

УДК 340.12

Попов А.А.,

Донецкая академия внутренних дел МВД ДНР

Popov A.A.,

*Donetsk Academy of Internal Affairs of the Ministry
of Internal Affairs of the Donetsk People's Republic*

ЦЕННОСТИ СВОБОДЫ И СПРАВЕДЛИВОСТИ В КОНТЕКСТЕ АКСИОЛОГИИ ПРАВА

Статья посвящена анализу фундаментальных правовых ценностей (свободы, справедливости) в контексте аксиологии права, рассматриваемом автором в качестве методологии объяснения, описания и понимания как права в целом, так и его структурных элементов – феноменов свободы и справедливости. На основе компаративистского подхода формулируется авторское толкование их содержания, генезис и смысл.

Ключевые слова: аксиология права, справедливость, свобода, смысл права, методология правовых исследований.

FREEDOM AND JUSTICE VALUES IN THE CONTEXT OF LAW AXIOLOGY

Article is devoted to the analysis of fundamental legal values (freedom, justice) in the context of law axiology, which is considered by the author as methodology of explanation, description and understanding both the law in general, and its structural elements – freedom and justice phenomena. The author's interpretation of the content, genesis and sense is formulated on the basis of comparative approach.

Key words: law axiology, justice, freedom, law significance, methodology of law research.

Постановка проблемы в общем виде и ее связь с важными научными или практическими заданиями. В современном социально-гуманитарном знании практически устоявшимся является суждение, что мир человеческого общежития устроен как мир ценностей (М.С. Каган, В.П. Тугаринов, В.В. Гречаный, В.Ф. Сержантов). И смысл существования этого мира раскрывается как воспроизводство и конструирование новых значений предметной и духовной сфер человеческой жизнедеятельности, составляющих в своем единстве ту ценностно-смысловую реальность, которую называем культурой. Познание и понимание культуры в аспекте аксиологии как общей теории ценности представляет одну из актуальных проблем как современной философии, так и теории и праксеологии права.

По отношению к отдельному индивиду ценностно-смысловая реальность объективна: ценности (материальные предметы и духовные феномены) заданы человеку в качестве среды его социальности. Таким образом, весь мир социальности – это ценностный мир с точки зрения человека как рода. Даже не тронутые рукой человека объекты природного мира, «попадая» в мир культуры, наполняются множеством новых функциональных значений, раскрывающих их смысл как ценностных предметов (артефактов) человеческого бытия.

«Культура как ценностно-смысловая реальность является исторической системой по происхождению и, по сути, выступает сферой опредмечивания человеческих сущностных сил». «...Она становится причастной к тому материнскому началу истории, которое порождает и человека, и человеческую субстанцию культурных процессов», – пишет философ С.Б. Крымский [1, с. 161]. Принимая это суждение, полагаем, что познать

эту систему возможно лишь став на точку зрения, которая имеет отношение к аксиологическому подходу в понимании сути и сущности социального мира. И тогда человеческое бытие предстает перед исследователем как ценностно-смысловая реальность, которая субординированна, иерархизированна, системна и организована. Названные модальности культуры восходят к природе и сущности человека социального, творящего и воспроизводящего свое бытие как мир ценностей по организации экономической, политической, духовно-мировоззренческой, морально-нравственной, эстетической, наконец, правовой жизни.

Анализ последних исследований и публикаций, в которых начато решение данной проблемы и на которые опирается автор. На сегодняшний день аксиология активно осваивается теоретиками права, исследуется в работах российских правоведов и философов, в частности П.П. Баранова, В.П. Ершова, В.П. Малахова, Э.Ю. Соловьева, С.С. Алексеева, В.Г. Графского, Г.В. Мальцева и др. Проблема интерпретации свободы и справедливости как фундаментальных ценностей права активно осваивается и в зарубежной литературе (Дж. Ролз, О. Гьёффе, Р. Дворкин, Р. Дарендорф).

Нерешенные ранее части общей проблемы, которым посвящается обозначенная статья. Однако прежде чем коснемся собственно предмета публикации – анализа фундаментальных ценностей права, к каковым относим ценности свободы и справедливости, все же остановимся на проблеме историко-эволюционного процесса становления культуры как иерархического ценностного образования. Необходимость в этом определяется обстоятельствами, на которые указывает современный российский теоретик права А.Н. Бабенко. В своем диссертационном исследовании автор указывает, что «состояние научного осмысления ценностно-правовой сферы..., а также уровень развития теории правовых ценностей не отвечают требованиям сегодняшнего дня, тем нуждам, которые возлагают на право миллионы наших соотечественников. Кризис культурных основ общества непосредственно отражается на правовой жизни, приводит к обесцениванию права, нигилистическому отношению к правовым ценностям...» [2, с. 3]. Учитывая эти обстоятельства, выскажем здесь ряд суждений теоретического характера в рамках общей теории ценности (общей теории аксиологии), необходимых нам для дальнейших размышлений на заданную тему.

Формулировка целей статьи. Целью написания статьи является анализ фундаментальных ценностей права – свободы и справедливости – с точки зрения их природы, сущности и генезиса в методологии аксиологического исследования.

Изложение основного материала исследования с полным обоснованием полученных научных результатов. Как известно, переход от животного состояния человека к социальному, вероятно, и есть тот временной континуум, когда окружающий человека мир превращался из среды его животного существования в мир субъективно и коллективно значимых предметов, образов, символов, то есть превращался в ценностный мир. В процессе филогенеза человек утрачивал возможность адаптации к природе с помощью генетических программ, а с возникновением инструментального мышления, сознания и самосознания, во-первых, стал осознавать свои витальные потребности, а во-вторых, в качестве условия их адекватного удовлетворения начал создавать систему ориентации в форме материальных объектов, знаков, жестов-символов, которые становились способом связи людей по организации разнообразных форм жизнедеятельности с целью удовлетворения потребностей. Жизнедеятельность человека стала происходить в определенной системе значимых ориентиров, правил поведения, постепенно вписывающихся в спонтанно складывающиеся ценностные представления, своеобразные «карты» социального мира, необходимые человеку для понимания этого

мира и организации в нем своей жизнедеятельности. Вероятно, таким образом формировался мир социальности как мир Порядка предметов, вещей, идей, людей, способов жизнедеятельности, производства, разнообразных отношений, в том числе и отношений, регулирующих все более усложнявшийся мир человеческого общежития. Приобретая статус нормативности и формализованности, эти регулятивы обретали статус нравственных, моральных и, в конце концов, правовых норм. Регулятивная функция права, ориентированная на созидание и поддержание Порядка (правопорядка), предупреждение и разрешение социальных конфликтов, превращала право в одну из фундаментальных ценностей общества.

Устойчивые, повторяющиеся, необходимые отношения, выраженные как правовые смыслы, мы называем принципами или универсалиями права. Именно эти принципы (универсалии) делают не только право возможным как право, но и само существование культуры как имманентного сущности человека способа его бытия. «Человек, живущий вне закона и права, – наихудший из всех», – писал Аристотель [3, с. 378]. «Человек потому и считается существом политическим, что он может жить в качестве человека лишь в общности такой системы и такого уровня, как полис. Выражаясь современным языком, правовые отношения есть то место, в котором человеческое в человеке достигает своей полной действительности», – пишет современный исследователь права Э.Р. Кузнецов [4, с. 17].

Так что же «достигает своей полной действительности», делающее человека человеком? Вероятно, та способность, которая позволяет налагать самим человеком на себя определенные табу как понимание того, что он – человек – обладает еще и свободой воли. Эти табу не есть экстраполяция природных условий бытия человека. Эти табу вырастают как необходимость, «законы разума» (Платон), делающие человека человеком.

Как известно, И. Кант приписал этим «законам разума» статус априорных форм сознания (аксиом разума), к числу которых причислил и свободу. Свобода, согласно учению И. Канта, не есть внешний атрибут человека, а вменена ему как возможность выбора и самоопределения, но самоопределения и выбора среди «равных», таких же свободных и «выбирающих». Иначе говоря, как полагал великий немецкий мыслитель, условием внешней проявленности свободы есть социальность и совместная жизнедеятельность людей, условием внешней проявленности свободы есть наличие разума, делающего актуальным «категорический императив» (мораль) и право как инобытие того же категорического императива [5, с. 59]. Не зря, видимо, И.А. Ильин, один из, пожалуй, самых творчески одаренных исследователей права, причислил свободу и справедливость к числу «аксиом» права, при этом понимая, что свобода есть изначальный принцип существования как права, так и морали. Однако в контексте права аксиома свободы, по И.А. Ильину, получает иной, нежели в этике, смысл. Она толкуется им как «закон автономии» (способность к самообязыванию и самоуправлению).

Свобода, по И. Канту, будучи имманентной характеристикой человека социального, становится аксиомой организации им своего бытия как социального индивида, по существу, свобода становится исходным началом, принципом этой организации. Это означает, что свобода, но уже не как некое *apriori*, а как конструкт разума (идея, понятие) становится условием бытия права. Для И.А. Ильина «право в его основной сущности есть необходимый для человека образ духовной жизни на Земле... Одним словом: право есть атрибут духа» [6, с. 143-144]. А это значит, что быть духовным существом означает определять себя и управлять собою, означает решать самому и принимать на себя всю ответственность. Автономия как правовое измерение личностной свободы выражается, прежде всего, в духовной зрелости, необходимой для организации индивидом самостоятельно своего бытия. Но для этого необходимо, чтобы внутренняя

автономия имела нестесненное внешнее проявление, «правовое признание и правовую гарантированность личной свободы» [6, с. 235] точно так же, как и свободы других. Смысл этого суждения есть не что иное, как прояснение понятия справедливости, где последняя выражается как мера свободы личности. Однако если с феноменом справедливости как основной ценности права в последние 20-30 лет дело обстоит достаточно благополучно, то с пониманием свободы как правовой ценности и правовой универсалии в отечественном правовом дискурсе дело обстоит иначе. Здесь лишь начинаются теоретические изыскания, хотя аргументы никто не отрицает за свободой статуса правового понятия.

Дело, вероятно, состоит в том, что наше недавнее советское прошлое напрочь исключало понимание свободы как атрибутивного признака личности, как условия его автономии. Автономии от чего? Разумеется, от «общего», «государства», «целого». Но, согласно И. Канту, если отсутствует «автономная личность» как субъект права, то и никакого права быть не может. Этот вывод следует из его понимания «правового порядка» как характеристики гражданского общества, основанного на идеях разума. И. Кант считает неприемлемым такое положение дел, когда индивиды не принимают участия в выработке общих решений, которые касаются их личной жизни, благосостояния, счастья. Это лишает их самой способности к разумной деятельности, свобода которой очевидна в контексте понимания сущности права. Поэтому какая-нибудь передача автономных прав личности как ее свободы иным субъектам социального бытия (государство, социальные институты) означает, по И. Канту, отсутствие права. «Гражданское состояние, рассматриваемое только как состояние правовое, – пишет И. Кант, – основано на следующих априорных принципах: свободе каждого члена общества как человека; равенстве его с каждым другим как подданного; самостоятельности каждого члена общности как гражданина [5, с. 79]. «Простым расчленением понятия свободы как признанной автономии личности», – пишет Э. Соловьев, – И. Кант достигает единого и связного представления о трех важнейших типах норм, по поводу которых шла вся политическая борьба его эпохи. Это: 1) права человека; 2) законодательные гарантии сословного равенства; 3) демократические права, или права активного гражданства [7, с. 6].

Известно, что идея свободы в ее нынешнем, по существу, кантовском понимании возникла недавно лишь в буржуазном обществе. Именно в нем она, собственно, и обрела правовой смысл, поскольку не только не отрицает, но и предполагает ограничение или подавление «инстинктивной» свободы – свободы воли. Здесь хотим лишь подчеркнуть, что правовое содержание категории свободы не могло возникнуть, пока в «картине мира» не стали господствовать атомистические представления, уверенность в обратимости фундаментальных процессов и идея бесконечности. Действительно, свободен лишь человек-атом. Атом-человек, преследующий лишь свой собственный интерес, имеет атом-голос в обществе. По природе каждый такой человек-атом равен другому и поэтому стремится всячески не только защитить от посягательств другого свои права, но и уравнивать эти права с правами другого вначале средствами нравственности (опыт племени, рода, этноса), затем морали. Но когда этих регулятивов становится недостаточно, тогда право становится защитником свободы человека-атома. Вот что пишет П.П. Гайденко о культурно-историческом контексте идеи атомизма в XVIII веке: «Популярность атомизма, по-видимому, обусловлена и культурно-историческими факторами, в частности, тенденцией к «атомизации» самого общества в XVII-XVIII веках» [8, с. 7-18]. Идея свободы как правовая универсалия могла выйти на передний план лишь тогда, когда в мировоззрении как продукте разума ведущими становятся категории отношений и обратимых процессов. Действительно, допустимы лишь такие действия людей, которые

соизмеримы с эффектом и не приводят к нарушению равновесия (равенства), так что ошибка всегда может быть исправлена. Необратимость со свободой не совместима. Идеология, основанная на этом мировоззрении, представляет окружающий мир как мир обратимых процессов, обещая жесткий контроль над всеми аномалиями, приводящими к необратимым последствиям. Вот с этого и начинается право.

Свобода становится доминирующей идеей лишь в том случае, когда чувствуется близость предела, поэтому свобода, будучи одновременно связующим началом и звеном между моралью и правом, является основанием и условием права. Но это условие должно не просто переживаться как некая неосознанная потребность индивида. Это условие должно стать достоянием разума, стать феноменом духа (правового сознания) как мысль, идея, понятие, получить свое аксиологическое (нормативно-оценочное) измерение, то есть получить такие характеристики, как значение и смысл.

Разумеется, значение и смысл свободы как морального и правового феноменов будут и сходны, и различны. Сходство состоит в том, что они представляют собой совокупность правил, созданных разумом (И. Кант), и правила эти носят характер императивов «должного быть» (категорический императив); эти «должное быть» формулируются в форме жестких норм, предписаний, законов, подпадающих под понятия блага. Различие же вытекает из самой природы свободы как морального и правового явления. Свобода в морали – прежде всего «свобода для», это свобода экзистенциальная, где выбор осуществляется самим индивидом в рамках его аксиологического «Я». Право же ограничивает «свободу для» необходимостью принуждения извне как формой реализации социальности «свободы от». Право предполагает принуждение извне посредством соответствующих органов, мораль же принуждает изнутри посредством таких феноменов морального сознания, как совесть, то есть такого состояния, как осознание и переживание неисполненного долга, принятого самостоятельно на себя. Думается, что идея права, собственно, и возникает тогда, когда человек как исторический индивид и род стремится не столько к власти и, получив ее, – к ее же защите с помощью права, сколько стремлением этого индивида к относительной свободе от власти, причем любой – личной, абсолютной, политической и т.п.

Как же реализуется «свобода от» в праве, что, собственно, делает право правом? Согласно И.А. Ильину, таким способом реализации «свободы от» является «закон взаимного признания» свободы другого. В этом (утверждение собственной свободы и признание свободы других) выражается идея справедливости, как ее понимал И. Кант. Но достаточно ли этого для того, чтобы принять идею справедливости в качестве фундаментальной правовой ценности? Вероятно, нет, поскольку лишь придание характеристик феноменов права (формализация, легитимация и т.д.) превратит справедливость в универсалию права.

Поэтому мы вполне согласны с утверждением В. Нерсисянца, что право есть «нормативная форма выражения принципа формального равенства людей в реализации их свободы. Этот принцип, – продолжает он, – отражает не только специфику права, но и его отличие от «всех иных видов социальной регуляции (моральной, религиозной...)» [7, с. 12]. Так вот, «формальное равенство», на наше усмотрение, и есть не что иное, как справедливость. Иначе говоря, справедливость в праве есть мера (оценка) воздаяния за действие (проявление своей свободы индивидом). Она всегда фиксирована, она всегда «есть» и тогда это – норма. Основание для такого вывода находим, в частности, у Платона в его «Государстве». «Заниматься каждому своим делом – это, пожалуй, и будет справедливостью», «справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое», «справедливость требует, чтобы никто не захватывал чужого и не лишался своего» [9, с. 433].

Со времен Платона идея справедливости не претерпела особых трансформаций на протяжении становления цивилизации. Речь может идти только о конкретно-исторической форме проявленности идеи справедливости. «Правовое регулирование в смысле принуждения к справедливости (к обоюдному равенству в частных отношениях) существует издревле, – пишет Э. Соловьев. – Можно с гордостью, с особого рода гуманистическим пафосом констатировать, что «умение «равновесно» разрешать конфликты известно всем без исключения человеческим обществам» [7, с. 6].

Иное дело, что принято считать «равновесным» в деспотическом и либерально-демократическом обществах, где эта правовая ценность получает свое конкретно-историческое измерение. Но здесь для нашего рассмотрения важно иное: убеждение в том, что вне идеи и категории «справедливость» право перестает быть таковым. Об этом свидетельствуют как прошлое правовой мысли, так и современная реальная ситуация осмысления проблемы справедливости, что очевидно проявилось на XXI Всемирном конгрессе Международной ассоциации философии права и социальной философии, который состоялся 12-18 августа 2003 г. в Швеции. Об этом же говорит и осмысление вначале в американской аналитической философии 70-х годов прошлого века нормативной теории справедливости (Дж. Ролз), а затем и в западноевропейской политической философии 80-х годов того факта, что проблема справедливости есть одна из фундаментальных для всей системы западных либерально-демократических ценностей (Р. Дарендорф).

Вероятно, одной из причин такой ситуации является органичное соединение в проблеме справедливости права, морали и политики, что могло стать результатом формирования современного транснационального мира, который, как известно, характеризуется кризисом института национального государства, приматом международного права над внутригосударственным, верховенством суверенитета личности, сокращением контрольных и ограничительных функций власти правящей элиты. Глобализация означает, прежде всего, становление транснациональных сфер жизни людей, так называемых «диаспорных публичных сфер», социальное самосознание, в том числе и правосознание которых формируется на основе образа «исторической родины», как правило, имеющего мало общего с действительностью. Глобализация, генерируя транснациональные сообщества, в значительной мере не подконтрольные правовым механизмам регулирования со стороны государства, а также часто не воспринимающие государство в качестве законных партнеров, приводит (о чем свидетельствуют события во Франции в конце 2015 года) к ослаблению «социального равновесия». Все это, в свою очередь, приводит в той или иной мере к необходимости вновь и вновь обсуждать и теоретически осмысливать как саму Идею справедливости, так и ее значение для права, ибо – и практика XX столетия это показала – отсутствие идей естественного права и права, основанного на Идее справедливости, приводит к тому, что смещение государственных институтов и нормативных правовых систем происходит не на основании аргументов права (в кантовском понимании), а путем привлечения утилитарных, прагматических аргументов, создающих почву для произвола [10, с. 118].

«Справедливость, – писал в начале XX века известный российский философ-юрист Е.В. Спекторский, – для настоящего юриста действительно есть предмет преклонения. Он в нее верит, в ее объективное существование. Он преклоняется... перед нею и требует от всех иных, чтобы они так же преклонялись. Применяя ее, он священнодействует, как бы выполняет таинство, обряд» [11, с. 62]. Учитывая эту, переходящую из века в век, психологическую установку, удачно отмеченную Е.В. Спекторским, а также реальную прагматику развития глобального социума, о котором речь шла выше, отметим, что ныне

во многих «дискурсах о справедливости» последняя рассматривается как фундаментальный исходный принцип ревизии и переосмысления многих устойчивых положений теории права и создания условий для формирования новой парадигмы концепции права. «Современная эпоха с ее процессами глобализации, – пишет С.И. Максимов, – особенно требует межкультурного дискурса о справедливости и, следовательно, разработки принципов универсальной справедливости». О причинах такой постановки вопроса мы говорили выше [12, с. 278].

Теснейшая связь права со справедливостью не отрицается сегодня никем из современных теоретиков права. Так, известный ныне американский юрист-теоретик Р. Дворкин, автор книги «Империя права», настаивая на возможности дать содержательное этическое обоснование права, выдвигает положение о неких «правилах» и «принципах» права, к числу которых наряду с достоинством, равенством относит и справедливость. Причем применимо к «принципам» Р. Дворкин требует обоснования и интерпретации, заранее предписывая принципам предикат содержать в себе всеобщее, то есть универсальное [13].

Другой американский специалист, автор работы «Теория справедливости» Дж. Ролз в основу своей концепции справедливости также закладывает некие принципы, полагая, что они не могут быть эмпирически верифицированы. И здесь Дж. Ролз апеллирует к И. Канту, утверждавшему в своих «метафизических началах права», что никакой эмпирический принцип не может служить основанием морального закона. Но является ли справедливость моральным законом? – задаемся уже мы вопросом. Изыскивая возможность сформулировать универсальный принцип, обосновывающий справедливость как исток права, Дж. Ролз полагает, что справедливость восходит к неотъемлемым природным правам и свободам индивида, равенству всех граждан и веротерпимости, причем все перечисленные феномены априорны, по мысли автора, и образуют «справедливую структуру общества, гарантом которой является государство» [13].

Но если это так, то что же стоит за этой априорностью справедливости? Убеждены, что вопрос далеко не праздный и не схоластический для современной теории права вообще и для восстанавливающейся в своих исконных правах философии права в частности. И если мы задались себе целью вменить аутентичный правовому дискурсу рациональный способ осмысления и понимания исследуемого предмета, то исходным требованием становится необходимость рационализации дискурса, избавление его от различных интуитивно-мистических интродукций и апеллирования к тому, что остается «вещью-в-себе» для внимательного читателя и тем более для исследователя-специалиста. Вместе с тем указание на феномены свободы, равенства позволяет нам несколько иначе толковать и понимать априорность, не так, как у Дж. Ролза, и, вероятно, не так, как у самого И. Канта. Следует здесь сразу отметить, что идеи великого немца станут во многом для наших собственных рассуждений точкой отсчета как для критики, так и творческого заимствования его идей относительно предмета обсуждения – феномена справедливости.

Рациональность и принцип историзма, безусловно, требуют от нас снятия интеллектуальной «вуали» с самого термина «априори», и тем более, когда речь идет о праве – сфере не столько теоретического, сколько практического знания. Ведь в обыденном, равно как и в научном сознании, право воспринимается в рамках известной латинской формулы «*dura lex sed lex*», означающей, что право суть нечто неизменное, не подлежащее сомнению, консервация определенного социального ритуала. Поэтому «терпеть» иррациональность в понимании исходных начал права и признавать его рациональную и объективную формы выражения в сфере действительной практики означает оставаться в условиях «веры» в справедливость (Е.В. Спекторский), а не ее рациональное понимание. Более того, всякого рода иррациональные по своей сути

«недоговоренности» относительно исходных начал права порождают не только правовые коллизии в теории, но и естественное стремление правоприменителя толковать справедливость как правовую норму в своих целях и интересах. Иное дело, возможен ли в принципе рациональный подход к справедливости, исчерпание содержания этого феномена человеческой культуры рациональными (логико-интеллектуальными) средствами познания и интерпретации?

Формальная природа равенства в свое время не позволила И. Канту признать категорию справедливости в качестве моральной добродетели, а рассматривать лишь как категорию права. Быть справедливым – это *minimum minimumum* для человека как морального существа, полагал И. Кант. Этическое выражение этого правового принципа суть «каждому свое» и не более в рамках той свободы воли, которую терпит «другой», как ты терпишь свободу воли этого «другого». Поэтому самоотверженность, прощение, щедрость – это, скорее, предикаты Добра (Блага), но не справедливости. Справедливо то, что сохраняет в равновесии мою свободу и свободу «другого» без требования его любить, ненавидеть, презирать и т.п., то есть справедливость не требует моральной оценки. Вероятно, поэтому у И. Канта и обнаруживаем наличие двух вариантов «категорического императива»:

а) моральный, выраженный в нравственных максимах, который человек принимает на себя как долг;

б) правовой, где «категорический императив» предстает как бесстрастный кодекс норм «строгого права», соблюдение которого сохраняет не «мою» и «твою» в отдельности, а коллективную волю как «твою-мою». И право, таким образом, можно рассматривать как полагание и обнаружение меры (равновесия) допустимости «иного» в мое личное и наоборот. И если добро суть категория нравственности, коррелирующая с природой человека, то справедливость – это лишь принцип оценки равенства, но само равенство гуманистического начала не несет. Нелепо же говорить о природном неравенстве мужчин и женщин, красивых и некрасивых, но вполне разумно говорить о социальном контексте неравенства мужского и женского.

Таким образом, возможно лишь равенство людей перед законом, но неравенство перед «законами» природы. Здесь уместны иные понятия, но не экстраполяция языка права на то, что естественно и поддается моральной и нравственной оценке, легко вбирающей в себя и оценку эстетическую.

Сложнее обстоит дело с другой фундаментальной идеей, лежащей в основе справедливости. Речь идет о свободе. Ведь вне свободы человеческой воли трудно мыслить себе и равенство как сдерживающий правовой принцип наряду с нравственными заповедями и моральными максимами. В истории культуры можно встретить различные толкования свободы и пути ее достижения. «Быть может, самые глубокие противоречия между людьми, – полагал такой вдумчивый социальный философ, как К. Ясперс, – обусловлены их пониманием свободы. То, что одному представляется путем к свободе, другой считает прямо противоположным этому. Почти все, к чему стремятся люди, совершается во имя свободы...». «Абсолютная истина, а тем самым и полная свобода никогда не достигаются». «Свобода как предмет научного познания не существует. Поэтому свободу нельзя определить твердо установленным понятием [14]. Выходит, что определить свободу как культурную универсалию так же сложно, как определить, скажем, абсолютное добро, абсолютное равенство и, следовательно, абсолютную справедливость.

Попытка апеллировать к предельному содержанию универсальных ценностей приводит к неразрешимым логическим проблемам. На это обращал свое внимание еще Л. Виттгенштейн в своей лекции, прочитанной в Кембриджском университете в 1920-1930 годах. «Посмотрим, что бы мы могли подразумевать под выражением «абсолютно

правильная дорога». Я думаю, что это была бы дорога, по которой каждый, увидев ее, должен был бы с логической необходимостью пойти или испытывать чувство стыда, не пойдя по ней. Подобным образом абсолютное добро, если оно является описываемым состоянием дел, было бы тем, что каждый независимо от его вкусов и склонностей с необходимостью осуществлял бы или испытывал чувство вины за неосуществление его. Но такое состояние дел, так сказать, есть химера» [15, с. 84].

Таким образом, твердо определить, то есть предельно формализовать, как это требуют принципы рационального дискурса, исходные основания справедливости, а вместе с тем и права сопряжено с серьезными логическими трудностями, которые «исчезают», как только мы устанавливаем иные (иррациональные) нормы, напрямую связанные с социально-историческим контекстом, культурой, ментальностью, интеллектуальными традициями, целями и т.д. Иначе говоря, о праве начинаем размышлять в постклассической методологии.

Культурные универсалии, или, что то же, трансцендентальные ценности культуры, – предельные, исторически не локализуемые – в той или иной мере присущи всем народам, но не у всех выражены в одинаковой мере, форме, уровне. Они есть потому, что природа их априорна. Они имеют глубокий эзотерический смысл, который в абсолютном «исполнении» не улавливается ни сознанием, ни мышлением, восходящим к самим истокам человеческой культуры.

Тогда как же существует право как рациональная система норм? Вероятно, потому, что на протяжении веков человечество смогло – когда лучше, когда хуже – договориться о содержании этих универсалий, сводя идею, символ к некому образцу, придавая тем самым ему статус конвенционального феномена, на котором лежит глубоко пережитый исторический опыт человечества, его потенции и устремления как характеристики телеономной (телеос – «цель», номос – «закон») природы человека.

В чем же тогда состоит ценность справедливости как краеугольного основания права? Видимо в том, что, синтезируя иррациональную природу свободы человека и рациональные начала равенства, справедливость как категория разума придает облик объективности через закон социальному миру как условия его признания всеми, а значит, и легитимности. Это означает, что общий принцип, контекст справедливости как универсалии, который можно выявить, рассматривая различные воплощения справедливости, состоит в том, что по отношению друг к другу индивиды как субъекты социума имеют право на определенное, относительное состояние равенства или неравенства существование. Это относительное состояние и есть та конвенция, которая «ограничивает» Идею справедливости, придает ей конкретно-историческое аксиологическое бытие в виде правовой нормы, сущность которой раскрывается, на наш взгляд, в диалектике исторического опыта культуры данного этноса (этносов), его правового наследия, трансисторической правовой практики и современных реалий глобализирующего мира. Однако, учитывая все вышесказанные аргументы, связанные с выяснением истоков, содержания, структуры, оснований природы права, а также правил рациональной дискурсивности, мы могли бы следующим образом определить сущность права, учитывая как естественно-правовой, так и позитивный аспекты определения. Будем считать, что право, будучи универсальной социокультурной ценностью, как духовное по своей природе образование интегрирует свободу и обязывает (свободную волю) каждого и всех жить по Справедливости, которая как Идея и Принцип жизнедеятельности воплощается в систему установленных общеобязательных норм, обеспечивающих совместное гражданско-политическое существование личностей.

Список использованной литературы

1. Крымский, С.Б. Философия как путь человечности и надежды [Текст] / С.Б. Крымский. – К.: Курс, 2000. – 308 с.
2. Бабенко, А.Н. Правовые ценности и их освоение личностью [Текст]: автореф. дис. ... д-ра юрид. наук / А.Н. Бабенко. – М., 2002. – 46 с.
3. Аристотель. Сочинения [Текст]. В 4 т. Т. 4. «Политика» / Аристотель. – М.: Мысль, 1983. – С. 375-644.
4. Кузнецов, Э.Р. Философия права в России [Текст] / Э.Р. Кузнецов. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – 328 с.
5. Кант, И. Сочинения [Текст]. В 6 т. Т. 4. Ч. 2. / И. Кант. – М.: Мысль, 1965.
6. Ильин, И.А. О сущности правосознания [Текст] / И.А. Ильин. – М.: Юрист, 1993. – 274 с.
7. Право, свобода, демократия [Текст]: круглый стол // Вопросы философии. – 1990. – № 6. – С. 3-31.
8. Гайденко, П.П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.) [Текст] / П.П. Гайденко. – М.: Мысль, 1987.
9. Платон. Сочинения [Текст]. В 3 т. Т. 3. Ч. 1. «Государство» / Платон. – М.: Мысль, 1971. – С. 89-454.
10. Алюшин, А. Перерывы правовой постепенности в традиции Российского государства [Текст] / А. Алюшин // Конституционное право: Восточноевропейское обозрение. – 1996. – № 8. – С. 114-120.
11. Спекторский, Е.В. Юриспруденция и философия [Текст]. Кн. 7. / Е.В. Спекторский. – М.: Юридический вестник, 1913. – С. 60-92.
12. Максимов, С.И. Правовая реальность [Текст]: опыт философского осмысления / С.И. Максимов. – Харьков: Право, 2002. – 328 с.
13. Макеева, Л.Б. Философия эгалитарного либерализма в США [Текст]: Джон Ролз и Рональд Дворкин / Л.Б. Макеева // История философии. – М., 2005. – № 12. – С. 45-62.
14. Ясперс, К. Истоки истории и ее цель [Текст] / К. Ясперс. – М., 1991.
15. Виттгенштейн, Л. Лекции об этике [Текст] / Л. Виттгенштейн // Общественные науки за рубежом: Серия 3. – 1991. – № 3.

Статья поступила в редакционную коллегию 18.04.2016