

В. М. Дорохин

**ИНДИВИДУАЛЬНОЕ
И УНИВЕРСАЛЬНОЕ
КАК ЗЕРКАЛО ВЕЧНОГО
ПРОТИВОСТОЯНИЯ
В ФИЛОСОФИИ**

Владимир Михайлович Дорохин

Индивидуальное и универсальное как зеркало вечного противостояния в философии

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11197615

*В. М. Дорохин. Индивидуальное и универсальное как зеркало вечного
противостояния в философии: «Юридический центр-Пресс»; Санкт-
Петербург; 2010
ISBN 978-5-94201-605-0*

Аннотация

В монографии рассматривается соотношение индивидуальных и универсальных начал в праве как эффективное средство решения многих правовых проблем, как руководство в законодательной и судебной деятельности. Став основой нового философского метода, это соотношение приобретает универсальный характер, помогая автору найти оригинальные решения не только философско-правовых, но и социально-экономических проблем, связанных с преодолением финансового кризиса. В книге дается новое определение права и

обосновывается необходимость введения презумпции бессмертия души.

Содержание

| | |
|---|----|
| Введение | 6 |
| Раздел первый. Обоснование темы | 14 |
| Глава 1. Термины и определения | 14 |
| Глава 2. О двойственном характере права | 21 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 68 |

Владимир Дорохин
Индивидуальное и
универсальное как зеркало
вечного противостояния
в философии

© В. М. Дорохин, 2010

© Изд-во «Юридический центр-Пресс», 2010

* * *

Введение

Ценность всему новому придают теоретическое сознание и нравственная убежденность. Именно они вырабатывают идеи, которые служат руководящими началами исторического процесса и становятся в своем пределе его идеалами. История фиксируется духом, т. е. свободой. «Дух времени» есть не образное выражение, а эквивалент реальности, определяющий собой законы науки и нравственности, не способные самостоятельно согласовать свои идеалы.

Право является той сферой деятельности, которая объединяет в себе как теоретические, так и нравственные усилия человеческого духа, призванные достичь гармонии и порядка на планете. К сожалению, правовые системы Востока и Запада не отвечают в полной мере этим целям. Мировой финансовый кризис 2008–2009 гг. еще ярче осветил глубину противоречий между экономико-правовыми и социально-нравственными аспектами проявления материальных и духовных потребностей общества.

Когда мы говорим, что право властвует над нами не как непреодолимый закон природы, а как требование, обращенное к нашей свободной воле, мы неизбежно «одухотворяем» правовые отношения, придаем им абсолютный и безусловный характер, понимание которого следует искать не только в праве, но и в философии.

Вся наша жизнь утверждается на вере в Безусловное и вере в себя как свободного деятеля, призванного осуществить это Безусловное. Даже если присутствует первое, это не означает гармонии внутреннего мира человека и, тем более, единства в обществе. Нравственность без теоретического знания слепа, а знание, не опирающееся на нравственные принципы, не в силах решить проблему вечного противостояния внутри человека между личным и общественным, между добром и злом.

Поэтому справедливость, как отражение нравственных требований в праве, и «свобода», как источник самоопределения воли, должны быть главными и постоянными предметами исследований философов и правоведов. Необходимость в этом определяется не только безусловно-постоянным характером их как основных категорий права, но и неисчерпаемой глубиной еще не исследованных, связанных с этими понятиями проблем.

Вспоминаются слова Гегеля, обращенные не столько к философам, сколько к юристам: «Почвой права является вообще духовное... свобода составляет ее субстанцию и определение, и система права есть царство осуществленной свободы, мир *духа*, порожденный *им* самим, как некая вторая природа» [21, с. 42].

Если все доступное человеку знание ограничивается опытом, т. е. относительным знанием, то откуда тогда рождается идея Абсолютного? Это не случайное порождение мысли, а

логически и метафизически необходимое понятие, без которого немислимо существование относительного.

Подобно тому как И. Кант определяет главнейшую задачу практического разума – «не ждать ничего от склонности, а ждать всего от верховенства власти закона (морального. – *Авт.*) и должного уважения к нему...» [47, с. 201], главную задачу правовой мысли можно сформулировать так: не плестись в хвосте у всегда незавершенного и противоречивого опыта, а строго следовать идеалам естественного права, черпая из философии методы и принципы, позволяющие юриспруденции быть всегда впереди опыта, предвосхищая его становление и задавая ему стратегическое направление.

Есть две науки, создание и развитие которых зиждется не на законах природы (естественнонаучные и технические дисциплины) или на законах свободы (гуманитарные дисциплины), а на фундаментальных принципах мышления, не связанных ни с какими опытными данными. Это – математика, использующая в основном формальные принципы мышления для создания математических конструкций, и логика, не только использующая, но и открывающая эти принципы при философском исследовании разума.

Без этих двух наук не может обойтись ни одна из естественно-технических и гуманитарных дисциплин. Чем больше развиваются первые, тем больше они нуждаются во вторых. Одним из ярких проявлений этой закономерности является союз квантовой физики и математики, образовавший

квантовую механику – область теоретической физики, в которой математики столько же, сколько и физики.

Недостаточно убедительной представляется необходимость еще более глубокого взаимодействия естественных и общественных наук с логикой и философией в целом. Многие современные физики лишь на склоне своих лет становятся на сторону А. Эйнштейна в его знаменитом споре с Н. Бором по проблемам квантовой механики. Немецкий физик призывал не ограничиваться «принципом дополнительности» для объяснения противоречивых явлений в ней, а искать новые, более универсальные законы природы. Он призывал к философскому осмыслению принципов, методов и результатов точных наук и считал главной задачей своей научной деятельности – «найти связь между миром идей и миром явлений» [127, с. 9].

Он не считал себя побежденным в этом споре, несмотря на то, что большинство физиков стали на сторону Бора: датский ученый, фактически признав его правоту, даже биологам навязывал свой принцип дополнительности как средство разрешения противоречий, т. е. как новый универсальный принцип, к поиску которого и призывал Эйнштейн.

«Без веры во внутреннюю гармонию нашего мира, – считает автор теории относительности, – не может быть никакой науки. Эта вера есть и всегда останется основным мотивом всякой научной деятельности» [11, с. 264]. Эти слова звучат как завещание всем, кто любит мыслить и хочет

постичь тайны природы. Если ими могут руководствоваться естествоиспытатели, которым они были предназначены, то ученые гуманитарных дисциплин, в том числе и правоведы, тем более должны следовать завещанию, не имеющему срока давности. Что это значит? Это значит, что все свои юридические конструкции они должны строить на прочном философском фундаменте.

Но что же это за фундамент, если в нем зияет трещина «вечного противостояния»?

Первая цель данной книги – доказать, что эта «трещина» существует лишь в умах недостаточно подготовленных философов. Подтверждая реальность противостояния, они подтверждают лишь факт своей недостаточной философской культуры мышления.

Отсюда и берет свое начало двойственный характер права. На первый взгляд, такие формы его проявления, как:

- субъективно-объективный характер мотивов человека, определяемый как субъективными мотивами преступника, так и объективно-общественной вредностью преступления;
- проблема соотношения частного и публичного права;
- всеобщий характер норм права, устанавливаемый законодателем, и конкретные особенности применения их в судебной практике;
- взаимоотношения права и морали;
- противоречия между функциями права и функциями юридической ответственности, и многое, многое другое, –

подтверждают собой двойственность права.

Вторая цель – доказать, что эти противопоставления и противоречия носят условный характер, определяемый диспропорцией в сочетании индивидуальных и универсальных начал.

При рассмотрении любой правовой проблемы философская культура мышления юриста должна проявляться в постановке вопроса о том, с какой точки зрения ее решать: с позиций частного или публичного права; какой метод – общий или специальный – использовать при этом.

Многие юристы пытаются предать забвению нормы естественного права, а вместе с ними и принципы философии права, на том лишь основании, что не видят необходимости дополнять ими позитивное право. Точнее, не видят точки приложения своей правовой мысли за пределами позитивного права. От подобных заблуждений предостерегал еще Б. Н. Чичерин: «Понимание этой разницы двух типов законов (естественного и положительного) особенно важно, когда на пути разума встречаются логические круги: закон потому обязателен, что он издается верховной властью, а верховная власть потому издает законы, что самый закон дал ей на это право. Этот круг разрешается тем, что первоначальная власть получает свое право не от положительного закона, а от естественного» [118, с. 32]. Это слова человека, который с огромным уважением относился к юриспруденции как к науке и сам внес значительный вклад в ее развитие.

Какая бы ни была правовая система, она начинается с работы мышления авторов закона и заканчивается решением судьи. Последний выносит его не только и не столько на основании закона, сколько на оценке доказательств по своему *внутреннему убеждению*. Значит, в конце правовой системы то же самое, что и в ее начале, – мышление, недостатки и заблуждения которого отражаются, как в зеркале, на качестве правовой системы. Следует добавить: это – *то самое мышление, принципы которого уже более 2000 лет открывают и изучают лучшие представители философского мира*.

Одним из неиссякаемых источников совершенствования, как философии права, так и юриспруденции, является тесное и глубокое сотрудничество юристов и философов. Первые владеют содержательным материалом, вторые – многообразием форм, в которые его можно облечь. Однако взаимоотношения между ними напоминают спор глухого с немым. Юристы недооценивают важность формы и не видят ее творческой целеобразующей силы, а философы «блуждают» в необозримых просторах своих абстракций, не зная, как их ограничить юридической реальностью.

Философия права должна давать юристам простор для движения их мысли в каждой конкретной правовой ситуации. Она должна расширить рамки мыслительного процесса значительно дальше рассматриваемой проблемы. А для этого необходимо вооружить их методом, создание которого является одной из важнейших задач монографии, способству-

ющей достижению уже поставленных для нее целей.

Третья цель – на примере анализа конкретных правовых документов призвать всех, кто имеет отношение к совершенствованию современной правовой системы, – неуклонно повышать свою философскую культуру мышления.

Помимо построения нового метода, автор попытается дать обоснование свободе как источнику права и наметить основные, на его взгляд, направления дальнейшего его развития, определяемые как теоретическими выводами, так и анализом причин распространения в странах СНГ мирового финансового кризиса.

Лейтмотивом книги является мысль о необходимости поиска и установления баланса индивидуального и универсального начал как в самом праве, так и в правосознании любого человека. К этому призывает и Господь: Рождение, Жизнь, Смерть и Воскресение Иисуса Христа есть высшая форма проявления полного единства Универсального, объемлющего собой всю Вселенную, и Индивидуального, воплощенного в Его личности. Это единство стало возможным при посредстве Святого Духа – носителя свободы, без которой немыслимо право.

Раздел первый. Обоснование темы

Глава 1. Термины и определения

В любой гуманитарной дисциплине теория может считаться научной, прежде всего, в том случае, если содержит доступные и признаваемые большинством специалистов определения ключевых понятий и категорий, составляющих ее основание и концепцию.

Отсутствие таковых означает одно из двух: либо теории еще рано претендовать на соответствие строгим требованиям научности, либо понятия, вокруг которых идет полемика и концентрируются попытки построить научный фундамент, являются предвестниками новой теории.

Однако бывают и другие варианты, к которым можно отнести и предмет исследования данной монографии – индивидуальное и универсальное. Они не являются чуждыми для воззрений юристов и философов. Более того, сама по себе тема монографии у всех без исключения вызывает мгновенный живой интерес и любопытство, как у странствующего путника вызывают оживление показавшиеся на горизонте очертания искомой цели путешествия. Несмотря на это, в современной юриспруденции и философии права нет исследований, посвященных данной теме. Практически отсут-

ствуют попытки рассматривать вечный двойственный характер права с точки зрения соотношения в нем индивидуального и универсального.

Первым и прямым доказательством этого является отсутствие ясных и общепринятых толкований этих слов в философско-юридическом аспекте.

Для подтверждения сказанного проиллюстрируем результаты обзора философской, юридической и другой пользующейся непререкаемым авторитетом справочной литературы в части объяснения смысла этих слов.

1. Известный специалист в области философии права В. А. Бачинин в курсе «Энциклопедия и социология права» дает свой вариант объяснения основных, на его взгляд, философско-правовых терминов и категорий, однако среди них понятия «индивидуальное» и «универсальное» не упоминаются.

2. Этот же автор в книге «Философия права» дает расшифровку понятия «универсальное», а также некоторых других, близких по смыслу понятий:

- «Универсальное – единое» [6, с. 362];
- «Субъект – человек, способный к активной духовной и практической деятельности, общность, действующая как целое» [там же, с. 361].

Расшифровку понятий «индивидуальное» и «объект» он не приводит.

3. Большой юридический словарь, 2001 г.

Определение понятия «индивидуальное» отсутствует, но ближайшее по смыслу: «Индивидуально-определенная вещь – вещь, отличающаяся присущими лишь ей свойствами и характеристиками» [10, с. 227].

«Универсального» нет, но ближайшее по смыслу: «Универсалы – в Польше документы, имевшие характер манифеста, грамоты украинских гетманов XVII в., обращение украинской Центральной рады в 1907–1918 гг.» [там же, с. 643].

4. И. И. Кальной в учебнике «Философия права» также приводит свой словарь толкований наиболее значимых понятий и категорий в области права. Ближайшим по смыслу в нем значитсся «индивид», раскрытие смысла которого подтверждает, что достаточно распространенным в современной философии права является представление об индивидуальном как обо всем, присущем отдельной личности.

5. А. А. Иванов в книге «Теория государства и права» также не дает расшифровки искомых понятий. Ближайшее по смыслу: «Индивидуально-правовое регулирование – деятельность компетентных субъектов, заключающаяся в упорядочивании на основе действующего законодательства общественных отношений путем конкретизации масштаба поведения их персональных участников и установление требуемых для этого фактов» [39, с. 93].

Определение «универсального» отсутствует.

6. Краткий словарь по философии, 2007 г.

«Индивидуализм – политическое и социально-философ-

ское учение, которое придает особую ценность свободе автономности личности» [57, с. 261].

«Универсализма» («универсального») нет, но есть «универсалии – общие понятия» [там же, с. 680].

7. Философский энциклопедический словарь, 1983 г.

«Индивидуализм – тип мировоззрения, сутью которого является в конечном счете абсолютизация позиции отд. индивида в его противопоставлении обществу» [101, с. 206].

«Универсального» нет, но есть «универсалии – общие понятия, выражающие суть бытия, идеального, рационального познания, соотношения мышления и действительности» [там же, с. 702].

8. Философский энциклопедический словарь, 1997 г.

«Индивидуализм – направление мыслей, чувств и желаний, которое расценивает жизнь отдельного человека (в широком смысле также и жизнь отдельной особо ценной группы, например, семьи) как более важную, чем жизнь больших ассоциаций и общества в целом» [102, с. 175].

«Универсальный – всеобщий, всеохватывающий, разносторонний, относящийся к универсуму» и тут же – «универсалии – в схоластике общие понятия, идеи, которые, имея самостоятельный смысл, существуют телесно “до вещей” (Иоганн Скот Эриугена) или “в вещи” (Ф. Аквинский), либо же они существуют только в виде умственных построений “после вещи” (Локк) или являются просто “именами вещей”, словами (Росцелин, Оккама)» [там же, с. 468].

9. Философский энциклопедический словарь, 2009 г.

«Индивидуализация – разделение всеобщего на индивиду, на особенное. Принцип индивидуализации – основа существования особого или особенного» [103, с. 176].

«Универсальный – всеобщий, всеохватывающий, разносторонний, относящийся к универсуму. Универсум – единая Вселенная, “Мир как целое”» [там же, с. 469].

10. Философская энциклопедия, 1962 г.

«Индивидуализм – принцип поведения, социологическое и этическое учение, в основании которого лежит признание абсолютных прав личности, ее свободы и независимости от общества и государства» [104, т. 3, с. 260].

«Универсализма» нет, но есть «универсалии – общие термины в отличие от единичных (постоянных) терминов» [там же, т. 5, с. 278].

11. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.

«Индивидуализм (теоретический) – признание самостоятельного и пребывающего существования индивидуальных технических единиц, не упрощаемых и не упраздняемых общим мировым единством в той или другой форме» [128, с. 66].

«Универсализм – этическое мирозерцание, противоположное индивидуализму. У. рассматривает в теоретических основах индивидуализма несоответствие с фактическим положением вещей, а объяснение этого несоответствия видит в тех же психических иллюзиях, которым обязано было своим

существованием...» [129, с. 745]

12. Энциклопедический словарь Гранат.

«Универсализм (со ссылкой на “партикуляризм”) – политическое учение, считающее идеалом государства федерацию, в которой отдельным штатам, кантонам и т. д. должна быть предоставлена возможно большая самостоятельность. В теологии противоположным партикуляризму считается универсализм» [131, с. 311].

«Индивидуализм – общественное мировоззрение, которое борется за права самоопределения личности, выдвигая ее автономную ценность в противоположность какому-либо коллективизму» [130, с. 612].

Из приведенного обзора видно, что индивидуальное и универсальное не рассматриваются представителями целого ряда научных, прежде всего гуманитарных, дисциплин (в том числе и права!) как два элемента дихотомии, составляющей методологическую основу для теоретических разработок и принятия практических решений.

Индивидуальное воспринимается чаще всего как нечто частное и психологическое, противоположное коллективизму. В лучшем случае – как мировоззрение, отражающее абсолютизацию позиции отдельного индивида в его противопоставлении обществу.

Универсальное (универсализм) раскрывается в еще более ограниченных вариантах. Наиболее полно, да и то лишь в философском аспекте, дается объяснение этого термина

в Философском энциклопедическом словаре, изданном в 1997 г.

На этом фоне приятным исключением выглядит попытка В. С. Соловьева, редактировавшего многие философские понятия в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, дать расширенное определение этим терминам, рассматривающее их как единое в своей противоречивости общественное сознание. Однако его формулировки настолько абстрактны и «размыты», что ни один правовед не рискнет отнести их к сфере воздействия своей правовой мысли.

Глава 2. О двойственном характере права

История взаимодействия индивидуальных и универсальных начал в праве тесно переплетается с историей развития философии и берет свое начало в противоположных воззрениях некоторых софистов V в. до н. э. Однако как самостоятельные и противоположные концепции они проявили себя впервые во второй половине XIII в., когда началось противостояние двух основных философско-религиозных учений того периода – реализма и номинализма.

Представителем первого был Фома Аквинский – безусловный авторитет практически во всех сферах духовной жизни своего времени. В области права самый выдающийся мыслитель Средневековья выделял три его вида:

- а) вечное право, как совокупность общих божественных принципов правления миром;
- б) естественное право, как совокупность правил вечного права, проявляющегося в человеческих умах, отраженного в них;
- в) позитивное право, как способ применения естественного права к общественной жизни [12, с. 125–126].

Известный польский ученый Юзеф Боргош, исследовавший его мировоззрение, в том числе и в области права, не дает более глубокого анализа правовых воззрений Аквината,

однако даже сжатого их описания достаточно, чтобы понять ярко выраженное доминирование в них универсального начала.

Такое представление о праве не могло удовлетворить растущие потребности общества. Поэтому не случайно, что Болонский университет, один из центров правовой науки того времени, как на теоретическом уровне, распространяя идеи римского права, так и на практическом уровне, защищая интересы граждан от посягательства церкви, становился центром оппозиции официальной правовой доктрине, предлагаемой «ангельским доктором».

Противостояние достигло кульминации, когда сторону оппозиции принял известный богослов и философ Раймонд Лула (Луллий). Определяющим в его мировоззрении была мысль об особом методе или искусстве, посредством которого можно с разумной необходимостью вывести из общих понятий всякие истины. В юриспруденции, как считает И. А. Покровский, он также пытался применить указанный метод: «...и здесь его основной идеей была мысль о возможности выведения из общих принципов права его частных положений» [79, с. 259].

В этих словах – не только зачатки будущей рациональной теории права, созданной Г. Гроцием в XVII в., но и стремление развить, конкретизировать принципы Ф. Аквинского за счет перенесения центра тяжести в сторону индивидуально-го начала. Однако, делая шаг вперед, они сделали и два шага

назад, отказавшись от универсализма.

То было время одного из мучительных в истории человечества интеллектуальных переходов от реализма к номинализму. Правовые воззрения всех участников спора тогда находились под непосредственным влиянием философии, и особенно религии. Самым значительным представителем этого периода был Дунс Скотт – главный оппонент Ф. Аквинского. Именно он первым провозгласил «свободу воли» человека, без которой невозможно построить рациональную систему права. Известный немецкий историк философии К. Фишер, излагая его взгляды, пишет: «...индивидуальность неопределима и неразрешима в познании по общим понятиям. Если реальность обостряется до индивидуальности и достигает ее, то уже нет познания реально-го» [106, с. 103]. Без этой мысли Скотта не было бы и мысли Луллия, о которой вспоминает И. А. Покровский.

Никогда не было такой сильной связи правовых и философских воззрений, как в эпоху Средневековья. Но и тогда философские и правовые амбиции номиналистов привели к необоснованному забвению универсализма в силу их неспособности понять глубинные истоки моральной философии Ф. Аквинского, определяющие собой вечные универсальные начала права.

Один из современных исследователей Аквината – В. Гертых восстанавливает историческую несправедливость в статье «Свобода и моральный закон у Ф. Аквинского». Он

утверждает, что «история католической моральной теологии пережила номиналистическую революцию, изменившую саму природу этической рефлексии» [23, с. 95]. Он отличает качественную свободу Аквината от индифферентной свободы номиналистов. Качественная свобода объединяет отдельные действия силою выбранной цели, а индифферентная – заключена в каждом отдельном действии. Для качественной свободы нравственный закон – это необходимое условие ее развития, а для индифферентной свободы моральный закон – это враг, с которым она находится в состоянии постоянного конфликта. Именно второе представление о свободе стало парадигмой для Европы в эпоху ее бурного развития в XVII в. и основой формирования той формы индивидуализма, с которой до сих пор идет идеологическая война.

Причиной заблуждения номиналистов следует считать неоправданно высокие темпы рационализации неподготовленного для этого мышления. Они не учли главную особенность своей эпохи – состояние великой философской паузы, связанной с господством теологии. Это вынуждало человеческую мысль уходить в самые глубины сознания – интуицию и мистику, – развивая их своей свободной энергией, которую теология просто не могла «проглотить». Поэтому все, что лежало на поверхности, и чем, к сожалению, до сих пор пользуются многие исследователи этой эпохи, не представляет истинной ее ценности и глубины.

Одним из первых, кто обратил внимание на соотношение

индивидуального и универсального как гносеологическую проблему, был выдающийся русский философ кн. С. Н. Трубецкой. Он признавал правоту концепции средневекового реализма и считал, что наряду с фиксацией единичного в нашем непосредственном восприятии фиксируется также и общее, точнее – неразрывное единство того и другого [99, с. 507–510].

Соединяя исходный принцип своей концепции – сознание открыто бытию – с разделявшимся им принципом все-ленского соборного характера сознания, развиваемым русскими философами, особенно В. С. Соловьевым, от первых его религиозных трактатов до идеи о Всеединстве, Трубецкой формулирует понятие об универсальном (соборном) сознании как форме проявления бытия, составляющее одно из главных положений в его структуре всеединства.

Наш современник И. И. Евлампиев справедливо указывает на схожесть этого понятия Трубецкого с понятием «интенциональность», которое получило свое развитие примерно через 20 лет после русского философа [32, с. 37]. Итак, придавая человеческому сознанию одновременно и индивидуальное, и универсальное начало, Трубецкой акцентировал свое дальнейшее внимание не на их сочетании, а на развитии универсальной составляющей, в которой, как он считал, и протекают все акты чувственного восприятия отдельной личности.

К понятиям об индивидуальном, индивидуализме примы-

кает и представление С. Н. Трубецкого о субъекте, которое он рассматривает как обозначение человека в предметно-страдательном осмыслении. Такое понимание исходит из восприятия человека с позиции универсализма, т. е. восприятия его как объекта права, а не как субъекта права.

Предчувствуя приближающийся кризис индивидуализма, русский философ пытается «спасти» понятия субъекта и объекта как целостное представление о человеке. Однако, пытаясь защитить человека как единое целое, он фактически «раздваивает» его, защищая от английского эмпиризма «универсальный логический элемент в познании», с одной стороны, и «индивидуальную свободу человека» от немецкого идеализма – с другой.

Для этого он «трансцендентального субъекта Канта» из источника достоверных знаний превращает в «соборное сознание», при этом еще упрекая немецкого философа в том, что тот необоснованно «смешивал трансцендентальное сознание с субъективным». Позицию Трубецкого по «объективации» субъекта поддерживали другие русские философы: Н. Грот своим «мировым субъектом», Л. Карсавин своим «всеединым вне пространственным субъектом» и даже А. Лосев своим «субъектом сверх умного мышления».

К сожалению, никто из них, придавая особые оттенки понятию «субъекта», не провел рефлексию нравственно-правовых представлений о нем в направлении сочетания его с понятием «объект» в гносеологическом смысле, т. е. с уче-

том выработки методологии, позволяющей пользоваться ею для решения нравственных или правовых проблем.

Через все эти учения лейтмотивом проходит одна из главных мыслей Трубецкого как результат его многолетних исследований – опровержение тезиса о *независимости существования сознания*. Именно она могла бы стать еще тогда не только причиной отказа от индивидуализма, но и способом восприятия индивидуального и универсального как равнозначных средств познания реальности, которые в своем сочетании дают надежный метод анализа и совершенствования нравственно-правовых воззрений.

Одним из первых, кто обратил внимание на единство двух противоположных начал внутреннего мира человека, был немецкий философ И. Кант. В работе «Грезы духовидца, поясненные греза-ми метафизики» (1766 г.), рассуждая о связи человеческой души с нематериальными существами, он пишет: «Некоторые из наиболее мощных сил, действующих на человеческое сердце, приводят к тому, что наши цели перемещаются в другие разумные существа. Отсюда возникает борьба двух сил: своекорыстия и общепользности» [46, с. 223]. Эти слова Канта стали своеобразным психологическим отражением борьбы двух начал в праве: и индивидуального, и универсального.

Рассматривая историю возникновения государственного права в Средние века в своем фундаментальном труде «Общее государственное право», Б. Н. Чичерин полагает, что

некоторые формы проявления княжеской власти нельзя считать отражением формирования и развития закона в государственном значении этого понятия. В качестве одного из аргументов он приводит примеры договоров между князем и народом, которые имели место не только в Европе, но и в русском Новгороде. «Каждый договор, – пишет он, – представляет здесь ряд условий, заключаемых с каждым князем в отдельности. Эту форму, очевидно, нельзя подвести под понятие о государственном законе. Но именно это показывает, что тут не было государственного начала. В средние века государство поглощалось гражданским обществом, частное право определяло все отношения» [118, с. 23]. Автор не сопоставляет частное право с индивидуальными началами, однако противоположение его государственному закону, опирающемуся на универсальное начало, здесь очевидно.

Рассматривая в другом месте отличия и особенности судебной и законодательной власти, Чичерин опирается на соотношение в них индивидуального и универсального как на критерий этих отличий: «Законодатель постановляет нормы, общие для всех, он имеет и должен иметь в виду только *общие начала* (курсив наш. – Авт.), а не отдельные лица или частные случаи... Судебная власть, напротив, касается единственно отдельных лиц и частных случаев, и здесь она должна быть совершенно независима» [там же, с. 337].

Точно так же он отличает государство от местных органов власти. Первое – опирается на универсальные начала,

вторые – на индивидуальные. Подобный пример сочетания противоположных начал в праве Чичерин использует и при рассмотрении других элементов государственного права. В частности, описывая государственный бюджет как средство удовлетворения потребностей общества, он выделяет следующее: «Отсюда двоякая точка зрения на государственную смету. Правительственная точка зрения состоит в том, что потребности государства должны быть удовлетворены: точка зрения плательщика состоит в том, чтобы не платить более, нежели необходимо» [там же, с. 457].

Однако наиболее близко к проблеме соотношения индивидуального и универсального Б. Н. Чичерин подошел при изложении понятия «закон» в третьей главе этой же книги. Рассматривая возможность «столкновения» между нравственным законом и государственным, он акцентирует внимание на необходимости доминирования «общественного толкования» нравственного закона перед представлением отдельного человека. «Это требуется, – считает он, – самим нравственным законом, который подчиняет мою волю воли целого союза» [там же, с. 28]. Такая постановка вопроса не означает для него полное доминирование общественного (универсального) над личным. Но признавая право совести отказаться выполнять требования государственного закона, он не отказывался от доминанты универсального, которая в данном случае требовала от этой же совести готовности понести наказание за свой отказ.

Развивая мысли о соотношении индивидуального и универсального, точный баланс между которыми не всегда можно разграничить и определить: где человек должен следовать внутренней совести, а где обязан подчинить ее государственному закону, Чичерин пишет: «...лицо должно глубоко взвесить в своей совести последствия своего действия, прежде, нежели оно решится отказать закону в повиновении, а государство должно щадить совесть человека, не насилуя его даже там, где его право очевидно» [там же, с. 29].

Трудность состоит в том, что эти красивые слова и великолепные мысли Чичерина не просто воплотить в жизни. В этой точке, которую он так ясно обозначил, сходятся главнейшие аспекты проблемы сочетания индивидуального и универсального. Но русский философ не дал ей дальнейшего разрешения, поскольку исходным пунктом для их сведения в эту точку у него выступают фактически два универсальных начала – нравственный закон и государственное право.

Чичерин еще раз возвращается к проблеме соотношения универсального и индивидуального: при обсуждении «свободы собраний» как личного права граждан он с неожиданной стороны освещает ее как средство обеспечения прав человека: «Частные собрания должны быть предоставлены свободе. Они, правда, могут служить предлогом для недозволенных целей, но это должно быть доказано, как всякое преступное действие. Возможность злоупотреблений не уни-

что жает правило, что частная жизнь должна быть изъята от вмешательства власти» [там же, с. 234]. Особое внимание в этой цитате следует обратить на второе предложение. Вторая его часть говорит о норме права, которая должна существовать либо уже существует в любом демократическом государстве. Первая часть – «Возможность злоупотреблений...» – является выражением публичного начала, стремящегося за счет ограничения прав граждан исключить последствия этих «злоупотреблений». Сама формулировка проблемы Чичериным обращает внимание на необходимость сочетания индивидуального и универсального начал в теории права. Однако он не развивает этой темы, обращая большее внимание на обоснованность ограничений публичных собраний.

Практически нет ни одного специалиста в области философии права, который бы не высказал своего отношения к тем или иным его проблемам, *имеющим всеобщее значение*. Интересный анализ различий в подходах к пониманию универсализма дает И. А. Кацапова в своей статье «Идея национального и универсального в русской философии права Б. Н. Чичерина и П. И. Новгородцева».

Представляя общественный идеал как «принцип свободного универсализма», Новгородцев трансформирует его в национальную идею, имеющую регулятивный характер.

Чичерин рассматривает государство и общество как два начала – национальное и универсальное. Оценивая «нацио-

нальное» Новгородцева как цель государственной политики, направленной на гармонизацию отношений личности и общества, Чичерин фактически низводит его до индивидуального начала, оставляя за универсальным началом понятие о наилучшем устройстве человеческого общества, которое «вырабатывается общим сознанием человечества, поэтому истинный идеал не может быть национальным» [50, с. 134].

Относительно-универсальный характер понятия «национальная идея» у Новгородцева в рамках одного государства и его понимание права становятся относительно-индивидуальными в рамках универсального естественного права, имеющего, по Чичерину, всеобщее мировое значение «единой для всех цели». Преследуя цели более глубокого исследования учения Чичерина о праве, автор статьи, к сожалению, не рассмотрела более подробно различия в оценке универсального и индивидуального в творчестве двух выдающихся русских правоведов.

Специфическим пониманием соотношения индивидуального и универсального отличаются размышления М. Т. Степанца в статье «Восток – Запад». В ней речь идет о конференции философов Востока и Запада, проходившей в 1989 г. в Гонолулу, где прозвучала мысль о том, что полувековые усилия, направленные на достижения некоего «восточно-западного синтеза», не привели к ожидаемому результату. Крайне пессимистической реакцией на это явилось утверждение полной «несоизмеримости» ценностей Востока и За-

пада.

Один из участников конференции – Макинтайр – обратил внимание на то, что в классическом китайском языке нет терминов, соответствующих наиболее известным западным моральным концепциям. «Диалог Востока и Запада, – считает он, – не на путях синтезирования, но посредством, с одной стороны, стремления к взаимопониманию на основе изучения истории развития культур, а с другой – продолжения эволюции и трансформации собственной традиции, учитывающей при этом опыт иной культуры» [87, с. 154].

Прошедшие после этой конференции двадцать лет подтверждают точность направления сформулированного Макинтайром вектора развития отношений Востока и Запада.

Некоторые участники конференции (Р. Ганди, Д. Чаттопадхья и др.) неприемлемую для них особенность Запада формулировали как *«универсалистский империализм»*, понимая под этим термином высокую степень унификации практически всех аспектов культуры (науки, техники, экономики). Хотя мнения других, например индийского философа Б. Мятилапа, автор статьи раскрывает так: «...существует тем не менее минимум общих для всего человечества моральных стандартов, к которым философ причислил: уважение к человеческой жизни, т. е. ненасилие; отказ от лжи; непосягательство на чужую собственность (не только на частную, но и государственную); супружескую верность; уважение прав другого; справедливость» [там же, с. 156]. Автор

статьи не обратил, к сожалению, внимания на заметное сближение правовых воззрений, определяемых сближением экономик Востока и Запада. Однако он верно констатировал, что диалог необходим не только для понимания другого, но и более глубокого осознания себя.

Великий русский философ В. С. Соловьев значительно раньше исследовал проблему соотношения индивидуально-го и универсального в контексте вечного противостояния между Востоком и Западом в известной работе «Великий спор и христианская политика». Еще до христианства, полагает он, начался и по сей день продолжается этот спор. Об его актуальности даже в настоящее время можно судить по такой фразе Соловьева: «Ясно становится и значение Польши, как авангарда католического Запада против России» [86, с. 71].

С самого начала человеческой истории, считает русский философ, ясно обозначилась противоположность двух культур – восточной и западной. Основание восточной культуры – подчинение человека во всем сверхчеловеческой силе; основание культуры западной – самодеятельность человека. Еще Аристотель писал, что на Востоке народ слагался из *управляемых*, т. е. из целых родов или домов, откуда вытекает монархическая домашняя форма правления. В Эллад же (как и на всем Западе) народ слагался из вольных людей, откуда происходит республика.

Исходя из этого образа жизни, считает Соловьев, восточное образование выработало свой нравственный идеал, суть

которого в смирении и полной покорности высшим силам (универсальному началу. – *Авт.*). И в общественной жизни, и в искусстве, и в мышлении – все служило божеству; силы же чисто человеческие имели вполне подчиненное и пассивное значение. Западную культуру в древнем мире выработали греческие республики и Рим. Умственная деятельность и художественное творчество получают здесь полную свободу, что принесло плоды в виде чистой философии и чистого искусства. А это, в свою очередь, привело к преобладанию личностного (индивидуального. – *Авт.*).

Даже к объединившему Восток и Запад событию – рождению христианства – они пришли, как полагает Соловьев, по-разному: «Запад почувствовал, что искомый им совершенный человек не может быть таким сам по себе, а только во внутреннем соединении с совершенством Бога, а Восток почувствовал, что совершенный Бог может обнаружить свое совершенство только в совершенном человеке» [там же, с. 85].

Анализируя основные проблемы русской мысли XIX в. и начала XX в., Николай Бердяев рассматривает их в том числе и с точки зрения соотношения универсальных и индивидуальных начал в сознании русского человека. Затрагивая в связи с этим отличие нашей ментальности в сравнении ее с западной, он пишет: «Западные христиане, и католики, и протестанты обыкновенно с трудом понимают, что такое соборность. Соборность противоположна и католической авто-

ритарности, и протестантскому индивидуализму, она означает коммюнитарность, не знающую внешнего для себя авторитета» [8, с. 106].

Отдавая безусловное предпочтение универсальному в душе русского человека, Бердяев ищет поддержки у других философов и мыслителей своей эпохи. По мнению В. С. Соловьева, вспоминает он, есть два отрицательных начала – смерть и грех, и два положительных желания – бессмертия и правды. Бердяеву не удалось глубже раскрыть связь этих начал с понятием «соборность». Для самосознания русского человека понятие греха гораздо важнее, чем смерть, а понятие правды – чем бессмертие. Русская культура, как отражение этого самосознания, воспекает правду во всех своих проявлениях. Правда – это универсальное начало. Точно так же, как грех, как индивидуальное начало, можно в отношении русского человека понимать как нежелание нравственного совершенствования *отдельно от всех* и противопоставление этому совершенствованию *правды для всех*. Даже нежелание наглядного и открытого стремления к увеличению своего благосостояния *отдельно от всех* проявляло своеобразным способом понятие «соборность» как духовное качество, свойственное только русскому человеку, и долгое время служило объективным препятствием для развития в нем духа предпринимательства и индивидуализма.

Давая современную оценку творческого наследия выдающихся представителей русской школы права (Б. Н. Чичерин,

Л. И. Петражицкий, П. И. Новгородцев и др.), В. И. Шамшурин задается вопросом: что есть средство, а что цель – человек или государство? В нем усматривается вопрос о соотношении индивидуального и универсального. Однако для автора статьи «Человек и государство в русской философии естественного права» этот вопрос есть отражение нравственно-политической точки зрения. Для него универсальное начало проявляется безусловной вечной ценностью человека как носителя духовного и свободы, а индивидуальное – как беззаконие государства, которое «ничего не исправляет и плодит только беззаконие, причем в геометрической прогрессии» [123, с. 134].

Вместе с тем автор упрекает русских философов эпохи «серебряного века» за то, что они необоснованно часто противопоставляли естественное право праву положительному. И в этом случае причину он усматривает в их стремлении придать праву большую универсально-нравственную ценность. При этом он вполне разделяет наиболее характерную черту русской мысли – «поиск постоянства и изменчивости на конкретном материале человеческой жизнедеятельности: что есть неизменного в законе как определенном правовом, социально-политическом знании, что позволяет ему, несмотря на все перемены, оставаться именно этим, а не каким другим законом?» [там же, с. 135].

Советский историк А. И. Медушинский в статье «Французская революция и политическая философия русского

конституционализма» рассматривает становление русского государственного права в конце XIX – начале XX в. как результат исторического переосмысливания достижений и разочарований сторонников естественного права.

Для русского конституционализма этого периода, пишет он, основной теоретической проблемой было обоснование концепции правового государства новейшего времени. Обращение к естественно-правовым теориям прошлого было одним из важнейших средств, ведущих к этой цели. Наиболее выразительными представителями этой теории были Руссо и Монтескье, который, в отличие от первого с его идеями отказа от достижений цивилизации, стремился найти «свои доводы в историческом опыте развития конкретных форм государственного устройства, что позволило ему, – полагает автор, – построить свою известную теорию разделения властей» [71, с. 91].

Обосновывая причины того, почему старые доктрины эпохи Просвещения, неоднократно раскритикованные за несоответствие принципам историзма, вновь обрели популярность, автор статьи ссылается на авторитет П. И. Новгородцева, который подчеркивал такие особенности естественного права, как стремление к философскому исследованию его основ и нравственные критерии его оценки. А крупнейший специалист по римскому праву И. А. Покровский убежден, что «интерес в обществе к метафизическому осмыслению норм права возникает в пору законодательных преобра-

зований» [79, с. 93].

Стремление русских конституционалистов переосмыслить историю права под новым углом зрения, по мнению А. И. Медушинского, нашло отражение в ее своеобразной диалектической интерпретации под влиянием философии Гегеля: теория естественного права при этом выступает как исходная позиция (тезис), ее критика с позиций исторической школы права означала попытку ее отрицания (антитезис) и, наконец, последующее современное развитие призвано было дать новое, высшее единство (синтез).

Стремление преодолеть *двойственность в праве* приводит русских конституционалистов, прежде всего В. И. Гессена, к формулированию «исторического естественного права». Другой государственный – А. Д. Грановский – формулирует общую идею следующей краткой формулой: «Цель государства есть свобода личности: средством для достижения этой цели являются конституционные гарантии» [там же, с. 103].

Возрождение теории естественного права в России не было лишь данью истории правовых идей, а составляло актуальную проблему общественной жизни, подтверждающуюся трудами ряда крупных представителей юридической мысли рассматриваемого периода.

Таким образом, делает заключительный вывод автор, формировалась концепция правового государства, которая стала достоянием русского конституционализма и служила

обоснованием борьбы за демократию в России. Вдохновляющим источником этой борьбы были, естественно, идеи Французской революции.

Считая одним из самых дискуссионных вопросов проблеме отношений между формальными и материальными аспектами в толковании правового государства, современный конституционалист Р. Ф. Гринюк усматривает ее источник в вечном противостоянии положительного и естественного права.

Данная проблема, считает он, может быть решена не в противопоставлении двух подходов, а во взаимодействии формальной и материальной концепций государства. Уже здесь напрашивается аналогия с поставленной в монографии задачей сочетания индивидуальных и универсальных начал в праве как универсальном средстве решения правовых проблем.

Подтверждением такой аналогии может служить уверенность автора в том, что анализ и объяснение этого взаимодействия являются важной составляющей анализа теоретико-правовой рефлексии понятия правового государства.

Выполняя функции «проводника» размышлений правоведов о проблеме отношений между государством и обществом через «лабиринт» теоретико-правовой рефлексии правового государства, Р. Ф. Гринюк направляет взоры читателей от более общего понятия «правовое государство» к «верховенству права» и далее – через более конкретное

«верховенство закона» к наиболее конкретному понятию «законность».

Призывая юристов не к противопоставлению, а к синтезу «правового» и «государственного» подходов, автор на примере анализа понятия «законность» дает конкретный пример такого синтеза.

Если в качестве исходного его *тезиса* можно усматривать «законность» как один из принципов осуществления органами государственной власти своих полномочий (индивидуальное начало), то роль *антитезиса* в его воззрениях берет на себя признание закона как одной из основных форм артикуляции и фиксации правовых норм (универсальное начало). Тогда *синтезом* может служить представление автора о связи закона с государством с точки зрения на законность как на метод, формулирующий собой тип отношений государства и человека.

Методологическое значение работы Р. Ф. Гринюка состоит в том, что понятие «законность» у него играет роль средства «снятия противоречия» или, как мы говорим, одним из эффективных способов установления баланса в сочетании индивидуальных и универсальных начал в праве.

В статье М. Н. Марченко «Закон в системе источников современного российского права» двойственный его характер рассматривается в форме противопоставления «закона в научном смысле» и юридического закона. Признавая некоторую степень их неоднородности, автор пишет: «Вполне оче-

видно, что законы в научном смысле и юридические законы весьма разнородны не только в том смысле и в тех отношениях, о которых свидетельствует Н. М. Коркунов, а вместе с ним и другие авторы. Они далеко не однородны и в других отношениях, а именно: по своей природе и характеру, “по уровню” объективности и субъективности, по способности быть регулятором или просто стабилизатором общественных отношений, наконец, по характеру их связи и отражения в них особенностей развития природы и общества» [70, с. 10].

Справедливо опасаясь того, что разные способы понимания термина «закон» неизбежно приведут к различному способу их изучения и толкования, автор излагает официальную точку зрения, наделяя закон такими формально-юридическими признаками, с которыми он сам полностью не согласен. Свою позицию он разъясняет следующим образом: «...познание законов будет далеко не полным, весьма узким и односторонним, если изучение их формально-юридических черт и особенностей не будет органически сочетаться и дополняться учетом их фактически-сущностных и содержательных черт и особенностей» [там же, с. 16].

Пытаясь преодолеть, таким образом, двойственный характер права, Марченко предлагает ряд конкретных и интересных мер, которые, однако, не затрагивают соотношение индивидуального и универсального начал права. Заслуживает также уважения научная добросовестность автора, в оди-

наковой мере использующего высказывания наиболее авторитетных представителей как естественной, так и исторической школы права.

Ф. В. Тарановский (1876–1936) в статье «Двусторонний характер юридической нормы» утверждает, что достаточно заглянуть в любой уголовный кодекс, чтобы убедиться в *двойственном подходе* при оценке преступного деяния, при котором для определения наказания принимается во внимание не только его внешнее вредоносное последствие, но и мотивы, руководившие преступником. Уголовное право, принимая мотив, учитывает, таким образом, *напряжение злостной воли* правонарушителя и степень антисоциальности его общего душевного настроения. Фактически автор настаивает на своеобразном способе «соизмерения» индивидуального (субъективные мотивы преступления) и универсального (объективная «вредность» его).

Однако сам Тарановский рассматривает это противопоставление по-иному: «Все обязанности, которые мы осуществляем в наших поступках, исчерпываются двумя приведенными категориями. Обязанности первого рода суть нравственные обязанности, второго рода – юридические или правовые» [90, с. 350].

Интересным для исследуемой в монографии темы может быть ознакомление с трудами философов в смежной прикладной дисциплине – философии науки. Известный специалист в области методологии социального познания, немец-

кий философ Шютц основной задачей исследования социальных процессов считает конструирование моделей человеческих действенных связей и мотивов, т. е. то, что на языке юристов называется «создание юридических конструкций».

Главная проблема социальных наук для него состоит в трудности поиска ответа на вопрос: каким образом могут быть образованы объективные смысловые связи на основе субъективного смысла действия? В поисках ответа на этот вопрос можно было бы выйти на анализ мотивов человека, имеющих субъективно-объективный характер, от которого идет «прямая дорога» к анализу соотношения индивидуального и универсального с правовой точки зрения. Однако Шютц упрощает решение задачи, стремясь создать для всех «адекватное поведение» с прозрачными и понятными мотивами, смысл которых весьма сомнителен, поскольку он не опирается на мораль.

Тем не менее социологические исследования Шютца имеют существенное методологическое значение, вытекающее из его слов: общественный запас (знаний. – *Авт.*) содержит не только больше, чем субъективный запас, но и больше, чем сумма субъективных запасов. Не считая это суждение бесспорным, следует отметить главное: оно наводит на конструктивные мысли о *синергетическом единстве* субъективного и объективного, единичного и всеобщего, на основе которых вопрос о соотношении индивидуального и универсального становится ключевым в теории права.

Один из исследователей его творчества российский философ В. А. Шульц в своей статье обратил особое внимание на ту часть социологических исследований, которую Шютц начинает с изучения трех идеальных портретов человека, а заканчивает выводами, которые до сих пор служат руководством для многих специалистов при проведении социологических исследований по изучению общественного мнения.

Возведение общественного мнения, благодаря ему, в ранг значимой социальной силы в конце 40-х годов прошлого века не только объясняет ход многих демократических процессов в последующий период в США и Западной Европе, но и придает новую окраску многогранному понятию универсального, которое необходимо учитывать в теории права.

В статье «К проблематике социального права» выдающийся русский философ С. Л. Франк связывает протекание в Европе параллельно двух духовных кризисов 30-х годов прошлого века: кризис идеи права и кризис индивидуализма. Стремление к преодолению индивидуализма, считает он, изначально сочетается с простым отрицанием идеи права и проявляется в двух могущественных и влиятельных духовно-социальных явлениях: в традиционном консервативном универсализме и в механическом коллективизме.

Индивидуализм в них, по сути, не преодолевается, а лишь переносится с конкретной единичной личности на персонифицируемое абстрактное единство общества. «Принцип индивидуализма – субъективная воля личности, руководимая

своей высшей в себе действенной ценностью, – празднует при этом “переносе”, – как справедливо замечает Франк, – свое возрождение в декларации неограниченного произвола господ, которая основывается на естественных правовых нормах и которую представляет коллективная общественная личность» [108, с. 157].

Однако для выхода из духовного кризиса автор предлагает весьма сомнительное решение: избавление от связи правового мышления с индивидуализмом. Это, на его взгляд, позволило бы придать стремлениям к его преодолению одновременно и позитивное значение: направить идеи общности в регулируемое правом русло. В качестве примера такой «социальной попытки» Франк рассматривает стремление работающего во Франции русского философа Г. Гурвича построить юриспруденцию и обществоведение на своей идее социального права.

В качестве важного отступления следует отметить, что «идейным отцом» общественной этики, социального права, а также популярного в этой стране учения «интенциональность», как базового для подобных социальных теорий, по праву можно считать С. Н. Трубецкого, о соответствующих трудах которого мы уже вспоминали. Возможно, его мировоззрение в этом направлении определялось братом – Е. Н. Трубецким, который в своей работе «Учение Чичерина о сущности и смысле права» сформулировал ключевую мысль о том, что «отдельная личность есть проявление ка-

кой-либо субстанции» [95, с. 530].

Социальное право, по Гурвичу, основывается не *на координации индивидуальных претензий*, не на их подчинении целому, а *на принципе их интеграции*, или, как зачастую выражается сам автор, «инординации», составляющей сущность как общества, так и конкретного многоединства. Социальное право при этом имеет более глубокий и широкий смысл, чем «социальная организация». Неорганизованная общность также основывается на ценностных принципах и поэтому подчинена господству непосредственного социального права.

Связывая возможность реализации ценностных принципов с господством социального права, Гурвич делает следующий, уже ожидаемый, вывод: по сути, существуют два типа права – индивидуальное право и социальное право. Первое – это право, в котором индивиды *координируют* свою деятельность, а во втором – *интегрируют*.

Высказывая русскому иммигранту симпатии, не как соотечественнику, а как личности, посвятившей себя преодолению индивидуализма, Франк понимает, что теория Гурвича не может изменить существующую юриспруденцию, и делает меткое замечание: «Надо полагать, что философу права следовало бы следовать и обосновать всеобщую правовую сущность государства совершенно независимо от своих политических убеждений. Трансцендентное, которое находит свое выражение в социальном праве, как и во всяком праве

вообще, остается при этом незатронутым или не используется в своем истинном значении» [108, с. 159].

Слова Франка оказались пророческими. И не столько в отношении «трансцендентного», о котором сейчас многие правоведы не имеют ни малейшего представления, сколько в отношении «независимости от политических убеждений», отсутствие которой, наоборот, очень наглядно демонстрируют современные юристы, особенно когда речь заходит о правах человека.

Однако русский философ не обратил внимания на точку зрения Гурвича по другим вопросам, имеющим отношение к проблеме соотношения индивидуального и универсального. Рассматривая субъективное и объективное право в контексте своей концепции, он утверждает, что социальное право может быть выражено не только в сфере объективного права, но и в сфере субъективного. Развивая эту мысль, Гурвич достаточно близко подводит правоведов к осознанию проблемы индивидуального и универсального: «Для того, чтобы развеять подобные недоразумения (о невозможности словосочетания “субъективного социального”. – *Авт.*), необходимо со всей возможной ясностью подчеркнуть взаимное *пересечение* и *взаимодополняемость* терминов: с одной стороны, социального и индивидуального, а с другой – субъективного и объективного права» [29, с. 83]. Делая далее блестящее сравнение субъективного и объективного с «внутренней и внешней поверхностью одного и того же тела», Гурвич, к

сожалению, не раскрывает методологической сути их взаимодействия для анализа права и правовых проблем.

Освещая далее соотношение между партикулярным и общим социальным правом, он доказывает необходимость превалирования последнего, точно так же, как и международное право необходимо превалирует над правом общенациональным одного государства. Другими словами, он признает необходимость доминирования публичного права над частным, но структурирует последнее на отдельные промежуточные виды в зависимости от их социального значения.

Осуществляя, как он пишет, «системный подход к соотношению между естественным (автономным для него) правом и позитивным, Гурвич признает научную несостоятельность первого: «Чисто автономное право уже не есть право, а лишь нравственный постулат, знание о праве с точки зрения морального идеала, но не самого права» [29, с. 307].

Рассматривая далее существующие определения права, он справедливо указывает на главный источник трудностей их анализа и сравнения: «...право, как социальное явление, чрезвычайно сложно из-за антиномичности его структуры. В рамках этой структуры существует автономия и гетерономия, идеальные и реальные элементы, стабильность и подвижность, порядок и созидание, принуждение и убеждение...» [там же, с. 602]. То есть он «разлагает» индивидуальное и универсальное на множество способов проявления их, не останавливаясь, к сожалению, на анализе исходных поня-

тий.

Пафосом «преодоления индивидуализма» веет также и от теории «социального эволюционизма» Э. Райха, смысл и цели которой он изложил в своей книге «Общественная этика», опубликованной в Вене в 1935 г. С одной стороны, Э. Райх выдвигает тезис о главенстве обязанности перед любым субъективным правом, с другой стороны, исходя из этого, отрицает онтологическую и этическую ценность свободы, без которой нет самого права, а значит, нет и обязанностей. Понимая потенциальную противоречивость такой концепции, он «спасает» свободу, придавая ей статус социальной обязанности.

Опять мы наблюдаем, как манипуляции с понятиями индивидуального и универсального приводят к новым теориям, оставляя невыясненным вопрос о методологических возможностях исходных понятий.

Современный юрист М. В. Антонов считает социологический подход к праву одним из основных в современном теоретическом правоведении, обосновывая свое мнение на примере анализа творческого наследия Ойгена Эрлиха (1862–1922) – одного из основоположников социологии права. Для Эрлиха право находится в обществе создается обществом и немыслимо в контексте чистого долженствования, в отрыве от фактов социальной жизни.

Для него право было субстанцией, производной от *соотношения* социальных сил. Он усматривал в соотношении

ключ к решению многих правовых проблем, но требовал выведения этого соотношения из социального анализа.

М. В. Антонов считает, что не онтологический плюрализм, как источник различных вариантов права, которые нужно свести в одно, а *методологический плюрализм* является главным и наиболее интересным местом в правовой концепции Эрлиха. Он призывал включать методы различных дисциплин (психологии, социологии) для изучения правовых вопросов.

Далее автор пишет: «Не вдаваясь в исследование аналогий между учением Эрлиха и концепциями мыслителей школы Л. И. Петражицкого (Г. Д. Гурвич, Н. С. Тимашов), стоит лишь отметить наличие общих тенденций в социальных науках первых декад XX века – тенденций к преодолению монизма идеалистической философии права и дуализма кантианской традиции в общественных науках» [3, с. 134].

Рассматривая в книге «Этика права» отдельные признаки нравственно-правового сознания в Средние века, ее авторы, В. И. Букреев и И. Н. Римская, обращают особое внимание на противоречие между светской и религиозной властью по таким важным проблемам, как отношение к браку, к содержанию деятельности человека и повиновение государству и церкви.

Если светская власть проповедовала такие индивидуальные начала, как любовь к конкретному человеку, нравственный труд и разумное повиновение закону, то церковь настаивала

вала на безбрачии, не придавая при этом труду значение великой созидательной силы, и призывала к слепому повиновению вере. Нетрудно заметить, что эти начала имеют универсальный характер, однако задачи авторов книги, очевидно, не предусматривали акцентирования внимания на такой оценке различий в воззрениях светской и церковной властей по вышеуказанным проблемам.

Рассматривая взаимоотношения права и морали в Новое время, авторы уделяют особое внимание мнению Гегеля по данному вопросу. Отмечая его несомненный вклад в развитие теории права и нравственности, они не соглашались с тем, что немецкий философ ставил нормы позитивного права выше ценностей естественного. «Субъектоцентристская концепция нашего исследования, – считают они, – направлена на утверждение обратного: в нормах утрачивается ценностное *свободное начало* (курсив наш. – Авт.), они более формализуются, подчиняя себе человека, стандартизируя его. Чем более глобально государство, тем сильнее и масштабнее проявляется процесс этой стандартизации, нормативистского насилия» [13, с. 166].

Авторы не скрывают сути своей нравственно-правовой концепции, в центре которой – доминирующая роль в праве индивидуальных начал, которые одни только и способны обеспечить «ценностное наполнение» правовых норм.

Правовед О. В. Скакун в своей книге «Юридическая деонтология» устанавливает достаточно высокую планку требо-

ваний к современному юристу, оценивая его всестороннюю подготовку результатами освоения таких смежных культур, как психологическая, этическая, политическая, эстетическая, экономическая, информационная и даже экологическая.

Несмотря на отсутствие в этом перечне философской культуры мышления, автор достаточно подробно останавливается на ее этической составляющей. «Связь морали и права, – считает он, – находит проявление в:

- единстве и общности;
- различии;
- взаимодействии и взаимообогащении.

Общее норм права и морали, продолжает он, в том, что они:

- 1) действуют в едином поле социальных связей, т. е. являются социальными;
- 2) преследуют общую цель – установление и поддержание порядка в обществе;
- 3) имеют единое функциональное назначение – воздействовать на поведение людей, регулировать их отношения, формировать масштабы (эталоны, стандарты) поведения;
- 4) адресованы ко всем либо к большей группе людей, т. е. являются правилами поведения общего характера;
- 5) имеют единую духовную природу, общий ценностный стержень – справедливость. Даже в древних государствах нормы права являлись выражением лежащей в основании

норм морали» [85, с. 310].

Двойственный характер права в форме противопоставления его норм нормам морали проявляется в воззрениях автора как естественный, когда речь идет о различиях между ними. И хотя при этом не используются термины «универсальный» и «индивидуальный», их присутствие ощущается, когда он оценивает эти различия как:

а) догосударственные – государственные (по происхождению);

б) внутреннее осознание – внешнее поведение (по сфере действия);

в) обобщенные безличные правила – конкретные варианты поведения (по системе детализации);

г) не закрепляются в специальных актах – закрепляются в государственных актах (по форме выражения);

д) соблюдаются добровольно – обеспечиваются принуждением (по способу охраны от нарушений).

Р. Р. Апресян развивает свои представления об общественной морали, исходя из популярного во второй половине XX в. тезиса о том, что именно «логика общественной морали в современную эпоху требует снижения пафоса индивидуализации и личной автономии» [81, с. 59]. Если предыдущие авторы появление общественной (социальной) морали и права обуславливали стремлением сдержать и ограничить влияние индивидуализма, то у него исходной точкой развития концепции общественной морали являет-

ся, наоборот, сама ее цель как средство против индивидуализации.

А. В. Прокофьев, исследующий в своей статье его взгляды, обращает внимание не на направленность этих взглядов, а на важность развития этой тематики для нравственного воспитания современного общества. А заканчивает он статью сожалением о том, что вряд ли услышат призыв Апресьяна те, к кому он обращается прежде всего: «Он может, в лучшем случае, объяснить, как работает мораль в “политике”, но выводы его исследований вряд ли смогут работать в ней» [там же, с. 61].

Многие философы и правоведы воспринимают универсальное в праве не как направленность правосознания на исследование всеобщего характера юридических норм, а как ценностное содержание, отвечающее состоянию культуры, традиций и морали общества. Аксиологический подход к проблемам права берет свое начало с Платона, однако как отдельная ветвь философии права получил свое развитие в 40-е годы XX в. Отчасти это было вызвано кризисом 30-х годов и Второй мировой войной, которые способствовали пересмотру ценностей во всех сферах деятельности человека. Отчасти это явилось следствием независимой и постепенно нарастающей тенденции переноса центра тяжести философских исследований с человека, как носителя и автора идей, на общество, как единое «тело идеи». Рожденная Платоном и восстановленная русским философом кн. С. Н. Трубец-

ким, эта концепция получила наибольшее развитие у французских философов в учении «социальной этики».

В современное время центр тяжести исследований аксиологических проблем в области права переместился с Западной Европы на постсоветское пространство. Рост популярности аксиологии здесь среди философов и правоведов можно объяснить обратным тяготением к индивидуальному, которое естественно для общества, где вместе с доминированием публичного права и универсальных начал в его восприятии вдруг открылись зияющая пустота и неопределенность в путях дальнейшего его развития.

В книге «Очерки по философии права» ее автор Г. В. Гребеньков пишет, что право как явление социального бытия есть всегда результат телеологической, целе- и ценностно-рациональной деятельности социального субъекта. «Право в качестве исходного своего основания, – полагает он, – имеет такие нравственные и моральные феномены аксиологической природы, как справедливость, долг, ответственность, свобода и автономия личности...» [25, с. 127]. Он, так же как и многие другие современные философы и правоведы, убежден, что право возникает не там, где кто-то исполняет чужую волю, а там, где человек действует в соответствии со своей разумной волей как личность «сама в себе закон».

Аксиологический подход при рассмотрении правовых проблем как онтологической реальности, по мнению автора, требует восприятия права как вида конкретно-исторических

ценностей. А это, в свою очередь, приводит к тому, что оно вбирает в себя содержание «универсалий культуры как исторического феномена бытия» [там же, с. 111]. Другими словами, он воспринимает универсальное в праве как его ценностное содержание, в котором присутствуют элементы культуры поведения, морали.

Таким образом, аксиологический подход Г. В. Гребенькова позволяет «пронизать» всю субъектно-объектную систему права стремлением дать ему ценностно-смысловую оценку, обратить внимание специалистов на соответствие норм права нормам морали.

В. И. Мильдон противопоставляет индивидуализму не универсализм, а эгоизм. «Главное отличие эгоиста от индивидуалиста состоит в том, что первый считает себя совершенным, а второй – совершаемым» [73, с. 44]. С его точки зрения, социальное целое, которое начинается с «другого», возможно только тогда, когда «индивиды осознанно и целенаправленно соединяют свои усилия...» [там же].

Спокойный стиль изложения сменяется всплеском оригинальных идей, которые можно извлечь из его простого анализа истории языка, свидетельствующего, что местоимение «Я» – продукт позднего развития. В русском же языке это последняя буква алфавита. Указывая в конце статьи на главную особенность эпохи начала XXI в. – высочайшую степень зависимости жизни всего общества от свободного выбора человека, от его личной ответственности за этот выбор, – автор

не уточняет, о каком слое этого общества идет речь.

Лауреат Нобелевской премии К. Лоренц в своей книге «Оборотная сторона зеркала» с монистических позиций рассматривает природу человеческого сознания, настаивая на гносеологическом единстве «субъекта» и «объекта», «материального» и «идеального». Оценивая процесс познания как взгляд в зеркало, он упрекает идеалистов за то, что они ничего не видят другого, кроме себя в нем, а реалистов – за то, что они не смотрят в зеркало как в потустороннюю реальность и не замечают себя как часть этого внешнего мира.

Такой монистический подход полезен и в философии права, особенно для понимания того, что соотношение любых правовых категорий является отражением общих закономерностей человеческого мышления. Вот как пишет об этом сам Лоренц: «Направление зрения мешает обоим увидеть, что у зеркала есть неотражающая обратная сторона, ставящая его в один ряд с реальными вещами, которые оно отражает: физиологический аппарат, функция которого состоит в познании внешнего мира, не менее реален, чем сам этот мир» [66, с. 260].

Известный специалист в области философии науки Р. А. Аронов ставит философские исследования австрийского биолога и этолога К. Лоренца в один ряд с такими именами, как К. Поппер, Д. Кэмпбелл и др. Р. А. Аронова в трудах австрийского ученого интересуется, прежде всего, «попытка понять эволюцию человеческих познаватель-

ных способностей» [4, с. 99]. Для нас же важен сам факт такого квалифицированного участия в исследовании философских проблем представителя естественнонаучных дисциплин, особенно при существующем дефиците обратного влияния.

Нейрофизиологические основы разделения абстрактного и конкретного мышления человека рассматривают авторы коллективного сборника «Физиология человека». Особенности структурно-функциональной организации коры большого мозга обусловлена тем, что в эволюции происходила кортикализация функций, т. е. передача коре головного мозга функций нижележащих структур мозга. Однако это не означает, пишут авторы, что кора берет на себя выполнение функций других структур. Ее роль сводится к коррекции возможных нарушений функций взаимодействующих с ней систем, более совершенного, с учетом индивидуального опыта, анализа сигналов и организации оптимальной реакции на эти сигналы, формирование в своих и других заинтересованных структурах мозга памятных следов о сигнале, его характеристиках, значении и характере реакции на него. Другими словами, мозг человека своей организацией дает великолепный пример сочетания централизации с периферийной самостоятельностью, универсального способа управления с индивидуальным опытом и особенностями конкретного человека.

Другой особенностью корковых полей является экранный

принцип их функционирования. Это означает, что один сигнал фиксируется не одним нейроном, а примерно пятью тысячами, что обеспечивает его полный анализ и возможность передачи в другие заинтересованные структуры.

Еще во второй половине XIX в. были замечены различия в работе полушарий, получившие название концепции доминантности полушарий (Дакс, Брок и др.). В настоящее время известно, что межполушарная асимметрия в решающей мере зависит от функционального уровня переработки информации. Принято считать, утверждают авторы, что правое полушарие специализируется в переработке информации на образном функциональном уровне, левое – на категориальном. Левое полушарие обладает способностью к переработке информации как на семантическом, так и на перцептивном уровнях, возможности правого полушария ограничиваются перцептивным уровнем.

Основываясь на этих различиях, известный русский врач, экономист и философ А. А. Богданов сделал вывод о преобладающем развитии левого полушария у всесторонне развитых людей и отнес их к классу «организаторов». Люди же с преобладающим развитием правого полушария добиваются, как правило, больших успехов при узкой специализации труда и творчества и потому, по его классификации, относятся к классу «исполнителей».

А. А. Богданов считал, что такая классификация (независимо от уровня цивилизации общества и его социально-по-

литической структуры) исторически обусловлена развитием общественного разделения труда, которое в течение длительного времени приводит к подобным биологическим последствиям социального «подбора».

«Авторитетное сотрудничество, – утверждал он, – это такая форма трудовых отношений, когда деятельность организаторская отделена от исполнительской, так что та и другая воплощаются в различных особях» [9, с. 121]. При этом оба класса имеют абсолютно одинаковый социально-экономический статус. Бывают периоды, считает он, когда общество больше нуждается в классе организаторов – для проведения экономико-правовых или социально-политических реформ, когда на первом месте стоит задача выработки стратегии дальнейшего развития общества. После этого, наоборот, общество в большей степени нуждается в тех, кто может воплотить эту стратегию в жизнь, – в высококлассных специалистах узкого профиля.

Вегетативная нервная система, продолжают авторы «Физиологии человека», также отражает собой противоположающий характер отношений между симпатической и парасимпатической частями нервной системы. Их взаимоотношение уподоблялось коромыслу весов, в которых подъем на определенный уровень одной чаши сопровождался снижением на такой же уровень другой.

Обе системы оказывают на управляемые органы противоположное воздействие: если, например, парасимпатическая

система отвечает за сужение бронхов, то симпатическая – за их расширение. Точно так же первая отвечает за усиление моторики надпочечников и кишечника, а вторая – за ослабление и т. д.

Но и тут организм достигает требуемого баланса в сочетании противоположных начал: задачу восстановления и поддержания этого баланса, нарушенного в результате возбуждения симпатической части автономной нервной системы, берет на себя метасимпатическая и отчасти парасимпатическая части нервной системы.

Интересную трактовку взаимодействия индивидуально-го и универсального дает современный немецкий филолог Ч. Шталь в блестящей статье «Единое Платона – корень “неиноного” Н. Кузанского?». Доказывая принципиальное несовпадение взглядов А. Лосева и Н. Кузанского по обсуждаемой теме, автор указывает главное в миро-воззрении обоих философов. А. Лосев, на его взгляд, признает абсолютно недоступный для познания онтологический абсолют и считает, что «примат веры над знанием может предохранить человека от духовной смерти» [125, с. 114]. Кузанец, пишет Шталь, не стремится доказать существование Бога в «неином», а стремится к познанию Бога, начиная с обоснования истинного познания.

Мировоззрение немецкого философа Шталь определяет как «концепцию соединения гносеологического индивидуализма с онтологическим универсализмом». Если бы этой

концепцией руководствовались философы и правоведы при создании в XVII в. рациональной теории права, автору этой книги пришлось бы детально использовать их труды для обоснования своей темы.

В. П. Малахов рассматривает индивидуальное и универсальное в праве как часть «совокупного социально-духовного опыта народа». Индивидуальная правовая культура, считает он, накапливается на основе индивидуально-социального духовного опыта освоения и воспроизводства существующих культурных достижений. Ее накопление носит случайный характер. По Малахову, индивидуальная правовая культура и универсальный духовный опыт соотносятся как часть к своему целому, причем содержание этой части носит случайный и неопределимый характер.

«Каждому человеку, – полагает он, – принадлежит определенная совокупность прав, которые являются элементами общественной правовой культуры» [67, с. 188]. Структурный подход к анализу различных правовых проблем характерен, когда, например, универсальное – это право общества в целом, а индивидуальное – право индивида.

У И. И. Кального проблема соотношения индивидуально- и универсального проявляет себя как проекция на общепринятую для философов плоскость понимания специфических проблем. В этой проекции индивидуальное – это правовое чувство, о котором он пишет, а универсальное – рациональное отношение к действующему праву, с которым он

сравнивает первое. Такой подход является надежным способом правового воспитания, но спорным, если оценивать его эффективность как средство для анализа правовых воззрений уже состоявшихся философов и правоведов.

Когда он пишет, что «правовые чувства формируются на уровне обыденного сознания, как правовой инстинкт...» [45, с. 85], возникает надежда на верховенство разума в процессе усвоения правовых знаний. А когда он заключает, что «чувство не только основание рационального освоения права, но и форма реакции на те или иные нормативные акты...» [там же], чувствуется связь его философских воззрений с эмпириомонизмом А. А. Богданова.

Универсальное выступает у Кального при оценке правосознания как формы общественного сознания. Отсюда неожиданно вытекает очень важный для темы монографии вывод о единстве философского сознания с правосознанием. Сам автор говорит об этом так: «Если философию можно назвать душой культуры в целом, то правосознание является душой правовой культуры» [там же, с. 86].

Возвращаясь к проблеме отношений между Востоком и Западом как своеобразной трактовке взаимодействия индивидуального и универсального, следует остановиться на статье А. А. Крушинского «Язык и мышление в Китае». Рассматривая закономерности эволюции китайского мышления, автор улавливает сходство в воздействии пиктограмм как носителей образов и эмоций, составивших основу ки-

тайской письменности, с кантовскими категориями чистого разума. «Категоризация пиктограмм, – пишет автор, – понималась китайскими мыслителями, скорее, как единокрратный акт воображения – так сказать, “идеализация” – по разным причинам в данный момент эмпирически невосприимчивой, но с помощью некоторого конкретного “следа” мысленно восстановимой предметности» [59, с. 103].

В отличие от обычного абстрактного понятия, в данном случае происходит *выбор* среди единичных понятий одного главного и воз-ведение его в общее. Такой способ создания универсальных понятий называется «репрезентативная абстракция». Вместо привычной для нас теоретико-множественной концепции обобщения, полагает автор, мы имеем дело с концепцией «репрезентативного обобщения». Иначе говоря, специфика китайского обобщения заключается в том, что она опирается на идею конструкций, фундирующих репрезентативное абстрагирование.

Это наглядно демонстрирует различия в мышлении Востока и Запада с еще одной стороны. Они определяют отношение китайцев и к демократии, и к правам человека. Если на Западе концепция права исходит из наиболее общих понятий естественного права и приводит к осознанию автономии воли человека, то в Китае «мышление из себя» восходит до осмысливания общественно необходимой установки на поведение, определяемое (репрезентируемое) внешними авторитетами (религия, обычаи, решение партии или дикта-

тора).

В. А. Бачинин в своей книге «Философия права» раскрывает суть диалектического подхода к решению правовых проблем, особое внимание уделяя состоянию «амбивалентность» (двойственность, раздвоенность, противоречивость), которое, в его понимании, означает сосуществование в человеческой психике противоречащих друг другу установок, влечений, интенций, настроений.

С его точки зрения, «амбивалентность следует считать нормальной формой сосуществования и развития морально-правового сознания, неизбежной в условиях социализации личности, в обстановке противоречивых социальных отношений, постоянно предлагающих личности альтернативные варианты возможных действий» [6, с. 158].

Рационально-рассудочная амбивалентность выглядит для него как столкновение противоположных объяснительных моделей, идей, концепций относительно одного правового феномена. Ее характерным выражением является антиномия, воспринимаемая обыденным право-сознанием как симптом познавательно-ориентированного тупика.

Раскрывая суть социологического подхода к праву, В. А. Бачинин утверждает, что он предполагает подчиненность логики исследования принципу социального детерминизма, который исходит из приоритета общественного над личностным. «Социологический подход, – полагает он, – имманентно несет в себе идею приоритета целого над частью,

социума над индивидом, и право в свете его предписаний – средство проведения этой идеи в практику...» [там же, с. 165].

В другой работе («Морально-правовая философия») В. А. Бачинин определяет цель в праве как способ «осуществлять встречную, причинную детерминацию из виртуального будущего...», если рассматривать эту цель как ценности, ради достижения которых и обладания которыми люди готовы прилагать огромные духовные и практические усилия.

«Благо и справедливость, свобода и равенство, социальный порядок и права гражданина представляют собой ценности, которыми дорожат культурное сознание и цивилизованный мир» [7, с. 178]. В этой цитате В. А. Бачинин приводит три пары понятий, ценностное содержание которых он раскрывает в последующем изложении, не анализируя их как взаимодействие индивидуальных и универсальных начал в праве.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.