

СУЧАСНА ТЕОРІЯ ПРАВ ЛЮДИНИ: ЛІБЕРАЛЬНІ ТА КОМУНІТАРИСТСЬКІ ПІДХОДИ¹



С. МОЇСЕЄВ

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри гуманітарних
і соціально-економічних дисциплін
(Новосибірська державна
архітектурно-художня академія, Росія)*

Питання, пов'язані із сутністю та реалізацією прав людини, займають величезне місце в сучасному суспільному житті та соціально-політичному дискурсі. Безсумнівно те, що всі ці насущні проблеми потребують і глибокого наукового осмислення, нових теоретичних розробок у галузі прав людини. І дійсно, у наш час ця проблематика є предметом жвавих академічних дискусій і численних публікацій². Однак самі вчені відзначають, що багато найважливіших теоретичних питань, пов'язаних з обґрунтуванням прав людини, їх сутністю, універсальністю застосування і т. д., залишаються дуже неясними та далекими від свого вирішення³. Серед найважливіших проблемних питань теорії прав людини — обґрунтованість домінуючого ліберально-індивідуалістичного розуміння прав людини як такого, співвідношення прав особистості та спільноти, застосовність даної моделі в незахідних суспільствах. У цій статті будуть розглянуті деякі аспекти сучасної теоретичної дискусії з цих проблем.

¹ Переклад з російської мови Н. Сатохіної.

² На жаль, в основному на Заході, у набагато меншому масштабі ця проблематика розробляється у пострадянських країнах. Однак деякі ініціативи останнього часу, зокрема, міжнародний академічний проект «Філософія прав людини», що проводився у 2010–2013 рр. на базі Львівського національного університету за підтримки *Higher Education Support Program* і об'єднав вчених і викладачів із країн СНД, Європи і Сполучених Штатів Америки, дозволяють сподіватися на те, що ситуація тут зміниться на краще.

³ Наприклад, один із провідних сучасних теоретиків прав людини, професор Оксфордського університету Джеймс Гріффін відзначає, що «...в нас до сих пір немає достатньо ясного розуміння того, що таке права людини. Поняття природного права в сучасному сенсі права особистості вперше з'явилося наприкінці Середніх віків. Коли протягом сімнадцятого та вісімнадцятого століть теологічний зміст ідеї був поступово залишений, ніщо не зайняло його місця... Поняття права людини, яке ми успадкували, страждає від значної невизначеності сенсу» [1, с. 1–2].

Ліберальна концепція прав людини і критичні виклики їй

Уявлення про права людини виникли в західній цивілізації та пов'язані з певними поглядами на сутність суспільства і людини, характерними для лібералізму і деяких пізніх версій природного права. Прихильники природно-правових теорій, що висувались у Новий час, посилаючись на очевидність біологічної тотожності людських індивідів, вважали, що кожна людина «від природи» має деякі невід'ємні, невідчужувані права, рівні для всіх. Це перш за все, за знаменитим твердженням засновника лібералізму Дж. Локка, «право на життя, свободу і власність». Уявлення про права людини розвивались у межах західної ліберальної традиції і, згідно з сучасними міжнародними стандартами, які склалися під її впливом, держава повинна гарантувати такі групи прав суб'єкта:

права на незалежність від влади: свобода віросповідання і свобода совісті, право на особисту свободу, право на придбання і недоторканність приватної власності, свобода пересування територією держави, таємниця та недоторканність листування, свобода слова і свобода думки та об'єднання, право на недоторканність житла, свобода вибору професії і т. д. Це «громадянські свободи і права»;

права на участь у владі — «політичні свободи і права» громадян: активне і пасивне виборче право, право брати участь в управлінні справами держави, право особисто звертатися до державних органів і органів місцевого самоврядування тощо;

економічні, соціальні та культурні права. Ця група прав характеризує правову державу новітнього періоду: право на освіту, свободу творчої діяльності, право на інтелектуальну власність, право на вільне використання своїх здібностей і майна, право на соціальну безпеку і захист в умовах безробіття, право на сприятливе довкілля, право на охорону здоров'я та медичну допомогу, право на життя, гідне людини, тощо [2].

Слід відзначити, що тривалий час у західній ліберальній традиції єдиними правами вважалися громадянські й політичні. Уявлення про економічні, соціальні й культурні права, так звані «права другого покоління», виникають пізніше, у XIX–XX ст., і реалізуються на практиці лише у XX ст. Прийняття ідеї «прав другого покоління» у західних країнах зустріло великий опір, і навіть зараз для багатьох західних мислителів характерне досить скептичне й підозріле ставлення до соціально-економічних та культурних прав. У будь-якому разі, у західній традиції громадянським і політичним правам надається перевага. Наприклад, провідний політичний філософ сучасності Дж. Ролз у своєму основоположному маніфесті лібералізму XX ст. «Теорія справедливості» говорить про «лексичний пріоритет» громадянських і політичних прав і свобод — тобто жодні компроміси, обмеження їх заради економічної ефективності і т. д. неприпустимі; суспільство повинно починати реалізацію принципу економічної справедливості тільки після того, як реалізовані ці права [3, с. 42, 43, 61]. Ідея ж прав «першого покоління» базується на характерних для західної культури і філософської традиції глибоко індивідуалістичних уявленнях про те, що індивіди первинні, а суспільство вторинне, і головне — це забезпечення безпеки індивідів від суспільства і держави за допомогою деякої «захисної оболонки» прав.

Комунітаристська критика ліберального розуміння прав людини

а) академічний комунітаризм

На початку 80-х років минулого століття політична філософія лібералізму з її акцентом на особистій автономії та індивідуальних правах зазнала різкої критики за «надмірний індивідуалізм» із боку деяких авторів, в основному американських, що отримали загальну назву «комунітаристів». Найвідоміші з них — М. Сендел, Ч. Тейлор, М. Уолзер, А. Макінтайр. Комунітаризм одним із його провідних сучасних прихильників визначається як «соціальна і політична філософія, що підкреслює важливість спільноти у функціонуванні політичного життя, аналізі й оцінці політичних інститутів та розумінні ідентичності й добробуту людини» [4]. Підкреслюючи важливість спільноти, комунітаристи стверджували, що ліберальна концепція прав людини заснована на принципово помилковому розумінні людини і суспільства, коли індивід сприймається як дещо зовнішнє і таке, що передує суспільству, тоді як насправді люди соціально й культурно обумовлені. Індивіди формуються спільнотами, спільноти створюють їх ідентичність, наділяють їх життя цінністю і сенсом. Відповідно, неможливо говорити про індивідуальні права поза соціально-культурним контекстом. Відкидаючи ідею Дж. Ролза про «пріоритет права над благом» — ідею про те, що індивіди повинні самі формулювати свої концепції блага, щодо яких держава має бути нейтральною, і бачити своє головне завдання у захисті індивідуальних прав, — комунітаристи стверджували, що така нейтральність неможлива, і деяка концепція загального блага, що розділяється усіма в суспільстві, необхідна для існування останнього. Права і обов'язки підпорядковані цим концепціям блага. Лібералізм же (і особливо його крайня форма — лібертаріанство, з його культом практично необмежених індивідуальних прав і «ультрамінімальної держави») зі своїм надмірним наголосом на індивідуальних правах руйнує суспільство і спільноту [5; 6; 7; 8].

Критичний підхід комунітаристів до прав людини досягнув свого апогею у філософії найпомітнішого з їх представників А. Макінтайра, який у своєму найважливішому творі «Після чесноти» взагалі заявив, що прав людини не існує, віра в них аналогічна вірі в єдинорогів та відьом, і риторика прав людини пуста й неадекватна [8]. Інші комунітаристи не заходили у своїх твердженнях настільки далеко, але в будь-якому разі основними моментами у підході комунітаристів до прав людини стали такі:

1) критика надмірного акценту на правах у політичній філософії лібералізму і лібертаріанства та політичній практиці країн Заходу. Комунітаристи стверджують, що ця надмірність призводить до роз'єднаності суспільства, крайнього індивідуалізму й егоцентризму, гедонізму й занепаду поваги до традиційних інститутів (зокрема, сім'ї);

2) ідея культурної специфічності розуміння справедливості й прав людини та, відповідно, відсутності підстав для універсального стандарту прав людини та універсального міжнародного режиму прав людини. Оскільки кожна спільнота сама визначає, що є благо, і благо має пріоритет над правом, «універсальні права людини» насправді є вираженням лише західних цінностей, які не повинні нав'язуватись іншим суспільствам. Звідси підтримка комунітаристами сувере-

нітету національних держав, критика «гуманітарних інтервенцій» та інших вторгнень ззовні, а іноді навіть заборона критики інших культур. Міжнародні організації повинні лише координувати комунікацію між державами щодо прав людини, але їх розуміння та реалізація залишаються справою окремих суспільств [9; 10].

Оскільки те, що є благо, на думку комунітаристів, вирішує кожна спільнота, про яке універсальне благо, крім благ спільнот, можна говорити? Відповідно, імплікацією методології комунітаризму є культурний релятивізм (уявлення про те, що правильне і неправильне для даного суспільства чи культури визначається думкою цього суспільства чи культури). Деякі провідні комунітаристи, зокрема, М. Уолзер, відкрито займають релятивістські позиції [6], хоча низка прихильників цього напрямку висловлюються стосовно цього більш ухильно [9; 10].

б) східноазійський комунітаризм

Іншим різновидом комунітаризму стала концепція «азіатських цінностей», що була сформульована у низці східних країн, в основному у 90-ті роки минулого століття, а потім і набула в них статусу державної ідеології. Уявлення про «азіатські цінності» досить близькі західному академічному комунітаризму і прямо опонують ліберальному розумінню прав людини. Найпомітнішими прихильниками «азіатських цінностей» виявились деякі високопосадові керівники Сінгапуру (перш за все знаменитий сінгапурський прем'єр Лі Куан Ю), Малайзії (не менш знаменитий прем'єр М. Мохаммад) і Китаю, хоча схожі ідеї висловлювались і представниками авторитарного керівництва Філіппін та Індонезії. Універсальним правам людини вони протиставляють те, що можна було б назвати «далекосхідними цінностями», цінностями низки країн тихоокеанського узбережжя Азії, що належать до культурного ареалу конфуціанської цивілізації. Саме так їх називає Лі Куан Ю, пояснюючи, що він «має на увазі Корею, Японію, Китай, В'єтнам», хоча й підкреслює, що цінності Індії та такої, що зазнала сильного індійського впливу, Південно-Східної Азії «близькі до них» [цит. за: 11]. Передбачається, що незважаючи на великі відмінності між країнами і регіонами, ці держави мають деяку ціннісну єдність. Зрозуміло, що конкретні формулювання цих цінностей у політиків та вчених цих країн розрізняються, тим не менш можна спробувати виокремити в них деяке спільне «ядро».

По-перше, стверджується, що азіатські суспільства значно менше, ніж західні, цінують свободу і значно більше — порядок і спокій. Їх відрізняє повага до влади. По-друге, що вони високо цінують колективізм і солідарність та відкидають індивідуалізм. Інтересам спільноти і суспільства в цілому надається перевага над інтересами індивіда. Надзвичайно велике значення має родина. По-третє, для них характерні більша прихильність до традиційних моральних цінностей, дисципліна, ощадливість та висока трудова етика.

Наведемо декілька прикладів конкретних формулювань «азіатських цінностей». Як стверджував колишній прем'єр Сінгапуру Го Чок Тонга, азіатські цінності охоплюють «почуття спільноти і належності до нації, дисциплінований та працелюбний народ, міцні моральні цінності й сімейні узи... почуття ідеалізму і служіння, породжені відчуттям суспільної солідарності та національної ідентифікації» [цит. за: 12]. У своєму звіті під назвою «Азіатські цінності та США: наскільки серйозним є конфлікт» американський дослідник Д. Хітчкок перера-

хував «норми Сходу: надзвичайно важливу роль сім'ї, шанобливе ставлення до влади, громадськість та співробітництво: пріоритет стабільності в суспільстві над індивідуальними бажаннями; прагнення до освіти; самодисципліна та відмова від задоволення власних бажань в ім'я сім'ї та суспільства; терпимість; ощадливість; повага до порядку, держави та людей похилого віку» [цит. за: 13].

Як повідомляє посол Сінгапуру в Росії М. Хонг, «у Сінгапурі нижчеперераховані цінності були офіційно визначені як базові: пріоритет нації перед громадою, а суспільства — перед особистістю; сім'я як базовий елемент суспільства; піклування і підтримка суспільством особистості, консенсус замість ворожнечі, гармонія рас і релігій»¹ [12].

¹ На наш погляд, дуже вдале формулювання азіатських цінностей дав член британської Палати лордів і професор Уорвікського університету Р. Сکیدельські (досить критично налаштований щодо Заходу автор) у написаній ним гіпотетичній промові китайського прем'єра Ху Цзінтао на саміті «вісімки». Прочитуємо його повністю:

«Я не звертаюся до вас як проповідник азіатських цінностей. Вони — продукт нашої історії й традиції. Але ми не бажаємо від них відмовлятися на угоду західним цінностям, що маскуються під істину в останній інстанції. Дозвольте мені узагальнити те, що ми вважаємо азіатськими цінностями. Ми ставимо загальне благо вище індивідуального. Ми сприймаємо родину як конструктивну одиницю суспільства. Ми віримо у вирішення складних питань шляхом консенсусу. Наш соціальний ідеал — гармонія. Ці цінності диктують нам інший підхід до політики.

Ми надаємо пріоритет обов'язкам, а не правам. Ваш список прав людини постійно збільшується, але де ж список обов'язків? Ми його так і не знайшли. Ми переконані, що особистість реалізує себе як частина суспільства. Ось чому таке велике значення ми надаємо правилам поведінки. Вона має відповідати і характеру особистості, її соціальній ролі, становищу в суспільстві, становищу в сім'ї. Ви на Заході колись дотримувались таких самих поглядів. Уявлення Аристотеля і Конфуція досить схожі в цій галузі. Але ви дуже давно відмовились від них. Звідси ваші доктрини політичного індивідуалізму, рівності й верховенства закону. Для нас мета — суспільство, влада, гармонія. Влада ж заснована на усвідомленні природної нерівності.

Ви вигадали права людини й демократію як бар'єр свавілля влади. Для нас головний принцип виховання в устоях справедливості і правителів, і підданих. Дотримуючись цих норм, ми набагато менше потребуємо ритуалізованого конфлікту, який ви називаєте демократією і який може паралізувати управління. Ваша політична теорія передбачає розділене, а не гармонічне суспільство.

Конфуцій і Мен-Цзи підкресливали важливість виховання індивідуальної моральності, що приводить до появи відповідальності за загальне благо. У конфуціанській традиції інтелектуал — це лояльний критик аморальної поведінки, який не знаходиться в опозиції до уряду.

Для нас основна соціальна одиниця — сім'я, а не індивідуум. Сім'я формує природну ієрархію і основу соціальної системи, що базується на довірі. Ми переконані, що довіра важливіша за контракти.

Я розумію, що багато що зі сказаного видається старомодним. Ми навчилися у вас багатьом секретам економічного розвитку. Але ми не хочемо, щоб економічний успіх прийшов до нас разом із вашими вадами: розпадом сім'ї, моральним занепадом, зловживанням наркотиками, сексуальною розбещеністю, злочинністю. Те нечисленне, що вам варто було б запозичити від нас, — це велика частка нашого прагматизму. Тоді в нас буде більше шансів на співіснування в мирі та гармонії» [14].

Чому ж ці цінності, як передбачається, протистоять універсальним правам людини? Чи обов'язково, наприклад, працелюбність та ощадливість мають суперечити праву на життя, свободу, власність і т. д.? Прихильники ідеї «азіатських цінностей» обґрунтовують наявність такого конфлікту приблизно таким чином (стисле викладення їх позиції далі узято з [15]).

По-перше, стверджується, що права людини «культурно специфічні (релятивні)». Права виникають у певному соціальному, економічному й культурному контексті. Ті умови, які сприяли інституціоналізації прав людини на Заході, не існують в Азії. Наприклад, у присвяченій проблемі прав людини китайській «Білій книзі» 1991 р. стверджувалось, що «завдяки величезним відмінностям в історичному минулому, соціальних системах, культурній традиції та економічному розвитку, країни розрізняються за своїм розумінням і практикою прав людини». У Бангкокській урядовій декларації, схваленій у 1993 р. на азіатській підготовчій нараді до Віденської всесвітньої конференції з прав людини, було заявлено, що «права людини повинні розглядатись у контексті динамічного і розвиваючого процесу міжнародного законодавства, враховуючи важливість національних і регіональних особливостей та різних історичних, культурних і релігійних традицій».

По-друге, що важливість спільноти в азіатській культурі, та перевага, яка надається їй перед індивідом, несумісна з перевагою особистості перед суспільством, на якому заснована західна ідея прав людини. Відносини особистості та суспільства складають ключову відмінність азіатських і західних цінностей. Офіційна декларація уряду Сінгапуру під назвою «Суспільні цінності» (1991) констатувала, що «акцент на спільноту є ключовою цінністю для виживання Сінгапуру». Права людини і правова держава, згідно з «азіатською» точкою зору, є індивідуалістичними за природою і тому руйнівні для соціальних механізмів Азії. Зростання кількості насильницьких злочинів, безпритульності, розлучень і наркоманії наводиться як доказ того, що західний індивідуалізм (особливо в його американському варіанті) зазнав краху.

По-третє, що азіатські суспільства ставлять соціальні та економічні права і «право на економічний розвиток» вище політичних і громадянських прав індивідів. У китайській «Білій книзі» 1991 р. стверджувалось, що «наїстися досхочу і тепло вдягтися — фундаментальні вимоги китайського народу, який довго страждав від холоду і голоду». З цієї точки зору, політичні та громадянські права не мають сенсу для бідних і неписьменних мас; такі права нічого не означають в умовах злиденності та нестабільності. Наприклад, право робітників створювати незалежні профспілки не є настільки насущним, як стабільність і ефективне виробництво. Тут неявно мається на увазі, що як тільки базові потреби людей будуть задоволені — вони будуть нагодовані, одягнуті та отримають освіту, а соціальний порядок буде стабільним, — можна буде дозволити їм розкіш політичних і громадянських прав. До цього часу економічний розвиток буде більш успішним, якщо керівництво збереже право обмежувати ці права в ім'я політичної стабільності.

І по-четверте, що права людини — внутрішня справа будь-якої країни, у яку не повинні втручатись інші держави або міжнародні організації. У китайській «Білій книзі» 1991 р. було заявлено, що «питання про права людини є

суверенною справою будь-якої країни». У 1995 р. влада Китаю підтвердила свою незгоду з «гегемоністськими актами деяких держав, які використовують подвійні стандарти для прав людини інших країн... і нав'язують власну модель іншим, або втручаються у внутрішні справи інших держав, використовуючи «права людини» як привід. Спроби Заходу застосовувати універсальні стандарти прав людини до країн, що розвиваються, на думку прихильників «азіатських цінностей», є прикриттям культурного імперіалізму і спробами завадити їх розвитку.

(Відзначимо, що ці чотири твердження концептуально можна розділити. Можна, не впадаючи у суперечності, дотримуватись, припустимо, першого з них, про те, що права людини культурно специфічні, і заперечувати те, що вони — внутрішня справа кожної країни, або навпаки, і т. д. Це означає, що необов'язково приймати або відкидати всю концепцію «азіатських цінностей» повністю, і можливі менш амбіційні варіанти, які охоплюють лише деякі з її базових тверджень. І питання про справедливість або несправедливість кожного з них можна розглядати окремо.)

Реакція лібералів

Вже у 80-ті роки минулого століття, невдовзі після виходу основних робіт комунітаристів, між ними і лібералами розгорнулася полеміка, у ході якої прихильники індивідуалістичного лібералізму спробували спростувати точку зору опонентів. Основними пунктами їх заперечень стали такі:

твердження про те, що комунітаристи перекутили ліберальну позицію, зокрема, її найважливіший сучасний прояв — «теорію справедливості» Дж. Ролза, і насправді ліберали визнають соціальну обумовленість індивідів і важливість спільноти;

твердження про необґрунтованість комунітаристських концепцій загального блага в сучасному плюралістичному суспільстві та їх потенційну небезпеку підтримки антигуманних колективних традицій підкорення і придушення [16; 17, с. 270–361; 18, с. 224–249].

Не залишився без заперечень із боку ліберальних прихильників універсальних прав людини і східноазійський комунітаризм з його концепцією «азіатських цінностей». Основними моментами цієї критики є такі:

1. Твердження про гетерогенність Азії і, внаслідок цього, про відсутність якихось загальних азіатських цінностей. Азія — це гігантський континент, надзвичайно густонаселений і такий, що відрізняється величезною багатоманітністю в етнічному, релігійному, культурному і економічному плані. Ураховуючи це, важко очікувати в ній деякої єдності цінностей.

2. Твердження про відсутність великої різниці між азіатськими і західними цінностями. Багато з названих вище азіатських цінностей, таких як працелюбність, дисципліна, освіта, сім'я і спільнота, є також цінностями, властивими й Заходу (пор., наприклад, з протестантською етикою). Зміцнення їх входить до програм політичних партій західних країн (перш за все консервативних).

3. Твердження про те, що під «азіатськими цінностями» розуміються всього лише архаїчні цінності, цінності традиційного суспільства, які неминуче повинні «піти» в процесі модернізації.

4. Твердження про те, що в культурах країн Азії є всі підстави для прийняття і підтримки цінностей індивідуалізму, свободи, демократії та прав людини в універсальному (західному) розумінні.

5. Твердження про те, що пропаганда «азіатських цінностей» та їх несумісності з правами людини в західному розумінні є всього лише спосіб легітимації авторитарних режимів Азії, виправдання їх антидемократичної політики, придушення опозиції, свавілля влади і т. д.¹

Однак під впливом критики з боку комунітаризму відбулися цікаві зміни в ліберальній політичній теорії. Хоча багато-хто з ліберальних мислителів залишилися на попередніх жорстких позиціях індивідуалізму та універсальності прав людини, деякими представниками цього напрямку були сформульовані теоретичні уявлення, які в чомусь наближуються до комунітаристських підходів. Зокрема, змінив свою позицію провідний теоретик індивідуалістичного лібералізму Дж. Ролз, який у своїй роботі «Політичний лібералізм» [20], що слідувала за «Теорією справедливості», значно звузив розмах свого попереднього задуму — обґрунтувати універсальні принципи справедливості та засновану на них систему прав і свобод. У «Політичному лібералізмі» обґрунтування такої системи здійснюється тільки на основі ідей, вже латентно присутніх у політичній культурі демократичних суспільств і, відповідно, обмежується тільки їх рамками. У наступній роботі «Право народів» [21] Дж. Ролз припускає легітимність існування неліберальних «добре впорядкованих» суспільств.

Важливим зрушенням у теоретичній позиції лібералізму стала поява в ній нового напрямку — «ліберального культуралізму», головним прихильником якого є відомий канадський політичний філософ У. Кимліка. Представники цього напрямку наполягають на необхідності доповнити індивідуальні права правами груповими, спрямованими на захист етнокультурних і релігійних спільнот, збереження їх ідентичності [22]. У. Кимліка настільки наблизився до комунітаристської позиції, що деякі прихильники традиційного ліберального індивідуалізму навіть зараховують його до табору комунітаристів, хоча сам він так не вважає [18, с. 225].

Модифікація комунітаризму

Дискусія з ліберальними індивідуалістами не пройшла марно і для представників комунітаристського напрямку, деякі з яких наблизились до теоретичних уявлень опонентів. Зокрема, у східноазійському комунітаризмі були сформульовані більш помірковані точки зору, які не відкидають політичні та громадянські права і свободи (але і не приймають некритично відповідні західні практики), однак наполягають на більшому врахуванні культурного контексту. Автор авторитетного дослідження резюмує цю (на наш погляд, досить переконливу) аргументацію таким чином:

«...Культурні фактори можуть впливати на *пріоритетність* прав, зокрема, у випадку їх конфлікту або вирішення питання про те, на імплементацію яких прав перш за все витратити обмежені ресурси (мешканці Сполучених Штатів будуть більш схильні пожертвувати соціальним або економічним правом у

¹ Детальніше про це див.: [11; 15; 19].

випадку його конфлікту з правом громадянським або політичним, а китайці — вчинити навпаки. Східноазійські суспільства з їх конфуціанським спадком високо цінують освіту, що пояснює їх великі витрати на реалізацію права на освіту, порівняно із суспільствами, близькими за рівнем соціально-економічного розвитку).

Культурні фактори можуть впливати на *обґрунтування* прав. Це обґрунтування буде кращим, якщо апелювати не до абстрактного позаісторичного універсалізму, а до окремих прикладів і аргументованих стратегій, що застосовуються у «місцевих» морально-політичних дебатах. Наприклад, у Східній Азії така аргументація часто апелює до цінностей спільноти, і одним із доводів прихильників демократичних прав у Сінгапурі є те, що вони будуть сприяти зміцненню сім'ї та держави.

Культурні фактори можуть створити моральні підстави для інших, відмінних від західних, політичних практик та інститутів, спрямованих на реалізацію тих чи інших прав (особливі закони або заходи практичної політики, спрямовані на підтримку піклування дітей про батьків похилого віку, що вважається вкрай важливим обов'язком у конфуціанських суспільствах, пропозиції щодо створення особливих законодавчих або контрольних інститутів, які базуються на східноазійських традиціях)» [23].

Деякі заяви прихильників «азіатських цінностей» виглядають також як крок назустріч колишнім опонентам. Так, наприклад, відомі політичні діячі із Південно-Східної Азії Т. Ко і М. Мохаммад визнають, що в азіатських цінностей є й темна сторона, зокрема, «надмірні антиматеріалізм і підкорення владі», що від деяких із цих цінностей слід відмовитися, і що азіатський регіон виграє і посилюється завдяки запозиченню кращих практик і цінностей багатьох цивілізацій, у тому числі й західних [11].

Неокомунітаризм

У ході дебатів із лібералами зазнав змін і західний академічний комунітаризм. Низка прихильників цього напряму, і перш за все відомий дослідник А. Етціоні, спробували сформулювати модифіковану версію комунітаризму, що має назву «неокомунітаризм» або «чутливий комунітаризм» (*responsive communitarianism*). Своїми adeptами неокомунітаризм мислиться як синтез комунітаризму й лібералізму. Головною його ідеєю є необхідність компромісу, знаходження балансу між автономією та індивідуальними правами, з одного боку, та загальним благом — з другого. Будучи конкуруючими моральними принципами, і те, й інше є ключовою цінністю і нормативною підставою суспільства, і жоден з цих елементів не повинен домінувати над іншим. Реальні суспільства можуть відхилитися в бік або концентрації на загальному блазі та недостатньої уваги до захисту прав, або навпаки. Так, на думку А. Етціоні, японське суспільство дуже віддане реалізації загального блага і недостатньо захищає права жінок, етнічних меншин та інвалідів, а Сполучені Штати надають надмірного значення індивідуальним правам. Слід прагнути «зрушувати» такі суспільства ближче до центру. Прикладом найкращої реалізації на практиці піклування як про права, так і про загальне благо, є Скандинавські країни. Неокомунітаристами розробляються теоретичні принципи і заходи практич-

ної політики, спрямовані на знаходження балансу прав і загального блага там, де між ними існують конфлікти, або шляхів їх взаємного доповнення [4; 24, с. 113–119].

Як бачимо, останнім часом намітилась певна конвергенція індивідуалістичних та комунітаристських підходів. На наш погляд, це недивно, оскільки кожна з цих точок зору має слабкі місця, але в кожній з них також є своє раціональне зерно і не лише несумісні, а й здатні бути взаємодоповнюючими елементи. Щоб краще побачити це, варто розглянути деяке філософське підґрунтя спорів індивідуалістів і комунітаристів.

Культурний універсалізм і культурний релятивізм

Однією з теоретичних підстав для тверджень про підпорядкування прав спільнотам є культурний релятивізм, ідея про те, що цінності культурно специфічні, і так званих «загальнолюдських цінностей» не існує. Згідно з цією точкою зору, уявлення та цінності в кожній культурі свої; не існує транскультурних стандартів того, що правильно і неправильно. Відповідно, кожна культура всередині себе визначає свої цінності, норми, спосіб життя, режим прав людини, і втручання ззовні, нав'язування породжених в іншій культурі норм і стандартів, є невірним. Але саме до такого нав'язування призводить універсалістська за своєю сутністю ідеологія лібералізму з її уявленнями про «загальнолюдські цінності» та «універсальні права людини». І те й інше є не загальнолюдським і універсальним, а породженням західної культури, і неприйнятне в інших культурних контекстах.

Культурний релятивізм виник на початку ХХ ст. у західній антропології багато в чому як реакція на колоніальну політику європейських держав і в наш час є досить популярною точкою зору, як у соціальній теорії (де активно пропагується постмодерністами), так і в буденній свідомості. Він позиціонується як вкрай гуманна ідеологія та єдина теоретична підстава для толерантності. Якщо я визнаю, що мої цінності нічим не кращі за ваші (згідно з культурним релятивізмом, вони просто не зіставні), то немає жодних підстав нав'язувати мої цінності вам.

Визнання справедливості культурного релятивізму автоматично означало б правоту прихильників комунітаристських підходів і виявилось б для них ідеальним теоретичним фундаментом. Однак ідеологія культурного релятивізму насправді стикається з дуже серйозними проблемами теоретичного плану, не підтверджується емпірично і веде до досить сумнівних практичних висновків.

По-перше, з факту відмінностей думок, уявлень про цінності та норми ще не впливає того, що у цьому питанні немає істини, як це хотіли б подати релятивісти. Так само як з того факту, що одні люди вважають, що земля кругла, а інші – що земля пласка (декілька тисяч членів суспільства «Пласкої землі»), не впливає, що немає істини в географії. Одні думки щодо цінностей і норм можуть бути просто ближчими до істини, ніж інші.

По-друге, з точки зору культурного релятивізму, неможливий ніякий міжкультурний діалог із питань цінностей. Культури у цьому плані непрозорі й недоступні для розуміння інших культур; кожна, навіть вживаючи те саме поняття (припустимо, «права людини»), буде говорити про щось своє і незрозумі-

міле для інших. Однак такий діалог має місце, і ми цілком розуміємо, про що говорять представники інших культур, розглядаючи питання про права людини, навіть якщо не погоджуємось з їх конкретною концепцією цих прав.

По-третє, згідно з релятивістськими уявленнями, оскільки правильне і неправильне визначається культурою/суспільством, то культура/суспільство не може помилятися (немає ніяких вищестоящих критеріїв розрізнення правильного і помилкового). Відповідно, виправдані будь-які, в тому числі найжахливіші та антигуманні уявлення і дії, тільки б вони були в душі культурної традиції, схвалювалися культурою. Наприклад, правильним і таким, що не підлягає критиці, було вбивство мільйонів людей у нацистських концтаборах, оскільки це було повністю в душі культури нацизму. Більше того, виступати проти нацизму, якщо ти живеш у нацистському суспільстві, аморально, — так виходить за теорією релятивізму.

По-четверте, релятивізм являє собою погану основу для толерантності. З цього можна зробити висновок: «мої цінності не кращі за ваші, тому не буду нав'язувати їх вам», але водночас і «мої цінності не гірші, можна їх нав'язувати».

Пізніші антропологічні дослідження показали, що міжкультурні відмінності цінностей були сильно перебільшені релятивістами, і що існує велика кількість основних цінностей, що розділяються всіма суспільствами, тобто загальнолюдських цінностей [25].

Таким чином, культурний релятивізм виявляється вкрай сумнівним теоретичним підґрунтям для будь-якої політичної філософії. Недивно, що деякі сучасні комунітаристи намагаються принаймні дистанціюватися від його найбільш прямолінійних формулювань, або знайти якісь компромісні його версії (Браун), а низка прихильників «азіатських цінностей», наприклад, М. Мохаммад, навіть прямо від нього відмовляються [11].

Проте це підриває тезу про культурну релятивність прав людини. Визнання культурного універсалізму, як видається, схиляє терези у бік прихильників універсальних цінностей і прав людини. Чи означає це їх перемогу в спорі про те, чи є демократія і права людини універсальним явищем, чи прийнятні вони для незахідних країн, чи вони можуть стійко існувати тільки на Заході, будучи породженням західної культури? Видається, що на перші два підпитання слід відповісти позитивно. Демократія і права людини мають свої коріння і в незахідних культурах [11] та можуть успішно функціонувати в азіатських країнах. Прикладом цього є Індія, Японія, Тайвань і Південна Корея. Права людини універсальні в силу універсальності фундаментальних людських інтересів, забезпечення яких вони гарантують. Таких, наприклад, як можливість не зазнавати фізичного насильства. У якій би культурі людина не жила, тортури від цього не стають менш болісними. Страждання не релятивне — цього не враховують постмодерністи та інші релятивісти.

Чи означає це, що претензії комунітаристів на особливий режим прав людини та їх твердження про культурну специфічність цих прав повністю необґрунтовані? Ні, не означає. Універсальність прав і культурна специфічність їх реалізації сумісні. Видається, що тільки найбільш обмежені та прямолінійні прихильники універсальних прав людини можуть не бачити того, що при їх реалізації необхідно враховувати історичний і культурний контекст, на що спра-

ведливо вказують деякі «помірковані» східноазійські комунітаристи (див. вище). Як приклад можна також вказати, що право на свободу слова припускає проведення демонстрації нацистів з фашистською символікою в США, де фашисти завжди були не більше ніж маргінальною групою. Але така ж їх хода в Європі єврейськими кварталами абсолютно неприпустима.

Індивідуалізм і антиіндивідуалізм

В основі спору між прихильниками і противниками «азіатських цінностей» лежить також проблема індивідуалізму та антиіндивідуалізму в соціальній і політичній філософії. Річ у тім, що в політичній філософії лібералізму, який є теоретичним підґрунтям концепції універсальних прав людини, завжди домінував методологічний індивідуалізм — уявлення про те, що індивіди передують суспільству, суспільство формується індивідами, і інтереси індивідів первинні від інтересів суспільства в цілому¹. Стосунки між членами суспільства будуються на зразок контракту, і права індивідів необхідні їм як захисна сфера, що охороняє їх від небажаного впливу суспільства.

Зрозуміло, що з таким підходом комунітаристські концепції з їх принциповим колективізмом і пріоритетом суспільства перед особистістю несумісні. Може видатись, що тоді ми повинні зробити вибір між ними і лібералізмом — домінуючою політичною ідеологією сучасності, що спір відбувається між всевітньою ідеологією свободи, демократії та прогресу і відсталою та авторитарною концепцією.

Однак реальна картина дещо складніша. Річ у тім, що відчуття надмірності індивідуалізму класичних версій лібералізму останнім десятиліттям стало все більш поширеним і на Заході, в тому числі й усередині самого ліберального табору. «Більше спільноти!» — стало гаслом політичної теорії Заходу останніх десятиліть. Такі її напрями, як громадянський республіканізм, ліберальний націоналізм, ліберальний культуралізм, у цілому, залишаючись в межах ліберальної парадигми, визнаючи цінності демократії та прав людини, роблять значно більший наголос на інтереси спільноти, обов'язки, підтримку суспільної моралі та реалізацію загального блага.

Як було продемонстровано вище, свій крок назустріч лібералізму, визнаючи важливість індивідуальних прав, роблять і помірковані версії комунітаризму. Все це дозволяє припустити, що спір між прихильниками універсальних прав людини і азіатських цінностей не є спором між непримиреними протилежностями, де правота присутня тільки на одному боці, і можливе об'єднання переваг двох точок зору.

Спільноти, демократія і модернізація

Як далеко ми можемо зайти, визнавши необхідність враховувати історичний і культурний контекст при реалізації прав людини? Чи може це бути виправданням антидемократичних обмежень політичних і громадянських прав і свобод в ім'я стабільності, за що виступають численні прихильники «азіатських цінностей»? Це непросте питання, зокрема тому, що проблема стабільнос-

¹ Див. про це детальніше: [26].

ті — одна з найменш вивчених у політичній теорії. Одним із висновків теорії демократії (що має й добрі емпіричні підтвердження) є те, що демократія стабілізує суспільство. Вона вводить соціальні конфлікти у процедурні та інституційні межі і в такий спосіб різко зменшує імовірність політичного насильства, кровопролитних конфліктів — вони стають просто непотрібними. На цій ідеї будувався план американських консерваторів по стабілізації Близького Сходу і боротьбі з тероризмом через демократизацію цього регіону, зокрема через вторгнення в Ірак. Передбачалось, що до терору вдаються люди, які пригнічені близькосхідними режимами і не мають легітимних можливостей мирного протесту.

Як і всі інші теоретики ідеального суспільства на землі, неоконсерватори не врахували, що перед настанням утопії все одно має бути перехідний період. І якщо в цілому, за абстрактної постановки питання, демократія стабілізує суспільство, то проблема полягає в тому, що *рання демократія його дестабілізує*. Причини очевидні — старі політичні механізми вже не працюють, а нові ще не встановлені, відсутні демократія та політична культура і т. д. Особливо це справедливо для фрагментованих суспільств, розколотих на різні етнічні, культурні, релігійні тощо групи, які, крім авторитарної влади, мало що утримує разом. Саме такими є східноазійські суспільства (наприклад, Малайзія, з населенням, що складається з 50,4 % малайців, 23,7 % китайців, 11 % інших аборигенних груп, 7,1 % індійців і 7,8 інших) [27]. Тому побоювання їх лідерів з приводу потенційного дестабілізуючого ефекту політичних прав і свобод цілком обґрунтовані.

Тим більше, приклад дестабілізуючої демократизації у всіх нас прямо перед очима (Єгипет, Лівія). І, як не парадоксально, у фрагментованому суспільстві Іраку диктатура С. Хусейна краще забезпечувала деякі базові права людини (наприклад, право на життя, на вільне сповідання релігії), ніж сучасна іракська демократія. Як справедливо сказав американський дослідник М. Мандельбаум, «завдяки нашій базовій єдності ми можемо дозволити собі розділення за конкретними питаннями. Демократія — це справа відмінностей і суперництва з приводу них у публічній сфері, і вона працює тільки тоді, коли є базова єдність із приводу фундаментальних основ» [28].

Перед багатьма сучасними державами, в тому числі й азіатськими, стоять складні завдання державо- і націєбудівництва, демократизації й економічних реформ. Рекомендації, які вони отримують із боку Заходу, зазвичай полягають у тому, щоб проводити всі реформи водночас та якнайшвидше вводити політичну демократію. Буденний досвід достатньо добре говорить про те, що виходить при спробах робити декілька справ водночас. Цікаво, що самі держави Заходу у своєму розвитку цим порадам не слідували. Вони спочатку створили сучасну централізовану державу (в основному у XVI–XVII ст.), потім — капіталістичну економіку, після цього зайнялись націєбудівництвом (з кінця XVIII ст.) і тільки в кінці цього процесу здійснили перехід до демократії, нерідко поступовий, коли протягом XIX ст. поступово знімалися обмеження й виборчі права надавались все більш широким верствам населення.

З іншого боку, політика сучасного Китаю є прикладом успішної практичної реалізації ідеї обмеження політичних прав і свобод в ім'я стабільності, ефектив-

ного економічного розвитку і поступової лібералізації. Жорстоко придушивши продемократичні виступи на площі Тяньаньмень, китайське керівництво попередило цілком можливий сценарій великих потрясінь, відокремлення Тибету і Синьцзян-Уйгурського району, появи мільйонів біженців і т. д. І якщо у 80-ті роки минулого століття мешканець Китаю не міг взяти шлюб, змінити місце роботи і місце проживання без дозволу держави, то протягом 90-х років ці та багато інших подібних обмежень були скасовані. Аналогічних висновків про виправданість обмеження низки прав на етапі становлення деяких пострадянських держав доходять і відомі західні дослідники [29]. Демократія потребує функціонуючої держави і хоча б відносно успішного вирішення проблем націєбудівництва. Якщо ці проблеми ще не вирішені, можливі ситуації, коли тимчасові обмеження прав і свобод можуть бути виправдані. Тут точка зору комунітаристів видається вірною. Однак збереження цих обмежень у подальшому протягом тривалого часу завдає шкоди загальному благу, зокрема, сприяє корупції й неефективності та починає підривати суспільну стабільність.

Права людини і традиція

Дискусія про універсалізм прав людини виводить ще на одну фундаментальну проблему — ставлення до традиції. Як бути, коли історична й культурна традиція мало відповідає політичним і правовим інститутам, про запозичення яких йде мова? Адже, хоча й робляться спроби знайти в історії й культурі, наприклад, країн Азії, підстави для цінностей індивідуальної свободи, прав людини, і деякі такі підстави є, але знаходяться вони насилу, на відміну від західної культури, де ці цінності виникли. І тут можливі дві крайні точки зору. Одна — позиція ізоляціонізму, ідея про те, що соціальні норми, які виникли за межами регіону, чужі для нього і не повинні запозичуватись. Неприпустиме і зовнішнє втручання з метою реалізації цих цінностей. Такі мотиви звучать у деяких прихильників «азіатських цінностей». Інша — що вони можуть запозичуватись всюди, одразу, цілком повністю. Це — досить популярна в деяких інтелектуальних колах Заходу, особливо в неоконсерваторів США, теорія «повної готовності будь-якого суспільства до демократії». Усі заперечення проти неї відкидаються як апологія авторитаризму. Якщо до демократії були готові ісландці XI ст., якщо вона існує в бідному і відсталому Непалі, значить може існувати і в будь-якій країні. Зовнішнє втручання, в тому числі й озброєне, для її насадження неприпустиме, адже було ж воно успішним у Німеччині та Японії.

Істина, як завжди, посередині. Вона — не у консервації традиції та не в її знищенні. Вона — у повазі до традиції. Консервація традиції — шлях в нікуди, і «таке, що виникло за межами Азії» не означає «не придатне для неї». Цінності прав людини, що виникли в західній культурі, у певному сенсі універсальні та аконтекстуальні. Контекстуальною має бути їх реалізація. Але інший глухий кут — це неврахування традиції, вбивство традиції. Воно означає й загибель привнесених зовні цінностей, як це добре видно на прикладі Іраку. Тому питання про зовнішнє сприяння тим чи іншим реформам цілковито особливе, воно повинно вирішуватись з урахуванням всіх конкретних обставин, а вплив ззовні, якщо він дійсно необхідний, повинен бути максимально м'яким та обмеженим. Видається, що оптимальна форма такого впливу запропонована тим самим

М. Мандельбаумом, який пише: «ми повинні відчувати, що нам пощастило, що ми маємо демократичну історію і уявлення. Ці уявлення можуть імпортувати ті, хто їх хоче, але не має, але їх не можна експортувати. Ми можемо тільки створити такий контекст, де інші захочуть їх імпортувати» [28].

Але в цього питання є й інший бік. Проблема не слід уявляти собі як дорогу з одностороннім рухом, як обговорення тільки умов того, як краще реалізувати ті чи інші західні норми й цінності в незахідних суспільствах. У деяких з них, зокрема, країнах Східної Азії, що досягли дійсно феноменальних успіхів у розвитку, сучасні західні (і пострадянські) суспільства також можуть багато чому повчитись. У кожного суспільства є цінні і такі, що підлягають обговоренню, аспекти; жодне з них не повинно бути закритим для критики, і почуття міри та діалог мають допомогти навести мости між ними.

Деякі висновки

1. Дискусія про співвідношення спільнот і прав людини виводить на низку фундаментальних проблем соціальної та політичної теорії. Аргументи прихильників комунітаризму являють собою дещо більше, ніж пропагандистське прикриття авторитаризму і практик пригнічення, і містять значне раціональне зерно.

2. Для вирішення питань, що порушуються в цій дискусії, необхідна подальша розробка актуальних проблем соціальної та політичної теорії, перш за все теорії демократії та транзитології, проблеми стабільності, співвідношення культурної традиції та універсалізму в розвитку суспільств.

3. Радикальні версії комунітаризму базуються на низці помилкових вихідних припущень і не витримують критики (так само як і радикальні прямолінійні варіанти ідеї «універсальних прав людини»). Однак цілком можливі їх помірковані версії, що уникають крайнощів цієї доктрини і водночас зберігають її сильні сторони. Як класичний комунітаризм, так і теорія лібералізму, уявлення про права людини також потребують серйозної модифікації в напрямі більшого врахування важливості культури і спільноти (початок цьому вже покладено сучасним «ліберальним культуралізмом»). У цьому зв'язку вселяють певні надії процеси певної конвергенції комунітаристських та індивідуалістських підходів, що проходять останнім часом.

4. Визнання того, що кожна спільнота має як цінні, так і негативні аспекти, свобода їх критики і водночас відкритість для запозичення позитивного повинні стати нормою міжцивілізаційного діалогу і соціального реформування.

ВИКОРИСТАНІ МАТЕРІАЛИ

1. *Griffin J.* On Human Rights / J. Griffin. — Oxford : Oxford University Press, 2008.
2. *Международный пакт о гражданских и политических правах // Права человека. Международный билль о правах человека.* — Нью-Йорк : Организация Объединенных Наций, 1995. — С. 29–30.
3. *Rawls J.* A Theory of Justice / J. Rawls. — Oxford : Oxford University Press, 1971.
4. *Etzioni A.* Communitarianism / A. Etzioni // Encyclopedia Britannica [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/1366457/communitarianism>.

5. *Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice* / M. Sandel. — Cambridge : Cambridge University Press, 1981.
6. *Walzer M. Spheres of Justice* / M. Walzer. — Oxford : Blackwell, 1983.
7. *Taylor C. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* / C. Taylor. — Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
8. *Macintyre A. After Virtue* / A. Macintyre. — Notre-Dame : University of Notre Dame Press, 2nd edition, 1984.
9. *Taylor C. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights* / C. Taylor // *The East Asian Challenge for Human Rights*, J. R. Bauer and D. Bell (eds.). — New York : Cambridge University Press, 1990.
10. *Brown C. Universal Human Rights: A Critique* / C. Brown // *Human Rights in Global Politics*, T. Dunn and N. Wheeler (eds.). — Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
11. *Sen A. Human Rights and Asian Values* / A. Sen // *The New Republic*. — 1997. — July 14-July 21 [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/sen.htm>.
12. *Mendes E. Asian Values and Human Rights: Letting the Tigers Free* / E. Mendes [Електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.uottawa.ca/hrrec/publicat/asian_values.html.
13. *Хонг М. Демократия в Азии* / М. Хонг // *Россия и Корея в меняющемся мире : материалы науч.-практ. конф. (3 сент. 1997 г.)*. — М., 1997 [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://www.auditorium.ru/books/129/index.html>.
14. *Скидельский Р. Глобалист: Неизвестная речь Ху* / Р. Скидельский // *Ведомости*. — 2006. — 20 июля.
15. *Li X. «Asian Values» and the Universality of Human Rights* / X. Li // *Report from the Institute for Philosophy and Public Policy*. — 1996. — Vol. 16, № 2 [Електронний ресурс]. — Режим доступу : www.publicpolicy.umd.edu/IPPP/li.htm.
16. *Swift A. Liberals and Communitarians* / A. Swift, S. Mulhall. — Oxford : Blackwell, 1992.
17. *Кимлика У. Современная политическая философия* / У. Кимлика. — М. : Изд. дом гос. ун-та — Высш. шк. экономики, 2010.
18. *Шапиро И. Моральные основания политики* / И. Шапиро. — М. : КДУ, 2004.
19. *Ho K. Asian Values: Democratization, Human Rights and Economic Development in 20th Century Taiwan and Beyond* / К. Хо, Т. Ю [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://www.la.utexas.edu/research/cgots/Papers/39.pdf>.
20. *Rawls J. Political Liberalism* / J. Rawls. — New York : Columbia University Press, 1993.
21. *Rawls J. Law of Peoples* / J. Rawls. — Cambridge : Harvard University Press, 1999.
22. *Kymlicka W. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* / W. Kymlicka. — Oxford : Oxford University Press, 1995.
23. *Bell D. Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context* / D. Bell. — Princeton : Princeton University Press, 2006.
24. *Etzioni A. The Common Good and Rights* / A. Etzioni // *Law and Ethics*. — 2009. — Winter/Spring.
25. *Rachels J. The Challenge of Cultural Relativism* / J. Rachels // *Idem, The Elements of Moral Philosophy*. — Chapter 2. — New York : McGraw Hill, 2003.
26. *Pettit P. Analytical Philosophy* / P. Pettit // *Goodin R., Pettit P. A Companion to Contemporary Political Philosophy*. — Oxford : Basil Blackwell, 1993. — P. 7–38.
27. <https://www.cia.gov/cia/puvlications/factbook/print/my.html>.
28. *Friedman T. A Hanging and a Funeral* / T. Friedman // *New York Times*. — 2007. — January 2.

29. *Kolsto P. Nation-building and ethnic integration in post-Soviet societies. An investigation of Latvia and Kazakstan / P. Kolsto. — Boulder, Colorado : Westview Press, 1999.*

Моїсєєв С. В. Сучасна теорія прав людини: ліберальні та комунітаристські підходи

Анотація. Статтю присвячено розгляду спорів про статус і універсальність прав людини, співвідношення прав індивіда і спільноти між представниками індивідуалістських і комунітаристських напрямів сучасної політико-філософської думки. Аналізуються теоретичні позиції та аргументи різних версій ліберального індивідуалізму і комунітаризму, точки зору західних і азіатських мислителів. Демонструється процес певної конвергенції даних теоретичних позицій, робиться висновок про можливість їх синтезу.

Ключові слова: права людини, політична філософія, лібералізм, індивідуалізм, комунітаризм, «азіатські цінності», неоконітаризм, спільнота.

Моисеев С. В. Современная теория прав человека: либеральные и коммунитаристские подходы

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению споров о статусе и универсальности прав человека, соотношении прав индивида и сообщества между представителями индивидуалистических и коммунитаристских направлений современной политико-философской мысли. Анализируются теоретические позиции и аргументы различных версий либерального индивидуализма и коммунитаризма, точки зрения западных и азиатских мыслителей. Демонстрируется процесс определенной конвергенции данных теоретических позиций, сделан вывод о возможности их синтеза.

Ключевые слова: права человека, политическая философия, либерализм, индивидуализм, коммунитаризм, «азиатские ценности», неоконмунитаризм, сообщество.

Moiseev S. Theory of Human Rights: Individualist and Communitarian Approaches

Summary. The article reviews the contemporary debate about the status and universality of human rights, the relationship between individual rights and community between individualistic and communitarian camps in political philosophy. Theoretical positions and arguments of different versions of liberal individualism and communitarianism, views of Western and Asian thinkers are analyzed. Some convergence of these views and the possibility of their synthesis is demonstrated.

Key words: human rights, political philosophy, liberalism, individualism, communitarianism, neocommunitarianism, community, «Asian values».