

ОБҐРУНТУВАННЯ ПРАВА ЯК ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВА ПРОБЛЕМА: ІСТОРИКО-ГЕНЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

Досліджується логіка історичного розвитку методології обґрунтування права та її особливості в умовах політико-правової динаміки сучасного світу.

Ключові слова: методологія обґрунтування права, правова нормативність, правова історія.

Исследуется логика исторического развития методологии обоснования права и ее особенности в условиях политико-правовой динамики современного мира.

Ключевые слова: методология обоснования права, правовая нормативность, правовая история.

Summary. The article deals with the investigation of logical trends of the historical development of law-justification methodology and its peculiarities in conditions of political and legal dynamics of contemporary world.

Key words: methodology of law-justification, legal normativity, legal history.

Оскільки поняття правової нормативності змістовно передбачає її «правильність» з точки зору певних критеріальних мірил, вона з самого початку своєї історії нерозривно пов'язана з проблемою її обґрунтування — логічного підведення під ті чи інші «метанормативні» підвалини, на підставі яких, власне, й визначається межа між належним і неналежним, справедливим і несправедливим, нормою та аномалією тощо. При цьому численні невдалі спроби, здійснювані у межах класичного правознавства, «універсалізувати» такі підвалини (тобто тлумачити їх як абсолютні, незмінні в часі та незалежні від соціокультурного простору їх застосування) спонукали до радикального перегляду основ права в сучасній філософсько-правовій думці. Наразі ці основи розглядаються як такі, що також мають свою історичну еволюцію, будучи похідними від тенденцій розвитку суспільно-правової реальності. А вже зі зміною організаційних характеристик останньої змінюються і смислові вектори її правового регулювання, а відповідно, і ті базові виміри, за якими нормативні засади права можна було б визнати обґрунтованими в плані їхньої адекватності наявним економічним, суспільно-політичним і духовно-культурним умовам. Отже, цілком очевидною стає недоречність їх інтерпретації як своєрідних «безумовних» начал.

Через фундаментальний характер проблеми пошуку смислових основ правової нормативності з цією проблемою, прямо чи опосередковано доводиться стикатися при будь-яких філософсько-правових дослідженнях. Тому різноманітні версії її вирішення можна зустріти в численних працях, починаючи з перших спроб її теоретичного осмислення в літературних пам'ятках античної епохи, до сучасних її концептуалізацій. Однак досі методологія обґрунтування права не вивчалася з точки зору виявлення внутрішньої логіки її історичного розвитку, здатної стати підґрунтям раціональної аргументації її реформувань у вузлових пунктах цієї історії.

Найдавнішими з відомих нам способів обґрунтування права є так звані «логосно-номосні» моделі, характерні для античної Греції, згідно з якими правовий закон (номос) має відображувати всезагальний закон світового порядку (Логос). Тобто «істинне право» не може порушувати «гармонію Космосу», принципи якої становлять основу Логосу; тому обґрунтувати цю «істинність» означало встановити відповідність між правовою нормативністю, що задає порядок у суспільстві й державі, та універсальним упорядкуванням світобуття.

Водночас, попри цілком раціональне прагнення об'єктивізації підвалин права та надання їм статусу всезагальних і безвідносних мірил справедливості та доцільності закону, подібні уявлення дедалі виразніше виявляли свою суперечливість відносно зростаючої відчутності саме людського начала в праві. Як і взагалі картина світу стає все більш «людинomioною», так і право постає радше у якості «людського витвору», аніж як відтворення позамежного людським інтересам, цілям та потребам космічного Логосу. Зокрема, коли постає питання про вихідні джерела нормативної сили закону, вони пов'язуються передусім з утилітарними мотивами, тобто вигодою чи то для поліса, чи для владної його еліти, покликаної здійснювати вирішальний вплив на стан правопорядку в місті-державі. Тому зрозуміло, що при цьому юридична нормативність, незважаючи на її суто «людську» природу, ще не аргументувалася з точки зору тих основ, які відомі сьогодні як непорушні права людини. Адже «поліс для греків мав найвищу цінність, незрівнянну з цінністю окремого громадянина. Закони ухвалювали в ім'я блага поліса в цілому. Законослухняні громадяни це благо примножували, порушники законів — зменшували. Тому вважалося, що коли громадянин порушує закон з мотивів особистої користі всупереч суспільній вигоді, він тим самим шкодить вигоді, яку захищає закон. Таким чином, поліс мав усі підстави для застосування покарання до громадянина, який порушив закон»¹.

Щоправда, зміст «суспільної вигоди» також не означав неодмінної «вигоди для всіх». Навіть за часів розквіту античної демократії «закони, ухвалені на народних зборах більшістю, далеко не завжди виражали його волю. Найчастіше впливова меншість нав'язувала свою волю більшості. Це дало підставу... розглядати закон як виразник волі меншості, яка володіє владою»². Іншими словами, деонтологічна спрямованість норм закону обґрунтовувалася «вигодою сильнішого». Тим самим об'єктивізація таких норм все гостріше дисонувала з відвертою суб'єктивізацією виражених ними проявів законодавчої волі. До того ж самі ці прояви часто були взаємно суперечливими.

Зрештою, зростала актуальність потреби у тому, щоб за окремими вигодами розгледіти Благо (у його загальних характеристиках), а за розрізненими законами — Справедливість як «ідею права». Така схильність до ідеалізованого узагальнення змістовних основ права при його осмисленні й обґрунтуванні була започаткована у межах сократівської школи та набула досить міцного утвердження з формуванням великих держав та імперій. Адже чим більшими ставали масштаби суспільно-політичних утворень і, відповідно, зростав ступінь неоднорідності населення, тим важчим було досягнення згоди стосовно правової нормативності. При цьому мірою розширення діапазону множинності суб'єктивних запитів щодо реалізації власної свободи, ефективна правова регуляція суспільних відносин дедалі відчутніше потребувала концентрації влади (насамперед, звичайно, законодавчої) в руках однієї особи. Уже неприпустимим було кожному місту мати виключно свій «місцевий закон», як це було характерно для давньогрецьких полісів. Так само, як єдиним є істина (при нескінченній множині можливих її викривлень у хибних твердженнях), єдиним і незмінним має бути «справжній та справедливий закон».

Як, наприклад, наполягав Цицерон, «справжній закон — це розумне установлення, що відповідає природі, поширюється на всіх людей; постійне, вічне, яке закликає до виконання обов'язку через наказ; відлякує від злочину шляхом заборони... Хоч якось обмежувати його дії не дозволено. Відмінити його повністю неможливо, і ми ні постановою сенату, ні постановою народу звільнитися від цього закону не можемо... Бо не буде одного закону в Римі, другого в Атенах, одного нині, другого в майбутньому. Ні, на всі народи в будь-який час буде поширюватися один вічний і незмінний закон, причому буде один спільний мовби наставник та повелитель усіх людей — бог, творець, суддя, автор закону. Хто не підкориться йому, той буде втікачем від самого себе і, згордувавши людською природою, тим самим зазнає найбільшої кари...»³.

До речі, саме завдяки згаданій тенденції до ідеалізованого узагальнення основ права та його нормативних положень вже у римському праві стала можливою систематизація,

формалізація та кодифікація юридичних законів, що значно підвищило ступінь ефективності їх практичного застосування. Такий підхід до права сприяв також розробці більш логічно формалізованих та універсалізованих моделей його обґрунтування. Скажімо, розрізняючи три види права, римські юристи стверджували, що цивільне право (*jus civile*), тобто збірки законів будь-якого суспільства, мають узгоджуватися із загальним правом, або правом народів (*jus gentium*), а останнє — з природним правом (*jus naturale*), яке є універсальним, а отже, «наддержавним». Більше того, всі вони мають відповідати загальним критеріям справедливості (*jus*) як розумним основам права, закладеним Божою Мудрістю. А оскільки ця Мудрість безпосередньо являє себе далеко не кожному індивідові, то головним посередником у таких випадках виступає імператор як «тінь Бога на землі». Тож воля імператора отримує статус «божественної волі» і відповідальним за неї він є лише перед Богом.

Однак подальший хід історії переконуватиме у тому, що «людський закон» здебільшого віддалятиметься від «природного» (вже хоча б через наявність у людському світі суб'єктивно-вольового компонента, вочевидь відсутнього у безпристрасному царстві природи). До того ж стане зрозумілим, що в досуспільній природі навряд чи варто шукати основ справедливості, оскільки остання пов'язана швидше належним, «бажаним» станом речей, аніж з дійсністю, якою вона є. Нарешті, природа, будучи інтерпретованою як «творіння Боже», вже втрачає статус граничної підстави для обґрунтування права.

Відповідно, у сфері духовного життя суспільства спостерігається зміщення акценту від пізнання істини, прагнення об'єктивного знання про світ як такий, до «осягнення мудрості Творця», у якій світ постає таким, яким він повинен бути. Це досить яскраво простежується на прикладі Біблії — основного рукописного джерела такої мудрості, — на жодній сторінці якої неможливо знайти хоча б якої-небудь формальної дефініції, логічної класифікації, теоретичного обґрунтування чи іншого вияву спрямованості людського розуму на систематизоване вивчення реальності; натомість вона переповнена різними імперативами, заповідями тощо, які належать до сфери належності та мають суто деонтологічний (а не онтологічний) зміст. Загалом вся європейська культура переорієнтується зі «світської» на «духовну», де «духовність» фактично ототожнювалася з релігійністю, а влада держави поступово опиняється під владою церкви.

У зв'язку із зазначеними обставинами нормативність права перестає обґрунтовуватися суто натуралістично: як вже згадувалося, в природі не варто шукати основ справедливості; також не може її бути і в «людському законі», створюваному державцями та народними домовленостями, оскільки люди «спаплюжили» своє божественне походження грихопадінням, а тому нездатні творити істинну справедливість. Остання притаманна виключно «закону божественному» (*jus divinum*), долучитися до якого можна лише через його «одкровення» в праведному та смиренному житті.

Таким чином, не держава, а церква починає фігурувати як джерело права та гарант справедливості. Саме християнська церква набуває в середньовічній Європі статусу головного носія тих ціннісних підвалин, на яких взагалі державний порядок може бути справедливим, «праведним», тоді як без них — він просто законний засіб підкорення й пограбування слабших сильнішими. У цьому відношенні доречно задати міркування Августина Блаженного щодо сутності держави, яка відокремлює себе від «Божої справедливості»: «коли немає справедливості, що таке держави, як не великі розбійницькі ватаги; тому що й самі розбійницькі ватаги є ні чим іншим, як державами в мініатюрі. Це також людські спільноти (ними керує владний начальник), пов'язані обопільною угодою, які розподіляють здобуток згідно із законом, встановленим за спільної згоди. Коли подібна ватага лиходіїв зростає до таких розмірів, що захоплює області, засновує осілі житла, опановує містами, підкоряє своїй владі народи, тоді вона відкрито приймає назву «держави», і тепер усе привласнює не її невгамовна жадібність, а набута безкарність. Гарно і правильно відповів Олександрові Великому один спійманий пірат. Коли цар запитав його, яке

право має він грабувати на морі, той зухвало відповідав: «Таке ж, яке і ти: але оскільки я роблю це на невеликому судні, мене називають розбійником; ти ж маєш у своєму розпорядженні величезний флот, і тому тебе величають імператором»⁴.

Якщо протягом усієї епохи середньовіччя модель обґрунтування права фактично зводилася до його узгодження з текстами Священного Писання, відповідно до якого усі є рівними перед Богом (а тому для всіх має бути єдиний Бог на Небі та один правитель на Землі), то у таку модель жодним чином не «вписувався» бурхливий та невідворотний процес формування нових національних держав у XIV столітті. Адже існування таких держав є несумісним з християнською ідеологією, що ігнорує національні відмінності як такі, а тим більше, не може визнати за подібними відмінностями роль підстав для незалежності від Риму та Папи. Однак, з цілком об'єктивних обставин «ці держави поставали й уже скоро відчули потребу свого «ідеологічного» обґрунтування. Як християнські держави, вони не ставили під сумнів християнське віровчення. Водночас вони не могли знайти в ортодоксальній християнській доктрині обґрунтування свого буття. Одним із можливих для них способів обґрунтування виявилася апеляція до права»⁵, проте не «Божого», а «людського».

Ці суспільно-політичні процеси сприяли поступовій «секуляризації» культури взагалі та правовій зокрема, відокремленню й подальшій дивергенції «світського» та «духовного». Тим самим започатковується нова ера в історії права, оскільки докорінним чином переглядаються підвалини його розуміння й обґрунтування. Тепер не зовнішня природа, не «універсальний логос» і не Мудрість Творця мають визначати правові рамки суб'єктивної свободи, а сама людина як особистість, що прагне власної автономії (особливо з кризою та розладом станової ієрархії середньовічного суспільства та вивільненням індивіда з системи жорстких залежностей від місця у ієрархії). Саме тому цю епоху, первинною ознакою якої є своєрідне відродження «антропного начала» в культурі, називають класико-гуманістичною.

Базовою світоглядною ідеологією стає піднесення людини як розумної істоти над «нерозумним світом». При цьому спостерігається доволі жорстка поляризація об'єкта й суб'єкта не лише в гносеологічному плані, але й в усіх аспектах світовідношення. Загалом, людському суб'єктові належить реалізувати себе в контексті недосконалої об'єктивної дійсності шляхом «коригування» останньої у напрямі відповідності принципам «розумної волі». У правовій царині такі принципи здебільшого знаходили своє відображення у різних модифікаціях «ідеї права», на підставі якої мали обґрунтовуватися ті чи інші нормативні вимоги юридичного закону.

Спершу подібні обґрунтування мали переважно волюнтаристичний характер (як, наприклад, це можна помітити у Н. Мак'явеллі). Головною метою права тут є не встановлення «природної» чи «божественної» справедливості, а підтримання влади й порядку в суспільстві. Тому, з позиції цієї мети, в основу правових норм мала покладатися абсолютна воля єдиновладного правителя, спрямована на запобігання безладу й анархії в державі.

Однак піднесення закономірності до рангу самоцілі за необмеженості волі монарха зазвичай призводить до того владного свавілля, яке досить важко асоціювати з правом. Тому волюнтаристські моделі обґрунтування права у подальшому все чіткіше піддаються раціоналістичному переосмисленню: адже владна воля, щоб бути справедливою та гідною покори, має вивірятися розумними рамками права. Як писав у XVIII ст. Й. Г. Гердер, «уряди спочатку здійснили усі можливі помилки і начебто вичерпали їх число, і тільки після всіх безчинств людина навчилася, врешті-решт, тому, що добробут людського роду ґрунтується не на свавіллі, а на суттєвих для неї законах розуму та справедливості»⁶.

У період такого переосмислення змісту «ідеї права» інтенсивно розвивається ідеологія конституціоналізму як форми обмеження й легітимації влади правом. При цьому стимулюється відродження юснатуралістичних підходів до розуміння його сутності та цільових характеристик. Щоправда, на відміну від так званого «старого природного права», спрямованого на апологію існуючого порядку (зокрема, й правової нерівності в суспільстві як

відображення неоднаковості людей «від природи»), «нове природне право» тлумачилось як «основний закон нововстановлюваного розумного суспільного ладу... Відповідно, адекватним методом обґрунтування «нового природного права» є критичний метод, що становить позицію... непримиренної моральної критики існуючих порядків, відстоювання «невідчужуваних» прав людини... «Природні закони» трактувалися тут не як ті, які є, а як ті, що повинні існувати поміж людьми. «Природне» уявлялося як ідеал, який потребує свого здійснення в «суспільстві розуму». Тим самим природне право отримало адекватне своєму змістові тлумачення — як ті вимоги, завдяки яким людина зберігає за собою простір свободи»⁷.

Попри те, що принципи «нового природного права» як «ідеалу людського буття» відзначалися досить широким спектром різноманітних концептуалізацій (як суб'єктивістського, так і об'єктивістського типу) в філософсько-правових вченнях епохи Просвітництва та класичної доби європейської науки, всі вони інтегрувалися спільною орієнтацією на «завоювання світу розумом» та встановлення його «безроздільного панування». Як висловив тоді цю ідею Ж.А. Кондорсе, «настане момент, коли Сонце буде освітлювати Землю, населену лише вільними людьми, що не визнаватимуть іншого господаря, окрім розуму»⁸. Хоча, звичайно ж, основи розумності такого порядку та шляхи його теоретичного обґрунтування уявлялися доволі неоднозначно. Для І. Канта, наприклад, легітимізація правопорядку мала здійснюватися на підставі внутрішніх моральних законів, що складають принципів підвалини практичного розуму суб'єкта; Г.Гегель, навпаки, логічно підводив такий порядок під «ідею права», об'єктивно сформовану в контексті саморозвитку «духу народу» тощо.

Варто зазначити, що погляд на обґрунтування права з точки зору його здатності виконувати роль засобу «раціоналізації» дійсності, її переоблаштування згідно з деонтологічними уявленнями людського розуму є своєрідним «лейтмотивом» усієї епохи модерну. Наслідки такого підходу, як відомо, виявили себе у низці кризових явищ економічного, політичного, соціального, культурного та екологічного планів. Адже реальність далеко не завжди вдається «реорганізувати» згідно з упередженими розумовими конструкціями та схемами; тому вона, зазвичай, «мстить» людству за неадекватне ставлення до неї та «нав'язування» їй не достатньою мірою виважених ідей.

Звідси стає зрозуміло загальна спрямованість подальших світоглядних трансформацій та, відповідно, змін у моделях обґрунтування правової нормативності. Світогляд відходить у своїх підвалинах від класичної «суб'єкт-об'єктної матриці» (тобто людина розглядається вже не як сторонній спостерігач і зовнішній координатор буттєвих процесів, а як невіддільний співучасник останніх). Право дедалі більше тяжіє у своїх тлумаченнях та обґрунтуваннях до так званих «інтегративних парадигм», що орієнтують на єдність онтологічного та деонтологічного його аспектів (коли правосвідомість розуміється як органічний компонент структури правової реальності, в результаті чого дійсність має регулюватися на підставі лише таких уявлень про належне, які, узгоджені з тенденціями динаміки самої дійсності).

Підставою для визнання доцільності зазначених метаморфоз у сфері світовідношення взагалі та методології обґрунтування права зокрема може слугувати наступне концентроване логічне резюмування вище описаних історичних віх розвитку філософсько-правової думки щодо співвідношення «логосу реальності» та «номосу належності».

У цьому плані насамперед варто згадати, що сама історія права починається тоді, коли людське суспільство вступає в еру упорядкування своїх відносин за нормативністю, забезпечувану не лише «доброю волею, але й примусом з боку спеціальних політичних структур, оскільки вимоги цієї нормативності знаходять у соціумі своє виправдання як справедливі, «правильні», «природні» (тоді як у «доправову» добу питання щодо такого виправдання навіть не поставало: адже людина ще сліпо поклонялася природним стихіям і божевам, що їх уособлювали, не протиставляючи їм своїх власних — «рукотворних» —

законів). Створюючи такі закони, людство одразу стикається з проблемою обґрунтування їхньої нормативної сили. Історично та логічно першою формою вирішення згаданої проблеми є узгодження цих законів з організацією природи: спочатку «зовнішньої», оточуючої людину, а потім «внутрішньої», власної («природних людських вигод»). Тож на довгі віки людина стає, так би мовити, «слухняним учнем природи».

Далі, мірою заглиблення у метафізичні підвалини упорядкування обох «іпостасей природності», людство переспрямовує свою увагу на їхнього Творця — граничну основу як буття, так і належності. Тепер уже Він сам безпосередньо, а не через «продукти» своїх діянь, є Учителем, Суддею і Заступником людини у скеруванні її на життя за «праведними законами».

Зрештою, закономірно настає той переломний момент, коли «учень» наважується на «власну позицію» щодо сушого та належного, усвідомлюючи себе як автономного суб'єкта, «рівноздатного» із «учителем» (а іноді й позиціонує себе вище нього чи взагалі зрікаючись його вчення). Приблизно за такою принциповою схемою відбувався перехід до класико-гуманістичних моделей обґрунтування «ідеї права», на підставі якої передбачалася правова раціоналізація «нерозумного та несправедливого світу». Проте численні невдалі спроби подібної «раціоналізації» дедалі переконливіше схилитимуть до думки, згідно з якою марно сподіватися на виявлення чогось «на кшталт абсолютної об'єктивної істини, з якої індуктивно чи дедуктивно можна було б вивести якісь висновки стосовно права. Основи його раціональності не є чимось таким, що остаточно передзадане в існуючій реальності, а постійно виробляються через комунікацію з іншими. Вони становлять перманентний пошук найкращої відповіді шляхом все масштабнішого діалогу... Тому практичний розум (йдеться про раціональні основи нормативної свідомості. — А. Х.) не може більше засновуватися на телеології історії (як це робив марксизм), ні на конституції людського роду (як у філософській антропології М. Шелера чи А.Гелена), ані просто на успішності певних традицій»⁹. Відповідно, з цієї точки зору, обґрунтування права через встановлення «мостів між сушим та належним» вже не передбачає жорсткого «онтологічного визначення того, що учасники правових дій та відносин повинні робити...»¹⁰; таке взаємозгодження нормативності права та реальності буття має досягатися «вписуванням» першої в контекст самоорганізаційних механізмів другої. Адже регулювання того, що неможливо однозначно спрогнозувати й організувати, полягає лише у створенні відповідних умов для його самоорганізації. Тому сучасне розуміння проблеми обґрунтування права здебільшого передбачає оцінку останнього в плані забезпечуваності таких умов його засобами.

Таким чином, підводячи підсумки вищевикладеним міркуванням, можна зробити наступні висновки: по-перше, обґрунтування права не може бути зведеним до певної стандартної легітимізаційної процедури, що полягала б у логічному підведенні нормативно-правових положень під деякі абсолютні й інваріантні «мірила належності»; по-друге, згадані «мірила», як і саме тлумачення змісту проблеми «виправданості» норм закону, визначаються суспільно-культурним контекстом здійснення міжлюдських відносин, який характеризується історичним динамізмом і власною логікою розвитку; по-третє, ця логіка передбачає об'єктивне тяжіння права як особливості реальності до ускладненіших системних форм свого упорядкування та підвищення самоорганізаційного потенціалу структурних компонентів даної реальності; при цьому ступінь обґрунтованості права має визначатися мірою співнаправленості векторів правового регулювання з тенденціями такої самоорганізації.

1. Кузнецов В.І. Філософія права. Історія та сучасність: Навч. посібник. — К.: ВД «Стилос»: ПЦ «Фоліант», 2003. — С.80. 2. Там само. — С.80. 3. Цицерон. Про державу. Про закони. Про природу богів / Перек.з лат. В.Литвинова. — К.: Основи, 1998. — С.113. 4. Августин Блаженний. О Граде Божием. — Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. — С.165-166. 5. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. — Х.: Право, 2002. — С. 145. 6. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука,

1977. — С.439. **7.** *Максимов С.И.* Правовая реальность: опыт философского осмысления. — Х.: Право, 2002. — С. 88, 89. **8.** *Кондорсе Ж.А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — М.: Политиздат, 1936. — С.227. **9.** *Van Hooeke M.* Law as Communication / M. van Hooeke. — Oxford, 2002. — 224 p. 10. Habermas J. Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy / J. Habermas. — Cambridge: Polity Press, 1996. — S.9.