи як її громадян (виділених національно), так і громад мігрантів або національних меншин. Асиміляція останніх уповільнюється не лише через недостатнє впровадження правового мультикультуралізму, але й через їх небажання знайомитися з існуючими традиціями, вивчати мову, культуру тощо. Як зазначає О. Корнієнко, незважаючи на проблемні взаємовідносини з емігрантськими (чи культурними) співтовариствами, провідні країни Європи продовжують підтримувати різноманіття і цьому є кілька причин:

1. Демографічна криза вже стала реальністю всіх цивілізованих держав, які переходять до низької смертності та низької народжуваності: так, народжуваність не перебиває даних за смертністю (наприклад, в Україні, за неофіційними даними на 140 померлих припадає лише 100 немовлят), а в таких країнах як Німеччина кількість працездатного населення зменшується і зростає кількість пенсіонерів.

2. Залишається економічна потреба у робочій силі.

3. Політику мультикультуралізму підтримують та наголошують на її ефективності саме політичні сили, які потребують голоси соціальних мас [159, с. 154–155].

Гострим питанням у цьому контексті стала також криза європейської культури яка, не відмовившись від консерватизму, втратила привабливість в очах можливих її прихильників та послідовників з емігрантських мас, які обрали взамін збереження самобутності. Вищезгадана криза призвела до того, що людина відчуває цілковиту світоглядну та аксіологічну розгубленість, яка постає у всіх сферах діяльності, а толерантність зводиться до морального нігілізму і стає причиною сегрегаційного поділу, підриваючи усталену систему цінностей культури.

По суті, суспільство всередині держави – розрізнене, не поділяє єдиних поглядів на співпрацю та не ідентифікує себе як єдину державу, тому підґрунтям державної політики повинна стати політика громадянської ідентичності.

Вважаємо за доцільне зупинитися на понятті громадянської ідентичності детальніше. Як зазначає О. Михайлова, поняття активно аналізують у різноманітних політичних дослідженнях останні 30 років, щоразу наповнюючи його новим змістом через зміну значення інших його складових – демократії, громадянства, громадянських свобод, комунікації тощо [204, с. 57]. Зокрема у останньому виданні англійської «Енциклопедії ідентичності» термін визначають наступним чином: «Від діяльності неформальних спільнот до формалізованих політичних процесів і державних справ громадянська ідентичність передбачає формування та узгодження особистих і групових ідентичностей, як вони пов'язані в суспільних ролях, присутності та участі в суспільному житті. Громадянська ідентичність є особливо важливим фактором громадянської активності та участі в демократичній дискусії. Глобальні комунікаційні технології, глобальні ринки і глобальні політичні мережі активізували питання громадянської ідентичності в тісному зв'язку із стурбованістю з приводу громадянського роз'єднання і безправ'я» [18].

Наприкінці ХХ століття, коли комуністична ідеологія потерпіла поразку, питання громадянської ідентичності, мультикультуралізму та існування суспільства почали переглядати з точки зору конструктивізму: так, у межах цього методологічного підходу політолог Б. Андерсон розглядає націю як уявлену спільноту, в рамках якої спільноти поділяють не на справжні чи несправжні, а за манерою уявлення [46, с. 23], а український дослідник В. Кулик переконаний, що колективну (в т.ч. національну) ідентичність потрібно вирізняти не «непорушними біологічно закоріненими сутностями, а історично і контекстуально специфічними соціально-дискурсивними конструктами» [170, с. 38]). Якщо за комуністичних реалій дослідники «виходили з натуралістичної статичної даності і однорідності (гомогенності) громадянського суспільства, що покликане раціонально формувати суспільну думку щодо політичного порядку денного і, за великим рахунком, формувати політичний курс» [289, с. 7–9], то виклики мультикультуралістичного суспільства вимагали альтернативного бачення.

Одним з варіантів стала теорія комунікативної дії Ю. Габермаса: науковець розглядає громадянське суспільство як публічну сферу, в якій громадськість є політично активною і формує загальну суспільну думку, яка впливає зокрема і на політичні сфери життя. В межах політики комунікативні дії суспільства сприяють наданню більшої ваги спільному горизонту інтерпретацій, «усередині якого з актуальних приводів ведуться суперечки про політичне само розуміння громадян республіки» [79, с. 313]. Поєднання теорії комунікативної дії з принципами філософії конструктивізму дозволяє виокремити групи в суспільстві за певним принципом: «центри комунікації, що постійно ущільнюються, які виникають натуральним чином із мікросфери повсякденної практики, можуть розгортатися в автономні громадськості і затверджуватися як такі, що самоздійснюються, високорівневі інтерактивності лише в тій мірі, в якій життєвий потенціал використовується для самоорганізації та для самоорганізованого застосування засобів комунікації» [81, с. 355–356].

Причиною становлення «автономних громадськостей» є їх національна ідентичність, яку дослідник називає «генетично пов'язаною» з виникненням цих спільнот, хоча й додає, що «громадянство ніколи не було концептуально пов'язане з національною ідентичністю» – воно є феноменом певного етапу соціальної інтеграції [80, с. 53]. Загалом Ю. Габермас виділяє три таких етапи – релігійний, національний та громадянський або республіканський; останній характеризується цінністю інститутів, яка залежна від ставлення до них соціуму [79, с. 164].

Втім, варто відзначити, що громадянський етап соціальної інтеграції – той ідеал, визначений дослідником у теорії комунікативної дії, до якого здатне прийти суспільство з цілковитим взаємовизнанням всередині гомогенних одиниць, а також їх готовністю до спільного дискурсу. Ідентифікація окремих частин із загальною спільнотою може стати причиною виникнення цієї спільноти як єдиної одиниці: «громадянська ідентичність завдяки дискурсу, орієнтованому на визнання індивідуальної свободи й автентичності людини, формується з конгруентною до неї правовою і повсякденною культурою, а в сукупності вони артикуються в нового гатунку семантиці, ідеомії, наративах і текстах» [144, с. 32].

Власне нація є визначальним чинником та рушієм громадянської ідентичності – цей підхід дозволяє усвідомити роль, яку ці поняття відіграють у політиці правового мультикультуралізму.

Британський дослідник нації та націоналізму Е. Сміт відзначає, що головним механізмом, який забезпечив існування нації є т.зв. «етнічне ядро» [248, с. 74], тобто групи, які були відокремлені етнічно, характеризувалися самосвідомістю та добре розвинутою культурою, і сформували перші держави. Так, в різні історичні доби навколо цих ядер доформовувалися юридичний, фіскальний та військові апарати тощо, зокрема й здійснюючи при цьому примусове об'єднання кількох «етнічних ядер». Відповідно, сьогодні практично всі держави є поліетнічними з однією, рідше двома домінантними групами всередині та кількома меншими етночастинами. Часто це різноманіття спричиняє

виникнення внутрішньодержавних конфліктів – Україна та її поділ на Схід і Захід, питома українську культуру та культуру, на яку вплинула Росія – один з найбільш яскравих прикладів. Сформовані на основі етносів нації є матеріально існуючими завдяки наявності території та правових ознак.

«Етнічні ядра» стали важливим ґрунтом для виокремлення націй, втім, вперше поділ на націю як пасивну культурну спільноту (Kulturnation) та активну, самовизначальну політичну націю (Staatsnation) відбувся у працях Фрідріха Майнеке – пізніше на цьому розмежуванні стали виокремлюватися східна та західна моделі нації (на останній, на нашу думку, варто зупинитися більш детально) [249, с. 18]. Східна модель нації, яку також називають «етнічною» концепцією, наголошує, що головними рисами є спільність походження та наявність рідної культури. Незважаючи на те, чи залишиться індивід у межах спільноти, він завжди буде вважатися її членом – нація у «східному» розумінні визначається «народною» і народ – це об'єкт націоналістичних сподівань, який відіграє неполітичну, моральну та риторичну ролі.

Саме тому, повертаючись до питання про правову самотність або ідентичність нації (до слова, ці терміни можна підвести до спільного знаменника, адже самотність означає самостійність нації у розвитку, культурних та духовних починаннях, а ідентичність можна трактувати як виникнення у нації та її членів почуття єдиного цілого завдяки власним традиціям, культурі, мові та політичним поглядам), найбільш актуальною та повною, на нашу думку, видається теорія про західну або «громадянську» модель нації, яка, за Е. Смітом, ґрунтується на просторому (територіальному) уявленні, а також визначає право як обов'язковий елемент.

Першою ознакою «західної» моделі нації є просторове або територіальне уявлення – нації повинні володіти чітко визначеними територіями [249, с. 19] впродовж тривалого часу – це забезпечує наявність історичної пам'яті та самодостатності на ґрунті усвідомлення тощо, що вказана територія – це рідний край, «колиска» народу, а її окремі місця перетворюються на культові і священні для членів нації.

Існування нації неможливе без забезпечення ідеї patria – спільних законів та інституцій, які, маючи єдину політичну волю, висловлюватимуть однакові правові цілі (здебільшого йдеться про забезпечення та захист прав і свобод у національній державі).

Важливим, хоча і спірним для багатьох дослідників, у вивченні правової самобутності нації поруч з питанням про ідею patria постає поняття націоналізму. Е. Гелнер у праці «Нації та націоналізм» відзначає, що «націоналізм – це не пробудження націй до самосвідомості, – він вигадує нації там, де вони не існують, – проте для дальшої роботи потребує певних уже наявних диференційних ознак, навіть коли ... ті ознаки суто негативні» [84]. Термін є порівняно сучасним – вперше його запропонував Й. Гердер наприкінці 1770-х рр., хоча лише у ХХ ст. «націоналізм» почали поєднувати з процесами державотворення та формуванням національної ідентичності.

Цікавою також видається думка М. Хомякова, який розглядає поняття націоналізму у сукупності з поняттями мультикультуралізму, інтернаціоналізму та космополітизму через призму соціальної філософії. Так, науковець зазначає, що націоналізм, на його думку, це політика, яка визнає право націй на самовизначення на території проживання. Інтернаціоналізм – це політика співробітництва націй, які залишаються на власних територіях, а мультикультуралізм, як поєднуюча ланка, працює у ситуаціях, коли різні нації та етнічні спільноти, які могла й не мати власних держав, проживають по сусідству – в одній державі або в кількох межуючи [282, с. 73-100].

Е. Сміт пропонує розширити контекст розуміння поняття націоналізму і виокремлює п'ять головних значень: як процес формування та утвердження націй або національних держав; як свідомість належності до нації разом з почуваннями й прагненням, спрямованими на її безпеку і процвітання; як мову та символізм «нації» і їхню роль; як ідеологію, культурну доктрину та волю нації, способи здійснення національних прагнень і волі; як соціальний і політичний рух задля досягнення цілі нації і утвердження національної волі [248, с. 81].

Втім, навіть з розширеним поняттям націоналізму Е. Сміта, ми погоджуємося з твердженням Е. Гелнера про те, що порівняно з дефініціями культури та суспільної організації, концепти націоналізму та держави є значно молодшими і часто перший зводять до вигідного у конкретний момент принципу. Так, зокрема прихильники націоналізму люблять вживати в контексті поняття термін «пробудження» – національне, духовне піднесення людини та суспільства, яке нібито допомагає усвідомити потребу у захисті національної культури за допомогою власної держави, виявити та вигнати чужинців, які мають на меті зруйнувати чи позбавити культуру підґрунтя [84]. Почуття героїчності у цій теорії та її важливість для активних прихильників націоналізму є чудовим виправданням часом нетолерантних методів захисту самобутності нації особливо у правовому полі. За активне застосування цих дій свого часу виступав і теоретик українського націоналізму М. Сціборський: «У націоналістичному світогляді нація й держава виступають як одноціла та найвища в її ідейній і реальній вартості мета, що означається поняттям державної нації. Для націоналізму держава не є відірваною від життя й людей самоціллю. Натомість вона стає, поруч із нацією, найвищою ціллю, що їй націоналізм підпорядковує всі інші цілі та інтереси: класові, партійні, групові й особисті» [258, с. 73].

Яскравим прикладом негативного боку націоналізму є слова Е. Сміта у праці «Нації та націоналізм у глобальну епоху»: страх перед іммігрантами підживив незадоволення і сприяв поновленню інтересу до культурної ідентичності, національної солідарності й захисту національних інтересів — проблем, що їх екстремісти перетворили на ксенофобський расизм і антисемітизм, а поміркованіші групи — на переутвердження захисного державного націоналізму [248, с. 32].

Родина, а також народ та вітчизна – це ті реалії, які неможливо замінити. Соціальна католицька наука надає перевагу терміну так званих натуральних спільнот, щоб наголосити на зв'язок родини та головно народу з природою людини, яка має соціальний характер. Шляхи творення суспільства пролягають через родину і в цьому не можна мати сумнівів. Схожі паралелі можна провести і

тоді, коли ми говоримо про народ. Культурна та історична ідентичність спільнот забезпечується та відживляється самим змістом поняття народу. Очевидно, що потрібно уникати ризику того, що ця функція народу виродиться в націоналізм. Аналіз ХХ століття показує чимало таких випадків, які змушують поставити собі запитання: яким чином ми зараз можемо уникнути цієї загрози? Рятунком може стати патріотизм. Головною рисою націоналізму є те, що він визнає лише добро для власного народу, при цьому не враховуючи права інших. Тим часом патріотизм як любов до вітчизни визнає наявність у інших народів таких самих прав як у власного, а потім направляє на шлях суспільного добробуту. [19, с. 52].

І нарешті третьою ознакою є почуття правової самобутності або інакшими словами визначення юридичної рівності – як зазначає Е. Сміт, її виявом є різновиди «громадянства»: громадянські та юридичні права, політичні права та обов'язки і соціоекономічні права, які в повному обсязі надаються членам нації (при цьому впливає мінімум взаємних прав та обов'язків) і не надаються чужинцям [249, с. 20]. Але правова самобутність вимагає додаткової системи вартостей і традицій, які будуть спільними або для всього населення (в такому випадку, на нашу думку, варто говорити про національну державу, хоча, як зрозуміло із побіжного погляду на модерні держави, її структура є гомогенізованою – як вказує У. Коннор, ще станом на 1970-ті роки лише 10% держав могли претендувати на звання справді «національних», тобто розуміння того, що державні кордони співпадають з межами нації і все населення держави має спільну етнічну культуру [6, с. 379] або для спільноти, яка становить переважну національну більшість. Так, додає Е. Сміт у праці «Національна ідентичність», нації повинні мати певну систему спільної культури та громадянської ідеології, низку спільних порозумінь і сподівань, почуттів та ідей, які пов'язують населення з його рідним краєм [249, с. 21].

Концепція «східної» нації, хоч і не втрачає актуальності для підтримання відчуття єдності своїх членів, на нашу думку, є романтизованою та більш теоретичною для європейського розуміння: у суспільстві, яке переживає складний процес глобалізації та відчайдушно намагається зберегти самобутність, не

втративши особистісних рис, значно більше важить правильне розуміння «західної» моделі нації. Так, «східне» розуміння часто плутають з будь-яким видом колективної ідентичності, тоді ж як «західне» акцентує на важливості поєднання не лише культурних але й правових зв'язків, які стримують в одних межах всіх членів, для яких спільними є історична та культурна батьківщина.

Як зазначає О. Корнієнко, відмінність між концепціями можна визначити однією тезою: в «західній» моделі верховенство має закон, в іншій – традиція [159, с. 157].

На основі вищесказаного, можна виділити наступні елементи нації:

- 1) єдина територія, закріплена за нацією історично;
- 2) наявність спільної історичної пам'яті, міфів та вірувань (останні риси більш явно виділені у «східній» концепції нації);
- 3) спільна масова, громадська культура;
- 4) єдина економіка та обов'язкова наявність правового елементу – єдиних юридичних прав та обов'язків для всіх членів [249, с. 24].

Ці компоненти, на відміну від бюрократичних засобів стримування народу в межах держави, є сильними зв'язками солідарності і завдяки їм нація та національна самобутність виступають міцною, рушійною силою не лише в культурно-об'єднувачому сенсі, але й правовому житті. Так, відчуття самобутності нації неможливо нав'язати, змінити за допомогою штучного впливу – хоча часто поруч виникають різноманітні форми націоналізму, головна суть залишається незмінною і статичною та відмінною від дефініції держави – в даному випадку ми говоримо про культурні та політичні зв'язки, засновані на історичній свідомості та поєднані юридичними правами й обов'язками. Видається доцільним навести думку Е. Гелнера [84] про те, що існує два каталізатори формування націй: перший, про який йшла мова вище – бажання бути частиною групи, наявність відчуття єдності, відданості на основі тотожності (етнічний та культурний аспекти) і страх, примус або обмеження – другий чинник, який, на відміну від першого, не здатен до творення стабільної та матеріальної нації.

Важливим питанням при окресленні самобутності нації є її функції, які Е. Сміт звів до зовнішніх та внутрішніх залежно від об'єктивних наслідків для суспільства.

Зовнішні функції науковець пропонує розділити на три типи:

- 1) територіальні, за якими члени нації визначають «соціальний простір» та «демаркують історичну територію», відводячи собі місце у часі та просторі;
- 2) економічні – для нації важливим є контроль над територіальними та людськими ресурсами – вони сприяють виникненню робочої сили, розподілу ресурсів між членами нації і дозволяють окреслити ідею національної автаркії;
- 3) правові або політичні, які сприяють виокремленню нації як чомусь більшому, ніж просто спільноти з спільними історично культурними цінностями: національна самобутність в цьому випадку є опорою для держави та її органів влади – останні здійснюють легітимацію єдиних юридичних прав та обов'язків, які визначають особні вартості і характер нації, відображують звичаї та обряди народу [249, с. 26]

Внутрішні функції спрямовані на згуртування людей та активізації в них почуття «єдиної національності» та «громадян» і, як зазначає Е. Сміт, у межах держави це завдання покладається на систему масової освіти та уряду. Створюється набір спільних символів (прапор, гімн, однострої), традицій та вартостей: «нація, – пише дослідник, – обертається на гурт «натхненних вірою», спроможних долати труднощі й перешкоди» [249, с. 27].

Самобутність нації у модернізованому світі є найбільш важливою та однією з найбільш наповнених за змістом серед інших колективних ідентичностей: так, релігійна, родова, класова чи інші не здатні заявити про таку ж вагу у правовому суспільстві, тож їх єдино можливий шлях – поєднуватися з національною, підсилити та, можливо, стати додатковою перевагою у русі за демократію та народний суверенітет. Як вказує Е. Гелнер, у сучасному світі глобалізації та інтеграції, де відбувається становлення всеохопних високих культур (стандартизованих, таких, що спираються на системи комунікації, засновані на масовій письменності та освіті, часто видається, що націю можна визначити лише

виходячи з принципу спільності культури [84]. Такої ж думки був і М. Драгоманов, який закликав не перебільшувати реального значення рис національної «окремішності» українців від сусідніх народів, вирізняти за цими зовнішніми рисами спільні інтереси та тенденції загальноєвропейської інтеграції [227, с. 35-36].

Ми погоджуємося з наведеним твердженням, адже воно цілком співзвучне правовому мультикультуралізму – визнання та сприяння різним формам культурного плюралізму, а також оголошеному Україною курсу на приєднання до Європейського Союзу. Втім, рух до інтеграції не повинен оминати усвідомлення кожної нації та її членів своєї правової самобутності – йдеться про процес євроінтеграції від найнижчих ланок: «саме світогляд громадян, а не географічні межі, – переконує О. Вінничук, – формують нині кордони європейського цивілізаційного простору» [72, с. 38].

Зовнішні привнесення в українську правову культуру, що, в теорії, може стосуватися будь-якої держави: унаслідок рецепції зарубіжного права й одночасної трансляції власного правового продукту, імплементацій норм європейського права (в більшій мірі стосується держав-членів ЄС) в національні системи права [124, с. 44], сприяють процесам правової акультурації. Незважаючи на беззаперечну користь перейняття позитивного світового досвіду та надбань інших правових культур, видається доцільним зауважити необхідність продумання захисту від проникнення елементів, які здатні на деструктивний вплив.

Так, визначаючи правові інтереси нації, потрібно застосовувати науковий підхід, який має враховувати історичні, соціально-політичні та економіко-географічні чинники функціонування української нації. У цьому контексті головним є розуміння того, що являє собою сучасна українська нація як етнічно однорідна спільнота громадян української національності, яка проживає на Україні, та відкрита полі етнічна спільнота, що історично склалася на території України, яка усвідомлює себе українським народом, а її члени – громадянами України [166, с. 181-211; 236, с. 12–87].

Важливість вивчення ціннісного аспекту можна окреслити потребою нації у підтриманні розвитку, продовженні самовідтворення та забезпечення стабільного існування. Власне цінності – це об’єкти, явища, ідеї та їх властивості, до яких людина відноситься як до таких, що задовольняють її потреби, інтереси, і які вона залучає у сферу своєї діяльності [230, с. 719]. У методологічній літературі науковці поділяють цінності на цінності-цілі, а також цінності-засоби, які повинні бути між собою узгодженими та існувати у тісному взаємозв’язку, що є особливо важливим, коли мова йде про досягнення цінностей-цілей в націєбудівничому аспекті. Для уникнення чергової кризи правового мультикультуралізму, держави, в яких існує плюралізм культур, повинні змінювати методи політичного врегулювання пов’язаних з мультикультуралізмом проблем, при цьому не зосереджуючись на можливих каральних заходах, а повертаючись до асиміляції на основі толерантного діалогу і акцентуючи на важливості національної самобутності як об’єднавчого фактору від найнижчих ланок – власне громадян та членів суспільства. [299, с. 56].

Як зазначає О. Рудакевич, національні цінності виступають основою національного єднання та державного будівництва. Для України, яка є порівняно молодою державою, що постійно перебуває у стані національно-демократичного розвитку, осмислення та вкорінення цінностей у суспільній свідомості які одночасно виражали б історичний досвід українського народу і відігравали роль керівних ідеалів є особливо важливим та актуальним [240, с. 221]. Більш чітко спрямованою є думка Г. Дашутіна і М. Міхальченка, які зазначають, що «для України пошук нової системи ідеалів і орієнтирів є сьогодні складним, але важливим завданням. Без цього етапу пізнавального і світоглядного пошуку неможливо розробити програми економічних, політичних, освітянських та інших реформ, подолати системну кризу, яка розхитує суспільну будівлю» [107, с. 12].

Вважаємо за доцільне виокремити ціннісні складові правової самобутності нації: так, усвідомленню нацією своєї самостійності, незалежності та неповторності сприяють розуміння національної ідеї як феномену духовної культури та основи державотворення, культурної самобутності як форми

репрезентації та виокремлення себе на полікультурній, міжнародній арені, а також оригінальних правових цінностей, які є основним фактором у процесі формування нації як системного витвору.

Національна ідея як ціннісна категорія є матрицею державотворення. Так, на думку Н. Левченко, це поняття включає в себе і правову компоненту, і компоненту духовної культури, і, що головне, відображає реальну історію українського народу, розвиваючись одночасно з його формуванням. Втім, з кожним новим етапом, національна ідея стає основою української державницької ідеї, віддзеркалюючи інтереси тих народів, які на сучасному етапі складають українську націю [178, с. 2–3]. Цікавим видається твердження О. Гриніва, який переконує, що національна ідея є прямо пропорційним розвитком національної мрії і є оформленою суттю нації як певної людської спільноти, визначаючи її роль у світовому процесі [94, с. 6].

Національна ідея, на нашу думку, є довершеною формою національної мрії, а також вирізняє націю як правову спільноту, яка існує, підкоряючись демократичним процесам, відповідно приймає їх принципи та усвідомлює потребу в механізмі захисту інтересів нації, закріпленні культурного різноманіття тощо.

Важливим кроком у визначенні поняття національної ідеї є виділення її функцій: український дослідник О. Куць пропонує шість типів, які, на його думку, є вирішальними чинниками і при творенні нації, і держави:

- 1) етнонаціотворча – характеризує появу у людській спільноті потреби у самоорганізації в окремий етнос;
- 2) інтегруюча – об'єднує плуралізм етносів в одну спільноту;
- 3) ідентифікаційна – сприяє самовизначенню окремих народів та представників;
- 4) культурологічна – формує загальнонаціональну культуру з існуючої народної;
- 5) аксіологічна – орієнтує націю на цінності, які впливають на суспільну свідомість. Варто також відзначити, що національна ідея у процесі свого розвитку

так чи інакше ґрунтується на цінностях, які спрямовують народ до створення демократичної держави як мети своєї діяльності. В цьому випадку цінності повинні поділятися як власне народом, так і владними структурами, які здатні на оформлення політичної волі: «керівництво в перетворенні усякого пасивного, хоча й відмінного від інших, але часто національно несвідомого колективу в організовану, усвідомлюючу себе націю, і керівництво у творенні нових форм громадського життя вже усвідомленої нації скрізь і завжди виконує певна активна меншість, яка завдяки своїй моральній і матеріальній силі висувається на чолі нації і творить динамічні — матеріальні і духовні — громадські цінності, що потім переймаються і присвоюються пасивною більшістю нації, об'єднуючи її весь час в один суцільний, усвідомлюючий себе національний організм» [182, с. 10].

б) державотворча – підштовхує до усвідомлення необхідності створення політичних інституцій та їх функціонування [175, с. 100].

Отже, можна виділити поняття національної ідеї як системи духовних цінностей, які сформувалися історично в процесі об'єктивного розвитку і є формою стратегічної діяльності із об'єднання, самовизначення та увиразнення національної самобутності. Вважаємо за доцільне також додати, що у національній ідеї науковці вбачають дві невід'ємні складові: перша – це форма осягнення нацією свого психологічно-культурного змісту (національна самосвідомість), а друга – це форма ментального осягання основоположних цінностей свого існування та, відповідно, цілей своєї діяльності [123, с. 48]. В межах правової самобутності нації національна ідея – це не лише програма дій на завтра, засвоєння і збереження набутків минулого, його історичних, традиційних інституцій, а й науково обґрунтовані, сконсолідовані, інноваційні та інтеграційні спрямування сучасників у світоглядному, мотиваційно-ціннісному та інших духовно-інформаційних і просторово-часових вимірах [187, с. 209-210].

Національна ідея – це ідея нації як спільноти, яка характеризується наступними особливостями:

1) поліетнічна, консолідована інститутом громадянства, приналежність до України як спільної Батьківщини;

2) свідома своєї політично мети – побудови незалежної, економічно міцної та соціальної, демократичної, правової держави;

3) об'єднана спільністю історичної долі, мовою, культурними традиціями, толерантністю корінного, українського етносу щодо численних етнічних груп [166, с. 253].

Національна ідея як аксіологічний елемент правової самобутності нації – це, перш за все, історичне, культурне, ментальне та духовне підґрунтя, на якому виникає консолідована спільнота, синтезована єдиними цінностями, ідеалами та сподіваннями.

Питання культурної самобутності як аксіологічного елементу національної самобутності варто розпочинати з концептуального осмислення: вперше поняття було розроблено на Всесвітній конференції ЮНЕСКО з політики у сфері культури (Мехіко, 1982). Культурна самобутність визначається як сукупність неповторних і незамінних цінностей, традицій і форм вираження народу, за допомогою яких він репрезентує себе у світовому співтоваристві. Культурна самобутність не лише розширює можливості для всебічного розвитку людини, а й «мобілізує кожний народ, кожную групу, заставляючи їх черпати сили в своєму минулому, засвоювати елементи інших культур, які сумісні з їх характером, і цим самим продовжувати процес творення себе» [77, с. 6]. Важливим також було проголошення культурної автономії як частини національного суверенітету, а також декларація поваги, збереження і розвитку національної культурної самобутності.

Відповідне положення знайшло своє відображення в ст. 11 Конституції України, де передбачається, що «держава сприяє консолідації та розвитку української нації, її історичної свідомості, традицій і культури, а також розвитку етнічної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України» [157]. На основі цього видається доцільним зауважити, що культурна самобутність в українських реаліях – це, перш за все, пошук механізмів взаємодії держави та плюралізму культурних утворень та їх застосування на

практиці – йдеться про створення концепцій та програм культурного розвитку, захисту прав та інтересів їх членів тощо. Водночас цікавою є думка В. Бакальчука, який переконаний про наявність ускладнень реалізації цих дій в Україні, на відміну від інших розвинених держав: ми можемо спостерігати процес становлення національної держави, який передбачає необхідність досягнення загальносуспільної національно-політичної інтеграції та консолідації, формування загальносуспільної національно-політичної ідентичності, а також сприяння розвитку власної національної культури [51, с. 131].

На основі конституційного твердження, а також визначення культурної самобутності зі Всесвітньої конференції ЮНЕСКО можна виокремити суб'єкта культурної самобутності нації – народ, за активних дій якого творить культура і який є активатором культурних традицій та різноманітних її форм.

Культурна самобутність як ціннісний елемент об'єднує наявні культурні групи – тим самим, твердить В. Бакальчук, здійснюється процес творення культурної самобутності української правової нації [51, с. 132]. Як ми вже згадували раніше, найбільшого розвитку поняття правової нації отримало у працях Е. Сміта: однією з ознак нації є те, що вона може похвалитися системою спільної культури та ідеології, розвиток яких покладений на державні інститути. Отже, відбувається взаємодія нації з культурним минулим, при цьому в сучасності розгортається ще один діяльнісний вимір – збереження культури та активна взаємодія з іншими у межах демократичного діалогу.

Третій елемент, який, по суті, надає національній ідеї та культурній самобутності ваги та належного закріплення, – це правові цінності. Ми погоджуємося з думкою В. Горбатенка, який відносить до політичних цінностей об'єкти, явища, ідеї, процеси політичного життя та їх властивості, до яких людина ставиться як до таких, що задовольняють її соціальні потреби, інтереси і які вона залучає у сферу своєї життєдіяльності [91, с. 7-9].

О. Рудакевич пропонує означати правові цінності до соціальних компонентів національної культури, вважаючи, що вони сприяють формуванню та реалізації потреб та інтересів нації, надають спрямованості політичному

мисленню, поведінці і діям у ході розв'язання правових проблем, а також виступають керівними принципами життєдіяльності нації. Їх існування окреслене кількома критеріями:

- 1) зумовленість життєвими проблемами й інтересами нації як специфічного етнополітичного утворення;
- 2) сприяння вираженню сутнісних рис нації та її соціального призначення;
- 3) зосередженість на розв'язанні актуальних проблем та історичній місії нації;
- 4) вираження історичного досвіду нації, тенденцій її розвитку;
- 5) володіння етнічними властивостями, що забезпечують згуртованість нації, її відмежування від інших спільнот;
- 6) органічне входження в загальну систему національної культури та виконання в ній істотної ролі [240, с. 222].

Правові цінності є універсальними, адже виникають з національних ознак, хоча вони й обмежені – так, параметри нації та окремої культури виступають своєрідними функціоналами, за якими можна здійснити поділ цінностей на базові правові та інші цінності.

Базові цінності виконують роль орієнтирів і до них належать: нація як етнополітична спільнота, суверенітет і незалежність нації, політичні права і свободи, національна держава, її влада та суверенність, національна правова система, національна ідея та історична місія нації, власне особа як член нації та громадянин національної держави, національна еліта, компліментарність, солідарність, злагода, соборність, національна свідомість, ідентичність і патріотизм, а також добробут та національна безпека й мир у світі [240, с. 223]. О. Рудакевич, відштовхуючись від загального поділу цінностей на базові правові та інші, пропонує останні класифікувати ще на кілька підгруп:

- 1) суб'єктні правові цінності:
 - індивідуальні (політичні права члена нації і громадянина держави; рівноправність; національна самосвідомість; почуття належності до нації; почуття

обов'язку перед нацією; відповідальність перед нацією; свобода вибору політичної позиції; політична активність, ініціативність; законослухняність);

– групові (групова самосвідомість; групова солідарність; самоорганізація групи; права групи у рамках нації; почуття належності групи до нації; почуття обов'язку перед нацією; узгодженість групових та національних інтересів);

– інституційні (національний лідер; національний парламент; національний уряд; національна судова система; система місцевого та регіонального самоврядування; національні партії; національні громадські організації і рухи; національні збройні сили; засоби масової інформації; форма державного правління; форма державного устрою; партійна система);

– універсальні (національний досвід; соціальний мир і злагода; соціальна довіра, толерантність; соціально-політичні компроміси; політична стабільність; соціальна відповідальність; соціальний порядок; громадянськість; національна гідність; національна гордість; віра в майбутнє нації).

2) видові цінності:

– світоглядні (національний менталітет; історична пам'ять нації; національна картина світу; соціально-політична онтологія; національна свідомість; національна ідеологія; національна психологія; національний характер; духовність нації; ідеологічний плюралізм);

– нормативні (звичаєве право народу; конституція держави; національне законодавство; нормативні акти державних органів – нормативні акти інститутів громадянського суспільства; правила і кодекси публічної політичної поведінки; національні традиції та звичаї; моральні норми, що регулюють політичні відносини);

– процесуально-поведінкові (політична самоорганізація; народовладдя; контроль народу за владою; підтримка влади; участь у реалізації рішень влади; опозиційна діяльність; політичний режим; політична реформа, революція; політична конкуренція; політична участь громадян; поміркований стиль

поведінки; мирні форми політичної боротьби; політична компетентність; політична ефективність);

– символічні (національний прапор; державний герб; гімн держави; національні герої; знакові історичні події; пам'ятники; політичні та військові ритуали);

– зовнішньополітичні (непорушність кордонів; боєздатність армії; колективна безпека; стратегічні союзники; міжнародні організації; імідж країни на міжнародній арені, авторитетність; лідерство у міжнародних відносинах).

3) політизовані цінності: людські ресурси нації; генофонд нації; національна територія; природні ресурси нації; державна мова; мова і культура етнічних меншин та корінних нечисельних народів; народне мистецтво; традиційна релігія; інші релігійні вірування, поширені в країні; національна соціальна система; національна економічна система; національна освітня система; національна наука; національна система охорони здоров'я; екологічна безпека країни [240, с. 223-226].

Зрозумілим є те, що серед цих правових цінностей головною виступає власне нація, яка є повноцінним правовим суб'єктом, який забезпечує реалізацію прав та інтересів людини.

3.3 Правовий мультикультуралізм у процесі глобалізації суспільства: форми толерантного співіснування

Глобалізація світу, яка виникла на зламі XX-XXI століть, сприяла міжкультурній взаємодії народів і, як зазначає Н. Мерзлякова, стала причиною виникнення двох протилежних тенденцій: соціально-культурної національної ідентифікації та соціально-культурної уніфікації [201]. Співіснування цих позицій вимагає толерантного ставлення не лише у випадку, коли мова йде про поблажливість та терпиме ставлення до представників сексуальних менших чи представників відмінних релігійних поглядів, але й у міжетнічному просторі, коли необхідно сприймати та поважати культурні особливості і відмінності. Як було

наголошено під час Діалогу культур, «світ перетворюється на глобальну провінцію, глобальну полікультурну державу» [39] і питання толерантного ставлення постає тоді, коли мультикультуралізм визнають проблемою, коли конфлікти між групами стосовно цінностей чи їх інтерпретацій не можуть співіснувати в межах тієї чи іншої соціальної структури [17, с. 3].

Загальна декларація прав людини, прийнята у 1948 році, подає погляд на права людини через призму універсалістської точки зору, тобто затверджує рівність прав людини для представників усього суспільства, незалежно від їх традицій чи історії. «Ці права, – зазначають науковці, – є постулатами, які сформовані європейською культурою. Вони призводять до етноцетринзму, до ідеї переваги західної культури над іншими. Тому глобалістські та націоналістичні концепції, зрештою, зникаються» [211, с. 188]. Неможливо й далі вважати, що загальнолюдські цінності виступатимуть універсальним – таким повинно стати «визнання відмінностей... Поза зважанням на такі об'єктивні реалії сучасного світу як унікальна національна культура, соціокультурне, етнічне, конфесійне багатоманіття, будь-яка міжнародна та національна політика неминуче стає безперспективною та катастрофічною. Толерантність веде вимогу цілісності через багатоманіття поля діяльності суб'єктів різної модельності, яка стає для кожного з них необхідністю існування» [293, с. 233–234].

Відповідно, толерантність в епоху глобалізації стає можливістю окреслити важливість власної національної культури, її унікальності та самобутності та шляхом до визначення форм співіснування всередині плюралізму культур.

Традиційно відлік поняття «толерантності» науковці ведуть від «Листа про віротерпимість» Дж. Локка, хоча перші спроби визначити цей термін існували ще з часів античної Греції: так, Сократ визначав толерантність як приборкання пристрасті через виховання та знання, Аристотель вважав, що це – прагнення до «золотої середини». Ф. Аквінський окреслював толерантність як подолання страждань; симпатією, співчуттям та загальним людським обов'язком називали термін Д. Юм, Ж.-Ж. Руссо та І. Кант відповідно; Г. Спенсер вважав, що це – ідея

загальної рівності, а для Ж.-П. Сартра толерантність виступала внутрішнім регулятором «мого ставлення до іншого» [130].

Повертаючись до поглядів Дж. Локка, варто відзначити, що філософ творив у часи, коли врегулювання вимагали жорсткі католицько-протестантські війни. Відповідно, досягти порозуміння стало можливим лише після виходу за межі сфери релігійного: «Передусім, – пише Дж. Локк, – я вважаю за необхідне розмежовувати державні та релігійні питання і чітко визначити межі між церквою та державою» [186]. Таким чином ідея толерантності Дж. Локка формується на суспільному договорі та відокремленні особистого та суспільного життя кожного. Крім того, зазначає він у «Листі», держава не може під ніяким приводом втручатися в особисте життя своїх громадян.

С. Ільїнська, звертаючись до трактування поняття толерантності, вказує, що названа праця Дж. Локка, розвиток поглядів І. Канта, Дж. Мілля та інших складають собою ліберальну традицію теоретичного пояснення принципів толерантності. Йдеться про те, щоб окреслити терпимість як таке відношення до «іншого», під час якого відмінності та особливості особистого життя, культурних якостей, релігійних поглядів тощо сприймалися людиною як байдужі, неважливі речі (пасивний погляд на толерантність) або людина, зустрічаючись з «іншим» (об'єкт чи суб'єкт, який є частиною загального, але має відмінності від «нашого»), виражала «згоду» стосовно цих відмінностей, цим самим виділяючи межі толерантності. Цікавим є те, що ліберальний погляд на теорію толерантності активно критикують С. Недерман та К. Лорсен, зазначаючи, що така характеристика є занадто європоцентричною та навіть англоцентричною, оскільки нібито «забуває» про те, що існують культурно інші парадигми толерантності. У «Проблемах періодизації історії толерантності» науковці вказують, що частіше за все вчені, розглядаючи ту чи іншу теорію – в даному випадку – толерантність, обмежуються прочитанням власних «класиків», шукаючи там відповіді на дискусійні питання [28].

М. Хомяков, говорячи про визначення поняття толерантності, пропонує два підходи – слабкий та сильний [282, с. 99]. За «слабким підходом» толерантність –

це будь-яке ненасильницьке допущення існування іншого, від поваги і прийняття до вимушеного прагматичного дозволу «іншому» існувати або навіть байдужого ставлення до іншого. Як приклад, науковець наводить визначення толерантності у праці М. Уолцера «Про толерантність», який поєднує у понятті «покірне сприйняття заради світу», «пасивну, розслаблену байдужість», «щось на кшталт морального стоїцизму: принципове визнання того, що інший має «права», навіть якщо він користується ними незрозумілим нам способом», «відкритість до інших, цікавість, можливо, повага та бажання дізнатися» і «схвалення відмінностей» [271, с. 13–14]. Втім, видається, що таке визначення М. Уолцера (до слова, наведені означення – це трактування науковцем форм толерантного співіснування, до яких ми ще звернемося пізніше) має занадто розширені межі і більше походить на пояснення «терпимості» – межі обох понять можна прослідкувати з латинської мови, де є два дієслова – *pati* і *tolerantia*. Перше дієслово означає смирення та терпіння, а друге окреслює активну позицію людини (в такому ж значенні термін «толерантність» з'явився у Нантському едикті 1598 року). Наголошує на відмінностях термінів згаданий вище К. Лорсен у «Орієнтація: уточнення концептуальних питань», вказуючи, поняття толерантності включає в себе сильний «відтінок терпіння» – активного, принципового, у цьому постаючи відмінним від пасивної байдужості. Окрім того дослідник критикує М. Уолцера: «другий, четвертий і п'ятий види толерантності відводять нас занадто далеко від семантичного поля, в межах якого краще всього сприймати толерантність» [28].

В українській мові найчастіше пояснення меж співвідношення та аналізу вимагають поняття терпимості та толерантності. На нашу думку, відмінність полягає головню в тому, що перший термін – це пасивне сприйняття «інакшого», чого індивід не здатен зрозуміти, тоді ж як толерантність – це активний вияв готовності терпляче сприймати особливості, навіть якщо вони не викликають в індивіда чи суспільства схвалення [298, с. 25].

«Сильний» підхід до визначення поняття толерантності, на думку М. Хомякова, найкраще ілюструє П. Ніколсон. У статті «Толерантність як

моральний ідеал» дослідник звертає увагу на толерантність не як на «сурогат довіри та сприйняття» [282, с. 100], а саме як на моральний ідеал – тобто самодостатню цінність. П. Ніколсон визначає наступні складові толерантності:

- 1) відхилення – те, до чого ставляться з толерантністю, відхиляється від того, про що суб'єкт толерантності думає як про належне;
- 2) нетривіальність, важливість такого відхилення;
- 3) моральна незгода суб'єкта толерантності з цим відхиленням;
- 4) суб'єкт толерантності має певну владу, якою може діяти таким чи іншим чином на це відхилення (або має можливість завадити);
- 5) невідторгнення – відмова від застосування цієї сили (на відміну від прийняття, яким характеризується толерантність М. Уолцера);
- 6) благість толерантності та суб'єкта [215, с. 131].

Ряд науковців (О. Шаюк, С. Ільїнська, О. Шестопал, І. Бубіс, О. Мезенцева та інші), визначають поняття толерантності через відповідні методологічні підходи: аксіологічний, ідеально-типовий, онтологічно-історичний, «конфліктний», гносеологічний, екзистенційний та інші; наведемо пояснення кількох з них.

Так, прихильниками аксіологічного підходу є вищезгаданий П. Ніколсон, для якого толерантність – це «благо-у-собі» та Г. Маркузе, який визначає поняття як «ціль-у-собі»: за цим вченням толерантність – не чеснота, а дієва здатність людини, яка має значення лише тоді, коли сприяє здійсненню інших цілей та благ людини, яких неможливо досягнути без примирення суб'єкта толерантності. Ідеально-типовий підхід заснований на концепції невід'ємних індивідуальних прав І. Канта – толерантність – це моральний обов'язок кожної людини. Втім, цю концепцію часто критикують: С. Ільїнська вважає, що таке формулювання нав'язує «природні» права проти волі і для багатьох вони стають зайвим вантажем. Як приклад дослідниця наводить твердження С. Бейнхабіб про традицію мусульманських жінок одягати хустку – зараз це не скільки культурна особливість, як «політичне самовизначення» [131].

Онтолого-історичний підхід використовує М. Уолцер, розглядаючи толерантність через форми співіснування груп у певний історичний період розвитку суспільства і вказуючи на необхідності толерантності, заснованої на «поєднанні цікавості та захвату» [271, с. 23]. В межах цього тлумачення пояснюють толерантність і мультикультуралісти М. Сендел, Ч. Тейлор та В. Кимліка: говорячи про неоднорідне, мультикультурне суспільство, останній переконаний, що необхідно знищувати у суспільстві не всі відмінності, а лише ті, які спричиняють збитки [147] і питанням толерантності повинна займатися головна держава – вона не має права бути байдужою до етнічності, а навпаки, повинна пропагувати толерантність – «думка меншин має право на заохочування та підтримку» [202, с. 284].

Конфліктологічний підхід визначає толерантність як боротьбу та активний процес взаємопроникнення культур, межі якого визначаються під час самого конфлікту. Так, А. Дахін згадує про винищення індіанців на території сучасних Сполучених штатів – європейці, здійснюючи захоплення територій, керувалися тим, що земля була «нічиєю», адже не існувало документів, які б закріплювали право власності за індіанцями, а з часом природніх благ не вистачало, тож першопоселенні змушували племена зміщуватися вглиб, часом спонукаючи їх до нових воєн з іншими, не менш жорстокими племенами, таким чином створюючи боротьбу з обох сторін [106]. В цьому прикладі можна побачити перші поклики до толерантного співіснування: європейські переселенці спершу виживали за рахунок «чужих», «інших», лише потім, з часом, доходючи до питання про мирні стосунки та вибудування принципів справедливості. У межах конфліктологічного піходу Б. Капустін зазначає, що конфлікт між традиціями дає зрозуміти наявність у них спільних рис. Дійти консенсусу у цьому питанні важко, а іноді неможливо, але відбувається взаємне проникнення культурних традицій: цінності обох (або більше) культур стають викликом одна одній [142].

Ксенологічний підхід до розуміння толерантності стверджує існування різних форм ставлення до «чужого», при цьому визначаючи такі риси як усвідомленість, емпатію, байдужість та співчуття. За екзистенційного підходу

толерантність – це спосіб буття, який, втім, є вільним вибором кожного і для декого стає сенсом життя.

У теорії сучасного наукового знання можна викоремити чимало підходів, які видаються розрізненими та непідтвердженими, позбавленими єдиного сутнісного звісту, втім, з чималою кількістю науковців-послідовників, але найважливішим є те, що у сучасній системі цінностей толерантність – це системоутворююча риса, необхідна якість будь-якої людини для існування у мультикультурному просторі з його плюралізмом звичаїв, культур та традицій.

Чітке правове визначення поняття було закріплене ЮНЕСКО у «Декларації принципів толерантності» від 16 листопада 1995 року. Згідно зі ст. 1, толерантність означає повагу і розуміння багатой різноманітності культур нашого світу, наших форм самовираження і способів прояву людської індивідуальності. Їй сприяють знання, відкритість, спілкування і свобода думки., совісті й переконань. Толерантність – це гармонія у різноманітті. Це не тільки моральний обов'язок, але й політична і правова потреба. Толерантність – це чеснота, яка робить можливим досягнення миру та сприяє заміні культури війни культурою миру [108].

Найбільш повною вважається теорія толерантності М. Уолцера, який, роблячи спробу окреслити плюралістичну концепцію, визначив не лише поняття, але й типологію толерантності та п'ять типів толерантного співіснування різних груп на основі історичного аналізу.

«Моя тема – толерантність або, радше, мирне співіснування різних груп людей із різними історіями, культурами й індивідуальностями, тобто саме те, що толерантність робить можливим», – вказує дослідник у праці «Про толерантність» [271, с. 14]. Для М. Уолцера толерантність виступає соціально значущою рисою, яка впливає на позитивне сприйняття людиною відмінностей інших, зменшуючи при цьому можливість виникнення конфронтацій чи ксенофобічних настроїв всередині суспільства.

Повертаючись до витоків поняття у XVI-XVII ст., науковець торкається його першооснови – поняття терпимості, яке часто ототожнюють з толерантністю

(так, це можна прослідкувати, проаналізувавши ряд словників: наприклад, у словнику Брокгауза і Ефрона, толерантність – це терпимість до інших поглядів на релігію [63, с. 201]; за В. Далем толерантність – це властивість або якість, здатність щось чи когось терпіти через милосердя та поблажливість [105]; а за Короткою філософською енциклопедією «толерантність – це терпимість до поглядів, вподобань, звичок іншого роду» [98]. «Толерантність, сприйнята як позиція чи умонастрій, означає кілька різних можливостей: перша з них, що відображає джерело релігійної толерантності в XVI і XVII ст., – це лише покірливе прийняття відмінностей заради дотримання миру. Люди вбивають одне одного упродовж багатьох років доти, доки не настає рятівне виснаження сил, що ми й називаємо терпимістю» [271, с. 22].

Другий тип толерантності за М. Уолцером – пасивне і м'яке ставлення, «байдужість до несхожості» – це трактування дещо розширює В. Лекторський, зазначаючи, що така толерантність – «це неможливість взаєморозуміння», суть якого прихована у «повазі до іншого, якого я, водночас, не можу розуміти і з яким не можу взаємодіяти. Це своєрідний світ монад Лейбніца, який не має вікон» [271, с. 26]. Таке пояснення толерантності показує наявний підсвідомий спротив, який у суспільному баченні супроводжує практичну реалізацію терпимості. Розрізнити терпимість і толерантність можна й тим, що четвертий та п'ятий типи толерантності, про які йде мова нижче, важко підвести під розуміння терпимості – на практиці терпимість не буває «зацікавленою» чи «зі щирим сприйняттям».

Третій тип толерантності на думку М. Уолцера є результатом морального стоїцизму, вказуючи, що «інші» також мають права, навіть якщо вони використовують ці права безсторонньо [271, с. 23]. (Цікаво, що для вищезгаданого російського дослідника В. Лекторського така толерантність – це «поблажливість»: «Я змушений терпіти погляди, недосконалість яких я розумію і можу довести. Вступати у критичну дискусію немає сенсу. Втім, разом з цим я сподіваюсь, що в майбутньому мої погляди будуть прийняті іншими. У цьому випадку толерантність – це поблажливість до слабості інших, яка поєднується з певною часткою зневаги до них.» [179, с. 28])

Четвертий і п'ятий тип толерантності за М. Уолцером можна назвати активною, діяльнісною толерантністю, що відрізняє її від пасивної толерантності, яку часто ототожнюють з поняттям терпіння: так, це, по-перше, «відкритість щодо інших: зацікавленість, можливо, навіть повага, прагнення слухати та навчатися нового», а також «щире сприйняття несхожості з усім ентузіазмом: естетичне схвалення, якщо несхожість виявляється в культурній формі розмаїття творінь Господніх, або ж прийняття всього природного світу чи функціональне схвалення, якщо несхожість розглядається подібно до того, як це відбувається в ліберальній мультикультуралістичній суперечці як необхідна умова людського процвітання, яке пропонує окремим чоловікам і жінкам альтернативи на вибір, значущі для їхньої автономії» [271, с. 23].

Розглядаючи толерантність до несхожості в культурі, релігії, способі життя — «коли інші люди не є співучасниками гри і коли немає ні спільної гри, ні внутрішньої необхідності у відмінностях, культивованих чи насаджуваних» [271, с. 22], М. Уолцер пропонує п'ять форм толерантного співіснування, які він виділив з історично сформованих (дослідник при цьому підкреслює територіальний підтекст — «на Заході») типів соціального та політичного устрою: багатонаціональні імперії, міжнародне суспільство, консоціації, національні держави та суспільства імігрантів — саме вони, на думку вченого, містять найкращі можливості для застосування принципу толерантності та можуть стати чудовою ілюстрацією вчинків людини, коли вона проявляє до інших толерантність.

Окреслюючи першу форму толерантного співіснування — багатонаціональні імперії, М. Уолцер опирається на внутрішню побудову такого суспільства: всередині імперій існує безліч культурних, релігійних, політичних, правових, автономних чи напівавтономних груп, які змушені налагоджувати між собою мирне співіснування через здійснення над ними контролю вищестоячих імперських бюрократів. «Бюрократи зазвичай не втручаються у внутрішнє життя утворень, — пише дослідник у своїй праці «Про толерантність», — за умови, що податки сплачені, а мир зберігається» [271, с. 28]. Відповідно, толерантність

всередині спільнот є вимушеною і це не дозволяє назвати такий політичний устрій демократичним чи ліберальним за своєю суттю, але, зазначає М. Уолцер, «імперська влада є найуспішнішим способом об'єднання протилежностей і забезпечення мирного співіснування... хоча я не хочу ідеалізувати цю автократію; вона може бути жорстокою і репресивною».

Такий імперський мультикультуралізм обмежує права та свободи своїх індивідуумів всередині певно окресленої громади, розділяючи їх за допомогою релігійної чи етнічної приналежності. Толерантність з точки зору багатонаціональної імперії (до слова, ідеальним прикладом для М. Уолцера є давня Александрія, яка поєднала греків, євреїв та єгиптян) – це терпиме ставлення до груп і їх одиниць самоврядування, але не до окремих членів. Втім, будь-які вияви демократичного ставлення до певної групи спричиняють крах імперської толерантності – «месіанський рух серед євреїв Александрії... призвів мультикультурне співіснування до сумного кінця» [271, с. 30].

Сучасний зразок багатонаціональної імперії – Радянський Союз, який М. Уолцер називає «останньою великою імперією», пережив крах через сильні державні обмеження, практичне нівелювання автономії «на окраїнах» і задум об'єднання чужих по духу ідеологій: «етнічні й релігійні відмінності продовжували існувати, – пише М. Уолцер, – і де б вони територіально не знаходилися, місцеві органи влади... зберігали мінімальні функції і символічну владу» [271, с. 32]. Саме це дослідник називає причиною краху імперії і додає: «майже всі територіально обмежені групи віддали б перевагу тому, щоб до них ставилися з толерантністю як до окремих національних держав (чи релігійних республік) зі своїм урядом, армією і кордонами, які співіснують з іншими національними державами зі взаємною повагою і спільним (хай навіть рідко впроваджуваним у життя) зведенням законів» [271, с. 32].

Толерантність за умов існування міжнародного суспільства М. Уолцер називає формальністю, ґрунтуючись на тому, що такий «політичний устрій» не є внутрішнім, він поширюється одразу на кілька держав, тому є слабким, але, зазначає дослідник, «його можна допустити як режим, незважаючи на

нетолерантність деяких територіальних одиниць – держав, – з яких воно складається». Міжнародне суспільство поширює толерантне ставлення до всіх груп, які досягли статусу державності, оскільки толерантність – це одна з важливих рис суверенітету [271, с. 32].

Разом з цим поясненням впливають наступні важливі аспекти: так, суверенітет повинен означати те, що ніхто по той бік кордону не буде втручатися – через свою байдужість, незацікавленість чи принцип «живи і дай можливість жити іншим» у справи по цей бік кордону, а у випадку порушення цього звичаю у справу вступають дипломати, укладаючи угоди, дія яких спрямована на захист миру. Ці угоди М. Уолцер називає «актами толерантності» [271, с. 33] і додає, що дипломатичні дії всередині міжнародного суспільства – це формальна сторона толерантності, яка також є присутньою й у житті звичайного громадянина – державні службовці виступають гарантом толерантності, важливою третьою стороною, яка забезпечуватиме терпимість, коли ми співіснуватимемо з іншими, чужими для нас.

Така форма толерантного співіснування має значно ширші межі і здебільшого нечасто дотична до окремого члена суспільства напряму: прикладом толерантності в межах міжнародного суспільства можуть бути економічні санкції, спрямовані проти Російської Федерації через її акти насильства та розпалювання збройного конфлікту на території України чи у Сирії, зупинення культурного обміну між країнами тощо. Незважаючи на те, що М. Уолцер скептично ставиться до толерантності міжнародного суспільства, вважаючи її слабкою формою, вона здатна забезпечувати мирне співіснування всередині великих соціокультурних груп та реагувати на варіанти втручання в суверенітет чи нетолерантне ставлення ззовні.

Вперше термін консоціації був вжитий голландським вченим А. Лейпгартом, який досліджував політичні системи Нідерландів, Бельгії, Швейцарії та Австрії, і визначав його як теорію, яка досліджувала співіснування груп усередині суверенних держав. Втім, з роками термін пережив

трансформацію, тож зараз, говорячи про консоціацію, науковці здебільшого мають на увазі Європейський Союз.

Консоціація через головних ознак вказує існування всередині однієї держави (часом – наступниці більшої імперії) двох-трьох націй, виокремлення у кожній з них представників, які захищатимуть права та забезпечуватимуть політичну стабільність загалом. Окрім того, важливою є засада добровільності співпраці, без якої консоціація не матиме шансу на існування. На відміну від попередньо окресленої форми толерантного співіснування, всередині консоціації групи – це не об'єкт толерантності; вони повинні досягати консенсусу між собою та створювати умови толерантного співжиття самотужки.

Зі сторони така форма толерантного співіснування видається чудовим варіантом вирішення гострих питань, втім, чи є вона аж настільки добровільним об'єднанням? Як зазначає М. Уолцер, зазвичай об'єднанню общин передують їх довге сусідство через формально або реально існуючий кордон, іноді нехай наведений лише схематично. Між спільнотами могли бути війни за територію раніше, вони могли проводити мирні переговори «з оглядкою на поліцію чи армію чужоземного правителя. Тепер вони мають жити лише з оглядкою один на одного» [271, с. 36]. Так, удосконалити давні способи існування та підвести їх до максимально толерантних можливо за допомогою економічних угод, політично-правових домовленостей стосовно домінування чи рівності, запровадження взаємно довірливих стосунків але, вказує М. Уолцер, «страх руйнації давніх порядків підриває існування консоціації» і наводить за приклад Ліван, де релігійні та націоналістичні запали – один з головних кроків до єдності всередині національних одиниць, їх представники опираються та вимагають уваги до мови чи діалекту, іноді навіть виводячи конфлікт на законодавчий рівень. Мовна ситуація постає в Україні неодноразово ще з 2013 року, втім, останнім часом увага звернута саме на захід країни, де несподівано виникл конфлікт з угорцями на Закарпатті: місцеві мешканці практично не знають української мови і не вважають за потрібне вивчати її у школах, як це закладено у новому законі про освіту, при цьому обурюючись фактичним «закриттям» шляху для майбутніх

випускників, якщо вони виявлять бажання працювати у органах місцевого самоврядування чи державних структурах – до слова, такі конфліктні випадки М. Уолцер називає «тестом на толерантність».

Толерантне співіснування у національній державі може характеризуватися «подвійним ефектом»: національні держави можуть виявляти менше толерантності стосовно нацменшин, при цьому вимагаючи від них більшої толерантності щодо «своїх» членів. У такій ситуації, зазначає М. Уолцер, можливе виникнення кризи, але навіть якщо устрій буде більш гнучким, можна говорити про зникнення відмінностей між групами і стирання національної ідентичності відповідно. «Найліпший вихід із (кризової) ситуації, – говорить дослідник, – відпустити їх під чотири вітри або надати їм цілковитої автономії» [271, с. 43], як це робилося Лігою Націй після Першої світової війни, коли укладалися договори про національні меншини, якими їх членам передавалися певні владні повноваження (що, зрештою, було фікцією – держави не дотримувались угод, а Ліга Націй не мала важелів впливу).

Суттєвішим кроком до врегулювання толерантного ставлення до нацменшин всередині держав був міжнародний пакт ООН від 1996 року щодо громадянських і політичних прав, де у статті 27 вказано, що в тих країнах, де існують етнічні, релігійні та мовні меншості, особам, які належать до таких меншостей, не може бути відмовлено в праві разом з іншими членами тієї ж групи користуватися своєю культурою, сповідувати свою релігію і виконувати її обряди, а також користуватися рідною мовою [205]. Втім, навіть це твердження М. Уолцер у праці «Про толерантність» піддає критиці, вказуючи на те, що право надано міжнародним пактом не групі, а особі і воно все ще підпадає під внутрішню норму національної держави [271, с. 43].

Суспільства іммігрантів як п'ята форма толерантного співіснування за М. Уолцером відрізняються від національних меншин всередині держави тим, що вони здійснювали переселення хвилеподібно, змінюючи країну та територію через утиски у своїй державі і іммігрували самотійно або з родиною і вже після переселення об'єднувалися у групи здебільшого заради зручності та простоти

асиміляції. Саме тому, зазначає М. Уолцер, для таких груп неможлива територіальна автономія і вони, більш ніж інші об'єднання по типу нацменшин піддаються ризику байдужості [271, с. 45]. У випадку з суспільством іммігрантів держава займає нейтральну толерантну позицію і бачить у громадянах індивідуумів, не акцентуючи на тому, чи є вони членами певної групи, чи ні. «Члени кожної групи, аби продемонструвати толерантність, мусять прийняти різні варіанти культури один одного. І незабаром виникає багато варіантів культури кожної з груп і чимало різних ступенів прихильності до кожної. Таким чином, толерантність набуває радикально децентралізованої форми в товаристві іммігрантів, де усі й кожен зобов'язаний ставитися з толерантністю до решти їхніх членів» [271, с. 45].

У такому більш ліберальному суспільстві часто виникає тенденція до подвійної ідентичності: М. Уолцер наводить приклад італо-американців – іммігрантів з Італії, які, прибувши до Америки, надають перевагу написанню «через дефіс», визначаючи «американця» як політичну ідентичність, а «італійця» – культурною ідентичністю, яка не тягне за собою жодних політичних вимог. Втім, дивується дослідник, незважаючи на «подвійне написання через дефіс», етнічні групи і переважна більшість прекрасно вживаються, хоча перша категорія не має доступу до державної влади, не отримала автономії і іноді – навіть офіційного визнання. «Толерантність до результатів індивідуального вибору і персоналізованих варіантів культур і релігій складає максимальний (або ж найінтенсивніший) режим толерантності» [271, с. 49], – додає М. Уолцер, вважаючи в цьому «секрет успіху» такої форми толерантного співіснування як суспільство іммігрантів.

Іммігрантські суспільства дають максимально широкий простір для діяльності прихильників політики мультикультуралізму: теоретики, які говорять про політику у її класичному вияві, представляють суспільство сегментованим за різними типами культури і, залежно від способу окреслення границь, відносять їх до більшості або меншості. В. Кимліка у праці «Мультикультурне громадянство» доповнює теорію Роулза і зазначає, що у суспільстві необхідно спрямовувати всі

сили на усунення таких нерівностей, які завдають шкоди, а держава не може бути пасивно толерантною, тобто байдуже спостерігати за проблемами етнічних меншин [147].

Про які нерівності може йти мова? Найбільш простим прикладом є суперечки стосовно гнучкого робочого графіку у мультикультурних країнах, де співіснує кілька релігійних груп: мусульмани у Франції, зазначає С. Ільїнська, неодноразово заявляли про те, що держава ставиться до них нетолерантно та репресивно, коли мова йде про п'ятницю як офіційний робочий день. Таку ж претензію можуть висловити державній політиці і іудеї, що наштавхує на цілком логічний компроміс – запровадження «рухомих» вихідних та робочих днів для трьох головних (у цьому випадку) релігійних груп і права іудеям та мусульманам обирати день, вільний від праці.

Розглянуті М. Уолцером типи толерантного співіснування давно вважаються дослідниками мультикультуралізму та толерантності у глобалізованому суспільстві доктринальними, хоча, по суті, лише дві форми є найбільш сприятливими для сьогодення та найбільш застосовуваними через те, що об'єктом толерантності є окрема особа – мова йде про національні держави та про суспільства імігрантів. Тим часом багатонаціональні імперії і їх вияви толерантності історично відійшли у минуле, а в теорії філософії вважаються просто первісним елементом і доволі недосконалим: об'єктом толерантного ставлення вважалась група, вся її діяльність, іноді включно до побутової підлягала обмеженням, а суб'єктами визнавались держава та відповідні бюрократи. Міжнародне суспільство демонструє обмежену толерантність, окреслюючи кордони лише тими об'єктами-державами, які мають суверенітет. Консоціації є більш виграшною формою завдяки тому, що всередині існує лише одне громадянство і багатонаціональних груп, що, в теорії, повинно спростити регулювання внутрішніх конфліктів, але лише у випадку сильної демократії, яка не залежить від меж терпимості кількох груп-сусідів.

У пошуках найбільш оптимальної форми толерантного співіснування мультикультурного суспільства вважаємо за доцільне звернутися до форм державного устрою, виокремлених теоретиками права.

Так, форми державного устрою визначає не лише те, з яких частин складається внутрішня структура держави, який їхній правовий статус та характер співвідношення, але й в якій формі виражаються інтереси кожної нації, яка проживає на території країни [151].

Найбільш поширений варіант – унітарні держави – не потребують детального розгляду, адже це, по суті, ті самі національні держави, запропоновані М. Уолцером однією з форм толерантного співіснування. Більш цікавим є варіант складних форм державного устрою, серед яких федерації, що поділяються на територіальні та національні, та мають більше простору для впровадження толерантного правового регулювання відносин всередині багатонаціонального суспільства.

Так, зокрема найбільш реальною видається національна федерація – на відміну від територіальної, її складові частини, групи, проживають на території власне федерації (тоді ж як територіальна федерація передбачає їх роздрібленість по всій площі країни) і називаються за титульною нацією [271]. Втім, побудова такого правового існування багатокультурного суспільства здійснюється на основі максимального сприяння державою розвитку націй, добровільності об'єднання та надання часткової автономії у здійсненні прав. Окрім того, національна федерація має можливість уникнути – за правильної взаємодії – розколу чи невдоволення, оскільки забезпечує право обраних суб'єктів таких утворень на участі у здійсненні вищої державної влади.

До форм толерантного співіснування дослідниця С. Бенхабіб додає три нормативні умови, які, на її думку, могли б спростити процес поєднання плюралістичних структур з «універсалістською моделлю демократії»: егалітарна взаємність, добровільне зарахування себе до складу групи, свобода виходу та асоціації [60, с. 23]. Підтримуючи атомістську політику рівної гідності особистостей, можна провести пряму від теорії С. Бенхабіб до таких форм

толерантного співіснування за М. Уолцером як національні держави та іммігрантські суспільства, в яких достатньо уваги буде приділятися формуванню ідентичності окремої особи та ставлення держави чи більшості до її проблем.

Якщо у випадку з консоціаціями необхідно було бути впевненим у тому, що толерантне співіснування буде підкріпленим міцними моральними переконаннями, без яких навіть байдужість як пасивний вияв терпимості могла перетворитися на запеклу боротьбу відмінностей, зараз можна говорити про перманентний розвиток теорії толерантності у політиці мультикультурного суспільства – вона перестає обмежуватися пошуком єдиної форми, під яку можна підвести відносини. Глобалізація та процес зіткнення культур нівелюють можливість знайдення або створення «єдиної» теорії: існує плюралізм парадигм толерантності, а отже є безліч моделей стосунків, окреслених цим поняттям. Толерантність – це спосіб укорінити певну цінність – в політиці правового мультикультуралізму йдеться про свободу переконань та поглядів, рівність та справедливість, причому спосіб, форма здійснення є не менш важливими, ніж вказані елементи. Так чи інакше, парадигми теорії толерантності присутні у будь-якій культурі що, на думку таких дослідників як М. Бахтін чи М. Бубер, є ознакою діалогічності: якщо сутність культури діалогічна, якщо всяка культура існує на своїх межах, то виникає сумнів, чи можна віднайти культуру, яка позбавлена принципу толерантності узагалі? [282, с. 112].

Висновки до розділу 3

У третьому розділі дисертації проведено дослідження ціннісних аспектів правового мультикультуралізму, зокрема зосереджено увагу на філософсько-правовому трактуванні філософії людиноцентризму, проаналізовано важливість правової самобутності нації та наведено можливі форми толерантного співіснування суспільства у процесі його глобалізації.

З'ясовано, що під впливом науково-технічного прогресу перед суспільством постає гостре питання вирішення антропологічної кризи, в межах якої людина

максимально абстрагується від набутих духовних феноменів – цього можна досягти за допомогою філософсько-правової теорії людиноцентризму.

При цьому важливим видається висновок, що проблема людини та її духовності не є раптово виниклими, а спричинені осмисленням екзистенційності впродовж різних епох. Наведено приклади концептуальних тверджень теорії людиноцентризму в часи античності, період Середньовіччя, Відродження, європейського гуманізму, «нового» гуманізму тощо. В контексті розвитку української філософсько-правової думки важливими є вчення Г. Сковороди та П. Юркевича, які зосереджуються на духовній сутності людини та філософії кордоцентризму (серце – як первоначало морального життя людини).

Встановлено, що у контексті правового мультикультуралізму філософія людиноцентризму спрямовує діяльність держави на користь інтересів громадян, відбувається зміщення акценту з важливості ролі ідеального на реальне право, а також впроваджується активний міжкультурний діалог.

Досліджено правову самобутність нації у контексті правового мультикультуралізму, зокрема проаналізовано передумови виникнення мультикультуралізму загалом – як реакцію на проблеми Австралії, Канади та країн Європи на імміграцію та поступове виділення всередині них відмінних культурно спільнот, штучне сповільнення асиміляції яких призвело до подвійної кризи – мультикультуралізму та нації. Так, проведено розмежування східної та західної моделей нації, наведено їх основні ознаки та проаналізовано самобутність нації і її правову, культурно-об'єднавчу функції.

Правовий мультикультуралізм за своєю суттю передбачає існування культурного багатоманіття, яке вимагає не лише правового втручання та регулювання на основі демократичних засад, але й потребує особливого толерантного ставлення всередині суспільства.

Проаналізовано підходи до вивчення поняття толерантності, звернено увагу на правове його закріплення ЮНЕСКО у «Декларації принципів толерантності», а також філософсько-правове висвітлення. Останнє включає в себе декларативний підхід та окреслення головних принципів толерантності і типів толерантного

співіснування груп у багатокультурному суспільстві: багатонаціональні імперії, міжнародне суспільство, консоціації, національні держави та суспільства іммігрантів. Вивчено переваги кожного з типів, наголошено на можливості їх реального застосування у багатокультурному сучасному суспільстві.

ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні здійснено вирішення наукового завдання з аналізу правового мультикультуралізму та його аксіологічного виміру. За допомогою філософських, загальнонаукових та спеціально-наукових методів дослідження було з'ясовано концептуальну характеристику правового мультикультуралізму, здійснено інтерпретацію його основоположних ідей через призму науки філософії права, розкрито роль права та суспільної моралі, проаналізовано тенденції розвитку правових культур, встановлено важливість ролі людиноцентризму та правової самобутності нації, а також проаналізовано форми толерантного співіснування багатокультурного суспільства. Основні наукові і практичні результати роботи полягають у тому, що:

1. Встановлено, що процес глобалізації та масової інтеграції на її фоні культур і цивілізацій сприяв розвитку теорії мультикультуралізму та її дослідження через призму таких наук як культурологія, політологія, соціологія тощо, при цьому обмежуючи філософсько-правові напрацювання феномену правового мультикультуралізму.

Теорія правового мультикультуралізму отримала офіційне оформлення у науковій літературі в 70-х роках ХХ століття, втім, наголошено, що варто говорити про її предтечі ще з XVI-XVII століть, коли поняття культури, свободи, рівності та терпимості у дослідженнях філософів та науковців почали оформлюватися у той зміст, який ми спостерігаємо зараз і переходити зі сфери релігійної до соціальної.

Запропоновано історію становлення правового мультикультуралізму розділяти на кілька етапів:

1) становлення та виокремлення основоположних принципів мультикультуралізму в історичній ретроспективі: відображення космополітизму, толерантності, індивідуалізму, справедливості та культурної багатоманітності в римському праві та на основі викликів періоду Реформації й Просвітництва;

2) розвиток принципів правового мультикультуралізму як філософсько-правових ідей у працях мислителів та науковців;

3) перші спроби правового закріплення мультикультуралізму та толерантності у як спосіб реагування на гострі суспільні проблеми, викликані повоєнною, економічною та іммігрантськими кризами;

4) аналіз теорії правового мультикультуралізму через призму аксіологічного та антропологічного вчень, усвідомлення важливості нації як сформованої історично та самотньої правової одиниці;

5) формування сучасного розуміння правового мультикультуралізму у триваючому процесі глобалізації суспільства.

2. Обґрунтовано, що дослідження та вивчення правового мультикультуралізму та його аксіологічного виміру вимагають вибору найбільш відповідних предмету дослідження підходів, методів і прийомів наукового пізнання. До них відносяться, зокрема, філософсько-антропологічний метод (застосовуваний під час з'ясування природи та сутності прав людини через аналіз загальних категорій правового мультикультуралізму), соціально-антропологічний (застосований під час аналізу мультикультурного суспільства), позитивістський (дозволяє проаналізувати суть явища правового мультикультуралізму), аксіологічний (виявляється у розкритті природи правового мультикультуралізму та його цінності для людини і соціуму), герменевтичний (допоміжний під час аналізу відповідних законодавчих текстів), індивідуалістичний та колективістський, які здебільшого можна використовувати у поєднанні з аксіологічним методом, матеріалістичний тощо.

3. Досліджено сутнісно-змістові особливості правового мультикультуралізму, проаналізовано ідеї, які стали складовими поняття: культуру у її широкому розумінні; концепцію терпимості як першооснови сучасної доктрини толерантності.

Констатовано, що в умовах виникнення культурного багатоманіття, правовий мультикультуралізм став єдино можливим та природнім феноменом-

реакцією, а також демократичною правовою відповіддю на зміни у суспільному житті.

Виокремлено та обґрунтовано три основних етапи становлення доктрини правового мультикультуралізму за часовими та соціально-економічними критеріями, а також проаналізовано доцільність виділення четвертого з огляду на економічну та політичну кризи. Так, перший етап – реакція на закінчення Першої та Другої світових воєн, обґрунтована теоріями лібералізму та комунітаризму як підґрунтям доктрини правового мультикультуралізму. Другий етап – спричинений економічною кризою та проблемами іммігрантських суспільств, які вимагали законодавчого врегулювання прав. Третій етап – перетворення власне філософської доктрини у правову теорію з належною інституційною підтримкою.

4. Проведено концептуальну характеристику правового мультикультуралізму, зокрема вивчено існуючі підходи до розуміння поняття, а також виокремлення його ознак, функцій та основоположних принципів.

Запропоновано поняття правового мультикультуралізму як теорії, яка спрямована на визнання існування в межах певного відкритого суспільного прошарку культурно відмінних груп, дії яких спрямовані на збереження та розвиток своєї самобутності та, водночас, дотримання у міжкультурних відносинах принципів рівності, толерантності, взаємоповаги і людиноцентризму.

5. Встановлено важливість поєднання в контексті правового мультикультуралізму основоположних принципів права та суспільної моралі. Доведено, що хоча в історичній ретроспективі спершу ці поняття вважалися невіддільними, з розвитком моральних імперативів відбувається зміна ціннісних, і, відповідно, правових пріоритетів. Наголошено, на ролі надбань римського права – принципи космополітизму, власне мультикультуралізму як об'єднавчої правової функції, справедливості та індивідуальності у їх поєднанні з ідеєю природного права.

6. Сучасне мультикультурне суспільство потребує динамічного сприйняття правової культури, тому запропоновано чотири основних фактори її розвитку та подальшої практичної реалізації, зокрема: 1) визнання важливості постійного

внутрішнього оновлення традицій правової думки; 2) заохочення історичної пам'яті стосовно правових традицій та правових культур; 3) схвалення внутрішніх розбіжностей та розуміння важливості проникнення правових культур; 4) актуалізація ціннісних орієнтирів правових культур.

7. З'ясовано, що під впливом науково-технічного прогресу перед суспільством постає питання подолання антропологічної кризи, в межах якої людина максимально абстрагується від набутих духовних феноменів, чого можна досягти за допомогою філософсько-правової теорії людиноцентризму.

Проаналізовано зміст людиноцентризму, доведено, що проблема людини та її духовності не є раптово виниклими, а спричинені осмисленням екзистенційності впродовж різних епох. Наведено приклади концептуальних тверджень теорії людиноцентризму в часи античності, період Середньовіччя, Відродження, європейського гуманізму, «нового» гуманізму тощо. Зокрема запропоновано аналіз вчень Г. Сковороди та П. Юркевича, які зосереджуються на духовній сутності людини та філософії кордоцентризму (серце як первоначало морального життя людини) у контексті української практики правового мультикультуралізму.

Запропоновано поєднати теорію людиноцентризму з самотутньою, стійкою нацією, що посприяє втіленню правового мультикультуралізму у демократичній, правовій державі на засадах визнання важливості особистісних цінностей, прав та свобод людини.

8. Втілення політики правового мультикультуралізму переживає кризові моменти через неможливість водночас подолати як збільшення різноманітності суспільства, так і збереження плюралізму культур на умовах їх рівного існування. Водночас, підтримка правового мультикультуралізму здійснюється без розвитку теорії та її детального розуміння; доведено, що інтегруючим фактором в цьому контексті здатна стати самотутня модель нації, для якої право є обов'язковим та невід'ємним елементом.

У дослідженні проведено розмежування східної та західної моделей нації, наведено їх основні ознаки. Проаналізовано самотутність нації, її правову і

культурно-об'єднавчу функції та їх роль у забезпеченні правового мультикультуралізму.

9. Правовий мультикультуралізм передбачає існування культурного багатоманіття, яке, існуючи на конфронтації двох сучасних тенденцій – національної ідентифікації та культурної уніфікації, вимагає не лише правового втручання та регулювання на основі демократичних засад, але потребує особливого толерантного ставлення всередині суспільства.

Проаналізовано підходи до вивчення поняття толерантності, зокрема визначено відмінності між «сильним» та «слабким» підходами, проаналізовано толерантність через призму методологічних підходів, наведено їх переваги та недоліки у розумінні поняття.

Констатовано, що правове закріплення поняття толерантності ЮНЕСКО у «Декларації принципів толерантності», а також філософсько-правове висвітлення включає в себе здебільшого декларативний підхід. Проведено окреслення головних принципів толерантності і типів толерантного співіснування груп у багатокультурному суспільстві. Так, зокрема до них належать: багатонаціональні імперії, міжнародне суспільство, консоціації, національні держави та суспільства іммігрантів. Вивчено переваги кожного з типів, наголошено на можливості їх реального застосування у багатокультурному сучасному суспільстві, а також виявлено нежиттєздатність їх у реальній політико-правовій ситуації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Alibhai-Brown Y. *After Multiculturalism*. London, Foreign Policy Centre, 2000. 95 p.
2. Almond G.A. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Sidney Verba. New York, SAGE Publications, Inc, 1963. 392 p.
3. Angehrn E. *Geschichtsphilosophie*. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart, Berlin, Koln, 1991. 10 p.
4. Bauböck R. *Beyond Culturalism and Statism: Liberal Responses to Diversity*, Eurosphere Working Paper Series, Online Working Paper Vol. 06, 2008. URL: <http://www.eurospheres.org>.
5. Bernstein R. *Dictatorship of Virtue. Multiculturalism and the Battle of Americas Future*. New York, 1994. 147 p.
6. Connor W. A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a... *Ethnic and Racial Studies*. 1978. № 4. P. 378–400.
7. Etzioni A. *Communitarianism*, *Encyclopedia of Community: from the Village to the Virtual World, A-D*, Sage Publications. 2003. Vol. 1. P. 224–228.
8. *Faro Declaration on the Council of Europe's Intercultural Dialogue: The Way Ahead Closing Conference of the 50th Anniversary of the European Cultural Convention 27-28 October 2005 Faro, Portugal* URL: http://http://www.coe.int/t/dg4/CulturalConvention/Source/FARO_DECLARATION_Definitive_Version_EN.pdf
9. Ferry J. *L'Europe, l'Amérique et le monde*. 2005. 112 p.
10. Friedman L.M. *The Concept of Legal Culture: A Reply. Comparing Legal Cultures*, Brookfield. 1997. P. 33–40.
11. Glazer, N. *We are All Multiculturalists Now*. Cambridge, London. 1997. 396 p.
12. Goffman E. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1963. 176 p.
13. Guisot F. *Histoire de la civilization en France*. Paris. 1967. 418 p. (P. 98).

14. Habermas J. *Del 'Usage public des idees: ecrits politiques 1990-2005*. 2005. 262 p.
15. Heinrichs J. *Kultur — in der Kunst der Begriffe*. Munchen. 2007. 216 p.
16. Heller T. *Modernity, membership, and multiculturalism*. *Stanford Humanities Review*. 1997. Vol. 5.2. P. 2–69.
17. Horton J. *Liberalism, Multiculturalism and toleration*. Macmillan, 1993. 206 p.
18. Jackson R.L. & Hogg M.A. *Encyclopedia of Identity*. London: SAGE Publications, 2010. Vol. 2. URL: <http://knowledge.sagepub.com/view/identity/n31.xml>
19. Jan Paweł II. *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, 2005. 182 s.
20. Kymlicka W. *Multicultural Citizenship. A Liberal Thoery of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995. 280 p.
21. Kymlicka W. *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*. Washington, DC. 2012. 37 p.
22. Kymlicka W. *Politics in the Vernacular Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001. 400 p.
23. Laursen J.Ch. *Orientation: Clarifying the Conceptual Issues. Religious Toleration: The Variety of Rites from Cyrus to Defoe*, New York: St. Martin's Press, 1999.
24. Margalit A., Halbertal M. *Liberalism and the Right to Culture*, *Social Research*. Vol. 61(3). 1994. P. 491–510.
25. Merryman G., Clark D. *Comparative law: Western European and Latin American Systems*. New York, 1978. 69 p.
26. Modood T. *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005. 232 p.
27. Możejko E. *Wielka szansa czy iluzja: wielokulturowość w dobie nowoczesności. Dylematy wielokulturowości*. Kraków. 2007. P. 141–161.
28. Nederman C., Laursen J.Ch. *Problem of Periodization in the History of Toleration*. *Storia della Storiografia*. 2000. № 37.

29. Opatija Declaration on Intercultural Dialogue and Conflict Prevention. Adopted by the European Ministers Responsible For Cultural Affairs, Opatija (Croatia). 22 October 2003. URL: <http://www.mter-culturaldialogue.eu/web/interculturaldialogue-resources.php?cid=39>
30. Rex J. The concept of multicultural society. *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge. 1997. 208 p.
31. Schmidt A.J. *The Menace of Multiculturalism: the Trojan Horse in America*. Westport, Connecticut, London: Praeger, 1st edition. 1997. 232 p.
32. Sciortino G. From Heterogeneity to Difference? Comparing Multiculturalism as a Description and a Field for Claim-Making, *Comparative Social Research*. 2003. P. 263–285.
33. Selznick Ph. *The Communitarian Persuasion*. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press, 2002. 165 p.
34. Shorten A. Cultural Exemptions, Equality and Basic Interests, *Ethnicities*. 2010. Vol. 10(1). P. 100–126.
35. Taylor Ch. The politics of recognition. *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 25–73.
36. Tourme-Jouannet E. French and American Perspectives on International Law: Legal Cultures and International Law, *Maine Law Review*. 2006. P. 291–336.
37. Walron J. *Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternati. The Rights of Minority Cultures*. 1995. P. 93–122.
38. White Paper on Intercultural Dialogue «Living together as equals in dignity». Launched by the Council of Europe Ministers of Foreign Affairs at their 118th Ministerial Session (Strasbourg 7 May, 2008). 61 p. URL: [www.coe.int/t/dg4/intercultural/.../white %20paper_final_revised_en.pdf](http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/.../white%20paper_final_revised_en.pdf)
39. Wielokulturowość a migracje. *Dialog kultur* 17 sierpnia 2010. URL: <http://www.wyberamtolerancje.pl/wielokulturowosc-a-migracje>.

40. Аверьянов В.Б. Обновление украинской административно-правовой доктрины на основе принципа верховенства права. Часопис Київського університету права. 2008. № 3. С. 9–14.
41. Азаркин Н.М. Всеобщая история юриспруденции: курс лекций. Москва: Юрид. лит., 2003. 608 с.
42. Алексеев С.С. Восхождение к праву: поиски и решения. 2-е изд., перераб. и доп. Москва: Норма, 2002. 608 с.
43. Алексеев С.С. Право: азбука – теория – философия. Опыт комплексного исследования. Москва: Статут, 1999. 712 с.
44. Амиров К.Ф. Понятие «правовая культура»: вопросы содержания и структуры. Право и образование, 2012. № 8. С. 88–101.
45. Ананьева О.П. Мультикультурализм и толерантность как социально-философские концепции социокультурного пространства: дис. канд. філос. наук. Одеса, 2016. 467 с.
46. Андерсон Б. Уявлені спільноти: Міркування щодо походження й поширення націоналізму. Київ: Критика, 2001. 271 с.
47. Андрущенко В.П., Губернський Л.В., Михальченко М.І. Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія. Київ: Генеза, 2006. 656 с.
48. Антонов М.В. Право и правовые культуры в XXI веке: различие и единство. Правоведение, 2008. №2. С. 126–139.
49. Артемчук М.Д. Трансформація права протягом XX століття, від раціоналізованої моралі до постмодерного протестного індивідуалізму. Young Scientist. Філософські науки, 2017. №7. С. 37–41.
50. Бабич І.Г. Принцип справедливості в римському праві і у сучасному зобов'язальному праві України; дис. на здобуття наук. ступеня к.ю.н. 12.00.03, Одеса: Одеська національна юридична академія, 2006. 183 с.
51. Бакальчук В.О. Культурна самобутність як стратегічний пріоритет культурної політики України. Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії, 2006. № 26. С. 123–134

52. Бандурка А.С. Строката ковдра мультикультуралізму. Харків: Золота миля, 2013. 198 с
53. Барусов А.Н. Культура и правовая культура. Москва: Норма, 2006. 212 с.
54. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. Москва: РГГУ, 1995. 448 с.
55. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 109 с.
56. Бачинин В. А. Философия права и преступления. Харків: Фолю, 1999. 607 с.
57. Безрукова В.С. Основы духовной культуры: Энциклопедический словарь педагога. Москва, 2000. URL: <http://didacts.ru/dictionary/1010/word/polikulturnoe-obrazovanie>.
58. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию. Москва: Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.
59. Белас Л. Мультикультурализм в глобализирующемся мире. Вестник ВятГУ № 7, 2014. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/multikulturalizm-v-globaliziruyuschemsya-mire>.
60. Бенхабиб С. Притязания культуры: Равенство и разнообразие в глобальную эру. Центр исследов. постиндустриального об-ва. Москва: Логос, 2003. 289 с.
61. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Республика, 1993. URL: http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/o_naznacheni_cheloveka.
62. Бондарук С.О. Досвід західних демократій та мультикультурний розвиток в Україні. II міжнар. наук. конф., 2002 р., 24-26 травня, м. Одеса. Київ: Ай Бі, 2003. 729 с.
63. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В современной орфографии, Санкт-Петербург: Издательское общество «Ф.А. Брокгауз - И.А. Ефрон», 1907-1909, 201 с.

64. Брусакова О.В. Мораль і право як чинники оновлення змісту сучасного політичного і національно-патріотичного виховання. Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди, 2016. URL: <http://oaji.net/articles/2014/1026-1415783475.pdf>.
65. Варшавська декларація (Підсумкова декларація саміта) Ради Європи від 17.05.2005. URL: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/994_716.
66. Василенко А.М. Методологічні засади багатокультурності. Актуальні проблеми держави і права, 2009. №45. С. 49–53.
67. Вевьерка М. Формирование различий. Социс: социологические исследования: Научный и общественно-политический журнал. Москва: Наука. 2005. № 8. С. 13–24.
68. Ветошкин А.П., Некрасов С.И., Некрасова Н.А. Философия. Москва: Проспект, 2016. 560 с.
69. Ведерніков Ю.А. Теорія держави і права. Навчальний посібник / Ю.А. Ведерніков, А.В. Папірна. Серія «Вища освіта 21 століття», 2008. URL: http://pidruchniki.com/1584072014908/pravo/teoriya_derzhavi_i_prava.
70. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Київ, 1994. 618 с.
71. Висоцька Н.О. Концепція мультикультуралізму і питання естетики. Питання літературознавства: Науковий збірник. Чернівці: Рута, 2009. Вип. 77. С. 110–121.
72. Віннічук О.В. Особливості трансформації політичних цінностей українського суспільства у постреволюційний період. Вісник Дніпропетровського університету, 2015. №1. С. 33–40.
73. Вовк В.М. Римське право і сучасне європейське право. Порівняльно-правові дослідження: укр.-грец. міжнар. наук. юрид. Журнал, 2009. № 2. С. 14–19.
74. Вовк Д.О. Концептуальні тлумачення поняття «мультикультуралізм» у працях сучасних українських вчених. Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили, Політологія, Т. 204, Вип. 192. 2012. С. 14–17. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npchdupol_2012_204_192_4

75. Войтович Р. Глобалізація як універсальна форма історичної динаміки перехідних суспільств. Вісник Національної академії державного управління при Президентові України. 2012. Вип. 1. С. 21–32.
76. Волкова Т.П. Теория мультикультурализма как синтез философских концепций либерализма и коммунитаризма: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Мурманск, 2006. 174 с.
77. Всемирная конференция по политике в области культуры (Мехико, 26 июля – 6 августа 1982 г.). Заключительный доклад. Париж: ЮНЕСКО, 1982. 240 с.
78. Габаковська Х. Характерні особливості впливу римського права на правові системи Західної Європи. Вісник Національного університету «Львівська політехніка»: збірник наукових праць, 2016. № 855. С. 136–141.
79. Габермас Ю. Залучення іншого: студії з політичної теорії. Львів: Астролябія, 2006. 416 с.
80. Габермас Ю. Умови громадянства: Збірка статей. Київ: Український Центр духовної культури, 2005. 264 с.
81. Габермас Ю. Філософський дискурс модерну. Київ: Четверта хвиля, 2001. 424 с.
82. Гадамер Г.Г. История понятий как философия. Актуальность прекрасного. Москва, 1991. С. 26–43.
83. Гафарова Ю.Ю. Мультикультурализм, транскulturность и «новое» понятие культуры. Фундаментальные проблемы культурологии: Том 7: Культурное многообразие: теории и стратегии. Москва, Санкт-Петербург: Новый хронограф, Эйдос, 2009. 256 с. С. 29–37.
84. Гелнер Е. Нації та націоналізм; Націоналізм. Київ, Таксон, 2003. 300 с. — (Ex professo). с. 191-192. Ernest Gellner. Nations and nationalism. Nationalism.
85. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. Москва: Издательство «Наука», 1977. 703 с.
86. Гладка О.В. Передумови реалізації адміністративно-правової доктрини людиноцентризму. Lex Portus, 2017. № 1. С. 64–73.

87. Глушкова С.И. Индивидуальные, групповые, коллективные и всеобщие права в условиях мультикультурализма. Полис. Политические исследования, 2010. № 6. С. 131–140.
88. Гобсбаум Е. Нації і націоналізм, починаючи з 1780 року: програма, міфи, реальність. Київ: Український Центр духовної культури, 2010. 288 с.
89. Головкина О.В. Канадский мультикультурализм как основа национальной идентичности Канады. Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4, История. Регионоведение. Международные отношения. Вып. 9. С. 44–53.
90. Горак Г.І. Індивідна взаємодія як основа суспільної організації. Філософія: Курс лекцій. Київ: Наук. думка, 1993. С. 492–503.
91. Горбатенко В. Ціннісні аспекти реформування політичної системи України. Політичний менеджмент. 2007. № 3. С. 10–12
92. Гордієнко А.В. Концепція мультикультуралізму в сучасному науковому дискурсі. Наукові праці. Політологія, 2012. № 166. С. 17–20.
93. Гранат Н.Л. Правосознание и правовая культура. Юрист, 1998. № 11/12. С. 8–18.
94. Гринів О. Українська національна ідея як проблема науки. Етнічна історія народів Європи: зб. наук. пр. Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Київ, 2001. Вип. 9. С. 4–8.
95. Грицак Я. Парадокси національної ідентичності. День. 2007. URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/podrobici/paradoksi-nacionalnoyi-identichnosti>.
96. Гриценко Г.Д. Право как социокультурное явление (философско-антропологическая концепция): автореферат дис. ... д-ра юрид. наук. Ставрополь, 2003. 53 с.
97. Губар А.К. Людиноцентризм у творчій спадщині Памфіла Даниловича Юркевича. Людиноцентристський вимір в історії права, держави і юридичної думки. 2015. С. 391–396.

98. Губский Е.Ф. Краткая философская энциклопедия. Москва: Прогресс. 1994. URL: http://svitk.ru/004_book_book/15b/3353_kratkaya_filosofskaya_enciklopediya.php.
99. Гудима Д.А. Права людини: антрополого-методологічні засади дослідження. Праці Львівської лабораторії прав людини та громадянина Науково-дослідного інституту державного будівництва та місцевого самоврядування Академії правових наук України. Сер. І. Дослідження та реферати. Львів: Край, 2009. Вип. 20. 292 с.
100. Гуревич П.С. Философская антропология: опыт систематики. Вопросы философии, 1995. № 8. с. 92–102.
101. Гутов Е.В. Либерализм. Современный философский словарь. Лондон, Франкфурт-на Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: Панпринт, 1998. 1064 с.
102. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу. Київ: Альтерпрес, 2003. 264 с.
103. Гелнер Е. Нації та націоналізм. Таксон. 2003. URL: <http://litopys.org.ua/gellner/gel.htm>.
104. Давид Р., Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности. Москва: Международные отношения, 1999.
105. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Москва. 1955. Т. 2.
106. Дахин А. Об онтологии «насилия» URL: <http://www.politstudies.ru/forum/viewtopic.php?t=16>
107. Дашутін Г.П. Український експеримент на терезах гуманізму / Г.П. Дашутін, М.І. Михальченко. Київ: Парлам. вид-во, 2001. 335 с.
108. Декларація незалежності. Громадянська Освіта. 1999. URL: <http://osvita.khpg.org/index.php?do=print&id=946555693>.
109. Декларація прав людини і громадянина 1789 року. URL: http://pidruchniki.com/1728092458672/pravo/deklaratsiya_prav_lyudini_gromadyanina_serpnya_1789

110. Декларація принципів толерантності. URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_503.
111. Демидов А.И. О методологической ситуации в правоведении. Правоведение. 2001. № 6. С. 14–22.
112. Дерябина С.Р. Россия и опыт мультикультурализма: за и против. URL: <http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0231/analit03.php>.
113. Джери Д., Джери Дж. Большой толковый социологический словарь. В 2-х томах. Москва: АСТ, Вече, 1999. Т.1. 544с., Т.2. 528с.
114. Джефферсон Т. О демократии. Санкт-Петербург: Лениздат, 1992. 335 с.
115. Дидро Д. О терпимости. Москва: Политиздат, 1937. Т. 4. 572 с.
116. Добрынина В.И. Неокантианство: Э. Кассирер - Г. Коген - П. Наторп - Г. Риккерт - В. Виндельбанд. Философия XX века: учебное пособие. URL: http://society.polbu.ru/dobrynina_philosophyxx/ch10_all.html.
117. Довгалюк І. Переосмислення історичної пам'яті радянського періоду в Україні. Держава та суспільство. С. 194–199.
118. Драгоманов М.П. Вибране («...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / Упоряд. та авт. іст. біогр. нарису Р. С. Міщук; В.С. Шандра. Київ: Либідь, 1991. 688 с.
119. Дробноход М. Сучасні тенденції еволюційного розвитку людства та України. Освіта і управління, 2009, т. 12. № 3–4, С.7–23.
120. Дрожжина С.В. Культурна політика як проблема сучасного соціокультурного процесу аспект : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Донецьк, 2004. 17 с.
121. Дрожжина С.В. Мультикультуралізм: концептуальна модель та праксеологічні виміри її реалізації в українському соціумі : автореф. дис. ... докт. філос. наук. Сімферополь, 2010. 34 с.
122. Дрожжина С.В. Мультикультуралізм: теоретичні і практичні аспекти. Політичний менеджмент, 2008. № 3. С. 96–106.

123. Дузь-Крятченко О.П. Українська національна ідея: якою їй бути? Зб. наук. пр. Центру воєнно-стратег. досліджень Нац. ун-ту оборони України ім. Івана Черняхівського, 2014. Т. № 3. С. 45–49.
124. Жалинский А. Введение в немецкое право. Москва: Спарк, 2001. 272 с.
125. Журавський В.С. Вища освіта як фактор державотворення і культури в Україні. Київ: ВД «Ін Юре», 2003. 416 с.
126. Загальна декларація прав людини. URL: http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_015
127. Зайтай І. Рецепція зарубіжного права і порівняльного права. Порівняльне правознавство, 2013. № 1–2. С. 13–36.
128. Заключний акт Ради з безпеки і співпраці в Європі. ООН, Міжнародний документ від 01.08.1975. URL: http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/994_055.
129. Зиновьева Т.В. Основные социологические термины: учеб. пособие. Челябинск: Изд-во ЮУрГУ, 2006. 66 с.
130. Золотухин В.М. Толерантность: монография. Кемерово, 2001. 250 с.
131. Ильинская С.Г. Теория толерантности: проблема выбора методологии. Политическая теория, язык и идеология / отв. ред. Н. А. Романович. Москва: Российская ассоциация политической науки; Российская политическая энциклопедия, 2008. 487 с.
132. Іщенко Д.В. Формування правової культури: теоретичні засади. Педагогічні науки. Ч. II, 2010. № 47. С. 15–18.
133. Казимирчук В.П. Право и методы его изучения. Москва: «Юридическая литература», 1965. 204 с.
134. Калакура О.Я. Політкультурний вимір історичної пам'яті України. Національна та історична пам'ять. С. 70–79.
135. Каменская Г.В. История международных отношений: учеб. пособие. Москва: Логос, 2007. 712 с.

136. Каминская В.И., Ратинов А.Р. Правосознание как элемент правовой культуры. Правовая культура и вопросы правового воспитания. Москва, 1974. 202 с.
137. Канарш Г.Ю. Мультикультурализм: социальная концепция и социальные практики. Культура и общество, 2011. № 1. С. 87–95.
138. Канарш Г.Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация: [монография]. Москва: Издательство Московского гуманитарного университета, 2011. 236 с.
139. Кандов Б.М., Алимухамедова Н.Я. Глобализация правовых ценностей и перспективы развития правовой культуры. Сборники конференций НИЦ Социосфера, 2014. № 45. С. 275.
140. Кант И. К вечному миру. Трактаты о вечном мире / сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга, Санкт-Петербург: Алетейя, 2003. 398 с.
141. Каплан А.В. Два понимания свободы совести. Фома, 2006. № 7. С. 31–39.
142. Капустин Б. Критика политической философии. Избранные эссе. Москва: Территория будущего. 2010. С. 95.
143. Капустин Б.Г., Клямкин И.М. Либеральные ценности в сознании россиян. Полис, № 2, 1994. С. 39–75.
144. Карась А. Громадянська ідентичність як українська перспектива. Агора. Переосмислюючи демократію: Україна і світовий контекст. Вип. 10. Київ: Стилос, 2011. С. 27–40.
145. Кармин А. С.=Культурология. Издательство «Лань», 2003. 928 с.
146. Кивисто П. Теперь мы все действительно мультикультуралисты. Журнал социологии и социальной антропологии, 2016. С. 19–45.
147. Кимлика У. Либеральное равенство. Современный либерализм. ДИК, Прогресс-Традиция. 1998. URL: <http://kant.narod.ru/kymlicka.htm>
148. Кимлика У. Современная политическая философия. Введение. Москва: ГУ ВШЭ, 2010. 589 с.

149. Кирабаев Н.С. Культурная идентичность, плюрализм и глобализация в современном философском дискурсе. Культурная идентичность и глобализация. Доклады и выступления. 5-ый международный философский симпозиум «Диалог цивилизаций: Восток – Запад». – URL: <http://sociognosis.narod.ru/myweb8/docs/Kirabaev.htm>.

150. Кирилюк Ф.М. Філософія політичної ідеології: Навчальний посібник. Київ: Центр учбової літератури, 2009. 520 с.

151. Кириченко В.М., Куракін О.М. Теорія держави і права: модульний курс: навч. посібник. Київ: Центр навчальної літератури, 2010. URL: https://pidruchniki.com/1584072021816/pravo/teoriya_derzhavi_i_prava

152. Кислюк К.В. Сучасна культурологія: навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / К. В. Кислюк, В. А. Суковата, З. І. Алфьорова, О. В. Титар, Г. П. Ковальова. Київ: Кондор-Видавництво, 2016. 342 с.

153. Кистякивський Б. А. Право как социальное явление. Вопросы права. 1919. №. 8. С.171–188.

154. Колодій А. Американська доктрина мультикультуралізму і етнонаціональний розвиток України. Агора. Випуск 6: Україна і США: взаємодія у галузі політики, економіки, культури і науки. 2008. С. 5–14. URL: <http://political-studies.com/?p=578>.

155. Колодій А. Доктрина мультикультуралізму: перспективи модифікації у нових державах із неконсолідованими націями. Демократичне врядування, 2011. URL: <http://political-studies.com/wp-content/uploads/2012/05/Kolodij-2011-81.pdf>.

156. Комлева В.В. Россия в современной международной системе координат: новые вызовы и возможности. Сборник статей международной научно-практической конференции МИГСУ. Москва: Проспект, 2014. 683 с.

157. Конституція України. Відомості Верховної Ради України (ВВР). № 30. 1996. URL: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>.

158. Копейчиков В. В. Загальна теорія держави і права. Київ: Юрінком, 1997. 320 с.

159. Корнієнко О. Мультикультуралізм як модель сучасного поліетнічного суспільства. Збірник наукових праць. Світогляд – Філософія – Релігія, 2013. № 4. С. 150–159.

160. Корогодов И. Политика мультикультурализма как политика интеграции иммигрантов в национальное социальное государство. Журнал международного права и международных отношений. 2006. URL: http://evolutio.info/index.php?option=com_content&task=view&id=1016&Itemid=176.

161. Красноголов Ю.О. Теоретичні засади та політичні стратегії комунітаризму крізь призму комунітарної критики лібералізму. Наукові записки. Політичні науки. 2008. С. 28–34.

162. Кремень В. Філософія людиноцентризму як теоретична складова національної ідеї, 2005. URL: https://dt.ua/SCIENCE/filosofiya_lyudinotsentrizmu_yak_teoretichna_skladova_natsionalnoyi_ideyi.html.

163. Кремень В.Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору. Київ: Педагогічна думка, 2008. 424 с.

164. Кремень В.Г. Філософія національної ідеї: Людина. Освіта. Соціум. Київ: Грамота, 2010. 576 с.

165. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. Київ: Вид.дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 367 с.

166. Крисаченко В.С. Українська політична нація: генеза, стан, перспективи / В. С. Крисаченко, М.Т. Степико, О.С. Власюк та ін. / за ред. В.С. Крисаченка. Київ: НІСД, 2004. 648 с.

167. Круглова Л.К. Человек как проблема философии, философии культуры и культурологи. Научно-образовательный и методический журнал. Человек. Культура. Образование, 2015. № 2. С. 54–62.

168. Кубышкин А. С. Americana. Вып. 4: Общественная мысль, экономика и политика в странах Американского континента в Новое и новейшее время. Волгоград: Изд-во Волгоград. Гос. университета, 2000. 308 с.

169. Кукатас Ч. Теоретические основы мультикультурализма. URL: <http://polit.ru/article/2007/05/27/multiculturalism/>.
170. Кулик В. Дискурс українських медій: ідентичності, ідеології, владні стосунки. Київ: Критика, 2010. 655 с.
171. Куликова А.В. Правовая культура в рамках социологического подхода: содержание понятия, его особенности. Вестник ННГУ, Социологические науки. 2006. № 1. С. 228–234.
172. Кулікова Т.М. Мультикультуралізм: Соціально-методологічний аспект: автореф. дис. ... канд. філософ. наук. Харків, 2006. 20 с.
173. Курінний Є.В. Реформування українського адміністративного права: декілька тез про сутність процесу. Адміністративне право і процес. № 2(4), 2013. URL: <http://applaw.knu.ua/index.php/arkhiv-nomeriv/2-4-2013>.
174. Куропятник А.И. Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ. Санкт-Петербург: СПбГУ, 2000.
175. Куць О.М. Усвідомлена незалежність: як/чи реалізована етнополітична свобода? (Українські реалії). Харків: Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, 2013. 368 с
176. Ле Коадик Р. Мультикультурализм. URL: <http://www.etnograf.ru/node/178>.
177. Левикова С.И. Мультикультурализм как социальная проблема, или чем отличается «Мультикультурализм» от «Поликультурности». Известия ВГПУ, № 3 (88). 2008. С.37–41.
178. Левченко Н.В. Національна ідея як чинник державотворення в Україні. Теорія та практика держ. Управління, 2009. Вип. 2. С. 66–75.
179. Лекторский, В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. Москва: Эдиториал УРСС. 2001. 256 с.
180. Лемак В.В. Загальна теорія держави і права. Ужгород, 2003. 251 с.
181. Линейцева К.С. К вопросу о понятии «электорально-правовая культура». Право и государство: теория и практика, 2013. № 5 (101). С. 35–41.

182. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму. Київ-Філадельфія, 1995. 470 с.
183. Литвиненко, Е.Ю. Современный билингвизм как доминанта мультикультурной модели социализации: автореф. дис. ... д-ра. социолог. наук. Ростов-на-Дону, 2000. 36 с.
184. Литвинов А.Н. О категориях культуры и категориях права: опыт критически-методологического размышления. Философия права, 2011. № 6. С. 18–22.
185. Лісовий В.С. Аксіологія. Енциклопедія сучасної України, 2001. URL: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=43500.
186. Локк Дж. Послание о веротерпимости. Соч.: в 3 т. Акад. наук СССР. Ин-т философии. Москва: Мысль, 1988. Т. 3. 668 с.
187. Луцків О.М. Українська національна ідея як духовно-інтелектуальний код соборності народу: етнічний, інтеграційний та цивілізаційний вектори. Регіон. економіка, 2011. №3. С. 209–211.
188. Ляпіна Л.А. Теорія мультикультуралізму: основні етапи становлення. Zbiór raportów naukowych. 2015. С. 31–33.
189. Лях В. Нові форми ідентичності в добу глобалізації. Інформаційне суспільство у соціально-філософській ретроспективі та перспективі. Київ: ТОВ «XXI століття: діалог культур», 2009. С. 94–110.
190. Макеева Л.Б. Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдорн. Москва: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. 248 с.
191. Малахов В. Культурный плюрализм versus мультикультурализм. URL:<http://www.igpi.ru/info/people/friends/malakhov/articles/1132597922.html>
192. Малахов В. Парадоксы мультикультурализма. Иностранная литература, 1997. URL: <http://magazines.russ.ru/inostran/1997/11/malachov-pr.html>.
193. Малахов В.А. Етика: Курс лекцій. Київ: Либідь, 2002. 384 с.
194. Мамедзаде И. Еще раз о философии. Современные подходы, тенденции, перспективы, Баку: Текнур, 2012. 216 с.

195. Манан П. Інтелектуальна історія лібералізму. Київ: Дух і Літера, 2005. 211 с.
196. Манжул І. В. Визначення методів пізнання в науковій літературі. Бюлетень Міністерства юстиції України, 2012. № 11. С. 11–17.
197. Марченко М.Н. Сравнительное правоведение. Общая часть. Учебник для юридических вузов. Москва: Зерцало, 2001. 560 с.
198. Масненко В. Історична пам'ять як основа формування національної свідомості. Український історичний журнал, 2002. № 5. С. 49 – 62.
199. Матис В.И. Теория и практика развития национальной школы в поликультурном обществе: автореф. дис. ... д-ра пед. наук. Барнаул, 1999.
200. Машуков Л.Г. Правовая культура как фактор формирования и развития социалистического образа жизни. Научный коммунизм: вопросы теории и практики. Москва. 1983. С. 23–28.
201. Мерзлякова Н.С. Поликультурное образование как ценностно-смысловое поле самоопределения будущих инженеров. URL: http://www.conference.osu.ru/assets/files/conf_reports/conf8/198.doc
202. Милль Дж.С. Утилитарианизм. О свободе. Санкт-Петербург: Изд. Книгопродавца И.П. Перевозникова. 1900. 426 с.
203. Митюнова И.Г. Аксиологический подход к формированию правовой культуры старшеклассников: дис. ... канд. пед. наук. Великий Новгород. 2005. 16 с.
204. Михайлова О. Громадянська ідентичність в деліберативному концепті громадянського суспільства. Наукові записки, 2014. № 6. С. 56–70.
205. Міжнародний пакт про громадянські і політичні права. ООН, Амстердам, Київ. 1996. URL: http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/995_043.
206. Момот М.О. Правова культура як феномен суспільного буття. Митна справа, 2011. Ч. 2. № 1 (73). С. 26 – 28
207. Монтеск'є Ш.Л. О духе законов. Избр. произведения. Москва: Политиздат, 1955. 800 с.

208. Морозова Л.П. Гуманізм: особливості історичного розвитку. VIII МНПК Гуманізм та освіта. 2010. URL: <http://conf.vntu.edu.ua/humed/2010/txt/morozova.php>.
209. Налапша О.В. Генезис теоретичних уявлень про мультикультуралізм. Гуманітарний вісник ЗДІА, 2015. № 60. С. 203–214.
210. Некрасов В.С. Толерантность и поликультурализм как императив образования взрослых в постиндустриальном обществе. Толерантность в культуре, этнических и межконфессиональных отношениях: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Курган. 2003. 260 с.
211. Некрасов С.И. Американский мультикультурализм. Москва: Издат. Дом «Акад. Естествознания», 2011. 151 с.
212. Нерсисянц В.С. История политических и правовых учений. Наука, 1989. URL: <http://library.khpg.org/files/docs/1380635715.pdf>.
213. Нерсисянц В.С. Философия права: учебник для вузов. Москва: ИНФРА М–НОРМА, 1997. 652 с.
214. Нефедов С.И. Критерии сформированности правовой культуры студентов. Ползуновский вестник, 2006. № 3. С. 240–252.
215. Николсон П.П. Толерантность как моральный идеал. Толерантность. Исследования. Переводы. Информация. О книгах. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. С. 129—146.
216. Оборотов Ю. Н. Традиции и новации в правовомразвитии: моногр. Одесса: Юрид. л-ра, 2001. 160 с.
217. Овчиннікова А. П. Феноменологія правової культури: філософсько-правове дослідження : дис. канд. юр. наук : 12.00.12 / Овчиннікова А. П. – Одеса, 2016. – 200 с.
218. Омельченко О.А. Римское право: ученик. Москва: ТОН-Остожье, 2000. 208 с.
219. Омельчук О. М. Вплив суспільної моралі на поведінку людини / О. М. Омельчук // Педагогічний дискурс. – 2012. – Вип. 12. – С. 250–253.

220. Осаке К. Американська правова культура: загальна квінтесенція та галузеві особливості. Порівняльне правознавство, 2012. № 3. С. 209–224.

221. Пастушок Г.І. Значення основоположних цінностей римського права для формування правової традиції Європейського Союзу. Вісник Південного регіонального центру Національної академії правових наук України, 2016. Вип. 8. С. 31–37.

222. Пасько Я.І. Співвідношення моделей громадянського суспільства та держави в контексті вимірів природного права. Полтавський національний педагогічний університет імені В.Г. Короленка. 2006. URL: dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/2144/1/Pas%27ko.pdf.

223. Петрашкова Н.С. Трансформація общественного сознания во Франции в вопросе национальной идентичности. Вестник Московского университета, Серия «Социология и политология». 2013. № 1. С. 198–207.

224. Петришин О.В. Теорія держави і права. Право. 2015. URL: http://pidruchniki.com/70606/pravo/teoriya_derzhavi_i_prava.

225. Петрович З.З. Вплив моралі на правосвідомість особи: філософсько-правовий вимір / З.З. Петрович // Науковий Вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. – Серія юрид. – 2013. – № 4. – С. 496–505.

226. Пиголкин А.С. Общая теория права. Учебник для юридических вузов. Москва: Издат-во МГТИ им. Н. Э. Баумана, 1996. 384 с.

227. Погребняк В. Громадянське виховання: Українська Національна ідея у творчості Михайла Драгоманова. Педагогічні науки. 2014. Вип. 60. С. 30–42.

228. Покровский И.А. История римского права. Санкт-Петербург: ИТД «Летний сад», журн. «Нева». 1999. 533 с.

229. Поликарпов В.С. Лекции по культурологии. Москва: Гардарика. 1997. 344 с.

230. Політологічний енциклопедичний словник / упоряд. В. П. Горбатенко; за ред. Ю. С. Шемшученка, В. Д. Бабкіна, В. П. Горбатенка. 2-е вид., доп і перероб. Київ: Генеза, 2004. 736 с.

231. Попадинець Г. Правова культура як важливий елемент правової системи України. Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Юридичні науки, 2014. № 782. С. 123–128.
232. Прокофьев А.В. Теория межкультурной справедливости: поиск нормативных оснований. Человек, 2006. № 1. С. 216–237.
233. Рабінович П.М. Наука філософії права: до характеристики предмета й методології. Проблеми філософії права. 2003. URL: <http://dspace.nbuiv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/8496/05-Rabinovych.pdf?sequence=1>.
234. Рабінович П.М. Основи загальної теорії права та держави. Київ: Атіка. 2001. 192 с.
235. Редкозубова О.Г. Рассмотрение концепций культуры в трудах Канта. Теоретическая культурология, 2007. URL: <http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/1657.html>.
236. Римаренко Ю.І., Шкляр Л.Є., Римаренко С.Ю. Етнодержавознавство. Теоретикометодологічні засади. Київ: Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України. 2001. 264 с.
237. Ролз Дж. Теория справедливости Дж. Ролз. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун та, 1995. 535 с.
238. Романова А.С. Буття людини у природно-правовому просторі : [монографія] / Альона Сергіївна Романова. – Львів : Ліга-прес, 2015. – 444 с.
239. Романова А.С. Моральна природа права / А.С. Романова // Митна справа. – 2012. – № 3(81). – С. 3–9.
240. Рудакевич О. Ціннісний трикутник національної політичної культури. Наукові записки ІПіЕНД ім. І Курбаса НАН України, 2011. № 49. С. 220–231.
241. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре; Трактаты. Москва: Канон-Пресс, 1998. 416 с.
242. Рыбаков А.В. Мультикультурализм как социальная теория и политическая практика. Власть. 2016. № 6. С. 64–70.

243. Сальников В.П. Правовая культура. Актуальные проблемы теории права. Под ред. К. Б. Толкачева и А. Г. Хабибулина. Уфа: УфУ МВД. 1995. С. 155–189.
244. Скакун О. Теорія держави і права. Харків. 2005. 380 с.
245. Сливка С.С. Проблеми філософії права: навч. посіб. Вид. 2, переробл. і допов. Харків: Право, 2015. 192 с.
246. Сливка С.С. Філософія права: навч. посіб. Київ: Атіка, 2012. 256 с.
247. Слюсарчук Х.Т. Мультикультуралізм як модель слабкої (поверхневої) взаємодії лібералізму та комунітаризму у філософії права. Право, 2015. С. 163–168.
248. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. Київ: Ніка-Центр, 2006. 320 с.
249. Сміт Е. Національна ідентичність. Київ: Основи, 1994. 224 с.
250. Солдатова Г.У., Асмолов А.Г., Шайгерова Л.А. О смыслах понятия толерантность. Век толерантности. Научно-публицистический вестник, 2001, № 1-2. С. 8–19.
251. Соловьев А.И. Цивилизационный облик российской политики: теоретические аспекты. Власть. 2008. № 11. С. 3–11.
252. Соснін О.В. Сучасні міжнародні системи та глобальний розвиток (соціально-політичні, соціально-економічні, соціально-антропологічні виміри). Київ: Центр навчальної літератур, 2015. 556 с.
253. Спирина Е. Мультикультуралізм как культурно-политическая модель снятия мужгрупповой напряженности и урегулирования конфликтов. Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наукових праць. Випуск 414-415. Філософія. URL : http://www.nbu.gov.ua/portal/natural/Nvchu/Filos/2008_414/414-415.htm
254. Спрыгина Е.А. Влияние глобализации на культуру и ценности человека: нравственно-правовой аспект. Вестник Алтайской академии экономики и права, 2012. № 4. С. 92–95.

255. Страда В. Европа и русская идеология. Россия и современный мир, № 2, 2001. С. 49–50.
256. Стрельцова Я. Тема иммиграции во Франции накануне президентских выборов 2012 года. Мировая экономика и международные отношения, 2011, № 9. С. 81–94.
257. Сухонос В.В. Теорія держави і права : навч. посіб. Суми: ВТД Університетська книга, 2005. 536 с.
258. Сціборський М. Націократія. Вінниця: Державна картографічна фабрика. 2016. 244 с.
259. Тайлор Э. Первобытная культура. Москва; Политиздат, 1989. 573 с.
260. Тарасов Н.Н. Методологические проблемы юридической науки. Екатеринбург. 2001. 264 с.
261. Терборн Г. Мультикультурные общества. Социологическое обозрение. 2001. Т. 1. № 1. С. 50–67.
262. Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. Москва: Наука, 2003. 544 с.
263. Тишков В.А., Малахов В.С. Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. Москва: Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. 354 с.
264. Тітова Н.К. Правова культура: поняття, структура, теоретичні засади педагогічного правознавства: збірник наукових праць. Проблеми сучасного мистецтва і культури. Київ: Науковий світ, 2001. 154 с.
265. Тлостанова М.В. Проблема мультикультурализма и литература США конца XX века. Москва. 2000. 400 с.
266. Тойнби А. Исследование истории. Том I: Возникновение, рост и распад цивилизаций, 2009. URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=1032183>.
267. Токвиль А. Старый порядок и революция. Санкт-Петербург: Алетейя, 2008. 248с.

268. Тонкова Е.Г. Понятие мультикультурализма в пространстве глобализации. Фундаментальные проблемы культурологии: Том 7: Культурное многообразие: теории и стратегии. Москва, Санкт-Петербург: Новый хронограф, Эйдос, 2009. 256 с.
269. Триняк М.В. Інтеркультурна комунікація в освіті: освітній вимір. Харків: ХНАДУ, 2010. 248 с.
270. Уайт Л. Энергия и эволюция культуры. Антология исследований культуры, Т. 1. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. 444 с.
271. Уолцер М. Про толерантність. Харків: Видавнича група «РА-Каравела», 2003. 148с.
272. Федотова Н.Н. Мультикультурализм и политика развития . Журнал социологии и социальной антропологии, 2006. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/2010/12/03/1214824583/3aFedotova.pdf>.
273. Философский энциклопедический словарь. Москва: Инфра-М, 2009. 576 с.
274. Фукуяма Ф. Конец истории? Вопросы философии, 1990. № 3. С. 84–118.
275. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект. Вопросы философии, 1992. № 4. С. 38–52.
276. Хабермас Ю. Постанциональная констелляция и будущее демократии. Логос, 2003. №4–5. С. 105-152.
277. Хабермас Ю. Примирение через публичное употребление разума. Замечания о политическом либерализме Джона Роулса. Вопросы философии, 1994. № 10. С. 38–52.
278. Хабермас Ю. Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном мир-обществе. Полис, Политические исследования, 2009. № 2. С. 7–21.
279. Халамендик В. Ідея національного державотворення в умовах глобалізації. Український науковий журнал «Освіта регіону», 2012. URL: <http://social-science.com.ua/article/740>.

280. Хамитов Н. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. Киев: Ника-Центр, Институт общегум. исследований, 2002. 336 с.
281. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=61484>.
282. Хомяков М.Б. Бэрри Б.: Либеральный универсализм против мультикультурализма и национализма. Журнал социологии и социальной антропологии, 2007, Том X. № 1. С. 73–100.
283. Хомяков М.Б. Толерантность: парадоксальная ценность. URL: www.old.jourssa.ru/2003/4/4aHomiakov.pdf.
284. Цвайгерт К., Кетц Х. Введение в сравнительное правоведение в сфере частного права. Москва: Междунар. отношения, 1998. Т. 1. 480 с.
285. Целуйко М.Ф. Структура правової культури у вітчизняній юридичній літературі. Науковий вісник Чернівецького університету, 2010. № 538. С. 5–10.
286. Ціпеліус Р. Філософія права. Український філософський фонд, 1999. 299 с.
287. Чандрян К. Теоретические основы мультикультурализма. URL: <http://www.inliberty.ru/library/265-teoreticheskie-osnovy-multikulturashylizma>
288. Чаркіна Т.І. Теоретичні аспекти формування полікультурних компетенцій в сучасному освітньому просторі. Науковий вісник, Серія «Філософія», Харків: ХНПУ, 2017. № 47. С. 138–146.
289. Честнов И.Л. Концепт «гражданское общество» в контексте постклассической эпистемологии. Гражданское общество в России и за рубежом, 2013. № 1 С. 6–10.
290. Швейцер А. Культура и этика. Москва: Прогресс, 1973. 344 с.
291. Шемчушенко Ю.С. Юридична енциклопедія: В 6 т. Київ: Українська енциклопедія, 1998. Т. 1. 672 с.
292. Шендрік А.И. Теория культуры: Учеб. пособие для вузов по спец. «Культурология». Москва: ЮНИТИ-ДАНА; Единство, 2002. 519 с.
293. Шихардин Н. В. Глобализация нетерпимости и ее альтернативы. Толерантность в культуре, этнических и межконфессиональных отношениях:

Материалы межрегиональной научно-практической конференции, Курган, 2003. 260 с.

294. Шпенглер О. Закат Европы. Образ и действительность. Том 2, 1993. URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=97745>.

295. Эйдельман Д. Ложь мультикультурности. Гражданин мира, 2015. URL: http://relevantinfo.co.il/multiculturalism_lie/.

296. Эрн В. Борьба за логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000. 592 с.

297. Юрійчук О. О. Криза національної самобутності у контексті правового мультикультуралізму. Міжнародний науковий журнал «Інтернаука». Серія: «Юридичні науки». 2018. № 8. С. 53–58.

298. Юрійчук О. О. Філософсько-правова інтерпретація основних етапів становлення правового мультикультуралізму. Вісник Національного університету «Львівська політехніка»: Юридичні науки. 2017. № 865. С. 163–168.

299. Юрійчук О.О. Аксіологічний вимір правової культури. Вісник Національного університету «Львівська політехніка»: Юридичні науки. 2016. № 855. С. 287–290.

300. Юрійчук О.О. До філософсько-правового аналізу поняття толерантності». ТНЕУ «Актуальні проблеми правознавства». 2018. № 4. С. 23–28.

301. Юрійчук О.О. Філософсько-правові аспекти розвитку правових культур. Jurnalul juridic national: teorie și practică. 2018. № 5. С. 37–40.

302. Яценко К.А. Ідеї свободи, рівності і справедливості як підґрунтя мультикультуралізму. Гілея: науковий вісник, 2013. № 72. С. 524–529. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2013_72_101.

ДОДАТКИ

Додаток А

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

в яких опубліковано основні наукові результати дисертації

1. Юрійчук О.О. Аксіологічний вимір правової культури. Вісник Національного університету «Львівська політехніка»: Юридичні науки. 2016. № 855. С. 287–290.
2. Юрійчук О.О. Філософсько-правова інтерпретація основних етапів становлення правового мультикультуралізму. Вісник Національного університету «Львівська політехніка»: Юридичні науки. 2017. № 865. С. 163–168.
3. Юрійчук О.О. Криза національної самобутності у контексті правового мультикультуралізму. Міжнародний науковий журнал «Інтернаука». Серія: «Юридичні науки». 2018. № 8. С.53–58.
4. Юрійчук О.О. До філософсько-правового аналізу поняття толерантності». ТНЕУ «Актуальні проблеми правознавства». 2018. № 4. С. 23–28.
5. Юрійчук О.О. Філософсько-правові аспекти розвитку правових культур. Jurnalul juridic national: teorie și practică. 2018. № 5. С. 37–40.

які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

6. Юрійчук О.О. Теоретичні аспекти правового мультикультуралізму. Державотворення та правотворення в Україні: проблеми та перспективи розвитку: матеріали учасників III-ї заочної науково-практичної конференції (Львів, 11 квітня 2016 р.). Львів: ННІНПП НУ «Львівська політехніка», 2016. С. 306–309.
7. Юрійчук О.О. Співвідношення права та моралі через призму філософії Памфіла Юркевича. Історія і сучасність філософії права: до 190-річчя від дня народження Памфіла Юркевича: матеріали учасників Всеукраїнської конференції (Львів, 19 травня 2016 р.). Львів: ННІНПП НУ «Львівська політехніка», 2016. С. 203–206.

8. Юрійчук О.О. Правова культура людини: ціннісно-гносеологічний вимір. Право та держава у метаантропологічній проекції сучасності: матеріали учасників заочної науково-практичної конференції (Львів, 27 квітня 2017 р.), Львів: ННІПП НУ «Львівська політехніка», 2017. С. 204–206.

9. Юрійчук О.О. Теорія транскультурності як один зі способів вирішення проблем мультикультуралізму. Інноваційні тенденції сьогодення в сфері природничих, гуманітарних та точних наук (Івано-Франківськ, 17 жовтня 2017 р.). матеріали Міжнародної науково-практичної конференції 17 жовтня 2017 року у м. Івано-Франківськ, ГО «Європейська наукова платформа». 2017, Т.3, С. 48–50.

10. Юрійчук О.О. Філософська концепція правового мультикультуралізму В. Кимліки. Право та держава у метаантропологічній проекції сучасності: матеріали учасників заочної науково-практичної конференції (Львів, 27 квітня 2018 р.), Львів: ННІПП НУ «Львівська політехніка», 2018. С. 135–138.

11. Юрійчук О.О. Форми толерантного співіснування мультикультурного суспільства. Актуальні дослідження правової та історичної науки (випуск 6): матеріали учасників міжнародної науково-практичної інтернет-конференції (Тернопіль, 17 жовтня 2018 р.), 2018. С. 13–18.



01311

УКРАЇНА

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «ЛЬВІВСЬКА ПОЛІТЕХНІКА»

вул. С. Бандери, 12, Львів, 79013, тел. (380-32) 237-49-93, 258-27-58, факс: (380-32) 258-26-80
ел. пошта: coffice@lpnu.ua, інтернет: www.lp.edu.ua

27. 11. 2018 № 67-01-2049

на № _____

До спеціалізованої вченої ради Д. 35.052.19
Національного університету «Львівська політехніка»

ДОВІДКА

про використання в навчальному процесі результатів
наукового дослідження
Юрійчук Олени Орестівни

Основні положення та результати дисертаційного дослідження Юрійчук Олени Орестівни на здобуття наукового ступеня кандидата юридичних наук впроваджені в навчальний процес Національного університету «Львівська політехніка» та застосовуються при підготовці бакалаврських кваліфікаційних робіт, викладанні дисциплін «Теорія держави і права», «Філософія права» для студентів ОКР «Бакалавр» напряму підготовки 081 «Право». Зокрема, в навчальний процес впроваджено запропоновані:

- обґрунтування методології правового мультикультуралізму (розділ 1, підрозділ 1.1 «Методологія дисертаційного дослідження»);
- авторські розробки щодо поняття правового мультикультуралізму (розділ 2, підрозділ 2.2 «Концептуальна характеристика правового мультикультуралізму»);
- нові підходи щодо розуміння людиноцентризму, правової самобутності нації та толерантності як ціннісних аспектів правового мультикультуралізму (розділ 3, підрозділ 3.1 «Людиноцентризм – основа консенсусу в теорії правового мультикультуралізму», підрозділ 3.2 «Ціннісний аспект правової самобутності нації», підрозділ 3.3 «Правовий мультикультуралізм у процесі глобалізації суспільства: форми толерантного співіснування»).

Проректор з науково-педагогічної роботи
Національного університету
«Львівська політехніка»
к.т.н., доцент



О.Р. Давидчак



УКРАЇНА
КОЛОМИЙСЬКА РАЙОННА РАДА

вул. Верещинського, 17, м. Коломия, Івано-Франківської області, 78200, тел. (03433) 4-70-30, факс 4-70-31
E-mail: rada.kolomyia@ukr.net Код ЄДРПОУ 04054412

від 08.11.2018 року № 15

на № _____ від _____

ДОВІДКА
про впровадження результатів дисертаційного дослідження
Юрійчук Олени Орестівни

Основні положення та результати дисертаційного дослідження аспірантки кафедри теорії та філософії права Національного університету «Львівська політехніка» Юрійчук Олени Орестівни на тему: «Правовий мультикультуралізм: аксіологічний вимір» на здобуття наукового ступеня кандидата юридичних наук за спеціальністю 12.00.12 – філософія права впроваджено у правозастосовну діяльність. Зокрема, підрозділ 2.3 «Право та суспільна мораль в контексті правового мультикультуралізму» та підрозділ 3.2 «Ціннісний аспект правової самобутності нації» впроваджені у практичну діяльність Коломиїської районної ради.

Голова районної ради



Роман Дячук