

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение  
высшего образования «Уральский федеральный университет  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина»

*На правах рукописи*

ПЫРИНА МАРИЯ ВЛАДИМИРОВНА

**ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СУБЪЕКТА ПРАВА**

Специальность 09.00.01 – Онтология и теория познания

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук, профессор  
Н. В. Бряник

Екатеринбург – 2018

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

Введение .....	3
Глава 1. Методология и концептуальные основания онто-гносеологического исследования субъекта права» .....	14
1.1. Сравнительный анализ философско-правового и онто-гносеологического подходов в исследовании субъекта права.....	15
1.2. Право в онтологии человеческого бытия и концептуальные основания статуса субъекта права.....	30
Глава 2. Онто-гносеологический анализ становления и развития субъекта права .....	50
2.1. Становление и развитие субъекта права в Античности .....	51
2.2. Становление и развитие субъекта права в Средние века и эпоху Возрождения.....	67
2.3. Становление и развитие субъекта права в Новое время и их осмысление в классической философии .....	85
Глава 3. Онто-гносеологический статус субъекта права современного типа .....	108
3.1. Онто-гносеологический статус субъекта права в современном правоведении и философии: от классического периода к неклассическому .....	108
3.2. Субъект права неклассического периода в контексте основных форм человеческой жизнедеятельности .....	126
Заключение .....	142
Список литературы.....	146

## ВВЕДЕНИЕ

### Актуальность темы исследования.

Несомненным фактом, отражающим развитие современного общества с сер. XX в. по настоящее время, является динамика правовой сферы ко все более расширяющемуся формальному признанию прав человека и на этом основании гуманизации отношений как на международном, так и на внутригосударственном уровне. Ускорившиеся темпы развития жизни современного человечества и процесс глобализации в технико-технологической, научной, политической, экономической и др. сферах повлекли за собой изменения и усложнения и в правовой сфере. Одна из наиболее важных проблем, заставляющая юристов и политиков признать процессы правовой глобализации, связана с трансформацией сложившихся представлений о международном правопорядке<sup>1</sup>, она напрямую выводит к вопросу о том, *кто* его создает. Так, Г. Харт уже в (1961 г.)<sup>2</sup> подвергал сомнению «юридический характер международного права, поскольку полагал, что статус суверенного государства несовместим с какими-либо юридическими ограничениями/обязанностями»<sup>3</sup>. Подобного рода вопросы и сомнения возникают в связи с тем, что процесс глобализации приводит к *универсализации* и *стандартизации* национальных государственных правовых систем, поскольку «экономическая и политическая глобализация ведет к фрагментации власти государств-наций:… рынки товаров, капиталов и услуг все чаще формируются вне государств и вне их правовых систем… Национальному праву остается все меньше места на всемирном торжище»<sup>4</sup>. Следствием отхода от понимания международного права как системы норм *суверенных государств*, ратифицировавших международные декларации и иные правовые документы, формирующие полноту действующих норм и ценностей, может стать фактическое господство исключительно европейской политико-правовой системы и культуры. Реакцией на подобное положение дел является признание необходимости *правового плюрализма*. На позиции правового плюрализма настаивали, как зарубежные юристы (Дж.Гриффитс, С.Э.Мерри), так и отечественные правоведы (Н.Н. Алексеев). Сторонники данной позиции доказывают ошибочность тех государственно-правовых теорий, в которых «господствует радикальный европоцентризм, отождествляющий государство и право с западноевропейской версией государства и права…

<sup>1</sup> Мусаелян Л. А. Кризис международного права: цивилизационный и геополитические факторы / Л. А. Мусаелян // Вестник Пермского университета. Юридические науки. 2014. №4 (26). С. 212.

<sup>2</sup> Hart H.L.A. The Concept of Law / H.L.A. Hart. – Oxford: Oxford University Press, 1961. – 263 p.

<sup>3</sup> Касаткин С. Н. Проект определения правовых понятий и концептуальный статус международного права: доктрина Герберта Харта. // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Право». 2013. №2 (14). С. 31.

<sup>4</sup> Ковлер А. И. Ценностные и стратегические перспективы правового плюрализма / А. И. Ковлер // Человек и право. Книга о Летней школе по юридической антропологии / Отв. ред.: Новикова Н. И., Тишков В. А. – М.: Стратегия, 1999. С. 105-112.

указывающий на неспособность увидеть всю полноту исследуемых ими феноменов»<sup>5</sup>. Тогда как международное право, сложившееся после Второй Мировой войны с принятием Всеобщей декларации прав и свобод человека (1948 г.), ориентировано не только на урегулирование конфликтов между странами, но и на защиту прав человека и гражданина, какому бы государству он ни принадлежал.

В России в последние десятилетия также происходят существенные преобразования в правовой сфере, о чем свидетельствует Конституция РФ (1993) как Основной закон страны, констатирующий ориентацию на построение правового государства, гуманизацию общественных отношений, а это все связано с возвышением прав личности<sup>6</sup>.

В условиях правового государства расширяется круг возможностей и функций субъекта права в силу его правового статуса и положения в структуре государства, возрастает степень его участия в принятии государственных решений и законотворчестве – от референдума и народной правотворческой инициативы<sup>7</sup> до законодательной деятельности высших органов власти. Это означает необходимость усиления правовых начал как в повседневной жизни людей, так и жизни государства в целом; к созданию условий для реализации прав человека, а не только формального декларирования их приоритета.

Вопросы, касающиеся статуса субъекта права, его генезиса, механизма и условий формирования, связи данного статуса с правами человека, кроме сугубо *юридического анализа*, требуют и *философского осмысления*. Возникновение самого статуса субъекта права, логика развития которого приводит к признанию приоритета прав человека в цивилизации современного типа, можно понять, обращаясь к глубинным – *онтологическим* – основам человеческой жизни, которые можно конкретизировать в вопросах: о праве на бытие, о роли права в защите самой сущности человека и идентичности личности, о свободе действия от собственного лица и возникающей при этом ответственности, как за других, так и за бытие человека на Земле в целом.

Рассмотрение субъекта права с онтологических позиций актуально и в *теоретическом* плане в силу многообразия сложившихся подходов в трактовке человека, исходящих преимущественно из специфики человеческой деятельности и поставленных им целей в той или иной сфере, но не из сущности человека, не из онтологии человеческого бытия, что оставляет аргументацию философских подходов незавершенной.

---

<sup>5</sup> Сулонов П. Е. Евразийская философия государства и права // Право и закон: философско-социологические исследования: Коллективная монография. – Екатеринбург: Издательский дом Уральского государственного юридического университета, 2014. Вып. 3. С. 195.

<sup>6</sup> Конституция Российской Федерации с изменениями на 2017 год. – Москва: Эксмо, 2017. 32 с.

<sup>7</sup> Руденко В. Н. Институт народной правотворческой инициативы: зарубежный опыт и его значение для Российской Федерации и ее субъектов // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – Екатеринбург: УрО РАН, 2001, Вып. 2. С. 303-342.

Вместе с тем, сам *термин «субъект»* в своем исходном значении конкретизирует представление человека как *субъекта действия* (или социального актора), смысл поведения которого обнаруживается в социальных отношениях, в которые он погружен, как то политических, экономических, правовых, этических и др.<sup>8</sup>. Современная философия в отношении субъекта и процесса субъективации не задается вопросами об их сущности, о соотношении их истинных признаков и внешних проявлений, не проясняет метафизические основания связи субъекта со свободой воли. Индивид становится субъектом, будучи включенным в процесс субъективации. Процесс субъективации противоречив по своей сути: он означает одновременно, как становление субъекта, так и процесс его подчинения<sup>9</sup>. Обретение автономии одновременно предполагает и радикальную зависимость от внешней силы. Попытки осмыслить преодоление этой зависимости от внешних сил как стремление к полной индивидуализации или атомизации предпринимались М. Хайдеггером, В. Декомбом, Ж. Бодрийяром и др. Применительно к правовой сфере становление субъекта права и проблема индивидуализации выражается в отказе субъекта брать на себя ответственность, как за собственные действия, так и за жизнь других людей, порождая правовой нигилизм.

Обращение к онто-гносеологическим основаниям становления субъекта права, раскрывающим глубинные смыслы, побуждающие к «подлинно человеческой жизни души, к вопрошанию, которое – до [derrière] ответственности и в качестве ее последней мотивации, есть вопрос о праве на бытие. Пробуждение к ответственности – это возвращение к онтологической целостности Я и другого»<sup>10</sup>. Если человек является частью бытия, то его онтологический статус не может не оказывать влияния на все сферы человеческой жизни, в том числе и правовую. Право не только выполняет функцию социального регулятора и являет собой юридическую систему – оно содержит в себе все атрибуты человеческого бытия, поэтому в человеке есть то, что позволяет ему воспринимать право и следовать ему.

В силу погруженности во все многообразие правовых реалий субъект права обладает практическим правовым опытом, но не менее важен и внутренний правовой опыт, являющий собой правовую рефлексию, которая может колебаться в диапазоне от правового нигилизма до апологетики существующего права. Эта характеристика субъекта права выводит нас на уровень *гносеологического анализа*. Гносеологический аспект формирования и развития субъекта права связан с пониманием необходимости и обязанностей в их соотношении с мерой свободы, а также истины в ее соотношении с правовой справедливостью.

<sup>8</sup> См.: Турен А. От обмена к коммуникации: рождение программированного общества / Пер. Э. В. Деменчонка. Новая технократическая волна на западе. – М. Прогресс, 1986. С. 428.

<sup>9</sup> Osborne P., Balibar É., Cassin B., Libera A. Vocabulary of European Philosophies, Part 1 (Subject) / Translated by D. Macey // Radical Philosophy. – 2006. – Vol. 138. P. 40.

<sup>10</sup> Левинас Э. Заметки о смысле. Пер. А. В. Ямпольская // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. – М.: Академический проект, 2014. С. 34-35.

Взаимосвязь онтологического и гносеологического аспектов исследования реализуется через раскрытие *возможностей* и одновременно *границ*, связанных с правовым способом бытия человека как частного проявления человеческого бытия в целом. Право, являясь одним из способов человеческого бытия, познается через осознание смысла целостного бытия человека в той степени, в какой часть постигается через целое.

### **Степень разработанности проблемы.**

Важный блок литературы для нашего исследования связан с разработкой самого концепта «субъект права». И здесь *онто-гносеологический* анализ граничит с *философско-правовыми* концепциями субъекта права, раскрывающими его роль в различных сферах жизнедеятельности человека. Так, в работах зарубежных правоведов и философов права И. Бентама и Дж. Остина субъект права предстает через его отличительные признаки, проявляющиеся в политической, социальной и экономической сферах. Попытка объединить политико-правовые, социальные и психологические характеристики субъекта права предпринята в работах Р. Йеринга. Однако существовали и противоположные философско-правовые концепции. Г. Кельзен, например, стремился преодолеть описание правовых феноменов через экономические, политические, социологические, исторические, нравственные и пр. характеристики, выявляя систему правовых норм, которые он считал независимыми от общественного бытия. Онто-гносеологические основания человека находят свое воплощение в практических взаимоотношениях людей, в связи с чем интерес представляют работы мыслителей, исследующих влияние политических, экономических, собственно социокультурных изменений: К. Маркса, А. Смита, Д. Рикардо и Джона Ст. Милля, О. Конта, Н. Рулана. Разработкой понятия «субъект права» как источника социального действия и вытекающих отсюда следствий занимались Г. Харт, Р. Нозик, Э. Санторо, П. Бурдьё, Ю. Хабермас, Г. Б. Гутнер.

В отечественной *философии права* к XIX – пер. пол. XX ст. субъект права в контексте социокультурных факторов был предметом исследования Г. Ф. Шершеневича, А. Ф. Кистяковского, С. А. Котляревского, П. И. Новгородцева, П. А. Сорокина, Н. С. Таганцева; а Н. Н. Алексеев, И. А. Ильин, Б. Н. Чичерин определяли данное понятие, обращаясь к духовно-интеллектуальной жизни человека, согласовывая нравственные, религиозные и культурные основания права. Эта традиция поддерживается и в работах отечественных исследователей второй пол. XX – нач. XXI ст. Признаки субъекта права, раскрываемые в контексте социальных и культуру-творческих проявлений человеческой жизни, даны в работах В. С. Нерсисянца, С. С. Алексеева, Ю. В. Тихонравова, С. И. Максимова, М. И. Пантыкиной, И. П. Малиновой, С. И. Глушковой, А. В. Полякова, В. Н. Руденко, В. О. Лобовикова, Б. В. Емельянова, Ю. Г. Ершова, А. В. Грибакина, И. Н. Грязина,

А. Б. Дидикина, В. В. Оглезнева и др.

Другой значимый для нас блок исследований связан с рассмотрением субъекта права с позиций *сущностных* свойств человека, что выводит нас за рамки только правоотношений к постижению человеческого бытия в целом. Признавая за человеком творение права, мы одновременно фиксируем не только сугубо правовые характеристики, но и глубинные основания его существования в этом мире. Подобные исследования немногочисленны, в этой связи особо ценны разработки в области правовой *онтологии*, поскольку они исходят из утверждения о том, что «феномен права теснейшим образом связан с человеком, с его сущностью»<sup>11</sup>. Данный подход обнаруживается в работах И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля<sup>12</sup>. В гегелевской концепции субъекта права представлены онто-гносеологические основания: дух, разум и способность любить, которые, в связи с усложнением социо-культурных факторов бытия, в обновленном виде получили дальнейшее развитие в работах таких отечественных мыслителей, как: Вл. Соловьев, Б. Н. Чичерин, И. А. Ильин, А. Ф. Лосев, В. С. Нерсисянц, С. И. Максимов и др. Следует упомянуть ряд философов, отметивших в своих работах данные онто-гносеологические основания: Г. Гроций, Х. Томазий, И. Г. Фихте, М. Шелер.

Эмпирическую базу второй главы, где рассматриваются основные этапы формирования субъекта права и обретения им атрибутивных признаков, составили исследования по истории государства и права, истории политических и экономических учений, истории культуры, истории философии; при этом привлекались труды репрезентативных мыслителей выделенных исторических периодов.

По *доклассическому этапу* (Античность, Средневековье, Возрождение) использованы труды Платона, Аристотеля, Августина Аврелия, Фомы Аквинского, М. Падуанского, У. Оккама, М. Лютера, Э. Роттердамского, Ж. Кальвина, Т. Мора, Н. Макиавелли, Г. Гегеля, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, О. Шпенглера, М. Фуко, П. Адо, В. Декомба, Ж.-П. Вернана, Э. Бенвениста, Г. Франкфорта, Р. Пайпса, Вл. С. Соловьева, А. Ф. Лосева, Г. Ф. Шершеневича, В. Е. Гущева, А. С. Александрова, В. Т. Звиревича, Ю. В. Андреева, И. П. Малиновой, П. А. Флоренского, В. А. Бачинина, В. С. Нерсисянца, А. Н. Чанышева, И. Д. Рожанского, А. А. Радугина и др.

*Классический этап* – особенности человека как субъекта права в Новое время – рассматривается на основе работ Ф.-М. Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, В. Гумбольдта, Ш. Монтескье, И. Канта, Г. Гегеля, Г. Мабли, А. Токвиля, Ч. Беккариа, О. Конта, К. Маркса, М. Хайдеггера, Г. Ф. Шершеневича, Н. С. Таганцева, А. Ф. Кистяковского, П. И. Новгородцева, М. Фуко и др.

Для понимания особенностей формирования современного *неклассического* этапа

<sup>11</sup> Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 191.

<sup>12</sup> Кант И. Метафизические начала учения о праве. Собр. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч.2. М.: «Мысль», 1965. 478 с., Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 496 с., Гегель Г.Ф.В. Философия права. М.: Мысль, 1990. 526 с.

постановки проблемы субъекта права как предмета исследования философского и научного знания мы обращаемся к работам М. Хайдеггера, М. Фуко, П. Рикёра, Ж. Делёза, Н. С. Автономовой, Л. Л. Фуллера, П. А. Сорокина, А. Б. Дидикина, И. Н. Грязина и др. Признавая изменение методологии исследования правовой проблематики, в качестве эмпирического материала, подтверждающего многообразие данных методологий, рассматриваются работы философов и правоведов, определяющих критериальные признаки субъекта права и его статус в наработанных парадигмах: И. Бенгама, Дж. Остина, Г. Харта (юридический позитивизм), Г. Кельзена; Р. Дворкина, Дж. Раза, Дж. Ролза (аналитическая философия права); В. Декомба, Э. Тугендхата (аналитическая философия), П. Рикёра (философская герменевтика), Ж. Деррида (философия деконструкции), К. Касториадиса. Анализ влияния *онто-гносеологических оснований* на формирование собственно самого субъекта права присутствует в работах М. Хайдеггера, Х. Арендт, В. Майхофера, А. Хоннета, П. Рикёра. Описание положения индивида в государстве, его экономический, социальный и политический статус мы обнаруживаем в работах М. Фуко, Ж. Делёза, Д. Уишарта, П. Слотердайка, Ж. Липовецки, Ф. Шатле, Ю. Хабермаса, Э. Тоффлера, Т. Сакайи.

**Объект** исследования – субъект права и его проявления в основных формах человеческой жизнедеятельности.

**Предмет** – онто-гносеологические основания и критериальные признаки статуса субъекта права в его актуальном и историческом аспектах.

**Цель** исследования состоит в выявлении своеобразия и фундаментального значения онто-гносеологических оснований становления и развития субъекта права.

Для достижения этой цели необходимо решить следующие **задачи**:

1. Проанализировать существующие подходы в исследовании субъекта права, выявляя методологические принципы онто-гносеологического рассмотрения через сравнение с философско-правовым подходом;
2. Раскрыть место и роль права в целостной структуре человеческого бытия и разработать систему понятий для определения статуса субъекта права;
3. Провести сравнительный анализ становления и развития субъекта права в доклассическую эпоху – в Античности, Средние века и эпоху Возрождения;
4. Рассмотреть отличительные черты становления и развития субъекта права в Новое время и их представленность в классической философии;
5. Охарактеризовать онто-гносеологический статус субъекта права в неклассическом правоведении и философии;
6. Исследовать субъект права неклассического периода в контексте основных форм человеческой жизнедеятельности.

### **Методология и методы исследования.**

Многообразие исследовательских методологий, связанных с рассмотрением субъекта права, обусловлено разнообразием сфер человеческой деятельности, которые влияют на процессы его становления и развития. Онто-гносеологический подход, как базовый и теоретический в рамках философии, позволяет обобщить существующие методологии на единой основе. Поэтому он с необходимостью включает в себя *системно-структурный* метод, представляющий правовую, экономическую, политическую и социокультурную сферы в структурно упорядоченной целостности, раскрывающий закономерности их взаимоотношений. *Диалектический* метод как составляющая онтологического подхода ориентирует не только на выяснение корреляций тех факторов, которые формируют статус субъекта, но и на обнаружение причин этих взаимозависимостей, связанных с глубинными основами человеческого бытия, что определило выбор понятий и критериев для оценки деятельности человека в качестве субъекта права.

В методологии данного исследования важной составляющей является *культурно-исторический метод*, который в дополнении к принципу историзма диалектического метода, позволяет представить пространство социокультурных ценностей и смыслов наиболее значимых для формирования субъекта права исторических эпох; это пространство реализовано в социальных институтах и оказывает влияние, как на духовное становление человека, так и на развитие права. Мы исходим при этом из того, что правовые явления обладают, кроме собственно юридического, еще и вне-юридическим значением, и могут быть рассмотрены как средоточие культурно-исторического содержания эпохи, государства, нации.

В этой связи для выявления изменений культурно-исторического содержания рассматриваемых эпох и значимых для субъекта права институтов мы обращаемся к *сравнительному методу*. Он используется для раскрытия отличительных особенностей доклассического, классического и неклассического этапов в развитии субъекта права, для установления сходства и различий онто-гносеологического и философско-правового подходов к исследованию субъекта права; проводится также сравнение онто-гносеологических особенностей человека как субъекта права в контексте его исторического развития.

В целях критического осмысления особенностей становления субъекта права в традиции аналитической философии, сформированной на основе методологии юридического позитивизма и лингвистического анализа правовых феноменов, мы обращаемся к *методам современной философии языка*. Аналогичная ситуация возникла с необходимостью обращения к *экзистенциально-феноменологической методологии*, поскольку в современной философии нередко именно данная методология позволяет осмыслить онто-гносеологические основания человеческого существования.

**Научная новизна исследования** заключается в исследовании становления и развития субъекта права и его статуса, заложенного на уровне онто-гносеологических оснований человеческого существования. Раскрытие онто-гносеологических оснований субъекта права позволило впервые определить философско-теоретический статус данного феномена, выделить его критериальные признаки через возможности и одновременно границы правового способа бытия человека как частного проявления человеческого бытия в целом. Проанализированы культурно-исторические формы статуса субъекта права и динамика онто-гносеологических оснований данных форм в доклассический (Античность, Средневековье и Возрождение) и классический (Новое время) периоды европейской культуры. В работе дана оценка неклассического статуса субъекта права через обращение к базовым сферам человеческой жизнедеятельности (экономической, политической, социокультурной и собственно правовой) на основе анализа современных разновидностей философии языка и методологических установок в современном правоведении.

#### **Положения, выносимые на защиту.**

1. Философский анализ проблемы становления и развития субъекта права и его статуса связан с раскрытием и пониманием места и роли субъекта права в целостной структуре человеческой жизнедеятельности. Обращение к методологическим подходам таких областей философии, как философия права, исследующей субъекта в границах правоотношений, и онтология и теория познания, выступающей в качестве теоретической части философии, обнаруживает взаимосвязь деятельности субъекта права в политическом, экономическом, социокультурном и собственно правовом аспектах его существования и взять данные аспекты в их целостности. Это позволяет исследовать субъекта права на уровне сущностных оснований данного феномена, раскрыть возможности и одновременно границы, связанные с правовым способом бытия человека как частного проявления человеческого бытия в целом. При таком понимании различий философско-правового и онто-гносеологического подходов первый становится эмпирическим материалом для раскрытия закономерностей второго.
2. Право, выполняя функцию социального регулятора, не ограничивается тем, чтобы быть только дозволенно-должной нормативной системой, но содержит в себе все атрибуты человеческого бытия – право является своеобразной его проекцией. Укорененность права в онтологии человеческого бытия раскрывается системой онтологических категорий. Если сущность права связана с идеей долженствования, то его существование предстает как единство справедливости и позитивности. Логика признания значимости права в системе общественных отношений отталкивается от понятия свободы как родовой характеристики человека. Индивиды реализуют свободу в экономической, политической, социальной и культурно-творящей сферах жизнедеятельности, участвуя при этом в семейной и государственной жизни. Исследование

онтологии человеческого бытия с необходимостью выводит на связь права с духовным бытием человека. Узловыми категориями, которые фиксируют движение свободы в значимом для становления субъекта права направлении, являются дух, разум и любовь, которые и выражают онто-гносеологические основания субъекта права и находят воплощение в практических взаимоотношениях людей в различных сферах жизнедеятельности. Факт правовой рефлексии субъекта свидетельствует о человеческой способности к принятию правил, законов, норм и права в целом.

3. Сложившиеся статус и признаки субъекта права современного типа являются результатом развития европейской культуры. Значимыми этапами в формировании субъекта права являются такие исторические эпохи, как Античность, Средневековье, Возрождение (доклассический этап) и Новое время (классический этап). Выделенные этапы представляют культурно-исторические формы субъекта права. В рассмотренные исторические эпохи круг субъектов права и объем правоспособности не остаются неизменными, что связано с развитием идеи свободы и ее практическим освоением. Для сравнения произошедших изменений в развитии субъекта права в качестве онто-гносеологических критериев взяты: свобода, истина, справедливость, взаимоотношения индивида и государства, экономические и политические факторы, связанные с развитием права, соотношение субъекта права и субъекта культуры, а также положение преступника в обществе и характер наказания за преступление. В ряду указанных признаков есть критериальные – свобода, истина, справедливость, тогда как остальные являются их конкретизацией.

4. Положение индивида в структуре государства, его правовой статус, степень участия в принятии государственных решений и законотворчестве становятся важнейшими показателями реального статуса субъекта права. Выделены характерные черты субъекта права доклассического периода. Свобода для древних греков имеет природное основание, а личность понимается как вещь. Обретение самого себя означает осознание себя частью Природы, универсального разума. В античной системе права статусом субъекта права обладает только свободный гражданин полиса, которому присущ особый тип свободы – гражданская свобода. Субъект права – персона, поэтому наказанием считается лишение статуса персоны. Для Средневековья характерны обусловленность социального порядка религиозными представлениями о строгой иерархии мироздания, где сословное деление общества является определенной ступенью данной иерархии, в условиях которого индивид признается субъектом права только в определенном круге отношений (в союзах ремесленников, торговых гильдиях и т. п.). Церковь присваивает себе и карательную власть над проступками человека. На рубеже XIV-XV вв. происходят изменения, как в понимании права, так и субъекта права. В эпоху Возрождения религиозная оценка постепенно исключается из вопросов, касающихся

государства и права; происходит подчинение светской власти короля, который становится действительным субъектом права. Король олицетворяет закон, поэтому акт правонарушения – это действие, направленное против суверена. Наказание за преступление направлено не на восстановление справедливости, а на властную демонстрацию силы, по сути – это право силы, а не право человека. Возрождение – эпоха обретения внутренней свободы – свободы совести и убеждений, постепенного устранения сословности как фактора, определяющего права и обязанности.

5. В Новое время происходит освобождение человека от различных форм личной зависимости. *Свобода* в Новое время истолковывается, как способность человека сознательно устанавливать самому себе права и обязанности, и тогда человек обретает статус *исключительного субъекта*. Гегелевская триада – дух, разум, любовь – наиболее полно раскрывает онтологию человеческого бытия и становится основой классической трактовки субъекта права. Утверждаются рациональные и эффективные способы общественной жизни. Принципы конституционного устройства государств становятся основой для реализации свободы и ответственности человеческих поступков. Дисциплинарные механизмы захватывают институт правосудия. Преступник становится нарушителем общественного договора, а человек – мерой власти карать.

6. В неклассической философии (аналитическая философия, философская герменевтика, философия деконструкции) и современном правоведении (перенявшем строгую методологию естественно-научного знания) проблема определения субъекта права решается не только через признание и осознание ситуации, когда человек сам себя полагает мерой и смыслом всего сущего, но и через осознание ответственности за такой статус. С одной стороны, современные философы стремятся показать онтологическую обусловленность способностей высказываться и действовать как необходимых атрибутов субъекта права ведь речь и действие несут в себе онтологическую возможность нового начала. Признавая в человеке активное начало, позволяющее ему выступить-в-явленность бытия, а значит обнаружить себя, пред-стать тем, *кто* он есть. С другой стороны, требование научно обоснованного описания оснований деятельности, поступков человека в современной философии приводит к оперированию сугубо социальными терминами, тем самым за скобки выносятся *духовные* основания человека. Именно действие и речь не только включают человека в общественные отношения, но и раскрывают уникальность каждого человека. Анализ становления и развития человека как субъекта права позволяет выявить изменения, произошедшие в онто-гносеологических основаниях субъекта права современного типа. Только осознавая свои действия, человек способен проявлять такую онтологическую характеристику, как самонацеленность, которую трактуют не как признак эгоизма, но как требование ответственности.

**Теоретическая и практическая значимость исследования.**

Теоретические результаты данного исследования могут быть применимы в лекционных курсах и учебно-методических материалах к дисциплинам по философии, онтологии и теории познания, а также философии права, политической философии и философии экономики. Практическую значимость проведенного исследования мы видим в возможности использовать его результаты в подготовке методик по развитию и совершенствованию правовой культуры, просвещению разных слоев общества в области прав человека, поскольку выявлен как конструктивный механизм формирования статуса субъекта права, так и негативный процесс возможной его утраты. Основные идеи исследования реализованы в спецкурсе для студентов Департамента философии.

**Степень достоверности и апробация результатов исследования.**

Достоверность выводов, полученных в ходе исследования, обусловлена применением признанных в философии методологических подходов в решении поставленной проблемы, изучением широкого спектра научной литературы, опубликованной в России и за рубежом.

Основные положения и результаты диссертационного исследования отражены в трех статьях, опубликованных в рецензируемых журналах из перечня ВАК РФ, а также обсуждались в рамках конференций IV и V Декабрьских чтений по правам человека «Личность, социум и мир» (УрФУ, г. Екатеринбург, 05.12.2014 г., 04.12.2015 г.) и круглом столе «Права человека: миф или реальность?» (УрФУ, г. Екатеринбург, 7 марта 2018 г.).

**Структура и объем работы.** Диссертация состоит из введения, трех глав, которые включают в себя семь параграфов, заключения и списка литературы, состоящего из 185 наименования. Общий объем диссертационного исследования составил 158 страниц.

## ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЯ И КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ СУБЪЕКТА ПРАВА

Субъект права – многомерный феномен, что объясняется значимостью права (а без своего носителя – субъекта – оно остается всего лишь абстракцией) практически во всех сферах жизнедеятельности человека в современной цивилизации. С точки зрения рассмотрения субъекта права, отмеченная многомерность оборачивается многообразием подходов, реально сложившихся в исследовательской литературе по данной проблеме. Дело в том, что *экономическая* трактовка того, что собой представляет и каким должен быть субъект права, с необходимостью дополняется *политическими* (а если брать более широкий контекст), то *социальными* концепциями интересующего нас феномена. Но это только явно выраженные аспекты субъекта права; менее очевидны, но не менее значимы способы присутствия субъекта права в разных сферах культурно-творческой деятельности (хотя в строгом смысле слова и политика, и экономика – это также составляющие культуры) – искусстве, науке и даже религии.

Многообразие подходов в исследовании субъекта права ставит нас перед вопросом о том, могут ли они быть как-то упорядочены, организованы в определенную систему? Нам представляется, что подобный порядок зависит от того, как понимать структуру человеческой деятельности в целом и какое место в этой системе отводится правовой реальности, создаваемой субъектом права.

*Системное* представление разных сфер человеческой деятельности, определение в этом разнообразии правовой сферы – объект *философского* исследования. Но современная философия предстает как дифференцированная область знания, поэтому понять и оценить роль субъекта права в целостной структуре человеческой жизнедеятельности прерогатива *теоретической части* современной философии, а в качестве таковой может быть признана *онтология и теория познания*. Такие конкретные области философского знания, как социальная философия, философия политики, философия экономики, философия культуры и др., имеющие дело с отдельными сферами человеческого существования, где правовые реалии и субъект права играют важную роль, обращены все-таки к субъекту права в его *частном* проявлении (экономике, политике, сферах духовной деятельности и пр.).

В этой связи особо следует отметить интерес к субъекту права со стороны *философии права*. В данном случае субъект права предстает в своем *существенном* проявлении – как творец правовой реальности, которая оказывает влияние на все вышеуказанные сферы жизнедеятельности. Поэтому *философско-правовой подход* играет особую роль в многообразии подходов, исследующих субъекта права. Но ведь сущность имеет многоуровневый характер. На наш взгляд, *онто-гносеологический анализ* (и выстроенная на этом основании методология)

является наиболее глубоким, поскольку он нацелен не только на выявление существенных признаков правовой реальности и субъекта права, но и на раскрытие того, как эти феномены связаны с *сущностными* характеристиками человека. Без философско-экономического, философско-политического, философско-культурологического и объединяющего их философско-правового подходов онто-гносеологический анализ превращается в умозрительную спекуляцию. Но в то же время данная методология и не сводима к ним, как не сводима сущность человека к многообразию сфер его жизнедеятельности.

Необходимость данного уровня исследования субъекта права, его становления и развития обусловлена также и тем, что именно онто-гносеологический анализ позволяет выявить *возможности* и *условия*, необходимые для становления субъекта права, а вместе с тем и *границы* права в отношении социальной, политической, экономической и остальных сфер, где реализуются взаимоотношения человека. Если признать, что «бытие имеет основу в некотором сущем»<sup>13</sup>, а в качестве такого сущего мы выбрали область права, одной из форм существования которой является субъект права, то «право воспринимается как бытие самого человека и выражает всю совокупность своих объективных свойств и сущностных характеристик в форме равенства, свободы и справедливости в общественной жизни людей»<sup>14</sup>. Так, право стремится воплотиться в деятельности людей, в их поступках. Действительность права обнаруживается в акте логического признания и выявления смысла или обоснования идеи права, а правовая реальность находит свое выражение в практическом опыте взаимоотношений между субъектами и нормативно-правовых отношениях. Но также необходимо отметить понимание права как *рефлексивного опыта* человека, выступающего в качестве субъекта права. Перед нами и стоит задача раскрыть особенности и критерии онто-гносеологического анализа в исследовании проблемы становления и развития субъекта права.

### **1.1. Сравнительный анализ философско-правового и онто-гносеологического подходов в исследовании субъекта права**

Определив сущностные основания субъекта права, мы сможем выявить носителя данного статуса на протяжении всего пути исторического развития субъекта права, включая его современное положение. Онто-гносеологическое исследование становления субъекта права и его статуса, прежде всего, граничит с философско-правовым подходом. В области философии права анализ и определение понятия «субъект права» мы можем обнаружить как у классических, так и современных философов. К *классическим* представителям можно отнести

---

<sup>13</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 26.

<sup>14</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 40.

философов права XVIII-XIX вв., исследующих субъекта права: Р. Йеринга, Г. Гуго, Ф. К. Савиньи, Г. Ф. Пухту, И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, И. Г. Фихте и др.; к *современным* – М. Фуко, Г. Харта, Р. Нозика, Э. Санторо, В. Декомба и др. мыслителей XX-XXI вв. Критерием разграничения на классических и современных мыслителей в указанной области философии служит для нас не только временной, но и содержательный критерий – собственно сами признаки, выделяющие субъекта права.

В *отечественной философии права* проблема прав человека «занимает приоритетное место»<sup>15</sup>. В своих трудах к данной проблеме обращались мыслители второй пол. XVIII в.: Г. С. Сковорода, Я. П. Козельский, С. Е. Десницкий, Н. И. Новиков, М. М. Щербатов, А. Н. Радищев, М. М. Сперанский, А. Н. Герцен и др. Анализ понятия «субъект права» и формирование его статуса в к. XIX – пер. пол. XX ст. исследовали такие авторы, как Г. Ф. Шершеневич, Н. Н. Алексеев, И. А. Ильин, Б. Н. Чичерин, Н. С. Таганцев, П. А. Сорокин, П. И. Новгородцев, А. Ф. Кистяковский, С. А. Котляревский, Л. И. Петражицкий; к числу исследователей второй пол. XX – нач. XXI ст. можно отнести В. С. Нерсисянца, С. С. Алексеева, Г. Б. Гутнера, И. П. Малинову, В. Н. Руденко, А. В. Полякова, Ю. В. Тихонравова, А. Б. Дидикина, В. В. Оглезнева и др.

Философско-правовой подход опирается на те исследования, в которых право и субъект, его творящий, рассматриваются в качестве неотъемлемой составляющей различных сфер человеческой жизни. В связи с разнообразием человеческой деятельности возникает необходимость обозначить возможные области применения понятия «субъект права» и терминологические варианты его употребления.

Чаще всего данный термин используется в юридической литературе, где понятие субъекта права определяется следующим образом: «индивиды или организации, которые на основании юридических норм могут быть участниками правоотношений, т. е. носителями субъективных прав и обязанностей»<sup>16</sup>. Как видим, в юриспруденции субъект права определяется через такую нормативную характеристику, как *правосубъектность*, которая заключается в *правоспособности и дееспособности*.

Еще на рубеже XIX-XX вв. Г. Ф. Шершеневич настаивал на необходимости выработки в теории права общих для всего комплекса юридических наук понятий, в числе которых особое место принадлежит субъекту права – понятию, значимому для всего правоведения. В юриспруденции советского периода, по мнению С. С. Алексеева (1924-2013 гг.), субъект права «всплывал на поверхность лишь при изучении некоторых элементов механизма правового регулирования, в частности при анализе правовых отношений»<sup>17</sup>; это было свидетельством

<sup>15</sup> Емельянов Б. В. Русская философия права: История становления и развития. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. С. 96.

<sup>16</sup> Теория государства и права / под. ред. В. М. Корельского, В. Д. Первалова. – М.: Норма-Инфра-М, 1998. С. 343.

<sup>17</sup> Там же, с. 484.

того, что в советской действительности личность занимала подчиненное и второстепенное положение по отношению к государственным институтам. Стереотипы советского менталитета о праве, законе и законности сориентированы на власть. В этом С.С. Алексеев видит причину столь сложного перехода «от понимания права как исключительно и всецело “силового” института ... к пониманию его как гуманистического явления, феномена свободы»<sup>18</sup>, без которых невозможно какое бы то ни было представление о субъекте права.

Отождествление права с силой и, соответственно, субъекта права с носителем власти сближает юридический подход с *политологическим*. Отметим, что трактовка права как «силы» имеет довольно долгую традицию. Так, например, юридические позитивисты считали, что юридический характер норма права обретает, когда некто, располагающий властными полномочиями, в состоянии придать ей обязывающую силу принуждения. И. Бентам (1748-1832 гг.), оценивая подобную позицию, отмечал, что в таком случае природу права сводят к «повелению суверена»; он (суверен) и предстает по сути, как единственный субъект права. Вслед за ним Дж. Остин (1911-1960 гг.) определяет позитивное право как «приказ, исходящий от лица или группы лиц, располагающих властью, и направленный члену или членам политического сообщества, к которому принадлежит лицо или группа лиц, облеченных суверенитетом и величием»<sup>19</sup>. Обратим внимание на то, что и марксизм (как в лице его основоположников, так и продолжателей) придерживался данной традиции, поскольку в рамках этого подхода право трактуется как воля правящего класса, возведенная в закон и принуждающая к его выполнению.

Ряд исследователей ссылается на то, что концепция права как силы (и соответствующее понимание субъекта права), была разработана Р. Йерингом (1818-1892 гг.). Контекст, в котором немецкий правовед подходит к подобному пониманию, таков. Он полагает, что право – это совокупность таких норм, которые становятся силой, им противопоставляются «бессильные нормы», которые неспособны стать принудительным фактором общественных поступков. При этом для него важно то, что юридическое понимание права как нормы никак не связано с психологическим воздействием права на волю человека, которая атрибутивна любому субъекту; правовая норма для него, в конечном счете, имеет логическую природу.

Обращение к проблематике субъекта права в контексте взаимосвязи правовой нормы и силы не случайно, на рубеже предыдущих веков она активно дискутировалась. Так, отечественный мыслитель И. А. Ильин, напротив, считает, что в строго юридическом значении «понятия права ... не должны определяться через признак силы; для юриста в тесном смысле

---

<sup>18</sup> Алексеев С.С. Право: азбука – теория – философия: Опыт комплексного исследования. М.: «Статут», 1999. С. 612.

<sup>19</sup> Тихонравов Ю. В. Основы философии права. Учебное пособие. М.: Вестник, 1997. С. 364.

этого слова право есть норма и суждение, и не есть ни в каком отношении сила»<sup>20</sup>. Но при этом право понимается как сила в дисциплинах, изучающих его как явление индивидуального переживания субъектом правовой нормы, т. е. в *психологическом* и производных от него *социологическом* и *политическом* аспектах. Такой подход к праву ориентирован на выявление отношений индивида с другими людьми. В этой связи он пишет: «Право как сознание (или переживание) правовой нормы является здесь способным быть причинно-определяющим моментом в сфере психической: оно есть сила»<sup>21</sup>.

Юридическое определение искомого понятия дано в работе проф. юридического факультета СПбГУ А. В. Полякова «Общая теория права», где он выделяет в качестве основного признака субъекта права – способность «реализовывать предоставленные полномочия и обязанности»<sup>22</sup>. Под этим подразумевается способность субъекта права быть субъектом правоотношений, т.е. *обладать правами и обязанностями*. И, что для нас важно, «любое правоотношение предполагает участников или деятелей, обладающих правосубъектностью»<sup>23</sup>. Исходя из этих определений, мы можем считать, что правоотношения субъектов возникают в ходе их совместной жизни в обществе, тем самым порождая феномен права. Очевидно, что в юридических концепциях понятие субъекта права присутствует как неотъемлемый элемент правоотношений. При этом А. В. Поляков предлагает рассматривать правоотношения как *интерсубъективную* деятельность членов общества, при условии *социальной интерпретации* прав и обязанностей субъектов правоотношений. Так, деятельность субъекта права, вовлеченного в социальные практики экономического и политического характера, регулируемая нормами различных отраслей права, становится способом существования социального субъекта.

Подобная трансформация *субъекта права в социального субъекта*, понятого в широком смысле, с нашей точки зрения, вполне объяснима. Ведь на правовую систему в целом и на статус субъекта права в частности оказывают влияние социально-политические, экономические и культурные факторы, составляющие содержание общественной жизни. Исходя из этого, нельзя не признать, что субъект права возникает и действует в определенном обществе, с заданными формами и структурами поведения. Так, М. Фуко показывает, что в современном обществе субъект, по сути, поглощен анонимными структурами, которые проявляются во всем – как в грамматике, так и в политических институтах. Именно в этом смысле структуралисты провозглашают «смерть субъекта», когда «структура формирует потребности человека,

---

<sup>20</sup> Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4: Понятия права и силы (опыт методологического анализа). М.: Русская книга, 1994. С. 24.

<sup>21</sup> Там же, с. 24.

<sup>22</sup> Поляков А. В. Общая теория права. СПб.: Юридический центр Пресс, 2001. С. 543.

<sup>23</sup> Там же, с. 546.

трансформируя личность в члена аморфной массы»<sup>24</sup>; в силу этого субъект представляет собой не более чем *функцию*. В качестве примера М. Фуко ссылается на реформу уголовного права конца XVIII-XIX вв. в странах Западной Европы, России и Северной Америки, которая была направлена на выработку такой техники исправления, при которой формируется покорный субъект, подчиняющийся власти.

Близкой позиции придерживается С. А. Котляревский (1873-1939 гг.). Он устанавливает связь правовой формы государственной власти с возможностью властного воздействия на жизнь людей. Для него «правовое государство, рассматривающееся в качестве правовой формы, стремящееся сохранить сферу правовой самостоятельности граждан»<sup>25</sup>, – это важнейший механизм политического формирования и развития субъекта права. Другими словами, способы рационального обустройства власти (а правовое государство именно такой способ) непосредственно связаны с пониманием субъекта права и его возможностей.

Традиция *социальных наук*, где за исходное принимается положение о том, что все в социуме есть продукт человеческой деятельности, заставляет конкретизировать критерии выделения субъекта. Это привело к тому, что представители этой подсистемы науки стали использовать понятия «*актор*» и «*агент*» вместо понятия «субъект». Так, термин «актор» предложил американский социолог Т. Парсонс, определяя его как «субъекта деятельности в обществе, выступающего в качестве *источника социального действия*»<sup>26</sup>. Начиная с 1970-х г. в литературе все чаще встречается понятие «актора» как того, кто «способен взять ответственность за свои действия и их результаты, поскольку эти действия и результаты определяются волей свободного и рационального существа»<sup>27</sup>. При этом действия акторов не случайны, они организованы и определены совместимостью и интеграцией с действиями других акторов.

Разработка концепта «субъект права» в указанном контексте оказалась востребованной в философии права. В философии права обращение к концепту «субъект права», понимаемого как актер и агент, по утверждению Г. Харта, связано с проблемой поиска прочной основы для идеи прав человека, со стремлением раскрыть механизм поведения субъекта права. В качестве примера можно сослаться на размышления Р. Нозика, который считает, что основной ценностью человеческой жизни является *способность организовать свою жизнь*, вследствие чего индивиду необходима сфера автономии, в которую даже политическая власть не имела бы права вмешиваться. Если индивиды находятся под силой внешнего принуждения, тогда они не могут самостоятельно реализовать свою способность и основную ценность – организовать свою

<sup>24</sup> Поляков А. В. Общая теория права. СПб.: Юридический центр Пресс, 2001. С. 42-43.

<sup>25</sup> Котляревский С. А. Власть и право: Проблема правового государства. М.: «Мысль», 1915. С. 20.

<sup>26</sup> См.: Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. С. 23, 95, 98.

<sup>27</sup> Santoro E. *Autonomy, Freedom and Rights. A Critique of Liberal Subjectivity* / E. Santoro. – Springer. Science+Business Media, B.V., 2003. P. 9.

жизнь<sup>28</sup>.

От концепта актора и агента *социального* действия идет переход к проблематике *индивидуальности/автономии*, понятой уже в широком контексте человеческой жизни. А это явный поворот к *антропологии в ее социокультурном измерении*. Анализируя исследования П. Бурдьё и Ю. Хабермаса, российский философ Г. Б. Гутнер приходит к заключению, что необходимо различать понятия *индивид* и *субъект*. Под *индивидом* понимается член общества, обладающий независимостью от других членов общества (таких же индивидов), при этом область интересов индивида замкнута на нем самом, и он не подвергается воздействию извне. И, как следствие, такая «независимость означает полную замкнутость на себя и отсутствие какого-либо отношения к другому»<sup>29</sup>. Тогда возникает вопрос, каким образом происходит взаимодействие индивидов в обществе? Ответ на этот вопрос обсуждается в концепции П. Бурдьё, который описал социальную модель поведения индивидов как совокупности практик, вводя понятие «*габитус*», с помощью которого он характеризует способность успешно ориентироваться в этой совокупности практик. Так, благодаря габитусу «коммуникативные навыки индивидов точно согласованы с функционированием институтов»<sup>30</sup>; габитус раскрывается также «в постоянной предрасположенности тела признавать и подчиняться требованиям среды»<sup>31</sup>. Результаты этого *антропологического поворота* были небесполезны, т.к. заставляли обратить внимание на то, что социальный мир формируется именно *человеком*, наделенным *жизненными потребностями*. В этой связи Ю. Хабермас полагает, что субъект изначально «раздвоен»: он воспринимает себя и как творческую *личность*, и одновременно как личность, *отчужденную* от «своего первоначального сектора»<sup>32</sup>. Снятие этого отчуждения означает возвращение «субъекта действия» (актора/агента) вместе с созданной им социальной реальностью (составляющей которой является и правовая реальность) – политико-правовыми институтами, юридическими текстами, юридически значимыми действиями – к *конкретному субъекту*<sup>33</sup>.

Габитус является результатом длительного опыта общения людей и не подразумевает рефлексию *индивида*. Субъект в данном случае отличается от индивида тем, что осознанно выбирает правило поведения, а не бессознательно повинуетя «габитуальным навыкам»<sup>34</sup>. Критерием субъекта становится его *ответственность* за принятие правила, поскольку она

<sup>28</sup> Nozick, R. *Philosophical Explanations* / R. Nozick. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press. 1981. P. 498-504.

<sup>29</sup> Гутнер Г. Б. Субъект и индивид в коммуникативных практиках // Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке. Рос.акад. наук, Ин-т философии. Москва, 2010. С. 101.

<sup>30</sup> Там же, с. 103.

<sup>31</sup> Там же, с. 103, в своей статье Гутнер Г. Б. цитирует П. Бурдьё Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. С. 24-25.

<sup>32</sup> Хабермас Ю. *Философский дискурс о модерне*. М.: Издательство «Весь Мир», 2003. С. 311-312.

<sup>33</sup> Честнов И. Л. *Постклассическая теория права*. СПб.: Издательский Дом «Алеф-Пресс», 2012. С. 390.

<sup>34</sup> Гутнер Г. Б. Субъект и индивид в коммуникативных практиках // Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке. Рос.акад. наук, Ин-т философии. Москва, 2010. С. 104.

связана с необходимостью рационального обоснования правила перед участниками коммуникации. Индивид может трансформироваться в субъект благодаря *ответственности и осознанным, рациональным обоснованием правил поведения*. Субъект обладает *автономией*, понимаемой как способность устанавливать *моральные правила* для своих поступков. Из этого следует еще одно отличие субъекта от индивида; оно определяется тем, что моральное действие направлено на другого. По словам, Г. Б. Гутнера: «Мораль невозможно практиковать по отношению к самому себе, она неизбежно предполагает сообщество, поскольку выражает мои обязательства по отношению к другим людям»<sup>35</sup>. На это особое внимание обратил И. Кант, который считал основными характеристиками личности разумность и ответственность. «Личность в собственном смысле – это *personalitas moralis*, заключающаяся в способе морального самосознания. Моральное самосознание исконно принадлежит духу в человеке»<sup>36</sup>. Автономный и ответственный субъект социального действия и общения, рационально аргументирующий свой поступок, существующий во взаимодействии с другими – это и есть личность, являющаяся творцом и автором всего нового. Подобная взаимосвязь субъекта права и государства не должна остаться без осмысления, поскольку положение человека в государстве оказывает значимое влияние на его становление и развитие. Кроме того, на формирование и развитие субъекта права влияют противоречивые экономические и политические факторы<sup>37</sup>. Сегодня становится очевидным тот факт, что существование правовой сферы становится неотъемлемой частью экономики и политики. В этом смысле и «субъект права как форма существования права»<sup>38</sup> также становится неотъемлемой частью как политической, так и экономической деятельности. Достаточно убедительным мы считаем аргумент Ю. В. Тихонравова о том, что «юриспруденция как позитивная наука призвана изучать независимую от человека часть культурно-исторической реальности, оказывающую на человека воздействие, подкрепленное силами тех или иных организаций (государства, сообщества государств, различных негосударственных организаций)»<sup>39</sup>.

*Нравственное измерение* субъекта права значимо для религиозно-антропологического направления отечественной философии права. Ранее была упомянута точка зрения одного из представителей этого направления – И. А. Ильина, который даже *право как силу* связывает с миром психических переживаний индивида, которые активизируются взаимодействием с другими людьми. В работе «О сущности правосознания» (1919 г.), мы обнаруживаем, что недостаточно признавать право только в качестве *внешнего регулятора* общественных

---

<sup>35</sup> Там же, с. 100.

<sup>36</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 187-188.

<sup>37</sup> Алексеев С. С. Восхождение к праву. Поиски и решения. М.: Издательство НОРМА, 2001. С. 587-588.

<sup>38</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 43.

<sup>39</sup> Тихонравов Ю. В. Основы философии права. М.: Вестник, 1997. С. 349.

отношений, субъекту права необходимо выработать в себе предметное понимание права *как внутреннего регулятора*; и тогда воля субъекта органично дополняется работой *разума и духа*. По его словам, следует сформировать в душе особый опыт правового поведения, который с помощью силы воли и с помощью разумного осмысления субъектом права своих действий, приведет к истинному пониманию права. Тем самым субъект права совершает духовное принятие права, что требует зрелости ума и силы воли, иными словами, высокой правовой культуры. И. А. Ильин заявляет, что такому «признанию положительного права мешает то обстоятельство, что люди не усматривают его духовной ценности и жизненной необходимости»<sup>40</sup>.

Право как внутренний регулятор, полагающийся на духовно-нравственные принципы, тем не менее, приобретает объективное влияние. И. А. Ильин видит это таким образом: «развитие правосознания требует, чтобы каждый субъект права усмотрел с силой очевидности объективное значение права. Однако для этого необходимо, чтобы право в его объективном смысловом содержании и в его объективном значении было не только осознано мыслью, проверено опытом, но и признано волею человека»<sup>41</sup>. Развитое правосознание и воля в концентрированном виде раскрывают этот внутренний мир, представляемый как духовный мир. Этот внутренний мир способен соотносить и трансформировать опыт осмысления положительного права в принципы естественного права, вытекающие из природы разумного существа. Правосознание, совершив акт самопознания, постигает свой духовный корень, находит в нем источник своего содержания, признает его как духовную ценность: «ценность права, его значение, ... определяется в последнем счете именно ценностью духовных содержаний и духовных состояний»<sup>42</sup>. Субъект права открывает для себя цель и смысл права; и само право обретает статус атрибута духа, которое И. А. Ильин величает Правом. Носителем Права становится личность. И вот ее характеристика: «Личность выражает единство смысла человеческого бытия и смысла бытия человека в праве и несущего в себе этот смысл имманентно»<sup>43</sup>.

*Нравственно-этический подход*, конкретизированный в данном случае через идеи И. А. Ильина, делает очевидным, что в субъекте права значимо правосознание, понятое не просто как совокупность знаний о праве, но как *вся человеческая душа, весь его дух*. С позиций этого подхода, в праве находит свое воплощение *вся духовно-интеллектуальная культура, культуротворческая составляющая деятельности человека*, поскольку И. А. Ильин стремился показать согласованность нравственных, религиозных и культурных оснований права. В его концепции

---

<sup>40</sup> Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4: О сущности правосознания. М.: Русская книга, 1994. С. 182.

<sup>41</sup> Там же, с. 179-180.

<sup>42</sup> Там же, с. 313.

<sup>43</sup> Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 167.

мы обнаруживаем попытку найти эффективную взаимосвязь индивида и государства через осознание своей духовной жизни, «творчески одухотворенной в единении с духом своего народа»<sup>44</sup>. К сторонникам данного подхода следует отнести также и В. С. Соловьева, Б. Н. Чичерина, П. И. Новгородцева и др.

В рамках данного подхода были и вариации, значимые для нас, поскольку они отвечают менталитету и интенциям отечественной культуры. Так, Н. Н. Алексеев (авторитетный правовед дореволюционного стиля мышления) высоко оценивает учение И. А. Ильина за определение им «права как атрибута духа», а «субъекта права как обладающего автономным правосознанием, внутренний уклад души которого является способом руководства своим поведением»<sup>45</sup>.

Сам Н. Н. Алексеев под субъектом права понимает *юридического деятеля*, но вместе с тем и как некую *признанную ценность*. При этом он ссылается на труды Г. Гегеля, определяя субъекта права как носителя актов, обнаруживающего и признающего ценности в праве. Быть носителем права означает не только быть деятелем, но и признавать охраняемые правом порядком ценности. Действительно, категория *признания* была обстоятельно рассмотрена в «Философии духа» Г. Гегеля. Для него «отношение признания в рамках государства означает признание отдельного субъекта как разумного и свободного существа, как личности»<sup>46</sup>. Подобное признание становится возможным только через преодоление природности своего самосознания, когда субъект повинуется закону и признает других субъектов как свободных и разумных личностей. Гегель указывает на необходимость взаимного признания не просто в качестве отдельного тела или вещи (объекта), а признания «... за то, что они есть в себе, *по самому своему понятию ... свободные существа*»<sup>47</sup>. Осуществление истинной свободы возможно в случае признания тождественности меня и другого, такая свобода соединяет субъектов внутренним образом. Следовательно, в нравственной сфере право и обязанности сливаются, соединяя тем самым области практических отношений субъектов права и сущностных характеристик субъекта права. Так, право определяется Гегелем через *идею* свободы, и «каждая ступень развития идеи свободы обладает своим собственным правом»<sup>48</sup>.

В истоках нравственно-этического подхода должна быть названа не только фигура Г. Гегеля. В работе «Метафизика нравов» И. Кант показывает, что «внешние законы можно разделить на естественные, обязательность которых может быть познана разумом без внешнего законодательства, и положительные, которые обязывают через действительное внешнее

<sup>44</sup> Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4: О сущности правосознания. М.: Русская книга, 1994. С. 247-248.

<sup>45</sup> Там же, с. 345.

<sup>46</sup> Там же, с. 243.

<sup>47</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3, Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 241.

<sup>48</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 90.

законодательство»<sup>49</sup>. *Естественные* правовые законы не определяются внешним законодательством, они связаны с моралью личности, суть которой он видит в *свободе*: «Моральная личность, следовательно, это не что иное, как свобода разумного существа, подчиняющегося моральным законам»<sup>50</sup>. Согласно И. Канту, свобода – «это единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду»<sup>51</sup>. И здесь нельзя не привести оценку С. С. Алексеева, современного отечественного юриста, для которого кантовская концепция – вершина европейской правовой мысли. Он предлагает рассматривать субъекта права как человека с его естественными потребностями и интересами, выраженными в юридических правах и обязанностях, являющегося системообразующим началом, генерирующим интеллектуальную и волевою энергию общества.

В рамках данного подхода важно отметить и идею И. Г. Фихте: в его учении субъекты права как носители прав и обязанностей (обладающие правоспособностью) именно в сфере культуры получают возможность «оказывать друг на друга влияние, способствуя полноценной самореализации»<sup>52</sup>. При этом для него «влияние права на культуру имеет первостепенное значение, реализуя его, субъект права реализует право на саму правосубъектность»<sup>53</sup>. Для И. Г. Фихте содержанием исторического процесса и его главным смыслом становится переход от необходимости к свободе. Правовые явления обладают кроме «юридического характера еще и внеюридическим значением»<sup>54</sup>, являясь средоточием культурно-исторического содержания эпохи, государства, нации. Философско-правовой подход позволяет исследовать любой правовой феномен как в его «предельных основаниях и способах существования»<sup>55</sup>, так и внутри проблемного пространства социокультурных значений, смыслов, ценностей, символов. Для данного подхода свойственно выявление сущностной природы и специфики понятия права в контексте правовой культуры. В. С. Нерсисянц пишет: «Право как культурный феномен – часть общечеловеческой культуры»<sup>56</sup>, и, следовательно, необходимый элемент бытия человека. В процессе становления субъектом права, «человек постепенно осваивает правовую форму жизни. Культура состоит в способности и умении жить по этой форме»<sup>57</sup>.

Однако существовали попытки преодолеть описание правовых феноменов через

<sup>49</sup> Кант И. *Метафизические начала учения о праве*. М.: «Мысль», 1965. 133.

<sup>50</sup> Там же, с. 132.

<sup>51</sup> Там же, с. 147.

<sup>52</sup> Малинова И. П. *Философия права и юридическая герменевтика: Монография*. 2-е изд., доп. Екатеринбург: Изд. дом Уральского государственного юридического университета, 2015. С. 190.

<sup>53</sup> Там же, с. 190.

<sup>54</sup> Бачинин В.А. *Метафизическая культурология права и юридические артефакты* / В. А. Бачинин // Серия «Symposium» *Формирование дисциплинарного пространства культурологии*, Выпуск 11. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 10.

<sup>55</sup> Грибакин А. В. *Введение в философию права*. Екатеринбург: Изд-во УрГЮА, 1999. С. 24.

<sup>56</sup> Нерсисянц В. С. *Философия права*. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 43.

<sup>57</sup> Там же, с. 43.

экономические, политические, социологические, исторические, нравственные и пр. характеристики. Например, Г. Кельзен (1881-1973 гг.) квалифицировал свою позицию как «чистую теорию права». Стремление Г. Кельзена создать «чистую» систему правовых норм, которые будут независимыми от общественного бытия, можно было бы оценить как продолжение идеалистической традиции, если бы не признание нарастающего влияния государства как субъекта права, которое оказывало возмущающее воздействие на объективный ход развития права.

Допуская теоретическую возможность «чистого» права, а вместе с ним и абсолютно независимого субъекта права (как его творца), следует признать существование такого уровня, от которого отвлечься в принципе невозможно, поскольку этот уровень связывает право с самим существом человека. Именно этот уровень имеет в виду И. Кант, когда заключает, что любое право есть «право людей»; или, когда его активный приверженец С. С. Алексеев утверждает, что «право ... – институт, изначально настроенный на человека, его волю и поведение»<sup>58</sup>. Однако в истории права существовали и другие примеры, когда в том числе и за животными, как за созданиями божьими, признавались право на действие и право отвечать за свои действия. Вспомним о средневековых гражданских и уголовных процессах над животными, где последние рассматривались «как сознательные существа..., обязанные, поэтому отвечать, подобно людям, на основании общих законов, за всякое совершенное ими преступление и за всякий причиненный ими имущественный вред»<sup>59</sup>. Не случайно И. Кант указывает на то, что субъектами права неизбежно выступают люди, в этой мысли заложен глубокий смысл. Поскольку именно человек способен благодаря своему разуму, воле признать право, следовать правовым нормам, сознательно нести ответственность, как за свои действия, так и за действия других.

Рассмотрение субъекта права с позиций *сущностных* свойств человека с необходимостью выводит нас на уровень *онтологии*. В этой связи мы должны зафиксировать недостаточность философско-правового подхода. Она заключается в том, что с позиций философско-правовой методологии можно выявить существенные характеристики субъекта в границах правоотношений, для нас же важно выявить сущностные характеристики субъекта права как представителя рода человеческого. В связи с этим мы и обращаемся к онтологическому анализу.

По сути, нам необходимо выявить сущностные характеристики человека, оказывающие непосредственное влияние на сферу правовых взаимоотношений, позволяющие сформировать

---

<sup>58</sup> Алексеев С.С. Право: азбука – теория – философия: Опыт комплексного исследования. М.: «Статут», 1999. С. 636.

<sup>59</sup> Канторович Я. Процессы против животных в средние века. СПб.: Издание «Юридической библиотеки» 1993., С. 5.

субъекта права, т. е. такие свойства, основываясь на которых, юристы облачают то или иное физическое лицо полномочиями (правами и обязанностями) субъекта права. В этом смысле право является проекцией бытия человека, а следовательно, в праве воплощаются сущностные силы человека. Применительно к праву эти сущностные качества наиболее адекватно, как нам представляется, выражены в словах И. А. Ильина: «Человек – это, прежде всего усилие стать человеком, это не естественное состояние, а состояние, которое творится непрерывно. Право в свою очередь создает условия для реализации потенциала человека, человеческих возможностей»<sup>60</sup>. Право, являясь продуктом творчества человека, раскрывает его сущностные силы, становится его образом и подобием. При этом будем иметь в виду, что субъект права, реализуя сущность человека, одновременно определяется *законами бытия права*. В той степени, в какой субъект права причастен человеческой сущности, в такой степени и право укоренено в бытии. Поясним этот тезис: правовая реальность конструируется в бытии человека, соприкасаясь с бытием других субъектов, тем самым образуя собой *особый мир долженствования*. Право, являясь продуктом человеческой деятельности, зависит от его способа существования. Следовательно, определение и анализ субъекта права должны рассматриваться на основе анализа человеческого бытия, взятого в контексте бытия в целом. Ведь «онтология человека не может быть оторвана от онтологии бытия вообще»<sup>61</sup>, – как считал С. Л. Рубинштейн.

Если человек является частью бытия, то его *онтологический статус* не может не оказывать влияния на все сферы человеческой жизни. Но ранее мы пытались обосновать, что право формируется и развивается под влиянием многообразных социальных и культурных факторов, которые в своей целостности составляют бытийные начала человеческого существования и носят исторический характер.

В связи с этим культуро-творящий, социальный, политический, экономический и др. аспекты существования субъекта права становятся объектом онтологии, т. к. явления, которые она изучает, помещены, по утверждению И. А. Ильина, «в некоторую эмпирическую реальность как возникающее, развивающееся, как имеющее свою причину в прошлом, как «обусловленное» предшествующим или сосуществующим, – мыслятся как эмпирически-реальное»<sup>62</sup>. Но помимо изменчивого, эмпирически-реального *существования*, онтология полагается на историзм глубинного уровня. Этот уровень рассматривает В. С. Нерсесянц, когда признает историчность права: «исторический процесс генезиса права, его бытия и существования, протекает в контексте общекультурного формирования и развития человека и человеческого рода. В контексте истории человеческого рода субъект права выступает в самой

<sup>60</sup> Ильин И. А. О сущности правосознания: в 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. С. 201.

<sup>61</sup> Рубинштейн С. Л. Человек и мир. Санкт-Петербург [и др.]: Питер, 2012. С. 82.

<sup>62</sup> Ильин И. А. Понятия права и силы: в 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. С. 13.

общей, абстрактной форме, персонифицируя сущность права в сфере возможных форм его существования»<sup>63</sup>.

В наших рассуждениях, обосновывая необходимость онто-гносеологического исследования субъекта права, мы сделали акцент на *онтологической* составляющей данного подхода, но есть аргументы и в пользу *гносеологического* рассмотрения субъекта права. Они могут быть представлены следующим образом.

Мир права, данный субъекту в повседневной практике и ставший его опытом, является одной стороной правовой реальности. Другая сторона правовой реальности – это *картина* правовой реальности или картина мира права, понимаемая как *образ* или *модель* правовой реальности, включающая в себя обыденные представления о праве, а также правовые и философско-правовые теории, нормативные документы и мн. др. Это вытекает из того, что субъект права обладает не только практическим правовым опытом, в силу погруженности во все многообразие правовых реалий, но, что не менее важно, *внутренним* правовым опытом, а именно *правовой рефлексией*, которая может колебаться в диапазоне от правового нигилизма до апологетики существующего права. Именно в таком контексте мы воспринимаем утверждение С. И. Максимова о том, что «как любой социально-культурный феномен, т. е. творение человека (осознанное и неосознанное), право представляет собой единство двух основных моментов: смыслового и предметного»<sup>64</sup>. *Предметная* составляющая права идет по ведомству онтологии, тогда как *смысловая* представляет интерес в первую очередь для гносеологии. Правовая рефлексия, разные способы осознания права связаны с внутренним опытом субъекта права. А когда правовой смысл постигается мыслью, то, как замечает И. А. Ильин, это приводит к постижению объективного смысла права, к высказыванию *правовой истины*. При этом право, являясь одним из способов человеческого бытия, познается через осознание смысла бытия человека как целого и его правового бытия как частного. Отсюда гносеологической составляющей формирования и становления субъекта права является понимание истины, но не самой по себе, а в ее соотношении с правовой справедливостью. Существенное влияние на феномен права и субъекта права как формы его существования оказало изменение европейского мышления на рубеже XVII-XVIII вв. И. Кант справедливо замечает, что человек часто «неспособен пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо. Данную черту человека философ называет одной из основных характеристик человеческой природы»<sup>65</sup>. Кант утверждает, что такая позиция может показаться очень удобной для самого индивида (не использовать свой рассудок в повседневной жизни), а также для управления людьми правителями. В эпоху Просвещения «распространяется дух разумной оценки собственного

<sup>63</sup> Нерсисянц В. С. Философия права. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 43-44.

<sup>64</sup> Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 162.

<sup>65</sup> Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. М.: Чоро 1994. С. 29-30.

достоинства»<sup>66</sup> и способности каждого мыслить самостоятельно. «Sapere aude!» – эту знаменитую фразу И. Кант переводит как «имей мужество пользоваться собственным умом!»<sup>67</sup>. «"Способность быть господином самому себе", т.е. жить не чужими, извне заданными правилами и инструкциями, а по собственным принципам является центральным сюжетом в критике практического разума И. Канта»<sup>68</sup>. Это замечание свидетельствует о значительной роли осознания права, а именно правовой рефлексии. Но возникает вопрос – возможно ли быть и подзаконным и, одновременно с этим, свободным субъектом? Например, С. И. Максимов определяет «субъекта права как разумного и свободного существа, но являющегося подзаконным»<sup>69</sup>. Такое понимание права позволяет ученому выявить, что «главное в понимании права заключается в способе его проявления: право действует на человека, не по внешней причине, а по внутреннему побуждению»<sup>70</sup>. И. А. Ильин полагает, что правовой смысл постигается мыслью, особым внутренним опытом субъекта права. Что означает – постижение объективного смысла права приводит к высказыванию правовой истины. В праве раскрываются высшие начала жизни людей, поскольку разум способен конституировать право как некий идеал, освобожденный от влияния политических, экономических интересов, эгоизма отдельных индивидов. Разум находит в таком идеальном образе права его сущность, а именно – потенциал долженствования. А значит, «усматривает в праве ценность как то, что имеет значение долженствования и свободы»<sup>71</sup>.

Гносеологическим компонентом человеческой свободы выступает познание различных видов необходимости и осознанный выбор между ними<sup>72</sup>. Правовым способом бытия человека является правовая реальность, а формами существования – различные правовые отношения (гражданские, уголовные, семейные, трудовые и т.д.). Здесь возникает, на наш взгляд, необходимое соединение естественного и позитивного права как двух неотъемлемых «сторон правовой реальности»<sup>73</sup>. *Позитивное право* выступает *внешней* стороной, которая раскрывает себя в мире правовых явлений и представляет «телесность» права: кодексы, нормативно-правовые акты, все правовые отношения, закрепленные законодательно. *Внутренней* стороной становится *естественное право* – это духовно-идеальная сфера, посредством которой происходит соединение законодательных актов с внутренним нравственным законом человека.

<sup>66</sup> Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. М.: Чоро 1994. С. 30.

<sup>67</sup> Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. М.: Чоро 1994. С. 29.

<sup>68</sup> Максимов С. И. Права человека как ценность // Философский словарь по правам человека. Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2007. С. 354.

<sup>69</sup> Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 153.

<sup>70</sup> Там же, с. 154.

<sup>71</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 53.

<sup>72</sup> Пивоваров Д. В. Категории онтологии: учеб. Пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2016. С. 346.

<sup>73</sup> Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 172.

Следовательно, нормы права «не должны нивелировать личность»<sup>74</sup>. В позитивном праве стремится воплотиться внутренний слой права, а именно: нравственные принципы. Вспомним, что И. Кант понимал право как не просто «команду, которой мы должны подчиняться, но вместе с тем как идеал, к которому следует стремиться»<sup>75</sup>. Природа права заключается как раз в столкновении факта и ценности, нашей моральной интуиции (или духовного принятия права, по Ильину) с существующим законодательством, полагает Ю. Хабермас. По словам С. И. Максимова, феноменологический подход в исследовании права объединяет концепции эйдоса права, природу вещей и философию ценностей. Под правовым эйдосом он понимает «априорные структуры, которые познающий субъект открывает в своем сознании через усмотрение сущности правовых норм»<sup>76</sup>.

Что касается *взаимосвязи онтологического и гносеологического аспектов*, то нельзя не согласиться с мнением В. И. Красикова о том, что именно «онтология фундирует или определяет «координаты» мировосприятия, отбора фактов, весь «профиль», качественный облик любой теоретической конструкции»<sup>77</sup>. Но, наверное, можно расширить границы правовой рефлексии, не ограничиваясь теоретическими конструкциями, а признать, что «любое правопонимание опирается на концепцию природы или сущности человека»<sup>78</sup>. В этой оценке С. И. Максимова, как нам представляется, не только подспудно присутствует мысль об органической взаимосвязи онтологического и гносеологического аспектов, но онтология выводится на уровень бытийственной сущности человека.

Проведенный анализ приводит к *следующим выводам*. Во всем многообразии философских исследований субъекта права *философско-правовой* подход способен объединить юридический, политический, экономический, социальный, и культуро-творящий аспекты правовой реальности и представить в их целостности. Философы права считают необходимым поиск сущностных оснований субъекта права и опору на них в определении правового статуса субъекта. Раскрыть сущностные основания субъекта права позволят онто-гносеологический подход. Благодаря такому ракурсу исследования становится возможен анализ проблемы формирования субъекта права с точки зрения глубинных характеристик человеческого бытия, обнаруживаются *возможности* и одновременно *границы*, связанные с правовым способом бытия человека как частного проявления человеческого бытия в целом. При таком понимании особенностей философско-правового и онто-гносеологического подходов первый становится эмпирическим материалом для раскрытия закономерностей второго.

---

<sup>74</sup> Там же, с. 117.

<sup>75</sup> Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С.134.

<sup>76</sup> Там же, с. 118.

<sup>77</sup> Красиков В. И. Философия как концептуальная рефлексия. (Философская пропедевтика). Кемерово: Кузбассвузиздат, 1999. С. 232.

<sup>78</sup> Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 191.

## 1.2. Право в онтологии человеческого бытия и концептуальные основания статуса субъекта права

В предыдущем параграфе была выявлена необходимость обращения к онтогносеологическому подходу в изучении субъекта права, поскольку деятельность субъекта права предполагает не только правоотношения с другими субъектами, но также и правовую рефлексию, которая неизбежно связана с постижением человеческого бытия в целом. Ведь право не искусственно внедрено в фундаментальные структуры человеческого бытия, но является той сферой, которая органично пронизывает все человеческое бытие. А с другой стороны, если право есть один из способов человеческого бытия, то оно не может не быть обусловлено особенностями всей этой целостности – природой человеческого бытия. В данном параграфе мы и попытаемся выявить укорененность права именно в онтологии человеческого бытия, поэтому средством анализа в данном случае является блок онтологических категорий.

Важной характеристикой права и с позиции юристов, и с позиции философов является его описание через *сущность* и *существование*. При этом под *сущностью* будем понимать «бытие, конденсированное в себе и свернутое в понятие»<sup>79</sup>. Данная трактовка, на наш взгляд, связана с утверждением Аристотеля о том, что «сущность есть первое во всех смыслах: и по определению и по познанию, и по времени»<sup>80</sup> основание бытия. Как «первое основание» сущность «конденсирует» бытие, а как «основание причинности» определяет то, как сущность является, ее существование. Такое понимание сущности применимо и к праву. По оценке В. С. Нерсесянца, поскольку сущность права, «проявляется в формах его существования»<sup>81</sup>, то будучи *формой существования права*, субъект права несет в себе и сущностные характеристики права, и сущностные основания человеческого бытия в целом. В этой связи интерес представляет концепция С. И. Максимова, в публикациях которого по *онтологии права* «правовая реальность определяется как идеальное бытие, суть которого состоит в долженствовании»<sup>82</sup>. Другими словами, *сущность* права (=конденсат его бытия), первооснования и первопричины, связанные с правовыми явлениями, раскрываются в *идее долженствования*. Тогда как *существование* права выражается в том, что «реальное или

<sup>79</sup> «Однако существуют различные точки зрения о том, находится ли сущность вне явления, так например, считает Платон, или она скрыта в основании, например в учении Гегеля. Существует и третья позиция, когда философы стараются избежать дискуссии о сущности вещей (Б. Рассел, Л. Витгенштейн)» – См: Пивоваров Д. В. Категории онтологии. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2016. С. 57.

<sup>80</sup> Аристотель. Метафизика. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / ред. Ф. В. Асмус. М. «Мысль», 1976. С. 42.

<sup>81</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М.: Норма, 1997. С. 42.

<sup>82</sup> См: Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 161.; Максимов С. И. Права человека как ценность // Философский словарь по правам человека. Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2007. С. 354-356. Максимов С. И. Философия права как проблема философии права // Проблемы философии права. Киев-Черновцы: Рута. – 2004. – Том II. – С. 27-32.

действительное право»<sup>83</sup> является единством *справедливости* и *позитивности*. Здесь противоположность сущности и существования предстает как противоположность *идеального (идеи) права* и его воплощения в *позитивном праве*. Идея права реализуется в сфере существования – в позитивном праве – в качестве правовой нормы и стремится воплотиться через *логическое признание идеи права* человеком, совершающим то или иное действие. В этом смысле «право немислимо и невозможно помимо субъекта права, т. е. того существа, для которого оно, чье оно, через которое оно реализуется»<sup>84</sup>. Или как пишет С. И. Максимов, «право – объект, который развивается при непосредственном участии человека»<sup>85</sup>. Отсюда вытекает не только то, что право – это часть бытия, как отмечает С. И. Максимов, но это означает и то, что в человеческой природе, во всей нашей сущности присутствуют те элементы, которые способны к принятию правил, законов, норм и в целом права. Это в свою очередь указывает на наличие *правовой рефлексии* субъекта, которая немислима без постижения им своего существования в целом.

Действительно, выявление характеристик *субъекта права* во многом зависит от того, каким образом понимается само *право*. В свою очередь, плюрализм трактовок и толкований права во многом определяется разнообразием способов осмысления и описания мира, что не может не найти отражения в философско-правовых учениях. Подтверждением этому может служить высказывание известного французского юридического антрополога Н. Рулана, который считает, что «роль, отводимая праву, зависит от того, каким видится обществу вселенная и человек»<sup>86</sup>. Убедительно аргументирует Н. Рулан тезис о том, что в более сложной общественной структуре более интенсифицировано и само право, и все это проявляется в юридическом аппарате. Так, в элементарной общественной структуре, где «общественные отношения определяются родственными связями»<sup>87</sup>, политические функции обеспечиваются родственной организацией, а в качестве закона выступает миф. Когда к родственной организации добавляются внешние связи, такие, например, как вассальные отношения, – к мифу добавляется обычное право. И только «на следующей стадии развития общества, при которой политическая власть стремится к централизации, появляется законодательный уровень права»<sup>88</sup>. А уже на последней стадии, когда власть в обществе регулируется организациями, которые специализируются исключительно на осуществлении политической власти, появляется государственный законодательный орган. В этом смысле право в строго юридическом значении (выступающее в виде законов, правосудия, различных институтов), то есть позитивное право,

---

<sup>83</sup> Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 171.

<sup>84</sup> Ильин И. А. О сущности правосознания: в 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. С. 314.

<sup>85</sup> Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 169.

<sup>86</sup> Рулан Н. Юридическая антропология. М.: Издательство НОРМА, 1999. С. 51.

<sup>87</sup> Там же, с. 64.

<sup>88</sup> Рулан Н. Юридическая антропология. М.: Издательство НОРМА, 1999. С. 65.

является жестким нормативно-ценностным регулятором поведения людей.

Важно отметить, что «философствующие юристы поднимаются над комментированием и нормативным рассмотрением того, что связано с правами и свободами человека, и пытаются выяснить место и роль этой сферы жизни в целостной человеческой жизнедеятельности и ее (этой сферы жизни) эпохальной истории»<sup>89</sup>. В связи с этим право, выполняя функцию социального регулятора, не ограничивается правовой системой – оно включено во все сферы человеческого бытия.

Помимо значимости таких онтологических категорий, как сущность/существование, важным является еще один блок категорий онтологии. К ним мы отнесем понятия: дух, разум, воля, свобода, материальное и духовное начала бытия человека. В философии права Ю. Г. Ершова обращается внимание на то, что «при всем разнообразии трактовок права, в центре внимания остается признание за правом выражения абсолютной ценности человека и его главного метафизического определения – *свободы*»<sup>90</sup>. Аристотель полагал, что действие свободно когда, его принцип заключен в самом действующем лице. В контексте онтологических категорий «свобода обозначает объективно реальную каузальность, выраженную в беспрепятственном проявлении природы любой вещи»<sup>91</sup>.

Подобная оценка находит подтверждение в воззрениях одного из самых значимых для нашего исследования мыслителя – Г. Гегеля. В своей философии права, опираясь на всю европейскую традицию данной области философии, он дает развернутую трактовку сущности права через наполнение данного понятия идеей *свободы*. Данный подход позволил ему показать, каким образом и почему право пронизывает все сферы человеческой жизни. Г. Гегель дает следующее определение праву: «право – наличное бытие абсолютного понятия, самосознательной свободы»<sup>92</sup>. Позиция Г. Гегеля представляет для нас интерес не только потому, что он подытожил к н. XIX ст. достижения в области философии права – он предложил оригинальную методологию, приложимую ко всей его энциклопедии философских наук. Суть ее заключается в поиске *онтологических оснований* при рассмотрении любой сферы бытия и человеческой деятельности, что нацеливает его на описание возникновения и развития любого явления от низшей ступени своего проявления, имеющего *природное* или *материальное* начало, к высшей ступени, обладающей *духовным основанием*, а именно – *идеей* как осуществленным понятием. В этой связи для него право в абсолютном своем значении как осуществленное понятие является наличным бытием *самосознательной свободы*. Сущность права в концепции Г. Гегеля раскрывается через выявление взаимосвязи идеального бытия права и его воплощения

<sup>89</sup> Бряник Н. В. Философско-правовые и юридические аспекты прав человека статус // Философский словарь по правам человека. – Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2007. С. 616.

<sup>90</sup> Ершов Ю. Г. Философия права: Учебное пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. Акад. Гос. Службы, 2011. С. 19.

<sup>91</sup> Пивоваров Д. В. Категории онтологии. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2016. С. 346.

<sup>92</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 90.

в практической жизни человека, реализуя сущность права (как бытие «свернутое в понятие») в различных формах свободы. Скрепляет эти формы в единое целое *субстанциальная воля*, ведь «всякое наличное бытие есть право только на основе свободной субстанциальной воли»<sup>93</sup>. (Попутно отметим привлечение онтолого-метафизических категорий «субстанции» и «воли»).

Г. Гегель постоянно настаивает на взаимосвязи права с онтологией человеческого бытия. Так, он полагает, что *мораль*, *государственный интерес* и *нравственность* являются разными формами права постольку, поскольку в них в разной мере реализуется понятие свободы. Он пишет: «Мораль, нравственность, государственный интерес представляют собою, каждое в отдельности, особое право, так как каждая из этих форм есть определение и наличное бытие свободы»<sup>94</sup>.

Для раскрытия сущности любого феномена при онтологическом подходе важен этап (который может длиться столетия и тысячелетия) *возникновения*, его *происхождение*. И у Гегеля есть на этот счет рассуждения. Так, первым видом свободы у него является *собственность* в ее непосредственной форме – вещи, а также в опосредованной форме – договоре. Это этап *формального* или *абстрактного* права, нарушение которого выражается в преступлениях и наказаниях за них. Формализм и абстрактность права непосредственно связаны с ограниченным развитием в праве его идеи. Кроме того, для Г. Гегеля собственность понимается не просто как экономический феномен, а осмысливается с моральной и нравственной точки зрения.

Подобные воззрения можно встретить и у отечественных мыслителей, к примеру, А. Ф. Лосев полагал, что рабство – это не просто экономическая категория для античной культуры, оно обладает важным культурологическим смыслом. Анализируя собственность с этих позиций, он опирается на воззрения Аристотеля. Древнегреческий философ рассуждает так: «Понятие “собственность” нужно понимать в том же смысле, в каком понимается понятие “часть”. А часть есть не только часть чего-либо другого, но она немислима вообще без этого другого»<sup>95</sup>. Раб по своей природе не принадлежит себе, а принадлежит другому – господину, в случае если он, оставаясь человеком, является собственностью. Следовательно, «раб есть часть господина и его неотъемлемое орудие, тогда как всякое орудие есть своего рода неодушевленный раб»<sup>96</sup>. А. Ф. Лосев подытоживает рассуждения о рабе как собственности, рассматривая раба в качестве орудия, производящего целесообразную работу без личного и разумного отношения к деятельности. Свою работу раб осознает через указания господина. Отсюда тело раба понимается как инструмент, работающий в силу своих физических

<sup>93</sup> Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа М.: Мысль, 1977. С. 327.

<sup>94</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 90.

<sup>95</sup> Аристотель. Политика. Сочинения в четырех томах. Т. 4. / пер. С. А. Жебелева, общ. ред. А. И. Доватура. М. «Мысль», 1983. С. 381-382.

<sup>96</sup> Аристотель Евдемова этика. М.: Институт философии РАН, 2005. С. 269.

способностей. «Те силы, – пишет Лосев, – которые внешне направляли его со стороны, были не чем иным, как силой самого же космоса, ограниченной его собственными физическими возможностями»<sup>97</sup>. Именно поэтому античная эстетика реализует принцип одушевленно-материального толкования красоты в виде скульптуры. Однако согласно позиции Лосева, важно, что «рабовладелец и рабы, несмотря на их экономическую и логическую противоположность, исторически образуют собой нечто целое»<sup>98</sup>. Ведь часть без целого, как и целое без части не существуют – в отрыве друг от друга они бессмысленны. Использование физического труда рабов повлекло за собой разделение физического и умственного труда.

Позиция Лосева вписывается в отечественную традицию, один из основателей которой В. С. Соловьев выстраивает анализ экономической сферы в соответствии с нравственными принципами. Он полагал, что основные добродетели заключаются в «господстве над материальной чувственностью, солидарности с живыми существами и добровольном подчинении сверхъестественному началу»<sup>99</sup>. Он считает, что экономическая деятельность непосредственно связана с добродетелями: «Триединое нравственное начало, определяющее наше должное положение относительно Бога, людей и материальной природы, находит свое всецелое и нераздельное применение в области экономической»<sup>100</sup>. Реализация подобного нравственного идеала, в том числе и в экономической жизни, ведет к достижению нравственного порядка, к совершенствованию человека – к богочеловечеству. Мыслитель заключает, что духовное начало должно превосходить материальное, поэтому исключительному своекорыстию необходимо ограничение со стороны морального сознания.

Поскольку все эти аспекты собраны воедино в гегелевской концепции собственности, рассмотрим, каким образом собственность обнаруживает моральную сторону. Собственность как первоначальный вид свободы реализуется именно субъектом – «лицом, который дает себе наличное бытие в вещах»<sup>101</sup>. Аргументом в пользу того, что собственность трактуется Гегелем не просто как экономическая категория, может послужить следующее рассуждение: «лицо вкладывает свою волю в каждую вещь, которая становится благодаря акту воления его вещью и получает субстанциальную цель»<sup>102</sup>. Посредством воления человек присваивает вещь, т. е. получает вещь во владение и в этом смысле «субстанциализируется». Моральная сторона собственности – это обязанность соблюдения *договора*, наступающая при отчуждении вещи в пользу другого лица. В работе «Философия духа» Гегель подробно останавливается на анализе

<sup>97</sup> Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации. Два очерка // Античность как тип культуры. М.: Наука, 1988. С. 34.

<sup>98</sup> Там же, с. 65.

<sup>99</sup> Ульшина Е. Н. Соловьев В. С.: Экономика с позиций философии морали // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2007. №4. С. 59.

<sup>100</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия. Соч. в 2-х. т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С. 417.

<sup>101</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 95.

<sup>102</sup> Там же, с. 103.

морального аспекта *владения вещью*. Он утверждает, что «мое право на известную вещь есть не только владение, но в качестве владения известного лица оно есть собственность; и владеть вещами как собственностью, т. е. быть лицом, есть обязанность»<sup>103</sup>.

Основываясь на идее свободы, получившей наличное бытие в собственности и реализуемой субъектом, Г. Гегель воссоздает взаимосвязь наличного бытия (в данном случае экономического аспекта собственности) с моральной и нравственной стороной развития и существования права. С помощью диалектического метода Г. Гегель производит *снятие* материально (=природой) обусловленного характера «свободы в сфере морали, где субъективная воля требует, чтобы то, что пребывает внутри нее – цель, получила внешнее наличное бытие так, чтобы добро совершалось в области внешнего существования»<sup>104</sup>. Мораль является реальной стороной понятия свободы в том смысле, что «свобода субъективности раскрывается в движении от абстрактного понятия к подлинной идее»<sup>105</sup>. Мораль, таким образом, понимается как «развитие права субъективной воли»<sup>106</sup>. Собственно подлинной идеей воли и ее сущностью в смысле ее *субстанциональности* и *всеобщности* является *добро* – «абсолютной целью субъективной воли является добро»<sup>107</sup>. При этом, по Г. Гегелю, добро наличествует через мышление. Отдавая должное достижению кантовской практической философии в установлении соответствия долга разуму, Гегель указывает на недостаточность проработки и описания категорического императива, а следствием этого является и недостаточность описания понятий нравственности и духа, в связи с чем, ему кантовская концепция видится не завершенной. В действительности, пишет Гегель, «добро есть существенное воли, которая имеет в нем свою безусловную обязанность»<sup>108</sup>, тогда как совесть есть «умонастроение воли, что в себе и для себя есть добро»<sup>109</sup>. Важность этой темы подтверждает и Вл. Соловьев в работе «Оправдание добра», в которой отношение нравственности и права рассматривается с точки зрения безусловного Добра. Отечественный философ замечает, что в нравственных требованиях обнаруживается безусловная внутренняя обязанность, тогда как в позитивном праве такая внутренняя обязанность может отсутствовать. Подобная ситуация отрицания внутренней обязанности в праве исходит из противопоставления

<sup>103</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 327.

<sup>104</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 95.

<sup>105</sup> В понятии раскрывается подлинная природа вещи, и «это происходит так, что каждое частное понятие выводится из самого себя порождающего и осуществляющего всеобщего понятия, или логической идеи... Понятие для своего развития не нуждается ни в каком внешнем стимуле; его собственная, включающая в себя противоречие, беспокойная природа, побуждает его к самоосуществлению». Метод диалектики позволяет Гегелю показать развитие идеи как полноты всего сущего, ведь абсолютная идея проходит все три ступени развития: логика, природа, дух – См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 30.

<sup>106</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 328.

<sup>107</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 160.

<sup>108</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 175.

<sup>109</sup> Там же, с. 178.

нравственности и права. На деле же «действительное противоречие и несовместимость, – как пишет Вл. Соловьев, – существуют не между правом и нравственностью, а между различными состояниями как правового, так и нравственного сознания»<sup>110</sup>. Взаимоотношение нравственности и права – это, по сути, вопрос о связи идеального нравственного сознания и действительной жизни. Право является промежуточной областью между идеальным добром и злой действительностью. Ведь право выражает обязанность, которая входит в область нравственных идей. Однако право по своему существу ограничено и, в отличие от нравственного идеала, предполагающего стремление к совершенству, вместо совершенства требует «низшей, минимальной степени нравственного состояния»<sup>111</sup>. Здесь нет противоречия, поскольку «право – *определенный минимум нравственности ... или принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла*»<sup>112</sup>. Не забывает Вл. Соловьев и свободу как условие развития нравственного начала в человеке. А для этого необходимо существование общества, потому как без общества нравственность становится лишь отвлеченным понятием. Свобода и отсутствие принуждения существенны для развития нравственности, благодаря чему реализуется и «добродетель – внутреннее расположение нашей воли к добру самому по себе; и истинность – внутреннее согласие нашего ума с истиною, как таковою»<sup>113</sup>.

Различение добра и совести в соответствии с онтологической установкой, одновременно оборачивающейся у Г. Гегеля и логикой (которая работает в сфере определения понятий), производится по принципу приближения к объективному, а значит и истинному. Совесть является всего лишь умонастроением, способным (или не способным) выразить то, что есть «в себе и для себя», т. е. то, что ближе к объективности. Сразу же возникают ассоциации с платоновским миром подлинного бытия – миром Добра, Красоты, Истины. Согласно гегелевской логике, «объективность ... субъективная воля обретает благодаря тождеству добра и субъективной воли, их истина, есть нравственность»<sup>114</sup>. Это движение по пути к объективности, намечаемое немецким мыслителем, одновременно открывает перед нами еще одну важную составляющую человеческого бытия – свобода как субстанция права возвышается до *нравственности*. Тем самым снимается «неполнота моральной точки зрения, обнаруживающаяся в субъективной обязанности, составляющей односторонность исключительно моральной точки зрения»<sup>115</sup>. Именно в «Философии права» Г. Гегеля

<sup>110</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия. Соч. в 2-х. т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С. 444.

<sup>111</sup> Там же, с. 448.

<sup>112</sup> Там же, с. 450

<sup>113</sup> Там же, с. 455.

<sup>114</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 198.

<sup>115</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 328.

обосновывается различие *морали* и *нравственности*, которые являются важнейшими составляющими человеческого бытия и которые, по большей части, отождествляются.

Нравственность он рассматривает как основу морали, т. к. последняя не обладает сама по себе *действительностью*, а «нравственное ... в сильнейшей степени действительно»<sup>116</sup>. Как это понимать? В контексте гегелевского учения, добру как абстрактному понятию, которому субъективная воля способна придать любое значение, не хватает полноты для своей реализации. Тогда как в нравственности *понятие* «свобода» раскрывается в своем полном содержании. Гегель поясняет, что нравственное действительно постольку, поскольку «нравственная субстанция... есть действительный дух семьи и народа»<sup>117</sup>. Нравственность выводит идею свободы как субстанцию права в социум, сферу социальных отношений в таких ее формах, как *семья*, *гражданское общество* и *государство*. Тем самым, право становится не только регулятором *экономических* отношений в форме собственности и договора, но и в *социальных* – проявляя себя в семье, а также в *политической* сфере – в жизни государства в целом. Но, кроме того, право обнаруживает себя и в *духовном* бытии человека. Ведь нравственная личность, по мысли Гегеля, есть такая субъективность, которая пронизана *субстанциальной* жизнью – добродетелью. Пронизана в том смысле, что в мышлении индивида есть «знание субстанции и тождества всех интересов индивидов с целым. А также то, что другие индивиды взаимно знают себя только в этом тождестве и действительно существуют в нем»<sup>118</sup>. Мы видим, как постепенно выстраивается механизм вхождения права в глубинные слои человеческого бытия.

Таким образом, в концепции Гегеля право проникает в социум – в жизнь семьи, гражданского общества и государства.

*Семья* является *природным* нравственным духом, в ней дух обретает природную действительность. Своим основанием семья имеет чувствующее единство – *любовь*. По словам философа, «любовь означает вообще сознание моего единства с другим, так что я для себя не изолирован, а приобретаю свое самосознание лишь как отказ от своего особенного бытия и посредством знания себя моим единством с другим и единством другого со мною»<sup>119</sup>. В учении немецкого мыслителя концепт любви имеет большую значимость в формировании правовой жизни общества. Нужно отметить, что изучение понятия «любовь» как важной части человеческой жизни встречается в греческой классической философии, где существует несколько терминов для обозначения данного понятия: «“egos” – желание пищи, питья, предмета или действия, в том числе и любовного наслаждения; “philia” – в значении

<sup>116</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 208.

<sup>117</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 207.

<sup>118</sup> Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 340.

<sup>119</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 208.

родственной или дружеской любви; “agape” – как противоположность эротического наслаждения»<sup>120</sup>. Для нас интересен термин “philia” – дружба и “philos” – друг, в связи с тем, что данный термин обладает двойным значением. Кроме значения «друг», он обозначает отношение принадлежности к группе с определенными обязательствами. По словам Э. Бенвениста «эта связь является фундаментальной как с точки зрения самой реальности общества эпохи Гомера, так и с точки зрения терминологии»<sup>121</sup>. Достаточно привести в пример положение гостя, «приехавшего в страну, в которой как иностранец он лишен прав»<sup>122</sup>. Он может найти жилище и безопасность у того, с кем состоит в дружеских отношениях, материальное подтверждение такой приязни или приятия может обнаружиться в договоре – «philotes» или клятве между друзьями – «philoî». В этом смысле термин “philia” имеет значение обязательства перед своим гостем – другом. Так, у Гомера термины, относящиеся к сфере морали, обозначают отношения индивида с членами группы. Христианская религия «создает новое понимание любви, не имеющее ничего общего с античным эросом, а именно – каритас (жалость, сострадание, милосердие), на таком понимании любви как сострадания основаны все нормы и правила жизни христианина»<sup>123</sup>. Понятие «любви» встречается в философско-правовых работах Г. Гроция (1583-1645) и Х. Томазия (1655-1728). Например, немецкий философ и юрист Х. Томазий утверждает, что в человеке в качестве одной из основных его черт превалируют благожелательные чувства, связанные со стремлением к общению с другими. Человек должен существовать среди подобных себе в мирном общении, которое нужно понимать и как внешний порядок, и как согласие душ благодаря чувству любви как совокупности нравственных и общежительных стремлений. Принцип любви является руководящим началом гражданского общежития. П. И. Новгородцев видит истоки такого понимания любви в учении Г. Гроция, который признавал врожденный альтруистический инстинкт – стремление к общежитию, в котором любовь становится центром личной и общественной жизни.

Гегель же в своей философско-правовой концепции находит обоснование обращения к понятию любви не просто как руководящему началу общественной жизни, но как нравственному основанию этой жизни. Благодаря тому, что семья развивается из материального или природного начала к своей идее – семья должна иметь воплощение в наличном бытии и раскрыть свое понятие от абстрактного до содержащего в себе идею данного понятия. Именно в семье находят свое воплощение и любовь (как нравственность природной

<sup>120</sup> Шестаков В. П. Эрос и культура: философия любви и европейское искусство. М.: Республика; ТЕРРА-Книжный клуб, 1999. С. 8.

<sup>121</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 224.

<sup>122</sup> Там же, с. 224.

<sup>123</sup> Шестаков В. П. Эрос и культура: философия любви и европейское искусство. М.: Республика; ТЕРРА-Книжный клуб, 1999. С. 43.

формы), и собственность (как внешнее наличное бытие), и воспитание детей. Вследствие чего право проявляется в семье постольку, поскольку семья должна обладать наличным бытием и сохранять свое единство во внешних формах: имуществе, расходах и др. В работе К. Маркса «К критике Гегелевской философии права» дается анализ взглядов Гегеля, касающийся семейной собственности. Так, например, Маркс подвергает сомнению утверждения Гегеля о том, что «сословие землевладельцев способно конституироваться в политические отношения, потому как в своей основе предполагает семью»<sup>124</sup>. По его мнению, рассуждения Гегеля непоследовательны в том смысле, что основой семейной жизни изначально он указывал *любовь как нравственный принцип*, а далее пишет о возможности политического конституирования данного сословия благодаря майорату<sup>125</sup>. По Гегелю, данный институт необходим лишь в политическом отношении, т. к. позволяет «тому, кто обладает самостоятельным состоянием – не ограничен внешними обстоятельствами – он, таким образом, может беспрепятственно выступать и действовать в пользу государства»<sup>126</sup>. Другими словами, благодаря майорату обеспечивается независимость. Тогда как К. Маркс настаивает на том, что если основой семьи указана любовь, то передача имущества должна осуществляться, исходя из данного основания, как некая забота: «граждане... должны быть уверенными в том, что после их смерти их собственность перейдет к детям согласно равенству любви»<sup>127</sup>. В этой полемике мы видим, как формируется признание *влияния экономической сферы на право* и, соответственно, на свободу граждан участвовать в делах государства. Обнаруживая непоследовательность в рассуждениях Гегеля, на наш взгляд, Маркс упускает важную для Гегеля идею, касающуюся оснований права, ведь последний резюмирует: «Право этой части субстанциального сословия ... основано, с одной стороны, на природном принципе семьи; однако этот принцип ... направлен в сторону достижения *политической цели*, ... для осуществления такой цели оно ... имеет на нее право от рождения помимо случайности избрания»<sup>128</sup>. Следовательно, не только майорат (как форма частной собственности) делает возможным политическое участие сословия землевладельцев, но и *право*, связанное с рождением в семье, – оно проявляет себя и в нравственной, и в социокультурной, и в экономической, и в политической сферах. В подтверждение данной оценки приведем важный тезис из Гегелевской «Философии права»: «Право рождения и наследования составляют основание легитимности, как основание не только некоторого

<sup>124</sup> Маркс К. К критике Гегелевской философии права. Сочинения. Т 1. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 331, 334.

<sup>125</sup> Маркс цитирует Гегеля: «Обеспеченность и прочность этого сословия могут быть увеличены посредством института майората» – См.: Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 345.

<sup>126</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 345-346.

<sup>127</sup> Маркс К. К критике Гегелевской философии права. Сочинения. Т 1. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 333.

<sup>128</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 346.

положительного права, но также и в самой идее»<sup>129</sup>. Иными словами, саму природу права (=идею права) он связывает с теми составляющими человеческой жизнедеятельности, которые закладываются в семье. В данном случае семья как основа сословия землевладельцев воплощается, как в социально-экономическую независимость данного сословия, так и в духовно-нравственный аспект его жизни, выражающийся в любви.

В контексте полемики Маркса с Гегелем мы можем констатировать, что независимость субъекта рассматривается в Новое время не только с социально-политического ракурса, но и с экономического – ведь майорат, как разновидность частной собственности, способен обеспечить независимость.

По оценке Н. Рулана, «переход к современности в понимании права произошел в к. XVIII в., когда начался процесс “униформизации” статуса индивидуумов с тем, чтобы сделать их взаимозаменяемыми и отделить рабочую силу (которую можно оценить в деньгах и обменять на рынке) от других характеристик индивидуума, не поддающихся денежной оценке»<sup>130</sup>. Поясним сказанное. Если в традиционном обществе на первый план при оценке, например, земли выходят ее некоммерческие характеристики, а также традиционная система ставит во главу угла *общественно-политический статус субъектов права*, то для современного общества все определяется *экономической значимостью*, как объектов, так субъектов. Рабочая сила индивида традиционного общества ценится в меньшей степени, чем «его социальные ценности – преемственность, взаимность прав и обязательств»<sup>131</sup>. Тогда как в Новое время частная собственность понимается не только как состояние вне человека, а именно – внешняя предметность, утверждающаяся лишь внешним способом в виде богатства. К. Маркс признает заслугу А. Смита, который впервые обнаружил «как частная собственность воплощается в самом человеке и сам человек признается ее сущностью, но именно в силу этого сам человек берется в аспекте частной собственности»<sup>132</sup>. Такое последовательное отрицание человеческого в человеке становится недостатком политической экономии, т. к. человек в рамках этого учения становится «напряженной сущностью частной собственности»<sup>133</sup>. Дальнейшие исследования экономистов Д. Рикардо и Джона Ст. Милля также идут по пути отчуждения человеческого от человека. По оценке К. Маркса, Г. Гегель занимает ту же позицию в оценке *труда, частной собственности и частного интереса*, что и представители политической экономии. Частные интересы рассматриваются Гегелем как субъективные взгляды и представления, первоначально приобретающие общность в семье. В *корпорации* же индивид «выходит из области своего

<sup>129</sup> Гегель Г.Ф.В. *Философия права*. Москва: Мысль, 1990. С. 325.

<sup>130</sup> Рулан Н. *Юридическая антропология*. М.: Издательство НОРМА, 1999. С. 121.

<sup>131</sup> Там же, с. 121.

<sup>132</sup> Маркс К. *Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс // Из ранних произведений*. М.: гос. Изд-во политической литературы, 1956. С. 581.

<sup>133</sup> Там же, с. 582.

обособленного частного интереса и для осуществления относительно-всеобщей цели пользуется сознательной деятельностью»<sup>134</sup>. Однако в *гражданском обществе* частные интересы отдельных индивидов не обретают общности, напротив «гражданское общество является полем борьбы индивидуального частного интереса, борьбы всех против всех...»<sup>135</sup>. Такое представление о частном интересе было характерно для сер. XVIII в. А. Смит, например, полагал, что человеку всегда необходима помощь ближних, при этом, помощь не следует воспринимать только как расположение ближних. В этой связи мы находим у него: «Человек достигнет своей цели, если обратится к их эгоизму и сумеет показать им, что в их собственных интересах сделать для него то, что он требует, ... дай мне то, что мне нужно, и ты получишь то, что тебе нужно»<sup>136</sup>. Поэтому именно частный интерес является основным мотивом в поведении людей, но без осуществления интересов сограждан, человек не сможет его реализовать.

*Частный* интерес гражданина оказывается связанным с сохранением *целого*, поскольку *государство* является средством поддержания частных интересов. Через общение с другими гражданами и осознания каждым своих *прав* и *обязанностей* себялюбие связывается со всеобщим знанием и волеием в государстве. Гегель полагает, что возможность удовлетворения общих потребностей заложена в самой сути общественной связи, где приобретение предметов опосредуется как волей субъекта, так и «постоянно возобновляемым созданием, силами собственного труда, подлежащих обмену средств; это опосредствование удовлетворения, достигаемое трудом всех, составляет общее достояние»<sup>137</sup>. В этом смысле Гегель и понимает *государственный дух*, характерной чертой которого становится поддержание *правомерности* частных интересов.

Проблема, с точки зрения К. Маркса, заключается в том, что для Г. Гегеля продукты человеческой деятельности такие, как «религия, государственная власть и т. д., являются *духовными* сущностями, ибо только *дух* есть *истинная* сущность человека, а истинная форма духа – это мыслящий дух, логический, спекулятивный дух»<sup>138</sup>. Следовательно, продукты человеческой деятельности (в этом ряду должно быть представлено и право) являются в конечном счете продуктами мыслящего *духа*, да и сам человек определяется в качестве самосознания. Важный для гегелевской философии феномен отчуждения применительно к *отчуждению человеческой сущности* раскрывается как отчуждение самосознания. Такое понимание сущности человеческой деятельности вызывало критику со стороны К. Маркса. По Марксу, феномен отчуждения и снятие отчуждения не должны быть связаны с

<sup>134</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3, Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 350.

<sup>135</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 330.

<sup>136</sup> Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов (книги I – III). М.: Наука, 1992. С. 129.

<sup>137</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 343.

<sup>138</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс // Из ранних произведений. М.: гос. Изд-во политической литературы, 1956. С. 626.

противопоставлением человеческой сущности чего-то сверхчеловеческого. Для него человеческая сущность в процессе отчуждения «опредмечивается в отличие от абстрактного мышления и в противоположность к нему»<sup>139</sup>. «*Опредмечивание*» как материальное воплощение в самых разнообразных формах – это и есть способ снятия отчуждения. Тогда как в критикуемой К. Марксом концепции «различные выступающие в “Феноменологии” формы отчуждения являются только разными формами сознания и самосознания»<sup>140</sup>. Маркс рассуждает о предметной деятельности как об основании самосознания человека.

Логика признания значимости права в многообразной системе общественных отношений идет не от понимания его в качестве социального регулятора отношений между индивидами – она отталкивается от идеи свободы. Ведь свобода даже для К. Маркса (которого нередко критикуют за экономический детерминизм) – это *родовая характеристика человеческой деятельности* (в отличие от поведения животных, основанного на инстинктах). Так, в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» он пишет: «в характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а *свободная сознательная деятельность* как раз и составляет *родовой характер человека*» (курсив мой – М.П.)<sup>141</sup>. А, по Г. Гегелю, как уже было ранее отмечено, именно в праве идея свободы приобретает свое наличное бытие: «право обнимает наличное бытие всех определений свободы»<sup>142</sup>. Для Гегеля право включено в общественную структуру человеческого существования благодаря поэтапному развитию идеи свободы.

Гегель определяет человека как природного и телесного субъекта, но также, прежде всего как «мыслящий дух». Под этим мыслитель подразумевает способность каждого индивида к самопознанию: «познание подлинного в человеке, подлинного в себе и для себя, – есть познание самой сущности, как духа»<sup>143</sup>. Этим человек и отличается от того, что принадлежит только природе<sup>144</sup>. Для него дух и тело человека тесно связаны друг с другом. Поскольку духовность принадлежит самой сущности человека, то эта логика неизбежно подводит к связи права с *духовным бытием* человека. Эта позиция потом отзовется онтологическими признаниями отечественных мыслителей: право есть *атрибут духа*, и это органично вытекает из гегелевского понимания свободы как «субстанции духа»<sup>145</sup>. Духовная жизнь и духовное творчество человека богаты и разнообразны. Именно поэтому Г. Гегель полагает, что в число

<sup>139</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс // Из ранних произведений. М.: гос. Изд-во политической литературы, 1956. С. 626.

<sup>140</sup> Там же, с. 626-627.

<sup>141</sup> Там же, с. 565.

<sup>142</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 327.

<sup>143</sup> Там же, с. 6.

<sup>144</sup> Там же, с. 24, 241.

<sup>145</sup> Там же, с. 25.

образований *права субъективной свободы*<sup>146</sup> входят: «любовь, романтизм, стремление к вечному блаженству индивидуума и т. д.; мораль и совесть; принципы гражданского общества и политического устройства...»<sup>147</sup>.

Индивиды, реализуя и развивая своим существованием идею свободы, стремятся актуализировать ее в своей экономической, политической, социальной, культурной деятельности, создавая и участвуя в семейной и государственной жизни. Так, семья является тем образованием, где находят свое воплощение мораль и нравственность, через которые понятие права раскрывается и наполняется идеей свободы. В *сфере морали* наличное бытие субъективной воли в качестве образа мысли, намерений, умонастроений является субъективной обязанностью, в связи с чем становится случайным и неполным. А вот уже в *нравственной сфере* обязанность и право достигают своего абсолютного единства. Тем не менее, философ усматривает опасность неверного истолкования субъективной свободы, когда упускается понимание того, что «моя особенность так же, как и особенность других, есть вообще право лишь постольку, поскольку я есть нечто *свободное*»<sup>148</sup>. Следовательно, моя особенность не может находиться в состоянии противоречия со своей субстанциальной основой – свободой, и тем самым получить возможность оправдать неправомерный поступок. В этом смысле право является наличным бытием свободной воли, выражающемся в *обязанностях*. А это означает, что во всех сферах взаимоотношений людей право и обязанность тесно связаны между собой.

Полагаясь на идеи таких мыслителей, как Г. Гегель и И. Кант, емкую оценку, касающуюся изменений права, связанных с появлением данных институтов общества современного типа, мы находим у С. С. Алексеева. «Гражданскому обществу в условиях либеральной цивилизации требуется юридическая система, сутью, центром и смыслом которой являются не власть, ... а – люди, человек»<sup>149</sup>. Следовательно, право Нового времени – это *право людей*. Тогда как на самых первых этапах развития права феномен свободы реализуется «через систему иерархически властных отношений»<sup>150</sup>. Юридические системы, в которых феномен свободы находит подобное выражение можно обозначить как *право власти*. Так, в традиционных обществах политический фактор, воплощенный в «отношение человек-бог, часто появляется в общественно-политической организации с тем, чтобы узаконить последнюю, причем общественно-политическая организация может основываться как на родственных связях, так и на политической власти, более или менее отличной от этих связей»<sup>151</sup>.

<sup>146</sup> «Право особенности получать удовлетворение тождественно праву субъективной свободы» – См.: Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 168.

<sup>147</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 168.

<sup>148</sup> Там же, с. 169.

<sup>149</sup> Алексеев С. С. Самое святое, что есть у Бога на земле. И. Кант и проблемы права в современную эпоху. М.: Изд-во Норма, 1998. С. 215.

<sup>150</sup> Там же, с. 218.

<sup>151</sup> Рулан Н. Юридическая антропология. М.: Издательство НОРМА, 1999. С. 64.

Отличия между *правом власти* и *правом людей* заставляют признать, что *развитие права* связано с развитием фундаментальных основ человеческого существования. Известный исследователь в области истории и философии права В. С. Нерсесянц видит вектор развития человечества в постепенном движении к воспитанию себя к жизни в свободе, праве, равенстве и справедливости. С. С. Алексеев, полагаясь на идеи И. Канта, считает, что «в условиях разворачивающихся (по всем параметрам – экономическим, политическим, духовным) либеральных цивилизаций, право раскрывает свои потенции, заложенные в нем именно как в мирозданческом явлении...»<sup>152</sup>. А ведь именно новоевропейское право отразило в себе мировоззренческие изменения в представлениях людей и стало определяться не как властно-государственное образование, но как право, отражающее свободу и творческую активность людей.

Истинная свобода на ступени *нравственности* имеет своим содержанием *общие интересы*. Из этого следует, что нравственное содержание поступка субъекта имманентно ему и должно быть осуществлено. Вопрос о соотношении права с нравственностью неизменно присутствует в попытках разобраться и с природой права, и с тем, как они связаны и в чем их отличие в фундаментальных структурах человеческого бытия. Один из ярких российских гегельянцев Б. Чичерин писал, что право и нравственность исходят из одного корня – *духовной природы человека*; он видел тесную взаимосвязь внешних действий (регулируемых правом) и внутренних побуждений (определяемых нравственностью)<sup>153</sup>.

Кроме субстанциональной основы, *дух* обладает *деятельностной* природой – *влечением*, которое продвигает развитие воли к объективности, что означает превращение субъективных желаний и интересов в долженствование. Задачей духа здесь является обнаружение и сообщение содержанию влечения *разумности* и *объективности*: «Было бы абсурдом желать исключить мышление из нравственности, религиозности, области права и т. д.»<sup>154</sup>. Тем самым снимается природная непосредственность влечения. Долженствование, содержащееся в развитой воле, при развитии духа до своего абсолюта становится нравственностью. В онтологической концепции Гегеля субъект – это деятель осуществляющий перевод субъективного влечения в объективное состояние. Другими словами, *влечения* субъекта становятся необходимыми отношениями – *правами и обязанностями*. Изначально личность в *непосредственном праве* является абстрактной, «проходя через свои различные формы субъективности, она развивает себя и в абсолютном праве – государстве – снимает частный

<sup>152</sup> Алексеев С. С. Самое святое, что есть у Бога на земле. И. Кант и проблемы права в современную эпоху. М.: Изд-во Норма, 1998. С. 220.

<sup>153</sup> Чичерин Б. Н. Философия права М.: Типо-литография Товарищества И. Н. Кушнеревъ и КО, 1900. С. 92.

<sup>154</sup> Чичерин Б. Н. Философия права М.: Типо-литография Товарищества И. Н. Кушнеревъ и КО, 1900. С. 312.

интерес “я хочу” и предстает как звено одной цепи, которое преследует одну цель – благо»<sup>155</sup>. Образ мыслей индивидов, в котором проявляется «знание о тождестве всех интересов с целым; и то, что другие субъекты взаимно знают себя только в этом тождестве и действительно существуют в нем, есть доверие – подлинный, нравственный образ мыслей»<sup>156</sup>. Такое духовное определение пронизано *доверием и любовью*. Гегель полагает, что благодаря чувству любви отдельные индивиды способны образовать единство в семье и государстве.

Право, рассматриваемое в таком ключе, подразумевает действие «человека, не по внешней причине, а по внутреннему побуждению»<sup>157</sup>. У Ильина данный тезис получает развитие, когда он определяет право как «*атрибут духа*»<sup>158</sup>, но уже в контексте отечественной религиозно-антропологической философии. Он считал ошибочным связывать правосознание всего лишь с привычкой считаться с предписанием внешнего авторитета, такое понимание правосознания отражает утрату духовной свободы и уважения к себе. Ведь любое повиновение не соответствует *духовному достоинству человека*, в котором заключается возможность «самодеятельного и добровольного самоопределения в духовной жизни»<sup>159</sup>. В работах Гегеля мы обнаруживаем описание *самоопределения «Я»* как субъективного отношения духа к себе – в этом заключена и *достоверность самого себя*. Чем сильнее человек развивает в себе духовные способности, силу воли и разума, тем более полно наполняется дух своей субстанцией – свободой, тем более ценным становится содержание самого права. Благодаря *усердию* в индивиде развивается разумное мышление; только находясь в состоянии усердного труда, *дух* (как сущность субъекта) ощущает свою полноту и способен осуществить свое понятие и развить его до своей идеи.

Задавшись вопросом, раскрыть сущность человека, которая для своего существования с неизбежностью рождает право, мы, отталкиваясь от системы онтологических категорий, представленных, прежде всего, в концепции Г. Гегеля (впитавшей европейскую традицию и давшей начало многообразным течениям современной философии, в т. ч. религиозно-антропологической ветви отечественной философии), выделили *узловые онтолого-метафизические категории*, которые определяют движение свободы (как субстанции права) и значимы для становления *субъекта права*. Это *дух, разум и любовь* – вот те неизменные основы, которые, как нам представляется, и составляют онто-гносеологические основания *субъекта права*, и находят свое воплощение в практических взаимоотношениях людей в различных сферах их жизнедеятельности. Природа субъекта права обусловлена правовыми отношениями и спецификой правовой области, а именно: *развитая воля* содержит в себе *долженствование*,

<sup>155</sup> Гегель Г.Ф.В. Философия права. Москва: Мысль, 1990. С. 319.

<sup>156</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., «Мысль», 1977. С. 340.

<sup>157</sup> Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 154.

<sup>158</sup> Ильин И. А. О сущности правосознания: в 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. С. 314.

<sup>159</sup> Там же, с. 179.

которое при развитии *духа* до абсолюта становится *нравственностью*; субстанция духа *свобода* становится *справедливостью*<sup>160</sup>. В связи с этим в данном параграфе была выстроена система категорий, внутренняя логика которой идет от *онтологии бытия в целом* (сущность/существование, природное (=материальное)/идеальное, объективное/субъективное, субстанция, вещь и др.) к *онтологии человеческого бытия* (свобода, воля, труд, отчуждение/опредмечивание, семья, владение, собственность, влечение и др.), а от нее к *правовой онтологии* (долженствование, мораль, нравственность, частный интерес и частная собственность, политическая цель, гражданское общество, государство, право власти, право людей и др.) и, наконец, блок категорий, который можно было бы назвать *онтологией субъекта права* (добро, совесть, достоинство, доверие, достоверность самого себя и др.). Обозначенные подсистемы онтологических категорий тесно связаны между собой, и мы попытались выявить их взаимозависимости, используя онтологическую методологию Г. Гегеля. Такими категориями фиксируется право в онтологии человеческого бытия. Следовательно, человек как субъект права *духовно* принимает положительное право. *Освоение* человеком правовой формы жизни происходит благодаря становлению субъектом права. Исходя из этого, субъект права не может быть определен как пассивный толкователь юридических норм. Ведь главный мотив нормального правосознания – воля к духу, т. е. воля к автономной жизни, посвященной абсолютно-ценному. Воля к духу присуща природе человека и способна в своем развитии сформировать, воспитать волю к цели права. И, реализуя себя, субъект права в своем поведении актуализирует право, ведь «право стремится стать сущим, воплотиться в поведении людей»<sup>161</sup>. В этом смысле субъект права и предстает как форма существования права.

Роль и значение права в жизни людей, именно в контексте понимания человеческой природы, наиболее афористично выразил И. Кант: «право – самое святое, что есть у Бога на земле»<sup>162</sup>. По мнению С. С. Алексеева, не стоит усматривать в данном сравнении только религиозный смысл – в данном высказывании кроется глубокий философский смысл: «... по сложившемуся с конца позднего Средневековья (и до наших дней) словоупотреблению нет другого... терминологического обозначения, кроме слова “святое”, которое бы выражало высшее... отношение к тому или иному предмету»<sup>163</sup>. Столь высокая оценка И. Кантом права обусловлена его философскими представлениями о духовном мире человека, его творческой природе. Ведь право является продуктом человеческой деятельности, оно связано с его способом существования на земле: «Человечество в нашем лице должно быть для нас самым

<sup>160</sup>Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 340.

<sup>161</sup>Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 156.

<sup>162</sup> Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1. М.: Издательская Фирма АО «Ками», 1993. С. 383, 461.

<sup>163</sup> Алексеев С. С. Самое святое, что есть у Бога на земле. И. Кант и проблемы права в современную эпоху. М.: Изд-во Норма, 1998. С. 278.

святым, так как человек есть субъект морального закона, стало быть, субъект того, что само по себе свято»<sup>164</sup>. Признавая за человеком творение права, т. е. рассматривая его в качестве субъекта права, мы одновременно фиксируем не только сугубо правовые характеристики, но и глубинные основания его существования в этом мире. Именно поэтому исследователи в области правовой онтологии утверждают, что «феномен права теснейшим образом связан с человеком, с его сущностью»<sup>165</sup>. И *правовая онтология* логично «перетекает» в *онтологию человеческого бытия*.

Прикладное значение подобных исследований связано с механизмами формирования правосознания. Этот процесс должен быть ориентирован на развитие способностей разума, открытого к духовному приятию права, ответственности за другого, правовой культуры, ведущей по пути к правовой свободе и справедливости. Развитые правосознание и правовая культура предполагают, что субъект готов к признанию объективного значения права, его неустранимости и добровольно подчиняет свое поведение правовым обязательствам. Ведь совершенно очевидно, что состояние правовой культуры обусловлено «духовным, социально-политическим и экономическим строем общества. А качественное состояние его правовой жизни выражается в достигнутом уровне развития правосознания, правовой деятельности ... и в целом в уровне правового развития субъекта..., а также в степени гарантированности государством и гражданским обществом прав и свобод человека»<sup>166</sup>. Но одновременно правовая культура отражает и уровень развития личности в данных общественных отношениях. Нельзя не согласиться с В. С. Нерсесянцем в том, что подобные оценки имеют принципиальное значение: ведь только при условии свободы и независимости *индивидов* как субъектов права и правовых отношений возможно признание свободы и независимости *всех остальных* субъектов права, а также возможно «правовое равенство, свобода в организации и взаимоотношениях субъектов как ассоциаций, союзов и в целом социальных, политических, национальных и государственных образований»<sup>167</sup>. Именно в таком контексте становится понятным суждение И. А. Ильина: чем сильнее человек развивает в себе духовные способности, силу воли и разума, тем более ценным становится содержание самого права.

*Таким образом*, проведенный анализ позволяет понять, что составляющие онтологии человеческого бытия имеют свое отражение в тех категориях, в соответствии с которыми можно определить того, кто обладает статусом субъекта права в разные эпохи. Право, являясь продуктом человеческой деятельности, напрямую связано со способом существования

<sup>164</sup> Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 3. М.: Издательская Фирма АО «Ками», 1997. С. 645.

<sup>165</sup> Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 191.

<sup>166</sup> Семитко А. П. Персоноцентристский подход к праву и правовой культуре // Вестник Гуманитарного университета. 2013. № 1 (1). С. 86.

<sup>167</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 44.

человека. Но одновременно присутствует и обратная зависимость: рассматривая человека в качестве субъекта права, мы фиксируем не только его правовые характеристики, но также и фундаментальные структуры, онтологические основания человеческого существования. Исходя из понимания данной сущности, и выстраиваются правовые взаимоотношения между субъектами. Исходя из трактовки права как укорененного в бытии человека и понимаемого в связи с духовной сущностью человека, мы полагаем, что субъект права формируется на *духовных* и *нравственных* основаниях, благодаря которым субъект права способен обнаружить в положительном (=действующем) праве объективное содержание, т. е. «добровольно вменяет себе в обязанность соблюдение правил и воспитывает в этом направлении свои сознательные решения и инстинктивные хотения и порывы»<sup>168</sup>. В этой связи сущность субъекта права совпадает с сущностью человека, но определяется в соответствии со сферой бытия права – долженствованием. Субъект права наделяется характеристиками, обусловленными правовыми отношениями, выражающими специфику правовой сферы. Раскрывая сущность права, недостаточно ограничиваться его функцией социального регулятора. Ведь в нем, по сути, представлены все атрибуты человеческого бытия, «право формируется и развивается под влиянием многообразия социальных и культурных факторов, которые в своей совокупности и составляют бытийные начала человеческого существования на том или ином этапе его исторического развития»<sup>169</sup>. Данный подход отличается от большинства юридических теорий, в которых деятельность субъекта права воспринимается как пассивное толкование юридических норм, а не основанное на разуме установление правил и норм. Мы пытались обосновать тезис: в самой природе человека есть то, что позволяет воспринять право и следовать ему, – это и есть онто-гносеологические основания субъекта права. Опираясь на философские идеи Г. Гегеля о формировании субъекта права, мы выделяем онто-гносеологические основания человека как субъекта права: *дух, разум и способность любить* – вот те глубины человеческого существования, без которых появление права было бы невозможно. Они и составляют онто-гносеологические основания *субъекта права*. На разных этапах истории философии и права данные феномены оценивались по-разному. В связи с чем, необходимо проанализировать на примере становления субъекта права взаимосвязь онтологических оснований субъекта права с пониманием свободы, истины и справедливости, выявив при этом влияние политических, экономических, социальных и культурных факторов.

*Подводя итог по главе в целом*, мы можем отметить следующее. Многообразие подходов, обращенных к понятию субъекта, которое мы встречаем в социальной и политической философии, философии экономики и философии права, связано с тем, что ученые

<sup>168</sup> Ильин И. А. О сущности правосознания: в 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. С. 181.

<sup>169</sup> Карташева А. А. Онто-гносеологические основания авторского права: автореф. дис. канд. филос. наук / А. А. Карташева; Урал. Федер. ун-т.им. первого Президента России Б.Н. Ельцина. Екатеринбург [б. и.], 2013. С. 4.

стремятся описать поведение субъекта в различных областях: социальной жизни, политической, экономической сфере, в том числе и правовой. Право является проекцией бытия человека, а следовательно, в праве воплощаются сущностные силы человека. Философы заявляют о необходимости поиска сущностных характеристик субъекта права, на которые будут ориентироваться юристы для определения правового статуса субъекта. Во всем многообразии философских исследований субъекта права онто-гносеологический ракурс исследования способен объединить юридический, политический, экономический, социальный, и культуротворящий аспекты правовой реальности и представить в их целостности. Право, выполняя функцию социального регулятора, не ограничивается тем, чтобы быть только юридической системой, но содержит в себе все атрибуты человеческого бытия, а в самом человеке есть основания способные воспринять право и следовать ему. Именно поэтому мы обращаемся к онто-гносеологическому рассмотрению субъекта права, в рамках которого обнаруживаются сущностные основания человека как субъекта права: дух, разум, любовь. Онто-гносеологический анализ позволяет проанализировать проблему формирования субъекта права с точки зрения глубинных характеристик человеческого бытия, обнаруживая *возможности* и одновременно *границы*, связанные с правовым способом бытия человека как частного проявления человеческого бытия в целом. Для этого нами выявлены *онто-гносеологические критерии*, позволяющие определить статус субъекта и проанализировать его характерные черты в Античности, Средневековье и Новое время. Субъект права – это живая, развивающаяся личность, способная обнаруживать и признавать ценности в праве. Исходя из трактовки права, как имеющего духовные и нравственные основания, субъект права обнаруживает в положительном праве объективное содержание, т. е. по своей воле обязуется соблюдать правила и стремится воспитать себя так, чтобы принимать сознательные решения, а не руководствоваться лишь инстинктивными желаниями и порывами.

## ГЛАВА 2. ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ СУБЪЕКТА ПРАВА

Рассматривая онто-гносеологические основания субъекта права, мы пока сознательно абстрагировались от принципиально значимого аспекта – от *исторического*. Но на данном этапе исследования нельзя не признать, что представители разных философских течений признают становление человека как субъекта только на определенном этапе развития человеческой истории. Анализ становления и развития человека как субъекта позволяет выявить изменения в понимании онто-гносеологических оснований его существования и их взаимосвязь с правовой жизнью человека. Ключевой идеей для нас при анализе субъекта права является тезис М. Хайдеггера применительно к Новому времени: «человек сам себе сознательно может полагать необходимое и обязывающее»<sup>170</sup>, который находит прямое отражение в правовой сфере.

Ранее мы постоянно подчеркивали, что право пребывает и функционирует в системе *практических* экономических, политических, социокультурных отношений, часто переплетаясь с идеологией. Экономические и политические факторы оказывают реальное влияние на развитие права, задают условия формирования различных его институтов. С. С. Алексеев показывает, что «на формирование и становление права влияют противоречивые политические, экономические, нравственные отношения, во взаимосвязи с идеологией и властью»<sup>171</sup>. Положение индивида в структуре государства, его правовой статус, степень участия в принятии государственных решений и законотворчестве становятся важнейшими показателями *реального* статуса субъекта права. До сих пор мы пытались теоретически доказать положение о том, что «правовые явления несут в себе, кроме сугубо юридических значений, еще и смыслы вне-юридического характера»<sup>172</sup>, являются воплощением культурно-исторического содержания эпохи и государства. Для подтверждения и развертывания теоретической установки, изложенной в первой главе, мы обращаемся к анализу формирования субъекта права как значимого правового феномена в пространстве социокультурных значений, смыслов и ценностей. Материалом для нас послужат такие эпохи европейской истории, как Античность, Средневековье, Возрождение и Новое время, которые зримо показывают, как меняются не только статус и представления человека о мире в целом, но также политические, экономические и социокультурные факторы его существования. В указанные эпохи не остаются неизменными

---

<sup>170</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 119.

<sup>171</sup> Алексеев С. С. Восхождение к праву Поиски и решения. М.: Издательство НОРМА, 2001. С. 587-588.

<sup>172</sup> Бачинин В.А. Метафизическая культурология права и юридические артефакты / В. А. Бачинин // Серия «Symposium» Формирование дисциплинарного пространства культурологии., Выпуск 11. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 10.

и круг субъектов права, и объем правоспособности, что сопровождается развитием не только идеи, но и практически освоенной свободы. Для сравнения произошедших изменений в становлении и развитии субъекта в качестве онто-гносеологических критериев взяты: свобода, истина, справедливость, ценность, взаимоотношения индивида и государства, экономические и политические факторы, связанные с развитием права, соотношение субъекта права и субъекта культуры, а также статус преступника в обществе и характер наказания за преступление (последнее позволяет охватить самый широкий возможный диапазон в развертывании признаков субъекта права). В ряду указанных признаков есть критериальные – свобода, истина, справедливость, а также и такие, которые конкретизируют данные критерии. Данный замысел, как нам представляется, позволит наиболее полно и адекватно воспроизвести становление и развитие субъекта в интересующие нас периоды европейской истории.

## 2.1. Становление и развитие субъекта права в Античности

Для понимания специфики *онто-гносеологических оснований* существования человека и субъекта права в Античности мы обращаемся к работам Г. Гегеля, Ж.-П. Вернана, Г. Франкфорта, Э. Бенвениста, Г. Ф. Шершеневича, В. С. Нерсесянца, А. Ф. Лосева и мн. др. исследователей, в чьих работах мы обнаруживаем описание положения индивида в государстве, его экономический, социальный и политический статус. Анализ влияния *онто-гносеологических оснований* на становление собственно самого субъекта права присутствует в работах Г. Гегеля, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, А. Ф. Лосева, В. Е. Гущева, А. С. Александрова, И. П. Малиновой др. Особенности *культурных* ценностей Античности и их влияние на становление статуса субъекта права можно найти у М. Фуко, П. Адо, М. Хайдеггера, В. Декомба, А. Ф. Лосева, В. Т. Звиревича, Ю. В. Андреева др. Роль *экономического фактора* описывается в работах А. Ф. Лосева и Ж.-П. Вернана, а особенности *правовой системы* интересующего нас периода рассматриваются О. Шпенглером.

Анализ субъекта права в Античности (XI-IV вв. до н. э.) начнем с описания *положения индивида в государстве*, т. к. полисная форма государства сыграла важную роль в развитии статуса субъекта права в качестве гражданина древнегреческого полиса. Полисное государство существовало в период XI – IV вв. до н. э. и охватывало три исторические эпохи: гомеровскую (XI – IX вв. до н. э.), архаическую (VIII – VI вв. до н. э.) и классический период древнегреческой истории (V – IV вв. до н. э.)<sup>173</sup>. Благодаря сложившимся политическим институтам и законам полиса появилась возможность урегулировать необычайную склонность

<sup>173</sup> История Древней Греции / Ю. В. Андреев, Г.А. Кошеленко, В.И. Кузицин, Л.П. Маринович; под ред. В.И. Кузицина. – 3-е изд., перераб. и доп. М.: Высш. шк., 2003. С. 5.

древних греков к индивидуализации с гармонией интересов всех граждан полиса. Само положение индивида и его роль в государстве связаны «с его юридическим статусом, закрепляющим права и обязанности индивида как субъекта права»<sup>174</sup>. Попытаемся разобраться, какие культурные, политические, экономические основания сделали возможным гармоничную взаимосвязь отдельной личности и государства (полиса).

На наш взгляд, вполне резонно возникает вопрос: возможно ли использовать понятие «личность» в отношении жителей Др. Греции, можно ли им приписывать статус субъекта права или данные понятия можно лишь условно применять к данной исторической эпохе, модернизируя ее признаки? На протяжении уже нескольких столетий в центре внимания исследователей находится вопрос о формировании ярко выраженной индивидуальности и личностных качеств древних греков. Многие приходили к заключению, что древний грек не осознавал себя личностью в полной мере. Например, И. С. Кон в работе «Открытие „Я“»<sup>175</sup> настаивает на примитивности, рудиментарности индивидуального самосознания древних греков. Той же точки зрения придерживаются и западные философы, например, О. Шпенглер заявляет, что греков нельзя назвать личностями, т.к. у них нет решающего признака личности – характера и души как *внутреннего мира*: ведь «грек проявляется только вовне: позе, осанке, жесте. Он был телом среди прочих тел»<sup>176</sup>. По тем или иным причинам не усматривали развитого личностного начала в греках и такие исследователи, как Ж.-П. Вернан, М. М. Бахтин, А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи. Но были и те, кто пытался оспорить и доказать противоположную точку зрения; к их числу можно отнести, например, Ю. В. Андреева. В работе «Цена свободы и гармонии» он обосновывает свою позицию. По его мнению, греки и не мыслили духовность отдельно от тела – ведь тело являлось выражением красоты души. Эту красоту древнегреческие мастера пытались выразить в скульптуре. Кроме того, для греков важнейшей ценностью было достижение безмятежности – атараксии, что также выразилось в греческой скульптуре как абсолютная гармония и статика. О. Шпенглер усматривает в этой статике и безмятежности безличное тело: «нет ничего более безличного, чем греческое искусство»<sup>177</sup>, – пишет философ. Однако Ю. В. Андреев пытается оспорить тезис немецкого мыслителя, указывая на стремление скульпторов «воспроизвести идеальные, предельно обобщенные типы совершенного человека или божества»<sup>178</sup>. Все сугубо индивидуальное интересовало греков в меньшей степени, чем современного скульптора или художника.

<sup>174</sup> Алексеев С. С. Восхождение к праву Поиски и решения. М.: Издательство НОРМА, 2001. С. 587-588.

<sup>175</sup> См.: Кон И. С. Открытие «Я». М.: Политиздат, 1978. 367 с.

<sup>176</sup> Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб.: Алетей, 1998. С. 102.

<sup>177</sup> Там же, с. 104.

<sup>178</sup> Там же, с. 104.

Судебные процессы, рассматривающие дела о добавлении статуе божества/героя индивидуальных черт<sup>179</sup>, присущих самой модели, свидетельствуют о том, что правовой опорой, передающей законы природы и богов в древней Греции, являлся миф. По словам Г. Ф. Шершеневича, взгляды древних греков на права человека образовались посредством мифологических представлений о том, что «полис с его законами имеет божественное происхождение и опирается на божественную справедливость»<sup>180</sup>. Кассирер указывал на то, что «дикэ» означает «порядок права», но для Гераклита одновременно с этим значением «дикэ» является «порядком права» поскольку и право, и природа подчиняются одному и тому же всеобщему праву — бытию меры. Подтверждением божественного происхождения закона служат поэмы Гесиода, где наблюдается критика насилия и защита человека – его прав. В этом смысле права людей как членов полиса восходят к божественному порядку и справедливости. Данные воззрения отразились не только на государственном устройстве полиса, но и в целом на всей древнегреческой культуре. Древняя Греция в данном случае подтверждает высказанный ранее тезис о том, что правовые явления обладают кроме юридического характера еще и вне-юридическим значением, являясь средоточием культурно-исторического содержания эпохи.

Рассмотрим, каким образом миф влияет на создание законов полиса. А. Ф. Лосев утверждает, что в «мифе находят свое установление, определение и осмысление подлинные и воистину нерушимые законы природы»<sup>181</sup>. Миф не есть нарушение законов природы, так как сами законы природы, если их брать как реально-вещественные законы (а таковы все феномены мифа), суть тоже проявление высших сил, стало быть, нечто мифическое. Миф как чудо есть одновременно и акт вмешательства высших сил, способный нарушать повторяющееся (=закономерное) протекание явлений. Человек, выступающий в качестве носителя мифического мышления и права, видящий и переживающий чудо, вовсе не думает о том, что он привносит нечто от себя в понимание мира. Этот «субъект»<sup>182</sup>, определяемый носителем мифологического сознания, убежден в обратном – он сам является объектом воздействия чуда. Чудо проникает в его душевный мир и требует своего признания. Иными словами выражает ту же идею М. Хайдеггер, когда анализирует отношение *человека и сущего*<sup>183</sup> в Античности. Он пишет: «Сущее есть возникающее и самораскрывающееся начало, которое своим присутствием

<sup>179</sup> Судебное дело о нечестии богов (Асебии) против Фрины или дело против Фидия, который на щите осмелился изобразить себя в образе старика, а Перикла в сражении с Амазонками. См.: Плутарх. Сравнительные жизнеописания Т. 1. М.: Издательство «Наука», 1994; Семенов А.Ф. Гиперид и Фрина. Нежин, 1911; Foucart P. L' accusation contre Phryne / P. Foucart. – Revue de Philologie, t.26, 1902. P. 212-227.

<sup>180</sup> Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 112.

<sup>181</sup> Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 174.

<sup>182</sup> Мы берем понятия «субъект» и «объект» в кавычки, т.к. в человеческом существовании еще не происходит разделения на субъект-объект.

<sup>183</sup> Заметим, что М. Хайдеггер применительно к данной эпохе не использует понятий субъект/объект.

«захватывает человека»<sup>184</sup>. Приведенные нами цитаты позволяют заключить, что как А. Ф. Лосев, так и М. Хайдеггер указывают, что человек становится «объектом» воздействия. Сущее само раскрывается человеку, оно поглощает человека своей открытостью. *Сущее* лежит в основе мира древнего грека, следовательно, человек не имеет онтологического статуса субъекта, тогда как задачей человека является сохранение, открывшегося сущего. Все это говорит о том, что «человек рассматривается не как субъект – самостоятельно действующее лицо, а как объект воздействия божественных сил»<sup>185</sup>. Поскольку миф являет собой вещественную реальность, постольку мифическое сознание оперирует только с реальными «объектами», с максимально конкретными и сущими явлениями, в которых даже *жизнь* и *смерть* предстают как *вещественная реальность*.

«Мифология вписывает человека в мир через превращение его частей и даже различных сторон жизни в живые существа-божества»<sup>186</sup>, – этот процесс персонификации приводит, по мнению В. Т. Звиревича, к отделению и отчуждению сущностных сил человека. Его духовно-нравственный мир формируется не самим человеком, но внешними силами-божествами: «Немесида (богиня правосудия или справедливого возмездия) содержит в себе и привносит все законы; законодательствует и дает божественные установления»<sup>187</sup>.

Следовательно, в истоках античной культуры<sup>188</sup> именно миф устанавливает законы человеческого общежития и закрепляет права каждого члена общества. Система права в греческом полисе и римская система права *не признавали статус субъекта права за всеми людьми*, и этому есть правовые основания, вытекающие из онтологии человеческого бытия.

*Во-первых*, личность понималась как *вещь*, античная культура – это *вещная* культура. Эту особенность отмечает А. Ф. Лосев и показывает, какие выводы из этого следуют. С одной стороны, казалось бы, «вся античная культура пронизана личностным началом»<sup>189</sup>. Однако, личность как *субстанция* (творец того мира, который окружает личность) предполагает нерасторжимое *единство идеального и материального начал* – ведь творение и созидание мира невозможно без одного из них. По сути, в рассматриваемый период такой реальностью, в которой были сплавлены воедино оба этих начала, является миф. Но в нем еще нет живой личности-индивидуальности со своим собственным именем. В Античности данные начала разнесены по разным социальным группам – наряду со свободными гражданами полиса, существуют рабы. Разделение материального и идеального как неразрывных начал личности,

<sup>184</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 50.

<sup>185</sup> Звиревич В. Т. Философия древнего мира и средних веков: Учебное пособие для высшей школы. М.: Академический Проект, 2004. С. 56.

<sup>186</sup> Там же, с. 54.

<sup>187</sup> Там же, с. 55.

<sup>188</sup> Согласно приведенной ранее периодизации это характерно для гомеровской и архаической эпохи.

<sup>189</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. М.: Искусство, 1994. С. 163.

согласно концепции А. Ф. Лосева, происходит в силу того, что «раб есть безличная вещь, способная производить целесообразную работу; а рабовладелец есть безличный интеллект, способный быть принципом формообразования для рабского труда»<sup>190</sup>. По мысли А. Ф. Лосева, ни «раб-вещь» не есть человеческая личность, взятая в целом, а только одна ее составляющая – материальная, ни «рабовладелец-интеллект» тоже не есть личность, взятая в целом, а есть только формообразующая (духовно-идеальная) энергия. Вот почему А. Ф. Лосев считает, что понятие «личность» в строгом смысле нельзя использовать применительно к древним грекам.

Однако *свободный* гражданин полиса обладал *правосубъектностью* в полном смысле этого слова, в отличие, например, от жителей стран Древнего Востока. Где по существу единственной по-настоящему свободной и правоспособной личностью всегда оставался облеченный неограниченной властью глава государства. Ж.-П. Вернан, обращаясь к вопросу о становлении субъекта права, объясняет, что в системе «дворцовой экономики»<sup>191</sup>, завершившей свое существование к концу XI вв. до н.э., царь объединял в своем лице все элементы власти и все аспекты суверенности. Этой же оценки придерживаются и американские исследователи. Так, Г. Франкфорт пишет, что «в Др. Египте на первый план выходит личное правосудие царя, а не безличный закон, который не был кодифицирован»<sup>192</sup>. Только цари действовали как свободные личности. А вот что касается Месопотамии, то автор указывает на общественный характер принятия решений, а не личностный. Так, для Месопотамии характерно то, что «человек находится в центре все сильнее расширяющихся кругов власти (начиная с семьи, государства и общества и заканчивая божествами и вселенной), которая ограничивает свободу действий»<sup>193</sup>. Лишь тот, кому принадлежала власть, мог обладать правосубъектностью. *Критерием правосубъектности* в данном случае служит *наличие власти*. Правосубъектность совпадала с объемом власти в руках отдельного субъекта и увеличивалась или уменьшалась в зависимости от приближенности к царю. В греческом полисе, по утверждению Гегеля, «человек признается разумным существом, с ним общаются как со свободным, как с личностью»<sup>194</sup>. Тем не менее, необходимо понимать, что граждане полиса признавали в качестве свободной и разумной личности только такого же свободного гражданина полиса.

*Во-вторых*, в древнегреческом полисе *праву* соответствует особый тип *свободы* – *гражданская свобода*, которая в своих совершенных формах дает «гражданское свободное

<sup>190</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. М.: Искусство, 1994. С. 165-170.

<sup>191</sup> Термин был введен в научный оборот М. Вентрисом и Дж. Чэдвиком (британские лингвисты – дешифровщики микенской письменности). М. Финли (историк) использует термин для описания способа хозяйствования эгейской культуры. Данный термин также встречается в работах К. Поланьи, Г. Кларка, Ч. Старра, В. Дольника.

<sup>192</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж, Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., Наука, 1984. С. 88.

<sup>193</sup> Там же, с. 187.

<sup>194</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 273.

правовое общество»<sup>195</sup>. Рассмотрим свободу как онто-гносеологический критерий становления и развития субъекта права и его статуса. Греки, а затем и римляне, определяли свободу как нечто природное. Дело в том, что, по словам Г. Гегеля, «греки и римляне не возвысились до понятия абсолютной свободы, ибо они не познали еще того, что человек как таковой, – как разумное самосознание, – имеет право на свободу»<sup>196</sup>. На наш взгляд, ключевым моментом для подобной оценки Г. Гегелем греков и римлян является способ взаимосвязи духа и тела человека. Древние греки находились на той стадии развития духа, когда дух являл собой *свободу*, которая имеет своим *началом природу*. Если свобода имеет природное основание, а личность ставится в зависимость от тела – природной составляющей человеческой жизнедеятельности, то характерной чертой обладания статусом субъекта права является гражданско-правовая правосубъектность, когда не граждане государства не обладали правами и статусом субъекта права. В. С. Нерсесянц пишет: «Он (раб) был по своему правовому положению “вещью”, “говорящим орудием”, наряду с прочим хозяйственным инвентарем и средствами производства»<sup>197</sup>. И здесь мнение В. С. Нерсесянца (как историка права) и мнение А.Ф. Лосева (как специалиста по истории античной культуры и философии) полностью совпадают. Вещно-телесная культура Античности (закрывающая в себе природное начало) была сопряжена с гражданско-правовой субъектностью.

Обратимся к рассмотрению *экономического фактора*, повлиявшего на подобное положение дел. Прежде всего, обратим внимание на то, что древнегреческое общество в подавляющем большинстве занималось земледелием. Крестьяне выращивали виноград, оливки, фиговые деревья, овес, пшеницу и мн. др. По оценкам современных исследователей, земля в Греции в VIII-VII вв. до н.э. уже находилась в частной собственности. Р. Пайпс утверждает, что «обрабатываемая земля передавалась по завещанию, ее продавали в редких случаях, ведь обладание землей увязывалось с личной свободой и правами гражданства»<sup>198</sup>. Объяснение этому дается такое. Человек, лишившийся земли, «теряет свою независимость, т. к. независимые крестьяне были избавлены от налогов и податей, а также службы аристократам»<sup>199</sup>. *Экономическая и гражданская независимость* становится признаком свободы. При этом две эти формы независимости были тесно связаны между собой: «в древних Афинах взаимосвязь между земледелием и гражданством была нерасторжимой в том смысле, что только граждане могли быть собственниками земли и только землевладельцы могли быть

<sup>195</sup> Платон. Законы. Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 151.

<sup>196</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 245.

<sup>197</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 107.

<sup>198</sup> Пайпс Р. Собственность и свобода. М.: «Московская школа политических исследований», 2000. С. 136.

<sup>199</sup> Там же, с. 138. Р. Пайпс, ссылаясь на американского историка Элен Мейксинс Вуд, пишет: «есть указания на то, что греческое слово, обозначающее свободных людей – “eleutheroi”, первоначально имело фискальный смысл и служило как определение тех, кто не обязан платить подати» – См: Ellen Meiksins Wood, Peasant-Citizen and Slave / E. Meiksins Wood. – London; New York: Verso, 1988. P. 130.

гражданами; не граждане ... получить землю в собственность не могли»<sup>200</sup>. Из этого следует, что отличительная черта Древней Греции – взаимосвязь экономической и гражданской свободы. И, что важно для нас, экономическое положение и гражданский статус находят прямое выражение и в *правовой сфере*, когда *субъект права* – это тот, кто принадлежит полису<sup>201</sup>.

Особенность связи материального и идеального начал в Античности приводит к тому, что *субъект права* в ней неотделим от представлений о нем как одновременно и о *субъекте культуры*. «В государстве нравы и законы выражают дух народа»<sup>202</sup>. Тогда, каким образом, и на каком основании возникло гармоничное сочетание интересов отдельной личности и государства-полиса? Ответом на этот вопрос могут послужить рассуждения Э. Гуссерля о возникновении именно в Древней Греции в VII-VI вв. до н. э. новой жизненной установки, оказавшей влияние не только на мировоззрение древних греков, их социокультурную и политическую жизнь, но и на духовную жизнь Европы в целом. Он полагает, что в этот период происходит смена *мифо-религиозно-практической установки* на *теоретико-созерцательную*, что означало радикальное изменение в познавательной деятельности человека. Мифо-религиозная установка, заключающаяся в тематизации мира как целостности, является одновременно и практической тематизацией мира. Особенность мифо-религиозно-практической тематизации выражается в том, что для человека целостность мира связана с действием мифических сил – а именно, управлением всем миром, в который вписан и человек с разнообразными видами жизнедеятельности, обеспечивающими его существование и судьбу. Тогда как *теоретико-созерцательная установка* свободна от практического интереса. Время, посвященное теоретическому осмыслению мира, человек тратит, будучи не заинтересованным в материально-практическом результате, созерцая этот мир. Тем самым создается чистая теория, а «человек превращается в философа, жизнь его мотивируется новыми ... целями и методами мышления»<sup>203</sup>. Под «превращением в философа» Э. Гуссерль понимает появление нового человечества – отдельных личностей: Фалес, Пифагор, Платон, Аристотель и др. древнегреческие мыслители, которые создавали новый образ жизни и новую форму культуры – философию. И хотя философия свойственна узкому кругу лиц, тем не менее, она оказывает духовное воздействие на всю европейскую культуру: воспитывает критическое мышление и подчиняет все эмпирическое идеальным нормам – нормам абсолютной истины.

Возникновение теоретико-созерцательной установки Э. Гуссерль оценивает как революцию в способах познания мира человечеством, которая оказала влияние и на всю

<sup>200</sup> Пайпс Р. Собственность и свобода. М.: «Московская школа политических исследований», 2000. С. 138.

<sup>201</sup> Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: [В 2 т.]. Т. 2, Всемирно-исторические перспективы. М.: Айрис-пресс, 2003. С. 276.

<sup>202</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 245.

<sup>203</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 646.

практическую жизнь человека – «она должна теперь удовлетворять нормам объективной истины, а не традиции и наивному опыту повседневности»<sup>204</sup>. Истина отныне – «это универсальная норма для всех сфер деятельности человека: *норм права*, красоты, целесообразности, ценности личности властителей, ценности человеческих характеров etc. (курсив мой – М.П.)»<sup>205</sup>. В практической жизни человека появилось *новое основание – нормативная идея*. На выработку этой нормативной идеи нацелена интенциональная жизнь личности. Э. Гуссерль предостерегает от ошибочного толкования, того, что якобы *каждый человек* (в данном случае, каждый древний грек) руководствовался в своем поведении нормативной идеей. Вот его рассуждения на этот счет: «Разумеется, речь идет не о каждом человеке, и эта направленность не полностью реализуется в конституированных intersubъективными актами личностных образованиях высшей степени: но она так или иначе им присуща и реализуется как необходимый *процесс развития и распространения духа общезначимых норм* (курсив мой – М.П.)»<sup>206</sup>. «Развитие и распространение духа общезначимых норм» – что это как не условие для существования правовых норм, вытекающее из особенностей познавательной деятельности? Реализуется данная теоретическая установка лишь в узком кругу лиц, располагающих достаточным временем для досуга, выразившаяся в теоретических рассуждениях о политике, экономике, государстве, науке, культуре, социальном устройстве полиса. С экономической точки зрения, этот «узкий круг лиц» составляли землевладельцы и аристократия. По утверждению Р. Пайпса: «со времен Солона существовал имущественный ценз для занятия высоких должностей..., т. е. установлен имущественный ценз для участия в политической жизни»<sup>207</sup>.

Активное участие гражданина в жизни полиса выражает полноценность личности, соединившей в себе социальное и духовное начала, когда человек развивает свой дух и активно реализует свои силы в общественной жизни. К такому соединению идеала духовной жизни и действия в миру призывали стоики, по мнению, французского философа В. Декомба<sup>208</sup>. Парадокс заключается в том, что, с одной стороны, стоицизм «обосновывает и оправдывает ценности активного действия»<sup>209</sup>, «принимает и даже возводит в закон все частные конкретные обязанности»<sup>210</sup>, но, с другой стороны, «жестко охраняет внутреннюю свободу»<sup>211</sup>. Другими

<sup>204</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 649.

<sup>205</sup> Там же, с. 649.

<sup>206</sup> Там же, с. 635.

<sup>207</sup> Пайпс Р. Собственность и свобода. М.: «Московская школа политических исследований, 2000. С. 138.

<sup>208</sup> Декомб В. (1943 г.р.) на русском языке вышли работы «Современная французская философия» в 2000 г. и «Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица» в 2011 г.

<sup>209</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 309.

<sup>210</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 309.

<sup>211</sup> Goldschmidt, Victor, Lesystème stoicien et Vidéedetemps, Paris, Vrin, 1953, p. 183-184.

словами, вопрос заключается в том, как индивид мог одновременно быть равнодушен к социально-политической жизни и принимать в ней активное участие, отстаивать свои интересы? Позиция Ю. В. Андреева близка нам в связи с его интерпретацией развитой взаимосвязи социального и духовного начал в древних греках, проявившейся в деятельности отдельного индивида в социальной, экономической и политической жизни полиса. Для появления индивида, действующего в мире по своему внутреннему законодательству, необходимо было формирование идеала мудреца, в каждом действии, которого было стремление к идеалу, заключающегося в безразличии к миру. «Делая то, что ты делаешь, в каждую минуту действуй максимально старательно»<sup>212</sup>. Так, стоики стремились показать *взаимодействие внутреннего начала* (стремления к идеалу) – безмятежности и *деятельности* в повседневной жизни.

Итак, мы видим, что понятие «личность» мы можем использовать применительно к древнему греку, тем самым, характеризуя его как развившего в себе способность объединять духовное и социальное начала. Но ведь, наверняка, не все граждане полиса могли *мудрым* способом решать общественные проблемы. В связи с этим М. Фуко объясняет, почему в стоической доктрине никакому индивиду невозможно самостоятельно являться субъектом даже для себя самого. Ведь чтобы установить нужные отношения с самим собой, нужно еще найти «духовного учителя»<sup>213</sup>. Учитель должен передать ему *статус* субъекта, который определяется через полноту отношения к себе самому. В Античности не идет речь об уже ставшей целостности, названной субъектом или «собой», но, скорее, о процессе обретения этого *статуса* субъекта. Статус субъекта обретается посредством свободного и постоянного желания стать собой – стать субъектом. Такое желание стать собой означает возможность «приписать самому себе абсолютную ценность собственной независимости»<sup>214</sup>. Так, существует ли в рамках античной культуры возможность установить самому себе абсолютную ценность?

Нам представляется убедительной мысль о том, что применительно к данной эпохе нельзя рассматривать человека в качестве субъекта, ведь он не противопоставляет себя существу, не опирается на самого себя в познании истины, а, наоборот, стремится преобразовать свою личность в «целокупное» – другими словами обрести единство с природой и космосом, в этой связи человек прибегает к помощи такой исключительной личности как мудрец, который уже достиг этого статуса. Кроме того, М. Хайдеггер высказывает еще один важный аргумент в решении вопроса о статусе субъекта в Античности. Он обращается к известному изречению древнегреческого софиста Протагора – «человек есть мера всех вещей», которое, казалось,

<sup>212</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 313.

<sup>213</sup> Там же, с. 278.

<sup>214</sup> Там же, с. 292.

утверждает статус субъекта. Но М. Хайдеггер считает, что данное изречение в понимании статуса человека полностью отвечает Античности: «человек каждый раз оказывается мерой присутствия и непотаенности сущего, через соразмерение и ограничение тем, что ему ближайшим образом открыто»<sup>215</sup>; другими словами, человек становится мерой всего сущего только в той степени, в какой сущее само открывается ему. Люди приобщаются к культуре и морали исключительно посредством божественных даров или их принуждения, или под руководством духовного учителя – мудреца, который смог услышать внутри себя голос божества. Индивид через духовные упражнения под обязательным руководством наставника-мудреца преобразует себя в личность, в нечто целокупное. В этом словосочетании «статус субъекта» необходимо ставить смысловое ударение на слово *статус*, оно здесь имеет принципиальное значение. *Мудрец*, пройдя по пути преобразования своего «Я», выступает *субъектом* по отношению к ученику как *объекту*.

Что представляет собой данный процесс преобразования, описывают и П. Адо, используя для обозначения термин «духовные упражнения», и М. Фуко, называя данный процесс «практикой себя» и «заботой о себе». В качестве примеров духовных упражнений приводят медитацию, умение вести диалог, освобождение от иллюзии индивидуальности – «“упражнение смерти” здесь связано с созерцанием целокупности, с возвышением мысли, переходящей от индивидуальной и страстной субъективности к объективности универсальной перспективы, то есть к упражнению чистой мысли»<sup>216</sup>. Сократ полагал, что с помощью диалога человек обращается к своему *разуму*, «а не к внешней власти или авторитету, и научается сказать именно то, что он имеет в виду, и иметь в виду только то, что было сказано»<sup>217</sup>. Сократ выступил с критикой учения Протагора, он видел опасные последствия в применении софистики в практической жизни людей – а именно, тезиса о том, что существование того, что я воспринимаю, зависит только от моего восприятия. Поэтому Сократ учил тому, что «индивид и государство являются законом для самих себя, делают то, что правильно в их понимании, но основанием этому является подчинение закону своей собственной природы, а следствием этого – невозможность поступать иначе»<sup>218</sup>. Другими словами, индивид является законом себе по своей природе. Индивид, действующий по-своему внутреннему закону, находится *в гармонии со своей природой*, тем самым не нарушает ее законы. Индивид, действующий по установленному самим собой закону, не только стал хозяином самому себе (личностью), но П. Адо утверждает, что он осознал себя как *часть Природы*, как *частичку универсального разума*,

<sup>215</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 117.

<sup>216</sup> Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб. Изд-во «Степнойветер»; ИД «Коло», 2005. С. 46.

<sup>217</sup> Burrell P. S. Man the Measure of All Things: Socrates Versus Protagoras (I) / M.A. Philosophy / Volume 7 / Issue 25 / January 1932. P. 32.

<sup>218</sup> Ibid., p. 27.

а это уже иной способ быть в мире. Он больше не живет в условном и привычном человеческом мире, но живет в мире Природы.

Философия Античности изначально была направлена на природность/телесность. Именно поэтому и «мудрец является частью мира, он космичен, он не позволяет себе отворачиваться от мира, отделяться от космической целокупности»<sup>219</sup>. Для Э. Гуссерля же здесь обнаруживается противоречие – соединение противоположного, а именно: принадлежащего человеку и выходящего за его пределы: «человеческое принадлежит миру объективных фактов, но как личности Я, люди ставят цели и задачи, располагают традиционными нормами и нормами истины, т. е. вечными нормами»<sup>220</sup>.

В фигуре мудреца как идеале греческой культуры выражается идеал личности, вобравшей в себя социальное и духовное начала. Со времен Сократа человек становится темой как личность (в его специфической человечности), приобщенная к духовной жизни сообщества. Полнота личности открывается через *свободу моральной личности*. Довлеет именно внутреннее начало – «дух велит, приказывает поступить человеку, так, а не иначе»<sup>221</sup>. П. Адо видит разрешение этого противоречия в «созерцании мудрости в той или иной личности, что означает осуществление движения ума, которое через жизнь этой личности направляется к представлению абсолютного совершенства, которое было бы за пределами всех его возможных воплощений»<sup>222</sup>. Таким образом, в личности соединяются материальное и духовное начала – а именно, личность проявляет себя в социальной жизни, ориентируясь *на идеальную норму*, а это уже непосредственно связано с правом.

Мы выяснили, что *статус*, как в онтологическом плане, так и собственно в правовой сфере имеет в Античности большое значение. Он не только наделяет индивида правами и обязанности в практических взаимоотношениях, но и в метафизическом смысле приобретение *статуса* субъекта позволяет посредством духовных наставлений учителя-философа преобразовывать свое «Я» в целокупное, что означает жить по законам Природы.

В зародившейся философии VII – VI вв. до н. э. уже присутствует идея о том, что для древних греков управление государством перестает носить родовой характер и не является исключительным правом определенной группы, а становится делом каждого гражданина. По утверждению Ж.-П. Вернана, на смену образу всевластного царя пришла идея специализированных, отличных друг от друга *общественных функций*. Он считает, что «такое понимание равноправия присуще агонистической форме общественной жизни, которая

<sup>219</sup> Адо П. Духовные упражнения и античная философия. СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. С. 319.

<sup>220</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия/ Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 658.

<sup>221</sup> Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб.: Алетейя, 1998. С. 108.

<sup>222</sup> Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. С. 335.

становится одной из характерных черт мышления военной аристократии в Греции, придававшей понятию власти новое содержание»<sup>223</sup>.

Для определения статуса *субъекта права* необходимо учитывать еще один критерий: что понимают под *истиной* и как она соотносится с *правовой справедливостью*. В конце VI-V столетиях до н. э. опора на божественную справедливость, имеющую сакральное происхождение, а также правила обычая постепенно заменяются *писаными законами*. В этой связи особый интерес представляет «Словарь индоевропейских социальных терминов» Э. Бенвениста. В данной работе исследователь дает определение и выявляет различие между терминами *закон* – *themis* и *справедливость* – *dike*. Во-первых, автор дает определение закона – «правило, установленное свыше, где корень \*dhē устанавливать в бытии [о богах]. Этот термин определяет семейное право»<sup>224</sup>. Согласно этимологии, закон (*themis*) имеет божественное происхождение и является «атрибутом бацилея»<sup>225</sup>, который, в свою очередь, также отмечен божественным происхождением. Если свод предписаний и совокупность законов источником своим имеет божественное начало, т.е. являются неписанным правом, то его передают *оракулу*. Французский лингвист находит этому подтверждение в том, что в основе (*themis*) находится корень, означающий «ставить, устанавливать». Поэтому домашний порядок или семейный порядок, устанавливается через закон (*themis*), что и закрепилось в корне данного слова.

Что касается этимологии термина *dike*, то Э. Бенвенист считает, что оно связано с *формульным правом*<sup>226</sup>, определяющим, что должно делать в каждом конкретном случае. Ссылаясь на труды Гомера, автор обнаруживает у него использование словосочетания «*dikas-ros*» для обозначения *судьи* – того, кто следит за соблюдением формульных установлений и имеет право изречь правило<sup>227</sup>. Следовательно, *закон (themis)* действует как *внутрисемейное право*, а *dike* как *право*, которое регулирует *межсемейные отношения*. Кроме того, в основе слова «*dike*» имеется корень со значением *говорить, провозглашать*. Э. Бенвенист делает предположение, что смысл данного корня нужно отнести к *провозглашению справедливости и правосудию*. Мы можем констатировать, что «первоначальный смысл термина *dike* являлся правовым, он содержал в себе нормативную функцию – “формальное заявление или указание посредством непререкаемого слова на то, что должно иметь место”, то есть правовой императив»<sup>228</sup>. Роль судьи, по мнению французского лингвиста, состоит в применении и

<sup>223</sup> Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. С. 53.

<sup>224</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 299.

<sup>225</sup> Бацилэвс (др.-греч. βᾱσίλειός; также бацилэй, базилэвс, василэвс).

<sup>226</sup> Под формульным правом Э. Бенвенист понимает право, определяющее, что должно делать в каждом конкретном случае с помощью конкретной формулы, проговоренной судьей. См.: С. 303-304.

<sup>227</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 304.

<sup>228</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 304.

соблюдении данной формулы. Так, заключает Э. Бенвенист формула, определяющая способ предоставления прав, стала в греческом языке «правосудием».

К V веку до н.э. происходит ряд изменений, касающихся обозначения термина «dike» – справедливость. Право как принцип социального существования индивидов обладало двойственным характером. Вот что по этому поводу мы находим у В. Е. Гущева и А.С. Александрова: «В этот период становления исторической экзистенции европейского человека, право (как нечто имеющее и природное, а равно и «божественное» происхождение) и писанный человеческий закон не противопоставляются друг другу – понятие «номос» равно употребимо для характеристики их обоих»<sup>229</sup>. В текстах Солона слово «номос» имеет двойственное значение: во-первых, под ним понимают нечто природное, «объективное», имеющее сакральное происхождение; во-вторых, «номос» является продуктом человеческой деятельности.

Между тем *истина* обретается вместе со *свободой* человека. В этом смысле, по мнению М. Хайдеггера, истина носит *экзистенциальный* характер. Отношение человека и сущего оценивается по соразмерности восприятия человека с «обозримым кругом непотаенного», где «непотаенность» (*αληθεια*) и предстает как истина, которая определяет существо бытия. Способность познавать дает человеку «идея Блага», имеющая своим образом солнце; «идея Блага» делает зримой область непотаенного<sup>230</sup>. Отметим тот интересный факт, что в древневосточных государствах (в Месопотамии, Египте) «повелительное изречение, или повелительная речь, которая наделяет бытием какую-либо ситуацию, и «постижение», последовательное осознание идеи, объекта или ситуации» являлись атрибутами царя<sup>231</sup>. Эти качества власти (постижение и приказание) также были дарованы богом солнца. В подтверждение приведем отрывки из книги американских исследователей: «власть, познание и истина – у тебя, царь», а «язык твой – святилище справедливости»<sup>232</sup>. Поскольку законы и отправление правосудия полагаются на божественную основу, то следовательно, царь и его чиновники персонифицируют волю бога и актуализируют ее в принятии решений. При этом отметим, что *истину* и *справедливость* сопровождают разум и наличие власти.

В Древней Греции истина имеет *бытийственный* характер, но раскрывается и передается через человеческие восприятия. И здесь особая роль принадлежит слову: «функция “логоса-речи” заключается в том, чтобы сделать ее свободной для обсуждения»<sup>233</sup>. Такое

<sup>229</sup> Гушев, В.Е., Александров, А.С. Народное обвинение в уголовном суде. Н. Новгород: НЮИ МВД РФ, 1998. С.42-59.

<sup>230</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 160.

<sup>231</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж, Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., Наука, 1984. С. 89.

<sup>232</sup> Там же, с. 89.

<sup>233</sup> Гушев, В.Е., Александров, А.С. Народное обвинение в уголовном суде. Н. Новгород: НЮИ МВД РФ, 1998. С. 42-59.

понимание истины, как открывающейся свободному человеку через «логос», предполагает в качестве необходимого условия свободное гражданское общество, в котором граждане государства публично высказывают свое мнение и любое политическое или экономическое решение принимается в ходе дискуссии – состязательной модели принятия решений. Сакрализация божеств оборачивается их логизацией: «в общем процессе идеализации, исходящем от философии, Бог логизируется, превращается в носителя абсолютного логоса»<sup>234</sup>. В Античности государство-полис берет на себя функцию посредника-примирителя в отношениях индивидов. В контексте смыкания логоса-речи с божественным человеческое *слово* становится источником истины, и постепенно сама истина приобретает договорный характер, что в гипертрофированной форме отразили софисты. Вместе с этими процессами и справедливость обретает рациональные формы. Истина и справедливость из области божественного смещаются в сферу писаного права, однако, справедливость признается продуктом и человеческой деятельности – договора между людьми относительно того, что им следует предпринять для своего блага. «Справедливость, истина, таким образом, есть результат основанного на писаном законе говорения – судоговорения»<sup>235</sup>, – считают В. Е. Гущев и А. С. Александров. Судоговорение, имеющее подобного рода результат, не могло иметь никакой другой формы, кроме как состязательной, в силу индивидуалистического начала греческого мировоззрения.

Истина и свобода тесно связаны в таком феномене как *свобода слова*. На наш взгляд, свобода слова является мерой свободы гражданина. Что касается Древней Греции, то, по оценке Ж.-П. Вернана, слово становится главным политическим инструментом, ключом к влиянию в государстве, средством управления и господства над другими. Власть слова для греков – это сила убеждения, которая по действенности приравнивается к формулам религиозных обрядов или «изречениям» государя, провозглашающего право, закон. В противоположность абсолютной власти царя, закон полиса требует, чтобы и государственные учреждения, и простые граждане в равной мере подлежали контролю со стороны всего общества. С помощью логической и диалектической аргументации *законы* должны *доказать свою правильность*. Благодаря публичности, обеспеченной письменностью, закон, не теряя своей идеальной ценности, воплощается в собственно человеческом плане, реализуется в праве, в общем для всех правиле. Возвышаясь над всеми, правосудие подлежит обсуждению и декретированному видоизменению, но, тем не менее, выражает порядок, считающийся священным. Кроме того, в основе конституции типичного греческого города-государства находится идея «общественного

<sup>234</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 651.

<sup>235</sup> Гущев, В.Е., Александров, А.С. Народное обвинение в уголовном суде. Н. Новгород: НЮИ МВД РФ, 1998. С. 42-59.

договора» или добровольного согласия и гармонии интересов всех составляющих его индивидов.

Античное полисное государство является условием практической реализации *идеи* права. «В правовом должествовании воспроизводится первообраз права. Тому, что мы называем идеалом, у Платона соответствует идея божественного рассудка; ... человеческий разум содержит в себе не только идеи, но и идеалы, которые ... обладают практической силой (как регулятивные принципы) и лежат в основе возможности совершенства известных актов... Идея дает правила, а идеал служит первообразом для всестороннего определения подражаний ему; у нас нет иного руководства для наших поступков, кроме поведения этого божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя и улучшаемся, никогда, однако, не будучи в состоянии стать на один уровень с ним»<sup>236</sup>. Из приведенного фрагмента видно, что Платон связывал идею и идеал права с диапазоном возможной свободы и одновременно ее ограничениями в поступках людей. Правильно устроенное государство являет гражданину определенные обязательства, для выдающегося афинского деятеля Перикла таковым является афинская демократия. И главное из этих обязательств состоит в обеспечении личной свободы гражданина, что предполагает, в первую очередь, невмешательство властей в его частную жизнь. Любой человек может совершать поступки сообразно своим взглядам и склонностям до того, как его действие не будет противоречить интересам других граждан или законам полиса. Именно в этой свободе и многообразии проявлений личных устремлений и дарований каждого гражданина Перикл, а вместе с ним, вероятно, и Фукидид, видят важнейший залог могущества и процветания всего афинского государства.

Одним из важнейших критериев для рассмотрения становления субъекта права является *определение признаков преступления и характеристик преступника и соответствующего вида наказания*.

Ранее вслед за Гегелем мы признали, что античный человек понимает свободу как имеющую природное начало, а это влечет за собой утверждение *телесности права*. Напомним, что только граждане полиса имели права и свободы. Основной характеристикой субъекта права как понятия является обладание статусом, т. е. обладание *правоспособностью, дееспособностью и деликтоспособностью*<sup>237</sup>. Данный круг терминов описывает правосубъектность – способность лица иметь и осуществлять права. В Античности лицами, обладающими правосубъектностью, были граждане полиса, а принадлежность к полису

---

<sup>236</sup> См.: Малинова И. П. Классическая философия права. Екатеринбург: Изд-во УрГЮА, 1997. 47 с.

<sup>237</sup> «Правоспособность – это признаваемая государством общая возможность субъекта иметь предусмотренные законом права и обязанности. Дееспособность – это способность лица самостоятельно осуществлять субъективные права и обязанности. Деликтоспособность – это способность нести правовую ответственность за совершенное правонарушение (деликт)» – См.: Поляков А. В. Общая теория права. СПб.: Издательство «Юридический центр Пресс», 2001. С. 556-557.

являлась важнейшей чертой для получения *статуса* субъекта права. Субъект права – *персона*. Значит, в данную эпоху наказанием считается лишение статуса персоны. При этом никакое преступление *не* квалифицируются как частное дело. Например, кровная месть была обязательной, но теперь *заменяется* контролируемым наказанием (в Афинах кровная месть была отменена в 621 г. до н.э. реформами Драконта<sup>238</sup>). Преступник, таким образом, становится объектом позора не только для близких жертвы, но и для общественности в целом. Он представляется безумцем, которого свели с ума демоны, и воплощает собой позор предков. Мера наказания определяется уполномоченными полисом лицами, а также общественностью. Все это свидетельствует о том, как формируется и воспитывается общественное правосознание, как постепенно общественная жизнь приобретает светский и рациональный характер. *Естественным* регулятором порядка становится *справедливость*. Судья устанавливает истину, полагаясь на доказательства и аргументы истца и ответчика. *Принцип равенства* заключается в том, что существует *единый писанный закон* для всех. *Закон* – это практическая цель и логическое основание приговора.

*Подведем итоги.* Полисная форма государства сыграла важную роль в развитии статуса субъекта права в качестве гражданина древнегреческого полиса, позволяя регулировать склонность древних греков к индивидуализации с гармонией интересов всех граждан полиса. Воззрения древних греков о праве и правах человека возникли из мифологических представлений о божественном происхождении полиса и его законах, о божественной справедливости. Данные воззрения отразились не только на государственном устройстве полиса, социальной, правовой, экономической жизни полиса, но и в целом на всей древнегреческой культуре. Неразрывная связь материального и идеального начал в античной культуре приводит к признанию того, что субъект права неотделим от субъекта культуры.

В онто-гносеологическом плане свобода определяется греками и римлянами как нечто природное. В связи с этим в Античности личность понимается в существенной зависимости от тела, от «вещной» стихии. Статусом субъекта права наделялся только гражданин полиса, который понимается как единичная личность или персона, принадлежащая полису. Поскольку человек отождествляется с телом полиса. Жизнь свободных граждан полиса обеспечивается рабами. Если свобода имеет природное основание, а личность понимается в зависимости от тела, то характерной чертой обладания статусом субъекта права является *гражданско-правовая правосубъектность*. Отличительной чертой Древней Греции была взаимосвязь *гражданско-правовой* и *экономической свободы*.

---

<sup>238</sup> Залюбовина Г. Т. Архаическая Греция: особенности мировоззрения и идеологии. М.: Изд-во «Прометей» МПГУ имени В. И. Ленина, 1992. С. 16-17.

Особая роль принадлежит возникновению европейского типа познания – теоретико-созерцательного, связанного с новой жизненной установкой, что существенно повлияло на мировоззрение древних греков, их социальную, политическую, культурную жизнедеятельность. Смена практической мифо-религиозной установки на теоретическую позволила создать «чистую теорию», которая привела к формированию критического мышления, духовного постижения идеальных норм абсолютной истины. Отсюда, активное участие гражданина в жизни полиса есть выражение полноценности личности, соединившей в себе социальное и духовное начала, когда человек развивает свой дух и активно реализует свои силы в общественной жизни. Понятие «личность» применительно к древнему греку означает объединение духовного и социального начал. Однако речь не идет об обретении онтологического статуса субъекта, ведь чтобы установить нужные отношения с самим собой, ему нужно найти духовного учителя, который проведет ученика к обретению самого себя – абсолютной свободы и ценности, к осознанию себя частью Природы, частичкой универсального разума. В личности материальное и духовное взаимосвязаны таким образом, что личность проявляет себя в социальной жизни, ориентируясь на идеальную норму. Истина обретается в свободе человека и носит бытийственный характер, но передается через индивидуальность человеческого восприятия. Истина и справедливость из области божественного смещаются в сферу писаного права. Благодаря публичности, обеспеченной письменностью, закон, не теряя своей идеальной ценности, воплощается в собственно человеческом плане, реализуется в праве, в общем для всех правиле. Принадлежность к полису является важнейшей чертой для получения статуса субъекта права. Субъект права – персона, поэтому наказанием считается лишение статуса персоны. Возрастает общественное правосознание, общественная жизнь приобретает светский рациональный характер.

## **2.2. Становление и развитие субъекта права в Средние века и эпоху Возрождения**

Для анализа субъекта права в Средние века и эпоху Возрождения мы также обращаемся к пониманию свободы и истины, которые при сохранении значимости в данный период, приобретают иное истолкование, отличающееся и от мифологического понимания и не являющееся исключительно философско-теоретическим осмыслением. Христианство как религиозная форма освоения мира сыграло ключевую роль не только в развитии философии и теологии, но и в правопонимании, в том числе и в юриспруденции. По оценке исследователей, христианизация европейской культуры во времена средневековой Европы привела к появлению нового этапа в развитии западной цивилизации, что не могло не повлиять на интересующие нас онто-гносеологические позиции в соотношении субъекта культуры и субъекта права, а также на

статус субъекта права, совершившего правонарушение – все это и позволяет раскрыть изменения, произошедшие в мировоззрении человека. Так, значима для нас оценка, в которой исследователи обнаруживают подобные связи: «Христианство формировало единое мировоззрение, нравственные нормы, ценности и образцы поведения, в том числе и нормы уголовного права. Католическая и православная церкви были не только духовными, но и весьма влиятельными политическими организациями»<sup>239</sup>. Данной оценке можно найти подтверждения в текстах средневековых мыслителей. Стремление церкви расширить свои полномочия в сфере регулирования общественного порядка до всеохватности можно обнаружить, например, в трудах А. Августина. Он настаивает на том, что истинным устройтелем общественного быта на Земле может быть только церковь, но не государство: «Государство способно лишь дать церкви внешнюю силу, как орудие устройства»<sup>240</sup>. Это напрямую заставляет обратиться к выяснению взаимоотношений *субъекта права* и *государства*. В этой связи мы можем отметить, что возрождение интереса к римскому праву в Средние века возникает из практических потребностей, которые всегда были в ведении государственных структур. Известный историк права и правовед Г. Ф. Шершеневич пишет в этой связи: «как только промышленность и торговля активизировали хозяйственную деятельность, развили дальше частную собственность, имущественный оборот, было восстановлено и вновь получило силу авторитета тщательно разработанное римское частное право. Потребности развития феодальной государственности обусловили тот факт, что в некоторых отношениях рецепции подверглось и публичное право Древнего Рима»<sup>241</sup>.

Если попытаться обозначить исторические рамки эпохи Средневековья, то мы столкнемся с некоторыми расхождениями в периодизации данной эпохи. Если принять во внимание *мировоззренческие идеи*, сформированные христианской религией, то они получили свое развитие уже в начале новой эры. Так, Г. Ф. Шершеневич замечает, что «под именем средних веков нередко понимается переходное время от падения Западной Римской империи до возрождения и реформации, т. е. промежуток от V до XV столетия»<sup>242</sup>. «Согласно Медиоланскому эдикту 313 г. христиане получают право свободного исповедования своей религии, христианство уравнивается в правах с государственной языческой религией... однако только в 324 г. при императоре Константине христианство получает приоритет над язычеством»<sup>243</sup>, – конкретизирует начало новой эпохи отечественный специалист по средним векам. Свидетелем падения Рима является средневековый философ «Аврелий Августин,

<sup>239</sup> Радугина А. А., Родионова Н. М. Место Средневековья во всемирно-историческом процессе // История России. Россия в мировой цивилизации. М.: Центр, 2001. С. 38-39.

<sup>240</sup> Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 138.

<sup>241</sup> История политических и правовых учений. М.: Издательство НОРМА, 2004. С. 130.

<sup>242</sup> Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 180.

<sup>243</sup> Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высш. Шк., 1991. С. 418-419.

оказавший существенное влияние на трактовку природы и человека в средневековой науке, жил в VI – в начале V века»<sup>244</sup>. И. Д. Рожанский в своих работах показывает, что в V в. появляются новые государства, «социальная структура которых уже ничего общего не имеет с античным рабовладельческим обществом»<sup>245</sup>. Изменения социальной структуры, закрепляются в *правовой системе* и, таким образом, по словам В. С. Нерсесянца, формируется разветвленная правовая система, в которой нет прежней поляризации между правосубъектностью свободных граждан и бесправием рабов. Принадлежность к определенному сословию определяла права человека и статус субъекта права. Он пишет по этому поводу: «Различные социальные статусы обуславливали разные уровни (круги) прав-привилегий людей в общей пирамиде феодальной системы права-привилегии»<sup>246</sup>. Заметим, что принцип правового равенства распространился на большее количество людей, но значительно отличается по своему объему применительно к разным группам. Сословное деление общества предполагает индивида как субъекта права в определенном круге отношений: торговая гильдия, союз ремесленников и т.д.

Обращаясь к периодизации Средневековья, укажем и на два основных направления в развитии западноевропейской *юридической мысли средневековья*. *Первое* направление в развитии юридической мысли связано с естественно-правовой проблематикой (Фома Аквинский); *второе* больше внимание уделяет нормам позитивного права, «которое изучается с помощью приемов юридико-догматического и историко-филологического анализа»<sup>247</sup>. Данные линии развития права продолжают в Новое время<sup>248</sup>. Что касается завершения эпохи Средневековья, то большинство исследователей склоняется к тому, что на рубеже XIV-XV вв. появляются первые зачатки идей Возрождения, которые внесли значительные изменения в понимании как самого права, так и интересующего нас феномена субъекта права.

Излагаемое в данной работе представление о субъекте права в Средние века сложилось на основе знакомства с работами следующих авторов: Бл. Августина, Фома Аквинский, М. Лютер, Э. Роттердамский, Ж. Кальвин, М. Падуанский, Ф. Бекет, У. Оккам, Вл. С. Соловьев, П. А. Флоренский, В. А. Бачинин, М. Хайдеггер, М. Фуко, Г. Ф. Шершеневич, В. С. Нерсесянц, А. Н. Чанышев, И. Д. Рожанский, А. А. Радугин и др.

Отмеченное выше влияние христианской культуры на мировоззрение человека эпохи Средневековья влечет за собой появление изменений в культурно-историческом содержании

<sup>244</sup> Бряник Н. В. История науки доклассического периода: философский анализ. Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 2016. С. 114.

<sup>245</sup> Рожанский И. Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М.: Наука, 1988. С. 400-401.

<sup>246</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 108.

<sup>247</sup> История политических и правовых учений / Под общ. ред. В. С. Нерсесянца. М.: Издательство НОРМА, 2004. С. 133.

<sup>248</sup> «Первая в трудах представителей школы естественного права (Г. Гроций и др.) в XVII–XVIII вв; вторая – в построениях исторической школы права к. XVIII – н. XIX в. и юридического позитивизма XIX в.» – См.: История политических и правовых учений / Под общ. ред. В. С. Нерсесянца. М.: Издательство НОРМА, 2004. С. 133.

эпохи и государства, приведшие к формированию иного статуса субъекта права. Положения христианской религии легли в основу духовной и общественной жизни, а идеи этой эпохи в своих трудах выразил Августин Аврелий<sup>249</sup>. Он полагал, что Град Божий является тем порядком общежития, который дан Откровением. В IV веке христианство в рамках Римской империи становится государственной религией и возникает союз между церковью и государственной властью.

Такой союз был выгоден обеим сторонам, государство упрочило свое положение за счет авторитета христианской религии. Так, согласно словам апостола Павла, христианская религия провозглашает божественное происхождение государственной власти: «всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены»<sup>250</sup>. Для церкви же союз с государством дал возможность поучать народ, а со временем и самих государей. К примеру, епископ Гозий обращается к императору Константину с такими словами: «не вмешивайся в дела церкви, не давай нам никаких приказаний, а лучше сам поучись у нас. Бог вручил тебе государство, нам же вверил церковь»<sup>251</sup>. Подобный мотив поучения обнаруживается и у Августина, заявляющего, что в делах религии он сторонник государственного принуждения. Размышления о соотношении религиозной и светской власти, а также стремления к объединению христианских идеалов с принципами светской власти присущи и мыслителям средневековой Руси: «этот вопрос возникает уже в “Слове” митрополита Илариона, где он рассуждает о сущности светской власти... Сущность государства божественна, т. к. в своем назначении оно реализует Божественную волю и Божественный Промысел»<sup>252</sup>.

Благодаря завоеваниям и объединению новых племен церковь получила возможность «утвердить во всем мире один общественный порядок, соответствующий божественной воле, носителем которой на земле является только церковь»<sup>253</sup>. Следовательно, государь в той же мере, что и простолюдin должен подчиниться церкви, ведь папская власть выше власти государей, как душа выше тела. В словах Иоанна Салисберийского и архиепископа Гинкмарамы находим подтверждение данного тезиса «Государь получает свой меч из рук церкви, потому что сама церковь не может держать кровавого оружия. Однако она пользуется

<sup>249</sup> Интересное решение таких проблем, как ценностно-функциональный аспект учения Августина о божественном воздаянии и человеческой свободе и анализ моральной формы действия, рассматривается в статье Любовикова В. О. Учение Августина Блаженного о божественном воздаянии с точки зрения двузначной алгебры формальной этики // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. Т. 14. № 2. С. 52-66.

<sup>250</sup> Послание к Римлянам святого апостола Павла // Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. – М.: Протестант, 1991. – Рим. 13:1. – С. 200.

<sup>251</sup> Цит. по кн.: Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 140-141.

<sup>252</sup> Ионайтис О. Б. Философия права в средневековой Руси // Философский словарь по правам человека. – Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2007. С. 595.

<sup>253</sup> Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 142.

последним при помощи рук государей, которым она дает право карать. Поэтому государь есть слуга церкви, служащий ей в таких делах, которые недостойны рук духовного лица»<sup>254</sup>. Во имя спасения христианской души церковь присвоила себе карательную власть над проступками человека, которые рассматриваются как греховные дела. Поскольку выразительницей божьей воли на земле являлась церковь, то, чтобы поступать нравственно, необходимо согласовывать свои поступки с велениями церкви. Другими словами, только церкви был известен путь исправления, и без ее руководства невозможно было достичь нравственности в действиях человека. Подобные рассуждения о роли церкви в руководстве поведением людей становятся примером очевидной трансформации идей и статуса христианской церкви. Поскольку церковь заботит уже не столько смирение и распространение христианской веры, сколько стремление к политической власти и богатству. Критику подобной трансформации христианской религии можно встретить в работах Вл. С. Соловьева, где философ указывает на то, что церковь забыла о «побуждении заботиться о христианском направлении публичной жизни. В связи с тем, что ее поглотила борьба с государством за свои права»<sup>255</sup>.

В этой борьбе за власть церковь меняет свою позицию в отношении государственной власти. Так, Фома Бекет заявляет, что церковь получила власть от Христа, тогда как государи – от церкви, поскольку «Церковь Христова состоит из двух групп: клира и народа. К первой группе относятся апостолы, епископы, ученые. К народу причисляются государи, князья, герцоги, графы»<sup>256</sup>. В этой цитате не трудно заметить строгую иерархическую структуру общества, которая выводится из принадлежности каждого из ее элементов к определенной иерархической ступени всего сотворенного бытия. По словам М. Хайдеггера: «Только в соответствии с принадлежностью творящей первопричине и, отвечая подчинению творящей причине, можно быть сущим»<sup>257</sup>. Вот поэтому все творения Бога, рассматриваемого как высшая причина, являются сущими. В этом смысле Хайдеггер полагает, что сущее для эпохи средневековья можно интерпретировать как *порядок*. Этот порядок пронизывает все сферы жизни человека – от отправления религиозного культа до общественного и правового регулирования отношений. Порядок выстраивается в строгом соответствии с творящей причиной – в соответствии с законом Божьим. Познать сущее можно только через божественное откровение, поэтому познать Истину значит принять закон Божий.

Отношение человека к сущему, по оценке М. Хайдеггера, таково, что в рамках средневековой культуры еще отсутствует феномен «статуса человека как субъекта» и, соответственно, в онтологических учениях данного периода нет и понятия «статус человека».

<sup>254</sup> Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 142-143.

<sup>255</sup> Соловьев Вл. С. Об упадке средневекового миросозерцания. Соч. в 2-х т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 347.

<sup>256</sup> Цит. по кн.: Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 142-143.

<sup>257</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 50.

Ведь онтологическим основанием *всего* сущего является творящая первопричина. В Средние века, как и в Античности, человек зависит от сущего, он не противопоставляет себя ему; и сущее познается не в качестве отчужденного предмета, напротив, человек *принимает* сущее, и Оно *открывается* ему, поэтому человек и не является субъектом. Средневековое мировоззрение яркий пример обусловленности *социального порядка* религиозным и зависящим от него культурно-историческим содержанием эпохи. А ведь интересующий нас правовой феномен – субъект права – вписан в пространство социокультурных значений, смыслов, ценностей и символов.

Остановимся подробнее на онто-гносеологическом *критерии истины* в его *соотношении со справедливостью*, что мы считаем важным для понимания становления субъекта права. В нашем исследовании истина выступает в качестве онто-гносеологического критерия в силу того, что «акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный»<sup>258</sup>. Для отечественного философа П. А. Флоренского познание рассматривается как единение познающего субъекта и познаваемого объекта. Мыслитель замечает, что познание ни в коем случае нельзя истолковывать как «захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом, и субъектом»<sup>259</sup>. Из этого следует толкование познания как двойственного процесса: с одной стороны, это «реальное выхождение познающего из себя», с другой – это «реальное вхождение познаваемого в познающего»<sup>260</sup>. *Выхождение* из себя – это акт *веры*, тогда как *вхождение* познаваемого объекта есть *истина*. Познание истины – это «реальное вхождение в недра Божественного Троиинства... познание становится возможным чрез *пресуществление* человека, чрез стяжание любви, как божественной сущности: кто не с Богом, тот не знает Бога. И действительно, вспомним слова Августина: «закон Твой – истина, и истина – это Ты»<sup>261</sup>. П. А. Флоренский полагает, что «В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины»<sup>262</sup>, поскольку любовь понимается как субстанциальный акт и рассматривается онтологически. «Любовь есть субстанциальный акт, переходящий от субъекта на объект и имеющий опору – в объекте»<sup>263</sup>. Онтологическая трактовка любви обосновывается как Открытость сердца перед Богом и «ожидание Его активного Откровения»<sup>264</sup>. С помощью этой Открытости верующий человек способен познать истину. Исходя из онто-гносеологического понимания познания истины, мы можем заключить, что

<sup>258</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины Т1. Ч.1. М.: Издательство «Правда», 1990. С. 73.

<sup>259</sup> Там же, с. 74.

<sup>260</sup> Там же, с. 73.

<sup>261</sup> Блаженный Августин. Исповедь. / пер. М. Е. Сергеенко, отв. ред. Н. Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013. С. 50.

<sup>262</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины Т1. Ч.1. М.: Издательство «Правда», 1990. С. 74.

<sup>263</sup> Там же, с. 75.

<sup>264</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины Т1. Ч.1. М.: Издательство «Правда», 1990. С. 84.

изначально знание пребывает в Боге. Взаимо-со-пребывание – это единство человека с Богом, обретенное благодаря любви: «Взаимо-со-пребывание Бога и человека есть положение свободной веры, а не факт принудительно-властного опыта»<sup>265</sup>. Тогда как дробление или отпадение от Бога определяется П. А. Флоренским как противопоставление Богу и отождествляется с самоутверждением. Утверждение исключительно самого себя – это «действие противоположное своей собственной сущности и природе»<sup>266</sup>. Отсюда греховность понимается как «само-упорство самости, отрывающегося от всего и утверждающего себя»<sup>267</sup>. Такая утрата человеком единства напрямую связана с грехом как само-утверждением. Итак, истину человек способен познать, открыв свое сердце Богу и обретя единство с Ним, т. к. истина пребывает в Боге.

Раз все сущее выступает неким порядком со строгой иерархией, а Истина пребывает в Боге, то *ключевым элементом свободы* и становится связь с истиной откровения, в которой человек обеспечивает спасение души. Такое толкование истины приводит к пониманию нравственного человека как того, кто согласует свое поведение с велениями церкви, являющейся выразительницей воли Бога на земле. «С этой точки зрения оценка человека производится исключительно на основании его ортодоксальности и отнюдь не на основании его поступков по отношению к другим людям»<sup>268</sup>. Испанский епископ Исидор (560-636 гг.) полагал, что необходимо различать добрый и злой поступок в зависимости от того, на что были направлены помыслы человека, а именно: на земную или на загробную жизнь. Следовательно, истинно верующего человека нельзя подвергать преследованию за светские преступления. Это, в свою очередь, означает, что вера может оправдать все земные проступки. Присваивая карательную власть над поступками людей – над грешниками, она осуществляет спасение души человека. В этом заключается «сущность системы средневекового мировоззрения, состоящая в том, что религиозный мотив проникает во все проявления общественной жизни: право, нравственность, науку, искусство»<sup>269</sup>. Отсюда законы нравственности (а вместе с ней и права) полностью оказываются слитыми с теологией.

Так, крупнейший представитель схоластической философии Фома Аквинский в определениях *закона* и *права* пытается соединить действия человека в миру с *божественным порядком*. Средневековый мыслитель дополнил аристотелевское деление законов на естественные и положительные законы. Он выделяет *четыре вида законов*: «Вечный закон – это всеобщий закон миропорядка, выражающий божественный разум в качестве абсолютного

<sup>265</sup> Там же, с. 84.

<sup>266</sup> Возняк В. С. П. А. Флоренский о самоутверждении, рассудке и разуме // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 27 (2). СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2015. С. 135.

<sup>267</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины Т1. Ч.1. М.: Издательство «Правда», 1990. С. 177-178.

<sup>268</sup> Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 149.

<sup>269</sup> Там же, с. 181.

правила и принципа, который управляет всеобщей связью явлений в мироздании»<sup>270</sup>. *Вечный закон* является источником всех частных законов, его проявление можно найти в *естественном законе*, смысл которого заключается в том, что все сотворенное Богом движется к достижению целей, которые обусловлены правилами или законами их природы. Естественный закон применительно к человеку состоит «в том, что человек по самой своей природе наделен способностью различать добро и зло, причастен к добру и склонен к действиям и поступкам свободной воли, направленной к осуществлению добра как цели»<sup>271</sup>. Причастность человека к добру обуславливается соотносительностью человека с Богом как с целью. Человеческий разум способен отражать естественный закон и совершать поступки, соответствующие ему. К данному виду законов относятся и законы общежития, стремление к самосохранению и продолжению человеческого рода. Фома Аквинский не отказывается от *позитивного закона*, считая, что он должен соответствовать естественному закону. Так, действующее позитивное право должно выражать требования нравственного закона и быть подкреплено принуждением и санкциями. Людям необходим позитивный закон в связи с тем, что человек вследствие грехопадения обладает извращенной волей и свободой, которая сводится к совершению зла. Решение проблемы злонамеренных и греховных действий человека Фоме Аквинскому видится в необходимости использования страха принуждения и наказания. Последним видом закона является *божественный закон* – записанный в Библии.

Вслед за Ульпианом<sup>272</sup> в своем учении о праве и законе Ф. Аквинский дает и определение *справедливости* – это этическая добродетель, состоящая в воздаянии каждому ему принадлежащего. Целью закона является – общее благо всех людей, закон – это источник права. В свою очередь право определяется им как «действие справедливости (*iustitia*) в божественном порядке человеческого общежития»<sup>273</sup>. В этой связи законы должны исходить из общего блага и регулировать взаимоотношения людей в соответствие с общим благом. Необходимо устанавливать для людей такие законы, которые они смогли бы выполнить, поскольку человеческий закон согласуется с естественным законом, а, следовательно, человек способен выполнить требования закона. Отсюда выводится равенство требований ко всем людям, предъявляемых позитивным законом: «Всеобщность закона, таким образом, подразумевает момент равенства, в данном случае в виде применения равной меры и одинакового масштаба требований ко всем»<sup>274</sup>. Однако такое понимание закона как устанавливающего одинаковые требования для всех, не означает равенства в положении индивидов в обществе.

---

<sup>270</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 439.

<sup>271</sup> Там же, с. 440.

<sup>272</sup> Домиций Ульпиан (170-228 гг.) – выдающийся римский юрист, сочинения которого были включены законом (426 г.) в число источников римского права и обращение к ним стало обязательным для судей.

<sup>273</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 442.

<sup>274</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 441.

Остановимся подробнее на вопросе, касающемся *свободы* и *равенства* всех членов общества. Выше мы указали на то, что свобода связана с истиной Откровения, поскольку из Откровения выводятся законы и право, регламентирующие порядок общественной жизни. В связи с этим права и обязанности человека также определяются Священным писанием, в котором указан весь порядок мироздания с его строгой иерархией. Следовательно, человек получает свои права и должен исполнять свои обязанности в рамках той группы, в которой он находится в соответствии со структурой общества и в соответствии с порядком всего бытия. Каждый человек обязан совершать деяния по человеческому закону и по естественному закону. Само требование соблюдать законы относится в равной мере ко всем слоям и группам общества. Однако не следует отождествлять равное для всех требование в подчинении закону со свободой и равенством всех членов общества. По оценке историков права, «обоснованию сословно-феодалных привилегий в учении Фомы служило возведение иерархии в ранг божественного установления»<sup>275</sup>. В этом смысле все низшие сословия должны обладать добродетелью подданных, что означает повиноваться высшим согласно божественному и естественному законам. Для нашего исследования важно, что права человека определялись сословной принадлежностью. В качестве аргументов сословно-феодалных привилегий приводились следующие доводы: «“Рабство установлено природой”, “оно необходимо для обеспечения досуга” – Аристотель; “рабство установлено правом народов” – довод римских юристов; “источник рабства – грех” – Августин Блаженный»<sup>276</sup>. В учении Ф. Аквинского права и свободы человека подразумевают право на жизнь и на продолжение рода. Историки права замечают, что «данные права оказываются настолько умеренными, что нисколько не противоречат феодальной зависимости и обременению повинностями и обязанностями перед церковью и сеньором»<sup>277</sup>. Тогда как свобода истолковывается Ф. Аквинским во взаимосвязи с необходимостью<sup>278</sup>. Человек обладает свободной волей, а источником ее выступает разум. Человек, обладающий свободной волей, действует в движении к божественной цели постольку, поскольку в своем поведении осуществляет разумные, справедливые и добрые деяния, тем самым соблюдая божественный закон и перенося его в человеческое общество. Комментируя позицию средневекового мыслителя, В. С. Нерсесянц заключает, что «свобода предстает как действие в соответствии с разумно познанной необходимостью, вытекающей из божественного статуса, характера и целей порядка мироздания и обусловленных этим

<sup>275</sup> История политических и правовых учений / Под общ. ред. О. Э. Лейста. М.: Издательство «Зерцало», 2006. С. 74.

<sup>276</sup> Там же, с. 75.

<sup>277</sup> Там же, с. 75.

<sup>278</sup> Аквинский Ф. О правлении государей. Пер. Н. Б. Срединская / под. ред. В. И. Рутенбурга, И. П. Медведева. Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI-XVII вв.). Ленинград: Наука, 1990. С. 233-235.

законов»<sup>279</sup>. Единственная защита, которая предусматривается в учении Фомы, связана с защитой действий церкви, направленных на борьбу с произволом власти: «тезис о верховенстве божественных ... законов использовался им для обоснования теократических притязаний католической церкви»<sup>280</sup>. Итак, человеческий закон должен соответствовать как естественному, так и божественному закону, и только находясь в этом соответствии, он может быть источником позитивного права.

Подобное стремление церкви к установлению общественного порядка критиковал Марсилиус Падуанский (1275-1342 гг.). По его справедливому замечанию, священники должны действовать, советуя, наставляя, *но не принуждая*. Подобная точка зрения свидетельствует о нарастании желания отстраниться от чрезмерной духовной опеки. По мере усложнения процесса установления и регулирования общественного порядка светская власть не могла более примиряться с притязаниями церкви на власть. Вильям Оккам в своем небольшом сочинении «Сон в саду» поставил целью привести доказательства несостоятельности папского господства. «Дело духовных увещать и наставлять, дело светской власти – принуждать, судить и наказывать»<sup>281</sup>. На примере данной работы мы можем раскрыть понимание феномена права в Средневековье. Беседа между воином и клириком открывается вопросом о сущности права. На этот вопрос разговаривающие наталкиваются по поводу жалобы клирика на то, что попираются права церкви. В представлении клирика право есть совокупность постановлений св. Отцов и статутов пап. Воин же не признает силы этих источников в области светских дел. Издавать законы может только тот, кто имеет власть в данной сфере, а в светских отношениях власть принадлежит государю. На попытку клирика смешать право с нравственностью ссылкой на то, что церковь судит о каждой поступке, добр ли он или зол, грешен: воин возражает и аргументирует свою позицию тем, что если рассуждать так, то за государями не осталось бы никакой власти.

Постепенно к XIV веку образуется *союз правителей и юристов*, направленный на борьбу с притязаниями церкви. Кратко охарактеризуем роль юридической мысли в укреплении государственной власти. Что касается самой юридической мысли, то, «как указывают историки права, возникновение юридических школ приходится на X-XI в.»<sup>282</sup>. Представители Павийской школы считали необходимым дополнить местное действующее *позитивное право идеей справедливости* – *aequitas*, которая была разработана в римской правовой системе. Юристы понимали под справедливостью – *aequitas* – верховный критерий права и «отождествляли с

<sup>279</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 439.

<sup>280</sup> История политических и правовых учений / Под общ.ред. В. С. Нерсесянца. М.: Издательство НОРМА, 2000. – С. 75.

<sup>281</sup> Цит. по кн.: Шершеневич, Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 200.

<sup>282</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 443.

понятием *iusnaturale*»<sup>283</sup>. Что значит, что любая правовая норма должна быть оценена с точки зрения справедливости; правовая норма, не отвечающая критерию справедливости, может быть заменена на другую – соответствующую справедливости. Историки права отмечают, что «юриспруденция этого времени, по своему общему и основному направлению, является предшественницей естественно-правовой школы позднейшей эпохи»<sup>284</sup>. Изменения в исследовании права происходят с к. XI – сер. XIII вв., когда представители школы глоссаторов (Ирнерий, Ацо, Булгар) обратились к изучению и толкованию римского права (Дигест) в качестве источника позитивного права. При этом глоссаторы не придавали нормам римского права какой-либо оценки. Вклад глоссаторов «в разработку и формирование позитивного права, развитие юридико-догматического метода трактовки действующего законодательства»<sup>285</sup> связан с решением проблемы соотношения справедливости и установленной нормы позитивного права в отношении к правонарушению субъекта права. Юристы решали данный вопрос в пользу позитивного права, что в дальнейшем стало характерной чертой юридической школы легистов<sup>286</sup>. Значимость изменений в исследовании права заключается в логически связанном методе, который позволил самостоятельно толковать закон, не обращаясь к имеющимся авторитетным толкованиям. На рубеже XIII-XV столетий доминирующая позиция в юриспруденции связана с обращением к естественно-правовым идеям. Для постглоссаторов естественное право характеризуется «как вечное, разумное право, выводимое из природы вещей, соответствие которому выступает в качестве критерия для признания тех или иных норм позитивного права»<sup>287</sup>. Наиболее известным юристом этого направления является Раймунд Луллий (1234-1315 гг.), стремившийся найти содержательное соответствие между естественно-правовой справедливостью и разумной необходимостью, т. е. достичь соответствия естественного и позитивного права с помощью формализованной проверки в духе схоластической логики: «...юрист должен разделить закон светский или духовный на основании параграфа о различии... После разделения согласить части его одну с другою на основании параграфа согласования... И если части эти, соединившись, составляют полный закон, отсюда следует, что закон справедлив... Если же закон духовный или светский этого не выдержит, то он ложен»<sup>288</sup>.

Формирование правовой системы, по оценке В. С. Нерсесянца, сыграло немаловажную роль в развитии человеческой мысли в эпоху Средневековья. Ориентир на римское право и его

<sup>283</sup> Нерсесянц В. С. *Философия права*. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 444.

<sup>284</sup> Покровский И. А. *История римского права*. Петроград, 1918. С. 191-192.

<sup>285</sup> Нерсесянц В. С. *Философия права*. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 444.

<sup>286</sup> Легисты – средневековые юристы, законоведы, изучавшие и распространявшие Римское право в Западной Европе с XII века.

<sup>287</sup> Нерсесянц В. С. *Философия права*. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 445.

<sup>288</sup> Стоянов А. *Методы разработки положительного права и общественное значение юристов от глоссаторов до конца XVIII столетия*. Харьков, 1862. С. 11.

рецепция стали положительным аспектом средневекового правопонимания. Анализируя развитие правовой мысли, историк права А. Стоянов полагал, что «война, грубая сила, схоластические мечтания, мертворожденные умствования были господствовавшими идеями и поглощали деятельность большинства в средневековом обществе»<sup>289</sup>. Тогда как человеку необходимо положительное знание. Римское право как раз и оказалось тем предметом, в котором средневековые мыслители обнаружили «практический и здоровый продукт человеческой мысли в ту пору, когда европейские народы стали ощущать в себе жажду знания»<sup>290</sup>. Поддержка, оказанная легистами светской власти, проявилась двояким образом: во-первых, заимствованием римских понятий, раскрывающих государственную жизнь<sup>291</sup>. Во-вторых, перенесением в область государственного права римских понятий из области цивилистики (иск, договор, деликт, справедливость – *aequitas – iusnaturale*). Как легисты, так и юристы, придерживающиеся обычного права, поддержали светскую власть. К XVI в. большинство юристов являются легистами, их внимание сосредоточено на изучении позитивного права, но естественно-правовые идеи ими не отрицаются. При этом, как считает, В. С. Нерсесянц, «Римское право расценивается ими как лучшая объективная норма естественной справедливости»<sup>292</sup>. Отсутствие всяких признаков теократизма<sup>293</sup> в римской истории, являвшейся для них образцом и идеалом, заставляет пересмотреть теократическую форму правления. По утверждению Г. Ф. Шершеневича, светский характер юриспруденции придавала необходимость отстаивать свой авторитет вопреки авторитету церкви. Церковь стремилась обосновать рабство, тогда как юристы, наоборот, недвусмысленно защищали свободу человека. Так, Ф. де Бомануар (1247/1254-1296 гг.) писал: «вначале все были свободны и равны, ибо каждый знает, что все мы произошли от одного отца и от одной матери»<sup>294</sup>.

Основной идеей этого времени становится освобождение от авторитета церкви средствами усиления государственной власти. Философская мысль этого времени также ведет борьбу за свободу мысли. Временной период с XV в. до половины XVII в. представляет собой борьбу за свободу совести и убеждений. Кроме того, движение Реформации привело к усилению политических и социальных вопросов в противовес вопросам вероисповедания. По словам В. А. Бачинина, «Реформации сопутствовал процесс интенсивного теологического и

<sup>289</sup> Стоянов А. Методы разработки положительного права и общественное значение юристов от глоссаторов до конца XVIII столетия. Харьков, 1862. С. 250-251.

<sup>290</sup> Там же, с. 250-251.

<sup>291</sup> К таким понятиям можно отнести: эдикт (правила претора) – «Вормский эдикт» Карла V от 1521 г., декрет (акт или постановление сената, претора) – изначально «Золотую буллу» называли декретом короля Андраша, известны декреты королей Ладислава, Кальмана, Стефана.

<sup>292</sup> Нерсесянц В. С. Философия права. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 448.

<sup>293</sup> Теократическая форма правления – форма правления, при которой власть в государстве находится в руках религиозного института и духовенства.

<sup>294</sup> Бомануар Ф. Кутюмы Бовези / пер. Н. А. Хачатурян, Е. Тушина // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 2. Европа: [V-XVII] вв. / Нац. обществ.-науч. фонд; Руководитель науч. проекта Г. Ю. Семигин. М.: Мысль, 1999. С. 459.

социально-философского творчества, расчищавший духовное пространство для утверждения новых религиозных, этических, социально-политических и правовых идей»<sup>295</sup>. В качестве примера можно сослаться на тот факт, что «в 1521 году М. Лютер на Вормском сейме стремился защитить права каждого человека на свободу совести, доказывая, что в человеке есть сторона, в которую не может вмешиваться никакая посторонняя сила»<sup>296</sup>. Данная идея переносится и на область права в целом, где раскрывается как *свобода совести*. Определение свободы человека, как внутренне присущей каждому, основывается на идее Реформации, заключающейся в понимании *свободы внутреннего измерения*, т. е. свободы совести, свободы поступка. Подобное понимание свободы внутреннего измерения, отражающееся в поступках человека как субъекта права, является для христианина истинным проявлением праведной жизни.

М. Лютер утверждал, что благодаря обращению к Священному Писанию, человек может открыть в себе *внутреннее измерение*. По его мысли, каждый христианин несет постоянную службу, однако, это не означает, что он не свободен. Подобное понимание допустимо вследствие выделения внутреннего и внешнего в человеке, а именно – души и тела. По мнению Лютера, свободу и праведность способен даровать лишь развитый внутренний мир человека. С помощью веры «внутренний человек» может жить в согласии со своей душой, совершая праведные поступки. По мысли Лютера, земная жизнь подразумевает телесное существование и взаимодействие с людьми. Добрый человек создает доброе дело, но не через совершение множества добрых поступков мы становимся добрыми и праведными, ведь «лицо должно быть добрым и праведным прежде праведного дела, а от праведного человека пойдут добрые поступки»<sup>297</sup>. Истинная жизнь христианина, по мысли М. Лютера, – «это жизнь среди других людей, с которыми у него должны складываться взаимоотношения»<sup>298</sup>. Индивид способен проявить в себе внутреннее начало, если, занимаясь обыденными делами, он не забывает помогать окружающим его людям и действует на благо им. Так, каждый поступок и каждое мнение индивида будут свободными, проявляясь во всех делах человека. Так, христианин полностью становится свободным для того, чтобы сделаться слугой и помогать своему ближнему. М. Лютер выступил с критикой рассуждений о свободе воли Эразма Роттердамского, который считал, что христианину нет необходимости размышлять о свободе воли, он не дорожит и не стремится к свободе. Лютер доказывает, что человек может понять суть свободной воли только с помощью веры. Поскольку мыслитель рассматривает свободную

---

<sup>295</sup> Бачинин В. А. Жан Кальвин и его социальная антропология // Вопросы истории, № 6, М.: Издание Института всеобщей истории Российской академии наук, 2010. С. 107-116.

<sup>296</sup> Шершеневич, Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 212.

<sup>297</sup> Лютер М. О свободе христианина [Электронный ресурс] / М. Лютер – Режим доступа: [http://www.agum.spbu.ru/lib/Luter\\_2.doc](http://www.agum.spbu.ru/lib/Luter_2.doc)(дата обращения: 01.05.2013).

<sup>298</sup> Там же.

волю не отдельно от человека, так же, как и человек не берется отдельно от сотворившего его Бога. Напротив, как указывает В. А. Бачинин: «для Лютера человек неотрывен от Творца, от дарованного ему богоподобия и от данной свыше способности сохранять и поддерживать в себе это богоподобие, именуемое верой. Если присутствуют в человеке вера и сохраняемое ею богоподобие, то присутствует и свободная воля»<sup>299</sup>. Так, благодаря вере человеку открывается свободная воля в пределах Божественной благодати, соразмерная целям мироздания. Без веры человека поглощает иллюзорная вседозволенность.

Обращение к идеям Реформации невозможно без упоминания воззрений Ж. Кальвина на человека, государство и право. Он исследует нравственно-правовые предписания и взаимосвязь человека и государства. Кальвин указывает на то, что государство может усмирить греховную природу человека, установив социальный порядок, который обеспечит нормальное существование людей. Именно через государственные институты и правовые нормы Бог оказывает воздействие на человека и направляет его к благу. «Бог для Кальвина – главенствующая детерминанта, оказывающая определяющие воздействия на политическую жизнь народов, на их социально-правовое сознание. Бог – это сила, дающая человеку свободу и одновременно вводящая ее в русло необходимости»<sup>300</sup>. Так, в правовых нормах находит свое выражение внешний порядок, а внутренний порядок заключается в развитии духовного мира человека. Кальвин полагал, что для организации такого порядка необходимы две управляющие силы: первая для души, вторая для тела. Отсюда существуют два рода власти: церковная и государственная.

Кальвин выводит следующий императив: «Надо делать людям добро вопреки их воле»<sup>301</sup>, под добром понимаются те действия, которые соотносятся с волей Бога, т. е. заповедями и откровениями, записанными в Библии. Людям, которым не хватает духовных сил, чтобы противостоять греху, необходимо вопреки их слабой воле исцеляться с помощью чтения текста Библии. Заповеди должны быть положены в основу политической и правовой систем так, чтобы с их помощью организовывать гражданскую жизнь в соответствии с требованиями порядка, нормами морали, законами блага и справедливости. Сравнивая идеи двух мыслителей, Лютера и Кальвина, В. А. Бачинин обнаруживает, что для последнего характерна жесткая установка на тотальную регламентацию жизни людей и дисциплину, которая подготовит человека к переходу в вечную жизнь. Лютер же отдавал предпочтение внутреннему миру человека, даровавшему человеку свободу. Однако борьба против тотального авторитета церкви требовала подчинения светской власти короля. В связи с этим М. Лютер был вынужден

---

<sup>299</sup> Бачинин В. А. Мартин Лютер о свободе и рабстве воли. К интеллектуальной истории Реформации. Свободная мысль. 2012. № 3/4 (1632). С. 137.

<sup>300</sup> Бачинин В. А. Жан Кальвин и его социальная антропология // Вопросы истории, № 6, М.: Издание Института всеобщей истории Российской академии наук, 2010. С. 107-116.

<sup>301</sup> Там же, с. 107-116.

содействовать власти монарха и подавлять благодаря своему влиянию все процессы, противодействовавшие этому. Так, по сути, Лютер отступил от своих исходных идей об индивидуальной свободе, и сам реформатор выступил с призывом к князьям «подавить попытки нарушить сложившийся общественный строй»<sup>302</sup>. Обратим внимание на особенности *экономической жизни* рассматриваемого периода, приведшие к бедственному положению крестьян и их восстанию.

Экономические факторы XIV – XVI вв. оказали реальное влияние на развитие права в Европе, задав условия формирования различных институтов. В результате изменения экономических условий жизни нескольких западноевропейских стран, а также благодаря географическим открытиям и торговле, произошло существенное обогащение казны государей. Среди исследователей данного периода общепризнана оценка: «главную причину переворота является нарождение капитализма»<sup>303</sup>. Зарождающаяся промышленность и торговля пользовались покровительством королей в связи с возможностью создания и накопления капитала. А это означало, что «соответственно тому росла роскошь в среде торгового класса и мастеров, старавшихся придать капиталистический характер ремесленному производству»<sup>304</sup>. Тогда как целые классы подмастерьев и крестьян оставались без работы, жилищ и земли. При этом «скотоводство оказалось выгоднее земледелия. Помещики ... сгоняли с земель крестьян, огораживали поля и загоняли туда многочисленные стада овец»<sup>305</sup>. Бесспорно, важнейшим источником для изучения процесса огораживания в XV-XVI вв. являются официальные документы, полученные в ходе работы комиссии в 1517-1518 гг., в которых указывалось, что «огораживание было вызвано потребностью в создании широкой базы для капиталистического овцеводства и отличалось массовым характером, распространившись на территорию Англии»<sup>306</sup>. Отсюда и связь требований угнетенного населения с положениями Реформации, выраженных в заявлении: «если будет доказано, что какое-либо требование несогласно с Библией, оно теряет силу»<sup>307</sup>. Недовольные положением дел люди требовали коренного изменения и устранения сословности, как фактора определяющего права и обязанности человека – а значит, его правовой статус и статус частной собственности. По утверждению Г. Ф. Шершеневича, «в экономическом перевороте были заинтересованы и высшие влиятельные классы общества, в поднятии доходов нуждался сам король, а потому законодательная защита обездоленных работников была одною лишь видимостью»<sup>308</sup>. Как уже отмечалось, М. Лютер не

<sup>302</sup> Цит. по кн.: Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 217-218.

<sup>303</sup> Там же, с. 213.

<sup>304</sup> Там же, с. 214.

<sup>305</sup> Там же, с. 215.

<sup>306</sup> Семенов В. Ф. Огораживания в Англии Конца XV – начала XVI века (По данным правительственных комиссий 1517 – 1518 гг.) / Семенов В. Ф. // Вопросы истории. 1949. № 6. С. 138-141.

<sup>307</sup> Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 217.

<sup>308</sup> Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 247.

пошел против логики событий, поскольку защищал и обосновывал сословную зависимость. Тем не менее, экономические изменения, приведшие к обнищанию многих семей, привели к возрастанию количества преступлений. А это не могли оставить без внимания юристы. К примеру, Т. Мор (английский юрист и философ), вовлеченный в религиозную полемику с Лютером и борьбу с Реформацией, на практике участвовал в принятии государственных законов, направленных против еретиков. Ученые справедливо относят фигуру Т. Мора к философам эпохи Возрождения, поскольку его идеи носят уже не религиозный характер, а полагаются на рациональные основания.

Попытаемся обосновать свою точку зрения. Т. Мор видит причину общественного беспорядка в неблагоприятном материальном положении, по этой же причине люди стремятся найти себе пропитание незаконным способом. Вместе с тем он считает, что источником преступности является отсутствие хорошего воспитания населения. Как юрист, он предпринял попытку проанализировать уголовное право с точки зрения социальных процессов, стремясь найти позитивный способ осуществления уголовного права в социальной жизни. В частности, Мор полагал, что смертная казнь не должна применяться в качестве единственной меры наказания для всех преступлений, поскольку подобная несоразмерность карательных мер неразумна и может только навредить обществу. «Смертная казнь слишком жестока, для того, чтобы карать за воровство, и слишком слаба, чтобы уничтожить его»<sup>309</sup>, – находим мы у него. По мнению юриста, наказанием за преступления должно быть лишение свободы и принудительный труд на пользу обществу. Однако Т. Мор не отказывается от смертной казни как меры наказания и считает, что она должна назначаться за такое преступление как прелюбодеяние. Не отказывается мыслитель и от использования рабского труда: «труд этих лиц приносит более пользы, чем их казнь, а, с другой стороны, пример их отпугивает на более продолжительное время других от совершения подобного позорного деяния»<sup>310</sup>. Для XV-XVI вв. рассуждения Т. Мора о наказаниях за преступления не характерны, если учитывать его предложения, например, по условному осуждению и досрочному освобождению, они являются значительно более мягкими, чем сложившаяся к тому времени практика вынесения приговоров по уголовным преступлениям. Борьба за свободу совести и убеждений принесла свои плоды, эпоха Возрождения «благодаря свободе исследования и доверия к разуму, вызвала движение вперед всего человеческого знания. Для многих наук XVI век – это исходная точка развития»<sup>311</sup>.

В работах Н. Макиавелли обнаруживается диаметрально противоположная, относительно религиозной точки зрения, идея права и государства. Религиозная оценка, по сути, исключена из политических вопросов, а также вопросов, касающихся государства и права.

<sup>309</sup> Цит. по кн.: Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 260.

<sup>310</sup> Мор Т. Утопия / Т. Мор; Перевод А. И. Малеина, Ф. А. Петровского. М.: Директ-Медиа, 2006. С. 101.

<sup>311</sup> Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 222.

В общественных вопросах Н. Макиавелли проявляет поразительный религиозный индифферентизм, который бросается в глаза своим контрастом со средневековыми учениями. Не то важно, что Н. Макиавелли высказывается против папской власти и притязаний церкви господствовать над государством, а то, что он совсем исключает религиозную точку зрения, как будто она никогда и не существовала. Этим приемом он полностью отделяет политику от теологии. Кроме того, в его учении из политики устраняется и мораль, ее место занимает то, что он называет социально-политической добродетелью, преобладание которой в характере индивидов «проистекает из формы правления, законов, воспитывающих стремление к равенству»<sup>312</sup>. Следовательно, в учении Макиавелли присутствуют зачатки идеи Просвещения о влиянии законов, социальной и политической среды на формирование индивида.

Для решения теоретических вопросов в сфере права философы и ученые также не опираются на авторитет теологии. Короля с народом связывает договор, в силу которого король обязывается управлять согласно божескому и естественному праву, а народ – повиноваться его власти. Жан Боден пишет: «короли не являются избранниками Божьими, но – ставленниками народа»<sup>313</sup>. При узурпации власти и упорной тирании *право неповиновения* переходит в *право сопротивления*, хотя бы силою оружия. Отсюда следует, что *король* теперь является *действительным субъектом права*, так как он олицетворяет силу закона. Тогда как отдельный индивид получает права человека и статус субъекта права, определяемые сословной принадлежностью. Подтверждают эту мысль и рассуждения А. Токвиля, в которых он анализирует общественное устройство Франции, признавая огромную роль государя в указанный период: «в старой монархии все законы издавал исключительно сам король»<sup>314</sup>. Такое положение вещей приводит к тому, что европеец привык видеть в государственных чиновниках лишь силу, а, следовательно, здесь мы сталкиваемся с мотивом *права силы*, а не *права человека*.

Обратимся к другому значимому критерию становления субъекта права, – а именно к *определению статуса преступника* в обществе и особенностям наказания за преступление. В средневековье понимание преступления соотносится с преступлением против суверена. Другими словами, акт правонарушения – это действие, направленное против суверена, а преступник является личным врагом государя в связи с тем, что лишь король олицетворяет закон. Исходя из этого, наказание за противоправное деяние направлено не на восстановление равновесия и провозглашение справедливости, а на восстановление власти, на демонстрацию ее силы. «Превосходство монарха в силе обрушивается на тело противника и завладевает им,

<sup>312</sup> Шитиков М. М. Проблема субъекта истории в философии эпохи ранних буржуазных революций. Красноярск: Изд-во Краснояр. Ун-та, 1987. С. 48.

<sup>313</sup> Цит. по кн.: Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 267.

<sup>314</sup> Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 90.

показывает его заклеянным, побежденным, сломленным. Словом, пишет М. Фуко, карательная церемония устрашает»<sup>315</sup>. Такое тяжелое наказание за преступление, как казнь, логически вписывалось в карательную систему. Центром карательных механизмов, по словам М. Фуко, является отношение «истина-власть», характеризующее взаимосвязь следственных действий, процедур наказания за преступления с демонстрацией власти своей силы над субъектом<sup>316</sup>. Исследование карательных процедур, техник и механизмов исправления преступников приводит М. Фуко к заключению, что пытка «так прочно вписалась в судебную практику, поскольку она обнаруживает истину и демонстрирует действие власти... она делает тело осужденного человека местом приложения мести государя, опорной точкой проявления власти»<sup>317</sup>. Инструментом «вырывания» истины является пытка. М. Фуко аргументирует это тем, что слова, вырванные под пытками, считались не только самыми ценными, но и *истинными*. Вместе с тем вера в чудесное исключает из судебного процесса доказательства, опирающиеся на разум, и приводит доказательства, воздействующие на веру. Вследствие этого устраняется любая возможность участия отдельных индивидов в правотворчестве. Публичная казнь не просто театрализованное представление – она становится местом высказывания истины. Дело в том, что судья, вынося приговор, и сам преступник, признавая свою вину, проговаривают истину. Тогда как люди, пришедшие к позорному столбу или на публичную казнь, становятся свидетелями истины, они – непосредственные участники наказания.

*Таким образом*, анализ становления субъекта права в Средние века позволяет заключить, что в данную эпоху человек не обладает онтологическим статусом субъекта. Поскольку человек не противопоставляет себя существу, а само-утверждение трактуется как потеря единства и отпадение от Бога, являющегося основанием или первопричиной всего сущего. Отсюда все сущее воспринимается как порядок, а значит и общественное устройство должно быть организовано в соответствии с божественным порядком. На начальном этапе церковь, как носительница божественной воли на земле, утверждает общественный порядок. Человек же должен согласовать свое поведение с истиной Откровения и велениями церкви. Следовательно, оценка человека осуществляется на основании его веры. Для средневековья характерна строгая иерархия – сословное деление общества, в условиях которого индивид признается субъектом права только в определенном круге отношений (например, в союзе ремесленников). Необходимо заметить, что принцип правового равенства распространился на большее количество людей, но значительно разнился по своему объему. После XIV в. государственная

<sup>315</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 74.

<sup>316</sup> Как отмечает философ, отношение «истина-власть» сохраняется в центре карательных механизмов и в современной уголовной системе, изменяясь лишь в своей форме. В н. XIX в. появляется тюрьма (в качестве иного вида технологии власти), позволяющая использовать муштру тела, формируя покорного индивида, поскольку дисциплина позволяет контролировать индивида, подчинить его через вымуштрованную привычку.

<sup>317</sup> См: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 6.

власть, заручившись поддержкой народа, в лице короля становится направляющим началом и напоминает деятельность Бога в устройстве государства. Король теперь является действительным субъектом права, так как он олицетворяет силу закона, а отдельный индивид получает права человека и статус субъекта права, определяемые сословной принадлежностью. Средневековые юристы в своих концепциях правопонимания наметили проблему различия закона и права, которая стала одной из значимых линий развития правовой науки Нового времени.

### **2.3. Становление и развитие субъекта права в Новое время и их осмысление в классической философии**

Стремление философов периода Реформации осмыслить как философско-теоретические, так и правовые, социальные и политические вопросы, исключив религиозную оценку и церковный авторитет, привели в итоге к новому мировоззрению, в основе которого лежит «безусловная вера в личность, в способности изменения мира с опорой на разум»<sup>318</sup>. Опора на разум, воплощенный в первую очередь в новой науке, позволила воспринимать окружающий мир, не полагаясь на авторитет догматов или веры. Именно в эпоху Просвещения утверждаются в своей значимости рациональные способы общественного устройства. Для понимания специфики *онтологических оснований* существования человека и субъекта права в Новое время мы обращаемся к работам Ф. Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, Г. Гегеля, Ч. Беккариа, О. Конта, М. Хайдеггера, Г. Ф. Шершеневича, в которых мы обнаруживаем описание положения индивида в государстве, его экономический, социальный и политический статус. Особенности государственного устройства и положение в нем индивида раскрываются в произведениях Ф. Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Г. Гегеля, Ш. Монтескье, А. Токвиля, К. Маркса. Анализ культурных ценностей Нового времени, их особенностей и влияния на становление статуса субъекта права осуществляется на основе работ М. Хайдеггера и М. Фуко, поскольку эти мыслители дают философскую оценку изменения мировоззренческой установки новой эпохи. Характерные черты правовой системы данного периода предвосхищает Ч. Беккариа в своей работе «О преступлении и наказании». Данное произведение становится теоретической опорой для формирования философско-правовых идей и принципов правовой системы, которые отражены в работах Н. С. Таганцева, А. Ф. Кистяковского, П. И. Новгородцева. Такие мыслители, как Ш. Монтескье, Ф. Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, И. Кант, Г. Мабли, Ч. Беккариа, О. Конт, А. Токвиль, создавали проекты рационального устройства в различных областях жизнедеятельности

---

<sup>318</sup> См: Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. 591 с.

человека. Возможность рационализации мер наказания за преступные деяния обусловлена опорой человека на собственный разум.

Анализ онто-гносеологического статуса человека позволяет выявить черты субъекта культуры в его отношении к сущему, а также раскрыть понимание свободы и истины как онто-гносеологических критериев становления и развития субъекта права. Попытаемся представить особенности экономической и политической жизни данного периода, которые оказывают непосредственное влияние на формирование и развитие субъекта права, а значит и на правовую систему. Важно осмыслить уголовно-правовую реформу к. XVIII – н. XIX вв., которая имела своей целью создать новую «экономию наказаний» (концепт М. Фуко), тем самым обеспечивая рациональное и экономически выгодное распределение наказаний за преступления. Этот аспект жизнедеятельности общества важен при описании субъекта права, совершившего правонарушение, его статуса в обществе, и является показателем положения субъекта права данной эпохи в целом.

Осмысление метафизических оснований Нового времени позволяют М. Хайдеггеру выявить положение человека в мире сущего и бытия. Он исследует *вопрос* о смысле бытия с помощью аналитики Dasein – «понимания и философствования, совершающегося в основании человеческого бытия»<sup>319</sup>. Анализ изменений статуса человека позволяет проследить характерные черты человека как *субъекта культуры*. М. Хайдеггер полагает, что вопрошание о мире как целом подразумевает и вопрос о том, *кто* спрашивает. В этом смысле бытие – это всегда бытие определенного сущего, поскольку бытие, по мысли М. Хайдеггера, «становится доступным поначалу, только если в качестве исходной точки выбрано сущее»<sup>320</sup>. Характерная черта Нового времени, по его мнению, заключается в *обретении человеком статуса субъекта*. М. Хайдеггер заявляет, что в эту эпоху изменяется само существо человека: «... человек становится первым и подлинным субъектом, это значит: он становится тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается все сущее»<sup>321</sup>.

Обретение человеком онтологического статуса субъекта становится возможным в связи с изменением восприятия сущего в целом. Человек XVII-XVIII вв. воспринимает мир не через призму микрокосма и макрокосма, как это было в Античности, и не через веру, как это было в Средневековье, а через свой разум. В Новое время отношение человека и сущего определяется Хайдеггером как «представление» (die Vorstellung) – это означает, что человек ставит перед собой сущее и определяет его. Человек «пред-ставляет» сущее как «картину». В картину мира входит сущее в целом: космос, природа, история и основы мира. Тем самым, человек и самого себя выводит на сцену, становясь свободным и не ограниченным сущим. По Хайдеггеру,

<sup>319</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 116-122.

<sup>320</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. Высшая религиозно-философская школа. СПб, 2001. С. 28.

<sup>321</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 48.

человек «захватывает» это положение, он «покоряет» сущее; подчиняя его и проявляя власть над ним. В этом положении «захватывания» и заключается статус новоевропейского человека. Выходит, что для немецкого мыслителя «субъект – это то, что заранее всему «предлежит» и таким образом служит всему основанием»<sup>322</sup>. Превращение мира в картину есть тот же самый процесс, что и превращение человека внутри сущего в субъект. Из этой онтологической зависимости выводится и понимание человеческой свободы и истины.

Суть *свободы* в Новое время (а вместе с этим и ее *критерий*), прежде всего, связана с пониманием человека как существа, самостоятельно решающего жизненные вопросы. И эти решения становятся для него (как репрезентанта общества в целом) «обязательными», при этом «обязательность» имеет целый ряд значений. Самые существенные из этих значений связаны с тем, что: «обязательным» становится человеческий *разум* и устанавливаемые им *законы*, а также спроектированное и/или учрежденное по нормам этого разума и предметно упорядоченное сущее. М. Хайдеггер отмечает еще одно важное значение (и одновременно критерий) свободы – освобождение себя от связанности истиной откровения, которая являла себя человеку, обретшему веру, чтобы обрести вместе со всем человечеством спасение души. Следовательно, свобода связана с *десакрализацией* новоевропейской культуры. Человек низводит христианское понимание свободы и церковную иерархию, а на место этого «устанавливает себя самоутверждающим законодателем»<sup>323</sup> и одновременно – *мерой* всего сущего. Протагоровское утверждение – человек есть мера всего сущего – претворяется в действительность именно в Новое время. Смысл данного утверждения в том, что человек становится мерой, снимая границы между собой и сущим, и удостоверяя себя в этом. Поэтому и свобода для новоевропейского человека означает не спасение души, которое и представало как мерило истины, а являет собой удостоверение человеком самого себя и окружающего мира – мира сущего.

Анализируя принципы *рационального миропорядка*, М. Хайдеггер приходит к заключению, что глубинные основы Нового времени были вскрыты в метафизике Декарта. Положение ««мыслю, следовательно существую»» есть первое и достовернейшее для того мышления, которое мыслит в смысле метафизики и ее первых и подлинных задач, т. е. спрашивает, что есть сущее и на чем непоколебимо основана истина о сущем»<sup>324</sup>. Подобный способ рассмотрения и являет нам *онто-гносеологический критерий истины*. Если «Я» есть сущее, чей способ бытия состоит в представлении и в своих представлениях человек устанавливает самого себя, тогда «Cogitare есть по существу сомневающееся представление, а

<sup>322</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 118.

<sup>323</sup> Там же, с. 120.

<sup>324</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 131, 136.

потому перепроверяющее себя»<sup>325</sup>. «Пред-ставляя» перед собой предмет и мир сущего в целом, человек в то же время и сам «со-представлен», отсюда и возникает необходимость, но одновременно и возможность постоянного самоудоверения. Бытие *представляющего субъекта*, который удостоверяет сам себя в акте представления, оказывается мерой для бытия всего представляемого им как такового. Согласно Хайдеггеру, устанавливая истину и существо бытия, человек соразмерно своей роли в таком основополагающем представлении становится *исключительным субъектом*. Ведь человек открывает *абсолютно достоверную* опору в самом себе. Сущее, находящееся в области *господства* субъекта, уже не просто сотворенное сущее, но достоверное, *истинно представленное сущее*.

В новое понимание свободы также входит и «самодержавное право человека на определение целей человечества»<sup>326</sup>. Другими словами, *свобода* в Новое время истолковывается как способность человека сознательно устанавливать самому себе обязанности в качестве ориентиров для достижения намеченных целей. В итоге освобождение человека приводит к свободе как «самоуверенному самоопределению»<sup>327</sup>. В качестве примера М. Хайдеггер приводит несколько целей, намеченных человеком для самого себя: «Обязывающим может быть: человеческий разум и его закон (Просвещение) или устроенная и упорядоченная по нормам такого разума фактическая действительность (позитивизм) ... или гармонически упорядоченное во всех своих формированиях, воспитанное прекрасным идеалом человечество (гуманизм классицизма)»<sup>328</sup>.

Хайдеггер пытается осмыслить взаимосвязь процессов установления человеком обязательств самому себе и обретения господства над собой. В Новое время не только свобода и истина заново переопределяются, но и понятие *ценностей* меняет свой характер. Философ отмечает: там, где сущее стало предметом «пред-ставления», оно лишается собственного бытия. «Забвение бытия косвенно дает о себе знать тем, что человек и рассматривает, и обрабатывает всегда только сущее. Поскольку он при этом не может обойтись без какого-то представления о бытии, бытие истолковывается им просто как наиболее общее и всеобъемлющее»<sup>329</sup>. Процесс потери сущим бытия компенсируется тем, что предметно истолкованному сущему приписывают *ценность* и измеряют его ценностями. Поскольку последние связаны с культурой, (в силу того, что в Новое время культура понимается как реализация ценностей, осуществляемая посредством деятельности человека), постольку «ценности становятся культурными ценностями, а те в свою очередь – вообще выражением высших целей творчества

<sup>325</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 131.

<sup>326</sup> Там же, с. 136.

<sup>327</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 48.

<sup>328</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 120.

<sup>329</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: статьи и выступления. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 206.

на службе становления человека как субъекта»<sup>330</sup>. Ценность есть опредмеченная цель, определенная потребность такого «представления» человеком сущего, которое человек самостоятельно устанавливает в мире как картину. Так, «любой объект, вошедший в поле культуры, в структурном плане несет в себе указание на ценностную вертикаль»<sup>331</sup>. Где ценностная вертикаль представляет собой упорядоченную систему координат бытия человека, в которой располагаются объекты оценки от наименее ценной к наивысшему благу. Человек не только созидает ценности, но и низвергает их. По мнению Хайдеггера, низложение ценностей происходит от необходимости *придать миру смысл*. Должен возникнуть мир, создающий возможности существования такому человеку, который развертывал бы свое существование из полноты своей собственной ценности. Но для этого требуется «состояние мира обесцененного человеком, тем самым процесс обесценивания потребует какой-то новой ценности»<sup>332</sup>. Однако М. Хайдеггер критикует подобный процесс обесценивания ценностей и их последующее низвержение. Ведь позиция философа заключается в том, что *бытие* осуществляет человека, чтобы он был стражем истины бытия, а не наоборот, когда человек определяет себя как точку отсчета и задает меру всему сущему. Последнее указывает на ситуацию, при которой из-за оценки чего-либо как ценности, оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки. На этом основании М. Хайдеггер заявляет о наивности человека, когда человек ничего не подозревает о происхождении ценностей, которым он подчиняет себя как безусловным идеалам. Ценности же по своему существу привязаны к «господству», а именно воля к власти учреждает для человека ценности, по которым он будет в дальнейшем жить и действовать. Хайдеггер истолковывает феномен «воли к власти» как принцип, позволяющий «человеку заранее знать самого себя не жалким рабом перед сущим в целом, но наоборот, воздвигнуть и утвердить самого себя в безусловном господстве»<sup>333</sup>. Быть господином себе означает ситуацию, в которой человек сам есть безусловная воля к власти, он уже знает, что обладает статусом субъекта и сознательно решается на обладание этим статусом.

Попытаемся истолковать позицию М. Хайдеггера в контексте нашего исследования. Дело в том, что новоевропейский человек развертывает свое существование из понимания собственной ценности, тогда как его онтологической характеристикой является его статус субъекта, находящегося в основе всего сущего. Ценности привязаны к этому «господствующему» положению человека как субъекта. Следовательно, воля к власти, определенная Хайдеггером, как самоутверждающее начало в человеке, становится способом и средством полагания ценностей. Наивность повседневного бытия заключается в том, что

<sup>330</sup> Хайдеггер М. *Время картины мира* // *Время и бытие: статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. С. 56.

<sup>331</sup> Мирошников Ю. И. *Ценность: аксиологический аспект* // *История и философия науки и техники*. Екатеринбург.: Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо», 2016. С. 294.

<sup>332</sup> Хайдеггер М. *Европейский нигилизм* // *Время и бытие: статьи и выступления*. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 88.

<sup>333</sup> Хайдеггер М. *Европейский нигилизм* // *Время и бытие: статьи и выступления*. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 109.

человек не осознает этого феномена «воли к власти» и *неосознанно* ставит себя в положение субъекта, задающего меру всему сущему. «Это неведение о происхождении ценностей держит человека в стороне от всякого осмысления происхождения ценностей: а именно, что они суть установленные самой волей к власти условия ее собственного поддержания»<sup>334</sup>. В этом смысле человек и выдает свою наивность, которая заключается в нехватке воли к власти – «человек сам себя поставил смыслом и масштабом вещей, но сделал это не сознательно, оставшись, наоборот, при мнении, что установленное им – подарок вещей, от них самих ему принесенный»<sup>335</sup>. Следовательно, ценности и вообще все обязательства и нормы устанавливаются не осознанно, а значит, человек не понимает свою ответственность и свои обязанности до конца. Ведь ценности, которые устанавливает человек, как ему кажется, должны возникать из его собственных полаганий, поскольку «в Новое время человек сам обеспечивает себе господствующее положение посредством удостоверения собственных способностей»<sup>336</sup>. Тогда возникает вполне законный вопрос: как возможно *правовое общество*, если каждый индивид как субъект права становится законодателем, устанавливающим всеобщий закон для себя и для других?

И. Кант пытается разрешить данное противоречие, исходя из понимания *свободы* и *права*. В кантовском учении закладывается как раз такое понимание «свободы по отношению к внутреннему законодательству разума как *способности* установить для себя регулятивный принцип, тогда как возможность отклониться в своих поступках от регулятивного принципа является отсутствием способности»<sup>337</sup>. Данная способность и заключается в постулате разума, ограничивающем действия субъекта, полагая, что надо поступать так, чтобы «свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом»<sup>338</sup>.

Попытаемся проанализировать, каким образом содержание разума, включающего регулятивные принципы, действует в праве. Разум из эмпирического единства всякого мышления создает идею индивидуума как мыслящего существа – «простая субстанция, неизменная (тождественная как личность), находится в общении с другими действительными вещами»<sup>339</sup>. *Идея* лежит в основании свойств души и является *схемой* регулятивного принципа. Задачей души становится руководство внутренним опытом во всех его проявлениях, действиях и восприятиях. Непознаваемость души Кант видит в том, что душа является объектом идеи, а

<sup>334</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 107.

<sup>335</sup> Там же, с. 108.

<sup>336</sup> Там же, с. 59.

<sup>337</sup> Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 2. Метафизические начала учения о праве. М.: «Мысль», 1965. С. 136.

<sup>338</sup> Там же, с. 140.

<sup>339</sup> Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 407.

«идею мы не можем представить непосредственно»<sup>340</sup>. Однако идея задает правила для разума (как идеал является прообразом копии) – именно она служит мерилем поступков. Кант считает, что идеалом поведения может служить образ мудреца стойков, но подобный человек существует только в мысли – он полностью совпадает с идеей мудрости. Идеал необходим для человека (при этом Кант не допускает его объективного существования), чтобы он сравнивал свои поступки и оценивал себя, исправляя себя в соответствие с идеалом. При этом устранение *телесной природы* в определении и понимании человека для И. Канта является существенной ошибкой. Таким образом, человек обладает мыслящей природой – душой<sup>341</sup>, свойства которой даны во внутреннем опыте.

Обратимся к рассмотрению взаимосвязи *свободы* и *регулятивных принципов разума в праве*. Начнем с определения понятия свободы: «это чистое понятие разума, в силу чего оно трансцендентно для теоретической философии, т. е. ему не может соответствовать ни один пример из возможного опыта»<sup>342</sup>. Из этого определения следует, что понятие *свободы* не составляет предмета *теоретического* познания, а имеет значение только *регулятивного принципа*, а именно как чисто негативного принципа спекулятивного разума. Если говорить о *практическом* применении разума, то «понятие свободы доказывает свою реальность при помощи практических основоположений, которые в качестве законов доказывают причинность чистого разума независимо от всех эмпирических условий определения произвола (от чувственного вообще) и наличие в нас чистой воли, в которой берут свое начало нравственные понятия и законы»<sup>343</sup>. Такое *положительное определение свободы* дает основу практическим (моральным) законам – императивам, т. е. велениям и запретам. Свободный поступок становится обязательным, когда он подчинен категорическому императиву разума. По Канту, императив – это *практическое правило*, отличающееся от *практического закона* тем, что закон, делая очевидным необходимость какого-либо поступка, все же не имеет своим основанием необходимость и тем самым может быть случайным. Как раз «императив – это правило, представление о котором делает субъективно случайный поступок необходимым»<sup>344</sup>. Категорический императив мыслит поступок по его форме, а именно как объективно необходимый поступок.

Следовательно, человека мы можем описать как субъекта, принужденного к согласию с данным правилом. Что касается *субъекта правового действия*, то И. Кант определяет его как действующее лицо, которому может быть вменен как поступок, так и его результат. Моральная личность, следовательно, это не что иное, как свободное разумное существо, подчиняющееся

<sup>340</sup> Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 407.

<sup>341</sup> Там же, с. 241.

<sup>342</sup> Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 2. Метафизические начала учения о праве. М.: «Мысль», 1965. С. 128.

<sup>343</sup> Там же, с. 128.

<sup>344</sup> Там же, с. 130.

моральным законам; из этого следует, что «лицо подчинено только тем законам, которые оно для себя устанавливает»<sup>345</sup>. Отсюда, каждый субъект должен рассматривать любой свой поступок, исходя из *субъективного основоположения*. *Объективную* значимость данное основоположение обретает в связи с тем, что разум испытывает его в качестве *всеобщего законодательства*. Благодаря объективной значимости основоположения, субъект «может мыслить себя в то же время устанавливающим всеобщие законы»<sup>346</sup>. В этом смысле характерным свойством новоевропейского человека становится способность человека быть своим собственным господином. Исходя из определения свободы и лица, мыслитель формулирует понятие права «... – это совокупность условий, при которых произвол одного [лица] совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы»<sup>347</sup>.

Так И. Кант разрешает обозначенное выше противоречие, поскольку каждый индивид как *субъект права* становится одновременно законодателем, устанавливающим *всеобщий закон*, что вытекает из его определения *свободы и права*.

Г. Гегель обращается к критике учения И. Канта в связи с его использованием преимущественно понятия морали, что, по мнению первого, приводит к невозможности использования категории нравственности в практической философии. Сам Г. Гегель наиболее полно развивает в своем учении три сущностные характеристики человека – дух, разум, любовь. И это нам представляется важным, поскольку, развивая в себе силы духа, разума и любви, субъект права и реализует свободу. Выбранные Гегелем сущностные признаки позволяют нам в плане методологии ориентироваться в дальнейшем исследовании становления субъекта права на поиск данных оснований и у других мыслителей.

В своих работах Г. Гегель называет Дух сущностью человека: «содержание человека есть сам свободный дух»<sup>348</sup>, поскольку дух – отражение мировой абсолютной идеи. Именно мышление преобразует душу в Дух, реализуя тем самым высшую способность духа – разум. Тем самым деятельностью духа является познание как осознание себя и мира, а абсолютный закон духа – это побуждение к самопознанию. Постоянная деятельность и непрерывное осознание/познание приводят дух к его цели. В этой связи Г. Гегель пишет: «его (духа – М.П.) развитие достигает своей цели, если его понятие оказалось полностью осуществленным, или, что то же самое, если дух достиг полного сознания своего развития»<sup>349</sup>. Дух должен развить себя, познать себя так, чтобы стать осуществленным понятием, возвысить себя до своей истины. Он должен стать по своему определению идеальностью, т. е. идеей. Так возникает единство понятия и объективности, претворяющееся в истину, которая являет собой

<sup>345</sup> Там же, с. 131-132.

<sup>346</sup> Там же, с. 133.

<sup>347</sup> Там же, с. 139.

<sup>348</sup> Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3, Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 340.

<sup>349</sup> Там же, с. 12.

одновременно и процесс, и результат. Не будем забывать при этом, что у Гегеля *человек как субъект* обладает и *наличным бытием*, т. е. природным или телесным началом. В таком виде субъекты вступают в практические отношения (деловые, правовые и пр. отношения).

В гегелевской концепции *позитивное право* в его разнообразных формах возникает из различных уровней развития понятия свободы. Для Г. Гегеля «право является наличным бытием абсолютного понятия – самосознательной свободы»<sup>350</sup>. Отличие *морали, нравственности* и *государства* как раз и заключается в *разно-уровневом развитии понятия свободы*. В первой главе мы описывали развитие свободной воли, начиная с личности, которая, по Гегелю, связана со *сферой формального права*; на данном уровне развитие свободы не достигает своей идеи. Свобода в сфере формального права реализуется непосредственно в лице, т. е. в субъекте, являющемся свободным лишь для себя и «который дает себе наличное бытие в вещах»<sup>351</sup>. Поэтому первый вид свободы связан с *собственностью*. При этом собственность в учении Гегеля не рассматривается только как экономический феномен. Да и такой представитель экономической школы, как, например, А. Смит, который, видя «успехи общественного развития, накопления богатств, процветания промышленности полагал, основной элемент, обусловивший эти успехи – это личный интерес, и восхвалял этот интерес как могущественный рычаг общественного прогресса»<sup>352</sup>. У каждого индивида должна быть возможность самостоятельно формировать свои интересы, свободно выбирать свой жизненный путь и цель развития и т. д., поскольку каждый человек способен естественным усилием улучшать свое положение. В этом смысле А. Смит считает основным критерием народного богатства – *личную свободу*. Это усилие к улучшению своего положения он представляет одним из могущественных начал, которое может привести к благосостоянию не только одного человека, но и все общество в целом. Анализируя идеи А. Смита, П. И. Новгородцев приходит к выводу, что при всем внимании к счастью и свободе лиц, английского мыслителя «интересует, в сущности, механика частных сил, а не проблема личности в подлинном смысле этого слова. Учения подобного рода раскрывают понятие личности как элемент целого, а не саму по себе»<sup>353</sup>.

У Г. Гегеля же собственности придается *моральный смысл* как обязанности соблюдения договора, наступающей при отчуждении вещи в пользу другого лица. В сфере морали отрицание *природного* характера свободы происходит постольку, поскольку воля противопоставляет себя всеобщему, т. е. миру в целом как чему-то внешнему. Пояснение данному мы находим в следующем высказывании: «право субъективной воли

<sup>350</sup> Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. С. 90.

<sup>351</sup> Там же, с. 94

<sup>352</sup> Новгородцев П. И. *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*. СПб.: Издательство «Лань», Санкт-Петербургский университет МВД России, 2000. С. 242.

<sup>353</sup> Там же, с. 239.

противопоставляет себя в отношении к праву мира и к праву идеи»<sup>354</sup>. Здесь, по мысли немецкого философа, важна цель или намерение, а именно реализация всеобщей *цели добра*. «Субъективная воля именно требует, чтобы то, что пребывает внутри нее, т.е. ее цель, получило внешнее наличное бытие, чтобы, следовательно, добро совершалось в области внешнего существования»<sup>355</sup>. Независимость субъектов друг от друга и в то же время их равное подчинение нормам права являются ключевыми моментами в определении смысла и существа правовой формы бытия и выражения свободы. Для тех субъектов, отношения которых опосредуются правовой формой, *право* будет выступать как *всеобщая форма*, как общезначимый и равный для всех этих лиц одинаковый масштаб и мера. Тем самым, происходит снятие односторонности моральной точки зрения, заключающейся в субъективности воли по отношению к намерению реализации добра. Тогда как *в нравственности*, характеризующейся мыслимой идеей добра, данная идея реализована как в воле, так и во внешнем мире, где свобода существует в действительности и с необходимостью.

Свое наличное бытие нравственность получает в семье, где реализуется природное наличное бытие в форме любви. Эту тему наиболее ярко и обстоятельно развивал в своих исследованиях М. Шелер, определяя человека «как духовную сущность, подчиняющуюся новому порядку и новому единству, основанному на любви»<sup>356</sup>.

В эпоху Просвещения вырабатываются *рациональные* способы общественного устройства, что проявляется во взаимоотношениях *субъекта права* и *государства*. Еще А. Токвиль в работе «Демократия в Америке»<sup>357</sup>, ставя перед собой задачу, исследовать гражданское состояние американского общества, анализирует, по сути, идею свободы, которая становится путеводной нитью на протяжении всей его книги. Он замечает, что в Соединенных Штатах Америки общество действует достаточно самостоятельно, само собой управляет, и власть исходит именно от него, от общества – народ принимает непосредственное участие в составлении законов, выборе законодателей, избрании представителей исполнительной власти. «Народ властвует в мире американской политики, словно Господь Бог во Вселенной. Он – начало и конец всему сущему; все исходит от него и все возвращается к нему»<sup>358</sup>, – констатирует А. Токвиль. Таким образом, наличествует всего один источник политической активности общества – свободное волеизъявление народа, и по-настоящему сильное общество должно опираться на волю народа. Подобное волеизъявление народа и подразумевал Г. Гегель, определяя характерную черту государственного духа как поддержание правомерности и частных интересов индивидов. Ведь именно в нравственности идея свободы как субстанция

<sup>354</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 93.

<sup>355</sup> Там же, с. 95.

<sup>356</sup> См.: Шелер М. ORDO AMORIS // Избранные произведения. М.: «Гнозис», 1994. 413 с.

<sup>357</sup> Первая часть книги «Демократия в Америке» опубликована в 1835 г., а вторая часть – в 1840 г.

<sup>358</sup> Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 63.

права введена в сферу социальных и политических отношений: семья, гражданское общество и государство. В этом смысле обязанности и права отдельных граждан достигают своего единства в государстве, закрепленные в нормативных актах. Отсюда основание свободы в действиях человека и его ответственности можно обнаружить в принципах конституционного устройства государств, «которые имеют своей единственной целью свободу, спокойствие и счастье каждого отдельного человека»<sup>359</sup>.

Остановимся подробнее на Конституции Америки<sup>360</sup> – документ, отражающий волю народа и «являющийся обязательным как для законодателей, так и для простых граждан; в ней заключается единственная господствующая в обществе сила»<sup>361</sup>. Труды мыслителей эпохи Просвещения явились источником основных идей Конституции США. Так, необходимо отметить влияние работы Ш. Монтескье «О духе законов» (1748 г.), где автор подробно описывает *принцип разделения властей*, имеющий в Конституции США ключевое значение. *Теория общественного договора* Т. Гоббса нашла отражение в преамбуле Конституции: «Мы, народ Соединенных Штатов, в целях образования более совершенного Союза, утверждения правосудия, обеспечения внутреннего спокойствия, организации совместной обороны, содействия общему благосостоянию и обеспечения нам и нашему потомству благ свободы, учреждаем и принимаем эту Конституцию для Соединенных Штатов Америки»<sup>362</sup>. Как видим, в преамбуле отражена возможность создания государства, которому бы люди отдали часть своих свобод, получив взамен защиту и гарантию соблюдения своих прав, что напрямую отвечает главной идее теории общественного договора. Нельзя не отметить и связи с *теорией естественных прав* Дж. Локка, нашедшей отражение в данной Конституции. Философ считал, что в естественном состоянии люди обладают правами на жизнь, свободу и собственность, и государство не имеет права каким-либо образом отчуждать данные права.

А. Токвиль показывает, как «законы способны пробудить и направить в нужное русло этот неосознанный инстинкт любви к отечеству, соединив его со взглядами и привычками, превратив последние в осознанное чувство»<sup>363</sup>. Законы являются той силой, которая может вызвать интерес граждан к судьбе своей страны. Человек не должен бездумно подчиняться другому человеку, но ему следует повиноваться правосудию и закону. Нельзя не согласиться с утверждением А. Токвиля о том, что «человеку необходима свобода действий, сознание

<sup>359</sup> Гумбольдт В. Идеи конституционного государственного устройства в связи с новой французской конституцией // О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли. – М.: Наука. С. 185.

<sup>360</sup> В создании американской конституции 1787 г. принимали участие около 30 человек под руководством Дж. Мэдисона и председательстве Дж. Вашингтона.

<sup>361</sup> Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 93.

<sup>362</sup> Конституция США 1787 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.hist.msu.ru/ER/Text/cnstUS.htm> (дата обращения: 05.12.2015 г.)

<sup>363</sup> Токвиль А. Демократия в Америке / А. де Токвиль. М.: Прогресс, 1992. С. 88-89.

ответственности за свои дела»<sup>364</sup>. *Свобода* и *ответственность* – две составляющие, без которых невозможно становление и развитие субъекта права в рассматриваемую эпоху. При этом идеальной моделью общения граждан в государстве была бы такая модель, при которой закон общественной жизни стал бы законом, живущим в душе граждан. Подобное признание закона гражданами способствовало бы устройению государства посредством общей воли граждан.

В контексте данных рассуждений нельзя не привести позицию И. Канта, который считал, что «законодательная власть может принадлежать только соединенной воле народа»<sup>365</sup>. Философ осознавал, что если человек способен распоряжаться самим собой, он не будет поступать несправедливо по отношению к себе. Отечественный мыслитель П. И. Новгородцев, комментируя данное положение Канта, указывает на отсылку И. Канта к идеям Ж. Руссо, которые подкрепляются «учением об автономии воли и превращаются в отвлеченную норму, требующую не всенародного участия в законодательстве, а законодательства в духе всего народа»<sup>366</sup>. Для установления справедливого государства необходимо достижение духовного признания права человеком. При этом Ж. Руссо полагал, что справедливое государство может стать действительностью лишь при условии гармонии *общей воли* и *справедливости*. По оценке П. И. Новгородцева, для XVIII в. *общая воля народа* становится безусловным *этическим принципом* – критерием законодательных актов. Однако принцип Ж.-Ж. Руссо остался лишь теоретическим идеалом, ведь «справедливость не обуславливается одним фактом общего согласия, и одна общность воли не создает еще справедливого порядка»<sup>367</sup>. Предостережение о возможности несправедливой воли большинства А. Токвиль также описывает.

Обращаясь к анализу духовной жизни общества, А. Токвиль проводит идею о влиянии *большинства* на американское общество, которое может, по его оценке, превзойти влияние любого другого института. В США именно большинство получило право создавать законы<sup>368</sup>. Большинство обладает и материальной, и моральной силой, выражающейся в обращении непосредственно к душе индивида. «Повелитель не говорит больше: “Ты будешь думать, как я, или умрешь”. Он говорит: “Ты можешь не разделять моих мыслей, ты сохранишь свою жизнь и имущество, но отныне ты – чужак среди нас”. За тобой останутся гражданские права, но они

<sup>364</sup> Токвиль А. Демократия в Америке / А. де Токвиль. М.: Прогресс, 1992. С. 87.

<sup>365</sup> Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М.: Чоро 1994. С. 345.

<sup>366</sup> Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. СПб.: Издательство «Лань», Санкт-Петербургский университет МВД России, 2000. С. 56.

<sup>367</sup> Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. СПб.: Издательство «Лань», Санкт-Петербургский университет МВД России, 2000. С. 61.

<sup>368</sup> А. Токвиль указывает, что в США законодательная деятельность ведется постоянно, подтверждение тому можно обнаружить в архивах различных штатов, к примеру, законодательные акты штата Массачусетс, принятые в период с 1780 по 1831 гг. составили три тома, причем в 1823 г. из них было удалено множество устаревших законов – См.: Токвиль А. Демократия в Америке / А. де Токвиль. М.: Прогресс, 1992. С. 196.

станут для тебя бесполезными»<sup>369</sup>. Власти большинства, по словам А. Токвиля, удалось достичь выдающихся результатов: она лишила людей самой мысли о возможности самостоятельно выражать мысли вслух. Именно *сила и власть большинства* способны противостоять *свободе отдельного индивида*: «сила большинства способна воздействовать на волю, на желание действовать»<sup>370</sup>. Так, Токвиль уже в 1835 г. предостерегал американское и европейское общество от появления тенденции «переразвития массы», «которая может уничтожить эту свободу, требуя конформизма во вред развитию отдельной личности»<sup>371</sup>.

В Европе также зарождались тенденции демократического устройства общества, характеризующиеся стремлением к всеобщему равенству и свободе, всеобщему избирательному праву и экономическому развитию при отсутствии концентрации богатств в руках небольшого числа людей. По мнению А. Токвиля, никакое правительство не могло остановить эти тенденции, оно могло лишь направлять их развитие. Так, он утверждает, что «постепенное установление равенства есть предначертанная свыше неизбежность. Этот процесс отмечен следующими основными признаками: он носит всемирный, долговременный характер и с каждым днем все менее и менее зависит от воли людей; все события, как и все люди, способствуют его развитию»<sup>372</sup>. Высшего пункта достигает борьба за политическую свободу в эпоху Великой Французской революции, когда Декларация прав человека и гражданина выразила идеи и принципы личной свободы и равенства, концепт естественных прав человека и народовластия<sup>373</sup>. Отметим, что в философии данные принципы получили свое обоснование, поскольку были оправданы и легитимированы земные стремления индивида к удовлетворению личных интересов в связи с тем, что они естественны и природны, отсюда «свобода, трактуемая натуралистически, стала основой прав человека в обществе»<sup>374</sup>. А в основу Декларации положена защита *индивидуальных прав человека*, что говорит о ее гуманистической направленности.

<sup>369</sup> Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 200.

<sup>370</sup> Мыслитель ясно осознавал, что после 1789 г. свобода, переставшая быть привилегией, может погибнуть от напора большинства, когда зародившаяся цивилизация будет иметь тенденцию к уничтожению индивидуальности. В связи с этим Токвиль видел свою задачу в защите индивидуальности каждой личности. Поясним ход мысли автора, «мышление, по его словам, обладает огромной силой и значением, в ходе обсуждения любой проблемы большинством, дискуссия продолжается, пока не будет достигнуто единое мнение по данной проблеме. Но, сделав окончательное суждение, создается впечатление, что все, и сторонники, и противники, разделяют его» – См: Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 199.

<sup>371</sup> Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 19.

<sup>372</sup> Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 23.

<sup>373</sup> Важнейшим документом, закрепляющим права и свободы гражданина, становится «Декларация прав человека и гражданина», принятая Учредительным собранием 26 августа 1789 г. Авторы Декларации М. Лафайет, О. Мирабо, Э. Сиейес, Ж. Мунье и А. Дюпор взяли за основу идеи Ш. Монтескье, Ф. Вольтера, Д. Дидро и Ж.-Ж. Руссо, являвшихся одними из лучших теоретиков права.

<sup>374</sup> Шитиков М. М. Проблема субъекта истории в философии эпохи ранних буржуазных революций. Красноярск: Изд-во Краснояр. Ун-та, 1987. С. 180-181.

Историки права отмечают, что идейной базой «Декларации прав человека и гражданина» являются теоретико-правовые концепции французских мыслителей эпохи Просвещения, а также идеи выдающихся английских философов (Дж. Локка, Дж. Мильтона, В. Блекстона). В каждой статье Декларации отражается дух эпохи Просвещения – а именно принципы *рационального устройства* общественной жизни. Ст. 1. «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах. Общественные различия могут основываться лишь на общей пользе»<sup>375</sup>. В ст.2 Декларации нашли свое отражении естественно-правовые идеи Дж. Локка – права на жизнь, свободу и собственность. Ст. 2.: «Цель всякого политического союза – обеспечение естественных и неотъемлемых прав человека. Таковые – свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению». А принцип суверенитета ст. 3.: «Источником суверенной власти является нация», можно обнаружить в трудах Ж.-Ж. Руссо: «суверенитет полностью и безраздельно принадлежит народу»<sup>376</sup>. Однако, по словам П. И. Новгородцева, можно лишь с оговорками признать, что доктрина Ж. Руссо легла в основу документа, поскольку на практике депутаты, являющиеся представителями народа, не были уравниены в участии в избирательном процессе с обычными гражданами; и в целом к политической осведомленности простого народа не было доверия. Кроме того, Эро де Сешелль писал: «Народ должен признать, что большую часть времени он не в состоянии избирать»<sup>377</sup>. А это уже отступление от идей Ж. Руссо об общей воле народа как основы законодательства, когда считается, что каждый гражданин должен принимать участие в акте суверенитета, и, по сути, представляет переход к воззрениям Ш. Монтескье, для которого выборы означали отбор тех, кто лучше других граждан способен отстаивать общие интересы. Поскольку в большом государстве участие каждого гражданина невозможно, то необходимо избирать представителей.

В связи со сказанным существенной для исследования формирования и развития субъекта права является *трактовка закона*, представленная в ст. 6.: «Закон есть выражение общей воли». В этой статье провозглашается право каждого гражданина принимать участие в разработке закона непосредственно самому или с помощью своих представителей. Следовательно, «закон трактуется как плод общественного творчества, а граждане провозглашаются равными в законотворчестве»<sup>378</sup>. В подобной формулировке закона мы находим подтверждение словам В. С. Нерсисянца, что «круг свободных и равных лиц, охватываемых концепцией общего блага, исторически изменялся (от древности до современно-

<sup>375</sup> Декларация прав человека и гражданина 1789 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.agitclub.ru/museum/revolution1/1789/declaration.htm> (Дата обращения: 09.01.2016 г.)

<sup>376</sup> Кучма В. В. Государство и право Нового времени (XVII–XIX вв.). Волгоград.: Изд-во Волгоградского гос. ун-та, 2002. С. 184.

<sup>377</sup> Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. СПб.: Издательство «Лань», Санкт-Петербургский университет МВД России, 2000. С. 84.

<sup>378</sup> Кучма В.В. Государство и право Нового времени (XVII–XIX вв.). Волгоград.: Изд-во Волгоградского гос. ун-та, 2002. С. 182.

сти)»<sup>379</sup>, поскольку в эпоху Нового времени еще большее количество субъектов приобретает права и свободы. Ключевая идея Ш. Монтескье о разделении властей находит свое отражение в Ст. 16: «Любое общество, в котором не обеспечено пользование правами и не проведено разделение властей, не имеет конституции». Данная статья становится «гарантом свободы и безопасности граждан, а также законности принципов организации и функционирования государственного аппарата, благодаря взаимно уравнивающим друг друга трем ветвям власти»<sup>380</sup>. В Декларации пересматриваются и принципы уголовного права. Так в ст. 7, 9: утверждается «Никто не может подвергаться обвинению, задержанию или заключению иначе, как в случаях, предусмотренных законом и в предписанных им формах... каждый считается невиновным, пока его вина не установлена»<sup>381</sup>. Изложенные принципы – неприкосновенности личности, презумпция невиновности, равенство всех перед уголовным законом, соответствие наказания преступлению, отсутствие обратной силы уголовного закона – провозглашают отказ от средневековых принципов судопроизводства.

Большинство течений и представителей социально-политической мысли рассматриваемого нами периода признают прогресс в истории человечества, критерием которого является освобождение людей от различных форм личной зависимости, что говорит одновременно и о правовом прогрессе, выражающемся в государственно-правовых формах: конституции и внутренних – государственных – правовых актах. Нельзя не согласиться с В. С. Нерсесянцем, что с правовой точки зрения, этот процесс означает, что все большее число людей признаются *формально равными* субъектами права. Масштабно оценивая данное обстоятельство, мы можем считать, что все это свидетельствует о процессе освобождения от средневековых принципов религиозной опеки над индивидом и создании правового государства. П. И. Новгородцев полагает, что «были устранены, прежде всего, неравенства и стеснения, имевшие юридический характер»<sup>382</sup>. При этом все изложенное ранее позволяет признать, что свобода и равенство понимаются здесь значительно шире, чем просто юридические характеристики или политическая свобода древних греков. Как пишет П. И. Новгородцев: «... у новых народов первой потребностью является личная независимость. Индивидуальная свобода – это истинная свобода, свобода политическая же является только ее гарантией»<sup>383</sup>. Такой же позиции придерживались современники происходивших событий, такие мыслители, как Б. Констан, А. Токвиль, В. Гумбольдт. Они стремились показать различия

<sup>379</sup> Нерсесянц В. С. *Философия права*. М.: НОРМА-ИНФРА-М, 1998. С. 71.

<sup>380</sup> Кучма В.В. *Государство и право Нового времени (XVII–XIX вв.)*. Волгоград.: Изд-во Волгоградского гос. ун-та, 2002. С. 184.

<sup>381</sup> Там же, с. 183.

<sup>382</sup> Новгородцев П. И. *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*. СПб.: Издательство «Лань», Санкт-Петербургский университет МВД России: 2000. С. 243.

<sup>383</sup> Там же, с. 245.

древних народов и новоевропейского человека, сравнивая данные эпохи на основании свободы. В. Гумбольдт писал: «Ограничения свободы в древних государствах... затрагивали как раз то, что составляет собственное существо человека, его внутреннее бытие»<sup>384</sup>. Вся жизнь древнего грека была выстроена по объективным законам мироздания, которым он должен был подчиниться. Подобная односторонность восприятия сущего «производилась и поддерживалась ... повсюду введенным общим воспитанием и намеренно установленной общей жизнью граждан»<sup>385</sup>. В. Гумбольдт полагает, что в отличие от древних народов новоевропейский человек «непосредственно менее ограничивается, скорее окружающая его обстановка заключается в более узкую форму»<sup>386</sup>, с которой, как может показаться, можно бороться. Однако ограничения свободы государством или борьба с этим ограничением «не приводят в действие умственную и нравственную силу человека, хотя бы и в одностороннем направлении, а навязывают ей в виде законов определенные идеи»<sup>387</sup>. Б. Констан подчеркивал, что государство не должно останавливаться или ограничиваться охраной независимости личности как основной ее потребностью, но должно ставить своей задачей нравственное воспитание граждан. Подобно Б. Констану, также и В. Гумбольдт считает внешние условия неблагоприятными для развития духовной силы человека, а «целью человека, которая предписывается ему ... вечным и неизменным разумом, является ... соразмерное развитие его сил в одно целое: своеобразие силы и образования людей»<sup>388</sup>. Первым условием развития человека является свобода, а второе – разнообразие положений. Последнее условие выступает контрастом по отношению к идеям всеобщего равенства. Итак, «в этом стремлении к индивидуализации, которое по существу есть и стремление к обособлению, заключается известное противоречие с духом равенства»<sup>389</sup>.

Полагание человека на собственный разум предопределило возможность рационализировать и *меры наказания за виновные деяния*. Выдающийся мыслитель и правовед Ч. Беккариа обосновал новое понимание цели и меры наказания. Его сочинение «О преступлениях и наказаниях» (1764 г.) послужило «теоретической опорой для формирования нового взгляда на наказание за преступление»<sup>390</sup>. В данном произведении Ч. Беккариа предстает не просто как специалист в области уголовно-правовой науки – его идеи выражают

<sup>384</sup> Гумбольдт В. Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства // Гумбольдт Вильгельм фон – Язык и философия культуры. М.: «Прогресс», 1985. С. 28.

<sup>385</sup> Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. СПб.: Издательство «Лань», Санкт-Петербургский университет МВД России, 2000. С. 249.

<sup>386</sup> Цит. по кн.: Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. СПб.: Издательство «Лань», Санкт-Петербургский университет МВД России, 2000. С. 249.

<sup>387</sup> Там же, с. 249.

<sup>388</sup> Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. СПб.: Издательство «Лань», Санкт-Петербургский университет МВД России, 2000. С. 249.

<sup>389</sup> Там же, с. 259.

<sup>390</sup> Беккариа Ч. О преступлении и наказании. СПб.: Инфра-М, 2010. С. 62.

неразрывную связь философских и правовых воззрений<sup>391</sup>. Мыслитель приходит к выводу, что наказание должно не столько наводить ужас, сколько воспитывать и исправлять преступника. Характер наказания должен быть не краткосрочным, а сохранится в памяти у преступника и у всех граждан. Ч. Беккариа смог убедительно разграничить преступление и грех. Он выступал за гуманное правосудие, основанное на определении ущерба, нанесенного обществу тем, кто нарушил закон. По сути это означало секуляризацию общества, и причем не только отмену влияния церкви на превратности человеческой судьбы, но и устранение религиозного страха перед преступлением и виной.

Эпоха Просвещения «формирует отвращение к кровопролитию – она вырабатывает рациональные способы наказания за преступления, вменяя в качестве санкции принудительный труд или каторгу»<sup>392</sup>. Главной отличительной чертой наказания становится его рациональная эффективность. В этот период времени происходит отмена демонстрации наказания. М. Фуко вводит понятие ««экономии власти наказывать» для определения цели судебной-правовой реформы к. XVIII – н. XIX в.в. как улучшения распределения наказания: наказывать можно менее строго, но более универсально и с неизбежностью»<sup>393</sup>. Юристы-реформаторы считали, что если наказание превосходит преступление, то в этом случае наказание может вызывать сочувствие к преступнику, а судью будут воспринимать как убийцу. Публичность трансформируется в процедуру судебного разбирательства. Нельзя не признать, что радикально меняется понимание того, чем является преступление, кто предстает в качестве преступника и что собой представляет наказание. М. Фуко отмечает, что по качеству происходит смещение преступности от «кровавой» к «мошеннической». В силу таких факторов, как развитие производства, рост богатства, общее улучшение уровня жизни людей, снизилось число преступлений, когда преступники нападали на людей в поисках куска хлеба. Однако теперь наступает время преступлений, совершаемых хитростью и обманом, а объектом преступления становится имущество.

Необходимо отметить цель уголовно-правовых реформ: она состояла не столько в том, чтобы установить новое право наказывать на основе более справедливых принципов, сколько в том, чтобы заложить новую «экономия» власти наказывать, «обеспечить ее лучшее распределение, – чтобы она не была ни чрезмерно сконцентрирована в нескольких привилегированных точках, но распределялась по однородным кругам, могла действовать

<sup>391</sup> Данное сочинение повлияло, как на отечественных, так и на западных мыслителей, поскольку автор предвосхитил и описал принципы уголовно-правовой реформы к. XVIII – н. XIX вв. К его идеям обращались такие мыслители, как Н. С. Таганцев, А. Ф. Кистяковский, М. Фуко и мн. др.

<sup>392</sup> «Это время составления “современных” уголовных кодексов: Россия, 1769; Пруссия, 1780; Пенсильвания и Тоскана, 1786; Австрия, 1788; Франция, 1791 (год IV), 1808 и 1810» – См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 13.

<sup>393</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 6.

повсюду и непрерывно, вплоть до мельчайшей частицы социального тела»<sup>394</sup>. Реформу уголовного права следует понимать как стратегию переустройства власти наказывать, когда эффективность власти наказывать возрастает при одновременном снижении ее экономической и политической себестоимости. Уголовное наказание теперь должно быть сопряжено с обществом. Таким образом, преступник становится не врагом государя, как раньше, а предателем общественного договора. М. Фуко ссылается на трактат Ж.-Ж Руссо «Об общественном договоре», где говорится о том, что «всякий злоумышленник, посягая на законы общественного состояния, становится, по причине своих преступлений, мятежником и предателем родины; в такой ситуации сохранение государства несовместимо с сохранением жизни преступника; один из двух должен погибнуть; виновного предают смерти не как гражданина, но как врага»<sup>395</sup>. Право наказывать из мести суверена превращается в право защиты общества. Следовательно, наказание должно предотвращать появление подражателей. Оно направлено на всех потенциально виновных и должно быть связано с мыслью о законе, т. е. стать наглядным уроком. У Ч. Беккариа мы находим обоснование необходимости отмены смертной казни: если преступление доказано, то оно подлежит наказанию исключительно в соответствии с законом, и пытки излишни, так как признания обвиняемого уже не требуется. В случае, если нет твердой уверенности в том, что преступление совершено, нельзя подвергать пытке невинного, ибо, согласно закону, таковым считается человек, преступления которого не доказаны. Временное лишение свободы лица, совершившего кражу, и передача как его самого, так и его мускульной силы в распоряжение общества, производилась с целью вознаградить общество полной от него зависимостью за противоправное нарушение в одностороннем порядке общественного договора. В своей книге «Надзирать и наказывать...» М. Фуко не случайно упоминает реформу уголовного права в России. Отечественные историки и теоретики права подтверждают перемены, произошедшие в России в этой области в указанный выше период. Так, Б. А. Кистяковский указывал на то, что, сохраняя преступнику неприкосновенными тело и жизнь, из наказания можно получить выгоду. Для обоснования этого тезиса он обращался к примеру создания в Англии колоний-поселений, что было вызвано потребностью англичан в рабочих руках, поэтому они довольно рано стали перевозить людей в колонии за те виды преступлений, за которые до этого казнили смертью.

Идеологом принципа *рационального* обустройства общественной жизни считается О. Конт. Мыслитель в своей работе «Дух позитивной философии» показывает, что человеческий ум достаточно созрел для того, чтобы, по возможности, укреплять посредством наших рациональных способностей и рационального отношения к миру порядок и прогресс в

<sup>394</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 116.

<sup>395</sup> Там же, с. 131.

общественной жизни. Как утверждал О. Конт, порядок является основным условием прогресса, тогда как *любовь* является принципом, на котором выстраивается порядок, формирующий рациональный образ жизни новейшей цивилизации. Есть у него рассуждения и применительно к уголовно-правовой сфере, где он предполагает, что «наше активное вмешательство, на основе рациональной способности и действия является средством для восстановления нарушенного правопорядка»<sup>396</sup>. Роль права в общественной жизни людей отражает значение свободы для человеческого бытия. В развитие контовской идеи рационального способа достижения правопорядка в уголовном праве М. Фуко считает, что начиная с Нового времени, правонарушения подлежат *научному* исследованию<sup>397</sup>. Главная причина изменения уголовно-исполнительной системы, по М. Фуко, связана со сменой объекта наказания – с тела на душу преступника. Наказание, которое некогда терзало тело, должно быть заменено наказанием, действующим в глубине, – на сердце, мысли, волю, наклонности. Уже Г. Мабли сформулировал этот принцип раз и навсегда: «Наказание должно поражать скорее душу, чем тело»<sup>398</sup>. Стали судить страсти, инстинкты, аномалии, извращения, влечения, желания. Душа преступника упоминается в суде не просто для объяснения преступления, но для того, чтобы она понесла наказание. В этом смысле душа, по сути, создается благодаря сложившейся технологии функционирования власти, воздействующей на преступников в целях их наказания. Для этого власть создает способы психологического и психиатрического исследования души, что может послужить предотвращению преступлений.

Жестокость и непропорциональность карательных мер могут только навредить: ведь «смертная казнь слишком жестока, для того, чтобы карать за воровство, и слишком слаба, чтобы уничтожить его»<sup>399</sup>. Карательная система, не делающая различия в наказаниях, неразумна и даже опасна для общества. «Преступник видит, что ему нисколько не меньше приходится опасаться, когда он ворует, чем когда убивает; он, разумеется, и убьет того, кого в ином случае только ограбил бы, он убивает его прямо из чувства самосохранения»<sup>400</sup>. Ведь таким образом он избавляется от первого своего обвинителя и, насколько возможно, старается скрыть свое преступление. По мнению Н.С. Таганцева<sup>401</sup>, «в уголовных законах древнейшей формации имел место такой тип санкции, когда изначально законодатель полагает возможным не только заранее оценить объективное значение каждого преступного деяния, но и определить

<sup>396</sup> Конт О. Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении. СПб.: Либроком, 2011. 81 с.

<sup>397</sup> Знание, методы, научные дискурсы формируются и постепенно переплетаются с практикой власти наказывать. В структуру судопроизводства и вынесения судебного приговора внедрился комплекс оценочных, диагностических, прогностических и нормативных суждений о преступном индивиде. См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 29.

<sup>398</sup> См.: Мабли Г. Избранные произведения. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. 340 с.

<sup>399</sup> Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб.: Издание бр. Башмаковых, 1907. С. 133-147.

<sup>400</sup> Там же, с. 133-147.

<sup>401</sup> Для Таганцева образцом судебной реформы была Пруссия при Фридрихе II (1712-1786), который преобразовал судопроизводство и судопроизводство, установив именно рациональный порядок вместо произвола.

а ргіогі значеніє різних отенков виновности»<sup>402</sup>. В этом смысле санкция имеет абсолютный характер, т. к. законодатель определяет и устанавливает наперед все условия преступных деяний и меру наказания за них. Отметим, что судья применяет санкцию буквально, не изменяя ее по-своему усмотрению. Такая санкция должна была подходить для наказания за все виды существующих преступных деяний и иметь абсолютный характер. С XVIII века возрождается тип санкции, претендующий на *абсолютность*. Основанием такой перемены явилась «реакция на произвол судопроизводства, господствовавшего во всей Европе XVII и XVIII вв., а также высокое значение, которое придавали личности и защите ее прав и свобод»<sup>403</sup>. Однако Таганцев отмечает невозможность применения абсолютной санкции в реальной жизни, так как она не может предвидеть все оттенки преступлений. В России в Уложении о наказаниях уголовных и исправительных 1845 г. использовалась форма санкции *относительно-определенная*, когда законодатель назначает пределы наказания, включая минимальный и максимальный его виды.

Начало XIX в. знаменовалось появлением тюрьмы. Тюрьма – машина для изменения сознания, ее технологии и направлены на изменение сознания преступника. Именно в классический период (XVII-XVIII вв.) «произошло открытие тела как объекта и мишени власти»<sup>404</sup>. Не составляет труда найти признаки пристального внимания к телу – телу, которое подвергается манипуляциям, формированию, муштре, которое повинует, реагирует, становится ловким и набирает силу. Послушное тело можно использовать и преобразовывать. Через дисциплину власть разрушает тело, заново его собирает и контролирует. Наказание должно нормализовать жизнь тела. Но при этом используются и процедуры индивидуализации для «клеймения» – исключения, – вот что постоянно осуществлялось дисциплинарной властью с начала XIX века. Дисциплинарные механизмы захватывают институт правосудия, законодательство определяет власть наказывать как общую функцию общества. Власть нацелена на то, чтобы наказание было индивидуализирующим, чтобы человек, оставшись один в камере, обратился к своей душе, над которой в это же время работает и власть через муштру и дисциплину.

Реформаторы ставили в упрек традиционному правосудию в большей степени отсутствие правил, чем злоупотребление властью наказывать. В целом, с точки зрения Фуко, содержанием судебно-уголовной реформы Нового времени явилось следующее: «сделать наказание и уголовное преследование противозаконностей упорядоченной регулярной функцией, сопряженной с обществом; не наказывать меньше, но наказывать лучше; может быть, наказывать менее строго, но для того чтобы наказывать более равно, универсально и

<sup>402</sup> Таганцев Н. С. Русское уголовное право. Лекции. Часть общая. В 2 т. Т. 1. – М.: Наука, 1994. С. 80.

<sup>403</sup> Там же, с. 80.

<sup>404</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 198.

неизбежно; глубже внедрить власть наказывать в тело общества<sup>405</sup>». Должна была сложиться ситуация, когда враг всего общества – преступник – участвует в применяемом к нему наказании. Уголовное наказание оказывалось в этом смысле «общественной функцией, сопряженной со всем телом общества и с каждым его элементом»<sup>406</sup>. М. Фуко обращает особое внимание на следующее: в начале XIX в. «... в течение очень короткого времени тюремное заключение стало основной формой наказания ... различные формы тюремного заключения занимают почти все поле возможных наказаний между смертной казнью и штрафами»<sup>407</sup>. Последовавшая в процессе судебно-правовой реформы детализация жизни и быта заключенных в тюрьме означала технику исправления, направленную на формирование *покорного субъекта*, подчиненного власти, которая «постоянно отправляется вокруг него и над ним и которой он должен позволить автоматически действовать в себе самом»<sup>408</sup>.

Нельзя не признать, что М. Фуко описывает не только изменения в системе наказаний, но одновременно и появление субъекта права. Ведь именно в конце XVIII-XIX вв. человек стал рассматриваться как субъект права. Комментируя стремление идеологов Просвещения посредством осуждения особой жестокости публичных казней очертить «законную границу власти карать», М. Фуко подчеркивает: «Человек... становится также человеком-мерой: не вещей, но власти»<sup>409</sup>. А также он полагает, что «индивидуальное исправление обеспечивает перекалфикацию индивида в субъект права путем укрепления систем знаков и распространяемых ими представлений»<sup>410</sup>. Различие субъектов права на двух последних этапах, по М. Фуко, заключается в двух совершенно различных способах реакции на правонарушение: можно или восстанавливать юридического субъекта общественного договора (XVII-XVIII вв.), или формировать покорного субъекта согласно общей и детализированной форме власти (н. XIX в.). При этом происходит формирование определенного представления о человеке. Согласно этому представлению, безумие есть отчуждение человека от его человеческой сущности и тем самым оно парадоксальным образом как раз, и указывает на человеческую сущность, вскрывая истину о человеке, молчаливую, но всегда угрожающе присутствующую в тайниках каждого человеческого существа. Оно указывает на внутренний мир дурных инстинктов человека вообще, а не только человека безумного. Поведение психически больного несовместимо с общественными нормами и требованиями морали. Но оно есть проявление

<sup>405</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 118.

<sup>406</sup> Там же, с. 131.

<sup>407</sup> Там же, с. 169.

<sup>408</sup> Там же, с. 189-190.

<sup>409</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 107.

<sup>410</sup> Фуко М. считает, что у преступника в процедуре наказания есть своя роль, которая заключается в реактивации уголовного кодекса и самого наказания. Наказание выступает как означаемое, соотносящееся в соответствии с задачей кодекса с правонарушением. «Производство означаемого, по сути, является реактивацией означающей системы кодекса, идеи преступления, служащего знаком наказания» – См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. С. 188-189.

«дна», темной глубины, присутствующей в каждом человеке. Поэтому с представлением о безумии неразрывно связана тема виновности человека. В том, как М. Фуко трактует антропологические аспекты представления о безумии, хочется особо выделить три момента. Он подчеркивает, во-первых, связь «истины безумия» с телом, а через безумие – связь с «телом истины» дурных инстинктов человека, во-вторых, несовместимость этой истины тела с общественными нормами и моральными требованиями; в-третьих, тот факт, что излечение психически больного становится делом разума другого человека и что вообще истина человека – через посредство безумия и тела – становится объектом научного исследования и управления. Одной из важнейших технологий власти была «дисциплинарная власть»<sup>411</sup>.

*Таким образом*, в Новое время опора на разум, воплощенный в первую очередь в науке, позволила воспринимать окружающий мир, не полагаясь на авторитет веры, а установить рациональные способы научного познания мира и общественного устройства. М. Хайдеггер показывает, что человек становится субъектом именно в Новое время. Человек выступает точкой отсчета для всего сущего; при этом, опираясь на самого себя, он становится свободным и не ограниченным сущим. Отсюда, свобода в Новое время истолковывается, как способность человека сознательно устанавливать самому себе обязанности в качестве ориентиров для достижения намеченных целей. Установление субъектом самим для себя обязательств становится возможным постольку, поскольку сущее, находящееся в области господства субъекта, уже не просто сотворенное сущее, а достоверное – истинно представленное сущее. Критерием прогресса в человеческой истории признается освобождение людей от различных форм личной зависимости, что говорит одновременно и о правовом прогрессе, выражающемся в таких государственно-правовых формах, как конституция и государственно-правовые акты. Главной отличительной чертой наказания за преступления становится его рациональная эффективность. Дисциплинарные механизмы захватывают институт правосудия. Власть нацелена на то, чтобы наказание было индивидуализирующим.

*Подводя итог главе в целом*, можно отметить следующее: анализ становления человека как субъекта права позволил выявить изменения в понимании его онто-гносеологических оснований и их взаимосвязь с правовой жизнью человека. *Онто-гносеологическими основаниями* человека как субъекта права, с нашей точки зрения, являются дух, разум и любовь, развивая которые человек способен духовно принять право и действовать в соответствии с ним в своей повседневной жизни, представая в качестве правоспособного субъекта. Материалом для исследования онто-гносеологических оснований становления субъекта права стали такие эпохи европейской истории, как Античность, Средневековье, Возрождение и Новое время. Так, на

<sup>411</sup> «Дисциплинарная власть, формирующаяся в XVIII в., начинается с перемещения индивидов в пространстве. Она требует замкнутого пространства, в котором действуют свои законы и правила: места «дисциплинарной монотонности». См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 322.

примере древнегреческого полиса мы выявили, что активное участие гражданина в жизни полиса есть выражение полноценности личности, соединившей в себе социальное и духовное начала: развивая свой *дух*, человек активно реализует свои силы в общественной жизни, ориентируясь на идеальную норму. Обращаясь к своему *разуму* и устанавливая внутренний закон, человек действует в гармонии со своей природой, осознавая себя частью Природы. Применительно к правовой сфере благодаря публичности, обеспеченной письменностью, закон, не теряя своей идеальной ценности, воплощается в собственно человеческом плане, реализуется в общем для всех праве. Отсюда истина и справедливость из области божественного смещаются в сферу писаного права. Анализ становления субъекта права в Средние века позволяет заключить, что человек, обладающий свободной волей, источником которой выступает *разум*, действует в движении к божественной цели, поскольку в своем поведении осуществляет разумные, справедливые и добрые деяния, тем самым соблюдая божественный закон и перенося его в человеческое общество. Из Священного писания выводятся законы и право, регламентирующие порядок общественной жизни, определяются права и обязанности человека. Если в Античности принадлежность к полису является важнейшей чертой для получения статуса субъекта права, а наказанием считается лишение этого статуса через изгнание из полиса, то для Средневековья характерна строгая иерархия – сословное деление общества, в условиях которого индивид признается субъектом права только в определенном круге отношений. Большинство философов и представителей социально-политической мысли признают прогресс в истории европейского человечества начиная с Нового времени, критерием которого является освобождение людей от различных форм личной зависимости, что говорит одновременно и о правовом прогрессе, выражающемся в государственно-правовых формах: конституции и внутренних – государственных – правовых актах. Реформы новоевропейских юристов были продиктованы изменением во взглядах людей: человек стал уповать на свой разум и рационально подходить к разрешению любого вопроса, в том числе и уголовного наказания. Масштабно оценивая данное обстоятельство, мы можем считать, что все это свидетельствует о процессе освобождения от средневековых принципов религиозной опеки над индивидом и создании правового государства.

### ГЛАВА 3. ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС СУБЪЕКТА ПРАВА СОВРЕМЕННОГО ТИПА

#### 3.1. Онто-гносеологический статус субъекта права в современном правоведении и философии: от классического периода к неклассическому

Для рассмотрения онто-гносеологического статуса *современного* субъекта права обратимся к анализу соответствующих этому периоду направлений философской мысли, изучающих как проблематику субъекта, так и характерные черты субъекта права. При этом необходимо определить временные границы, соответствующие переходу от классического к неклассическому этапу философского осмысления интересующей нас тематики. Немаловажным становится выявление специфики *методологии исследования* субъекта права в философских концепциях на данном этапе. Для понимания особенностей формирования современного европейского мышления и постановки проблемы субъекта права как предмета исследования научного знания мы обращаемся к работам М. Хайдеггера, в которых философ обнаруживает метафизические основания рассмотренных ранее эпох, в том числе классической, а также и современной – неклассической эпохи. Метафизические основания он связывает с истолкованием сущего и пониманием истины. Причины изменения методологии исследования правовой проблематики выявляются на основе работ: М. Фуко, где автор проводит «археологический анализ» связи бытия и мышления; П. Рикёра, использующего герменевтический подход для анализа данного вопроса, а также работ: Ж. Делёза, Н. С. Автономовой, Л. Л. Фуллера, П. А. Сорокина, А. Б. Дидикина, И. Н. Грязина и др. В качестве эмпирического материала, подтверждающего смену методологии в правовой области, приводятся работы философов и правоведов, дающих анализ и определение субъекта права и его статуса: И. Бентама, Дж. Остина, Г. Харта (юридический позитивизм), Г. Кельзена; Р. Дворкина, Дж. Раза, (аналитическая философия права); В. Декомба, Э. Тугендхата (аналитическая философия), П. Рикёра (философская герменевтика), Ж. Деррида (философия деконструкции), К. Касториадиса, Дж. Ролза. Анализ влияния *онто-гносеологических оснований* на формирование собственно самого субъекта права присутствует в работах: М. Хайдеггера, Х. Арендт, В. Майхофера, А. Хоннета, П. Рикёра. Описание положения индивида в государстве, его экономический, социальный и политический статус мы обнаруживаем в работах: М. Фуко, Ж. Делёза, Д. Уишарта, П. Слотердайка, Ж. Липовецкий, Ф. Шатле, Ю. Хабермаса, Э. Тоффлера, Т. Сакайи.

Попытаемся обозначить исторические рамки *неклассического этапа* в философском осмыслении проблемы субъекта. На наш взгляд, сложность при выявлении и обозначении

границ современности (=неклассического этапа) связана с тем, что сама *традиция современного европейского мышления* формируется в Новое время – именно данный этап общепризнан в качестве *классического*. Соединение в данном случае, казалось бы, взаимоисключающих понятий «традиция» и «современность» не только допустимо, но заставляет признать историчность новейшего типа европейского мышления. Исток современного способа миропонимания был темой исследования М. Хайдеггера. Так, в статьях «Время картины мира» и «Наука и осмысление» он раскрывает, как связаны изменения в способах восприятия мира и истолкования истины с появлением новоевропейской науки. По М. Хайдеггеру, начиная с Нового времени, именно наука стала «тем способом, каким для нас предстает все, что есть»<sup>412</sup>. И здесь позиция великого философа совпадает с позицией великого ученого В. И. Вернадского, который утверждал, что именно в Новое время происходит взрывообразный переход биосферы в ноосферу – сферу научного разума, воплощенного в практической жизнедеятельности. Наука становится тем центром новоевропейской культуры, влияние которого испытывают на себе все сферы человеческой жизнедеятельности – и повседневная жизнь, и политика, и экономика, и культура в целом, включая правовую область. Не случайно, поэтому М. Хайдеггер полагал, что если раскрыть сущность новоевропейской науки, то мы сможем понять глубинные (=метафизические) основания Нового времени. И если критерий современного мышления напрямую связан с появлением науки современного типа, то важно понять, как это сказалось на реальном статусе субъекта права, судить о котором (реальном статусе), мы можем только по текстам современных философов и правоведов (хронологически связанных с указанным неклассическим периодом современности).

В этой связи отметим важное и значимое толкование М. Хайдеггером науки как «теории действительного». По его оценке, новоевропейский человек «пред-ставляет» перед собой сущее, трансформируя его в *предмет*, ведь именно предмет и предметные отношения выводят нас к самой действительности. Ни в одну из предшествующих эпох мир для человека не предстал в качестве предмета. М. Хайдеггер полагает, что это оказывается, возможным именно потому, что человек становится субъектом, и тогда «Я есть то сущее, чей способ бытия состоит в представлении»<sup>413</sup>. Подчеркнем: именно изменение статуса человека, привело к представлению окружающего мира указанным образом: для человека как субъекта мир предстает как *объект и предмет* – перед нами диаметрально противоположные составляющие человеческого мира. Субъект конструирует мир как объект и предмет через представление. *Пред-ставление* о мире и вещах позволяет представить «науку как теорию действительного»<sup>414</sup>.

<sup>412</sup> Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие: статьи и выступления. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 239.

<sup>413</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 114.

<sup>414</sup> Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие: статьи и выступления. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 239.

Если в древнегреческое время сама «вещь выходит к непотаенному предстоянию»<sup>415</sup>, проявляя признак самообнаружения, то в Новое время действительное обнаруживает себя через *предметные противостояния*, формой которых являются *причинно-следственные взаимосвязи*: «причинное следование имеет своим результатом то, что присутствующее благодаря ему достигает удостоверенного статуса и в этом статусе предстает... Действительное являет себя теперь в статусе *пред-мета*»<sup>416</sup>. Новоевропейское мышление нацелено на такое рассмотрение окружающего мира, которое становится «исследующе-устанавливающей» обработкой действительности, а не созерцанием мира. Древнегреческий смысл теории (др. греч. θεωρεῖν) как «вслушивания», «всматривания», «созерцания» трансформируется в новоевропейскую теорию. Именно по поводу последней М. Хайдеггер настойчиво подчеркивает: теперь «теория устанавливает всякий раз определенную форму действительного как свою предметную область»<sup>417</sup>. При этом надо иметь в виду, что в предметную действительность «переплавляется» не только природный мир, но весь окружающий человека мир. Отсюда следует, что и сам человек в его многообразных проявлениях, включая его психику, исторические события, язык, наряду с природой, становятся *предметами научного исследования*. Но при этом не будем упускать из виду, что *предметная представленность* является все-таки только одним из способов присутствия – ведь и в Новое время наука решающий, но не единственный способ восприятия мира.

Для нашего исследования это означает, что и *субъект права* становится *предметом* научного исследования новоевропейского типа, тогда как ни античная, ни средневековая мысль не рассматривали, если пользоваться хайдеггеровской терминологией, «не исследовали», «не устанавливали», «не обрабатывали», вопрос о существовании субъекта права до *предмета научного изучения*. (В этом смысле отсутствие постановки проблемы *субъекта права* как *предмета* исследования вовсе не означает отсутствия собственно самих качеств или признаков, принадлежащих *способу действия человека* в качестве *субъекта права*; что мы и пытались обосновать в предыдущей главе).

Представитель философской герменевтики П. Рикёр<sup>418</sup> показывает, что в современных *философских концепциях* правовая проблематика все чаще предается забвению. Философы оставляют право как предмет исследования на рассмотрение представителям *юридической науки*. Объяснение этому исчезновению правовой проблематики из философии он видит в том,

<sup>415</sup> Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие: статьи и выступления. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 241.

<sup>416</sup> Хайдеггер указывает, что «слово “предмет” впервые появляется в XVIII веке» - См.: Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие: статьи и выступления. М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 242.

<sup>417</sup> Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие: статьи и выступления М.: РЕСПУБЛИКА, 1993. С. 245.

<sup>418</sup> См.: Рикёр П. (1913-2005 гг.) «Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике». 1969 г., «Теория интерпретации. Дискурс и избыток значения». 1976 г., «Время и рассказ» (в трёх томах, 1983-1985), «Путь признания». 2004 г.

что «право стало позитивной наукой»<sup>419</sup>. Такое положение является характерной особенностью разделения областей научного знания и смены методологии гуманитарного знания, образцом для которой становится позитивистские методы исследования. И с этим нельзя не согласиться, ведь основополагающей установкой *классического* юридического *позитивизма*<sup>420</sup> считается тезис: «сверх позитивного знания о праве ничего знать нельзя»<sup>421</sup>. Позитивное при этом совершенно однозначно надо понимать как научное, стремящееся представить правовую реальность в форме предмета. При этом не берутся в расчет ни истоки, ни смысл или сущность права, нет нацеленности на объяснение его происхождения. Классический юридический позитивизм нацелен на исследование позитивного права, официально действующего, а потому реально и объективно существующего. Так, представители классического юридического позитивизма И. Бенгам и Дж. Остин определяли субъекта права исключительно как юридическое понятие. Тогда как в классических системах Г. В. Лейбница, И. Канта, Г. Гегеля, И. Г. Фихте право является неотъемлемой частью их философских систем<sup>422</sup>.

Рассмотрим причины изменения методологии исследования правовой проблематики, приведшие к становлению *позитивной науки* о праве. Согласно М. Фуко, изменения в методологии научного познания связаны с тем, что на рубеже XVIII-XIX вв. возникает «перелом» или «разрыв», свидетельствующий об изменении *порядка* мышления как особого способа его бытия. Для выяснения причин подобного изменения М. Фуко анализирует соотношение «слов» и «вещей» в меняющихся *исторических* (заявленных у него как *археологические*) структурах – эпистемах<sup>423</sup>. Он полагает, что «связь бытия и мышления в классической эпистеме осуществлялась как бы помимо человека и не нуждалась в нем»<sup>424</sup>. В классическом языке представление об объекте связывалось с бытием. В рамках данной эпистемы (классического способа мышления) невозможно задать вопрос об отдельном существовании субъекта и особенностях его познания, не выходя за пределы представления. Тогда как «с точки зрения современной эпистемы, познание осуществляется... конечным человеком, ограниченным в каждую историческую эпоху конкретными формами своего тела,

<sup>419</sup> Рикёр П. Торжества языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 27.

<sup>420</sup> По словам Ю. В. Тихонравова, юридический позитивизм сформировался в пер. пол. XIX в. на основе работ Д. Остина и К. Бергбома. См.: Тихонравов Ю. В. Основы философии права. М.: Вестник, 1997. С. 362.

<sup>421</sup> Тихонравов Ю. В. Основы философии права. М.: Вестник, 1997. С. 349.

<sup>422</sup> См. работы философов о праве: Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. Т.4. Оправдание Бога на основании его справедливости, согласованной с прочими его совершенствами и всеми его действиями / ред., сост., В. В. Соколов / Г. В. Лейбниц. Москва: Мысль, 1982. 636 с. Кант И. Сочинения в 6-ти т. Т.4. Ч.2. Метафизические начала учения о праве. М., «Мысль», 1965. 478 с. Фихте И. Г. Сочинения в 2-х т. Т. 2. О назначении человека в обществе. СПб.: Мифрил, 1993. 798 с. Гегель Г.Ф.В. Философия права / Г. Ф. В. Гегель. Москва: Мысль, 1990. 524 [2] с.

<sup>423</sup> Фуко выделяет три исторические априори – эпистемы: ренессансную – XVI в., классическую – XVII- XVIII вв., современную – к. XVIII – н. XIX в. и по настоящее время. См.: Автономова Н. С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. С. 12.

<sup>424</sup> Автономова Н. С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук: Пер. с фр. / М. Фуко ; Вступ. ст. Н. С. Автономовой. М.: Прогресс, 1977. С. 17.

потребностей, языка»<sup>425</sup>. Начиная с XIX в., считает М. Фуко, утверждение «Я мыслю» не приводит с очевидностью к «Я существую», иными словами, картезианское Cogito не приводит к утверждению человеческого бытия, зато оно открывает возможность целого ряда вопросов о его бытии. Так, исследование природы переходит к исследованию бытия и мышления; и в человеческом способе бытия находит обоснование то, что еще не осмыслено, да и сам мыслительный акт – то, что ускользает от человека в его познании и сама целостность мышления.

В современной эпистеме, по словам М. Фуко, слова и вещи опосредуются «языком», «трудом» и «жизнью» – они и становятся новыми объектами познания «в их собственном бытии, законы которого не сводимы к логическим законам мышления»<sup>426</sup>. Для анализа новых объектов и потребовалось появление человека, который бы и осуществлял взаимопереходы между мышлением и бытием. Именно поэтому М. Фуко считает, что человек становится предметом исследования в начале XIX в. вместе с возникновением гуманитарных наук. По сути, чтобы задать «вопрос о существовании человека, человек должен стать местом анализа способа бытия»<sup>427</sup>. В этом смысле М. Фуко предлагает новую раскладку эмпирического и трансцендентального, «где последнее определяется порядком мест вне зависимости от того, кто их займет эмпирически»<sup>428</sup>. В свою очередь, это означает, что за скобки научного исследования выносятся духовные основания человека, поскольку требование научной обоснованности к описанию структур духовности приводят к «идеологизированной духовности..., имеющей отношение к требованию формирования субъекта..., но мыслящейся в социальных понятиях, в организационных терминах»<sup>429</sup>. Анализируя его работы, Ж. Делёз объясняет, что в «структурализме субъект не уничтожается, но он постоянно переопределяется, рассеивается, переходит с места на место, тем самым сопротивляется или ускользает от описания»<sup>430</sup>. А поскольку связь познания и бытия человек осуществляет посредством языка, то формируется позитивистское стремление «сделать научный язык нейтральным... очистить от неподобающих случайностей ради того, чтобы язык мог стать точным отражением... внесловесного познания»<sup>431</sup>. Н. С. Автономова полагает, что «утрата языком... места прозрачного посредника мышления и представления и превращение в объект познания, с собственным бытием и историей восполняется за счет позитивистской мечты об идеальном, логичном, очищенном от

<sup>425</sup> Автономова Н. С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук: Пер. с фр. / М. Фуко; Вступ. ст. Н. С. Автономовой. М.: Прогресс, 1977. С. 17.

<sup>426</sup> Там же, с. 15.

<sup>427</sup> Когда М. Фуко говорит о субъекте, он, прежде всего, понимает субъекта как занимающего место вторично, само место в структуре пространства является первичным по отношению к реальным вещам или ролям.

<sup>428</sup> Делёз Ж. По каким критериям узнают структурализм? СПб.: 1999. С. 153-154.

<sup>429</sup> Погоняйло А. Г. Мишель Фуко: История субъективности / А. Г. Погоняйло // Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 44.

<sup>430</sup> Делёз Ж. По каким критериям узнают структурализм? СПб.: 1999. С. 170.

<sup>431</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. С. 320-321.

случайностей повседневного употребления языке науки; и восстановлением “критической” ценности изучения языка, его особой роли в искусстве понимания текстов»<sup>432</sup>. Не случайно ряд исследователей проводят параллель между логическим позитивизмом и структурализмом, как методологическими установками, обращенными к языку: логический позитивизм – к языку математики и естественных наук, структурализм – к языку социально-гуманитарных наук.

На примере развития юридического позитивизма можно показать стремление обработать правовой материал формально-логическими методами. Юридический позитивизм в его классическом виде доминировал в западной юриспруденции до XX в. Критическим осмыслением позитивистских методов изучения права занялась аналитическая юриспруденция. В этом смысле строгий анализ и использование логико-лингвистической методологии продолжались до сер. XX в. По оценке американского философа права Л. Л. Фуллера, «позитивизм был единственной теорией права, которая могла претендовать на то, чтобы быть научной в век науки»<sup>433</sup>. Это достаточно сильное утверждение, поэтому важно понять, в каком контексте дается данная оценка. «К 1927 г., – пишет Фуллер, можно было услышать следующее: “Быть уличенным в следовании теориям естественного права – общественный позор”»<sup>434</sup>. Это означает, что все моральные оценки и аксиологические аспекты права оставляются в стороне, т. е. не исследуются, а концепт «субъект права» рассматривается исключительно как правовое понятие. В подобном ключе анализ субъекта права представлен в работах Дж. Остина представителя классического юридического позитивизма, при этом его концепция является продолжением идей И. Бентама, который определял «природу права как повеление суверена»<sup>435</sup>. По сути, в концепции юридического позитивизма приказ суверена, который снабжен санкцией, и есть правовая норма. Дж. Остин определяет позитивное право иначе, оставляя при этом источником права суверенную власть: «как приказ, исходящий от лица или группы лиц, располагающих властью, и направленный члену или членам самостоятельного политического общества, к которому принадлежит лицо или группа лиц, облеченных суверенитетом и величием»<sup>436</sup>. Отсюда под правовой нормой он понимает правило установленное одним разумным существом, имеющим власть, над другим разумным существом в целях руководства им. Как видим, в юридическом позитивизме *субъект права* наделяется только нормативными характеристиками – это участник правовых отношений, являющийся носителем прав и обязанностей.

<sup>432</sup> Автономова Н. С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Вступ. ст. в книге М. Фуко Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. С. 17.

<sup>433</sup> Фуллер Л. Л. Позитивизм и верность праву: ответ профессору Харту. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. С. 316.

<sup>434</sup> Там же, с. 316.

<sup>435</sup> Тихонравов Ю. В. Основы философии права. Учебное пособие. М.: Вестник, 1997. С. 364.

<sup>436</sup> Там же, с. 364.

Развивая положения юридического позитивизма, Ганс Кельзен (Hans Kelsen, 1881-1973 гг.) видел задачу юридической науки в описании и логической систематизации действующего права<sup>437</sup>. В его учении *лицо*, по сути, также определяется как нормативное понятие, приведем цитату: «всякое лицо, как субъект права, есть нечто искусственное, созданное особой юридической конструкцией»<sup>438</sup>. Человек становится лицом, когда при помощи юридической конструкции он превращается в особый центр вменения, лежащий по ту сторону фактических отношений. Такой юридической конструкцией выступает правовая норма – «объективное значение поведения, ее содержанием выступает долженствование, а именно: предписания, дозволения, запреты. Если право принадлежит сфере “должного”, значит, правовое мышление имеет дело лишь с долженствованием, выраженным в содержании правовой нормы»<sup>439</sup>.

Интересно отметить, что примерно в это же время разрабатывал схожую трактовку права, в которой производится различие *сущего* и *должного* П. А. Сорокин (1889-1968 гг.) в работе «Преступление и кара, подвиг и награда» (опубликована 1914 г.), которая явно выстроена на позитивистской методологии. Основной категорией, характеризующей поступки субъекта, является категория «должно-дозволенных» актов – наделяющих субъекта определенными правами и обязанностями. В его концепции долженствование в праве рассматривается как обязательство, а дозволение означает обладание правом на поступок. «Правовые акты – это суть акты осуществления прав или акты осуществления обязанностей»<sup>440</sup>. Именно долженствование придает правовым актам смысл. Соответственно, «результат нормативного толкования – суждения, наделяющие правовым значением акты поведения»<sup>441</sup>. Правовые явления вводятся в языковой контекст благодаря тому, что норма может функционировать в качестве схемы истолкования, тогда «результатом нормативного толкования являются суждения, наделяющие правовым значением акты поведения»<sup>442</sup>. Нам кажется убедительной данная выше интерпретация современным российским ученым А. Б. Дидикиным концепции Г. Кельзена. Анализируя его работы, А. Б. Дидикин доказывает, что связь между *нормой* (долженствованием) и *бытием* (актом воли) осуществляет «*действие*». Следовательно, именно норма права наделяет субъекта правовым статусом и приписывает

<sup>437</sup> Книга Г. Кельзена опубликована в 1934 г. и переиздана в 1960 г. См.: Кельзен Г. Чистое учение о праве. 2-е изд. СПб.: ООО Издательский Дом «Алеф-Пресс», 2015. 542 с.

<sup>438</sup> Алексеев Н. Н. Основы философии права. СПб.: Издательство «Лань», 1999. С. 78.

<sup>439</sup> Дидикин А. Б. Формирование аналитической традиции в современной философии права // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2010. №1. С. 153.

<sup>440</sup> Сорокин П. А. Преступление и кара, подвиг и награда: социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали / П. А. Сорокин; вступ. статья, сост. и примеч. В. Б. Сапова. М.: Астрель, 2006. С. 122.

<sup>441</sup> Там же, с. 154.

<sup>442</sup> Там же, с. 154.

юридические свойства его действиям. В систематизации нуждаются и сами правовые нормы<sup>443</sup>. Осуществлением этой задачи и занимается *аналитическая философия права*, представляющая собой сплав логико-философских и юридических идей, сформированный на основе методологии юридического позитивизма и лингвистического анализа правовых феноменов, а также трансформированных естественно-правовых положений. На наш взгляд, неоспорим тот факт, что на самом раннем этапе своего развития аналитическая философия права обращается к решению вопросов о статусе субъекта права и его взаимосвязи с государством.

Австрийский философ и теоретик права Герберт Харт (1907-1992 гг.) признан историками права как автор, возродивший идеи Дж. Остина и Г. Кельзена. Особый интерес для него представляет положение Дж. Остина о том, что существуют *перформативные высказывания*<sup>444</sup>, с помощью которых реализуются юридические акты<sup>445</sup>. Используя эту идею, Г. Харт вводит понятие *аскрипции* – специфической формы правовых высказываний, позволяющих ей выражать сущность социальных феноменов в языке юридических терминов. Он полагает, что «юридические действия аскриптивны, то есть физические движения становятся юридическим “действием”, если субъект принимает или может принять за них ответственность»<sup>446</sup>. Г. Харт интерпретирует проблему «следования правилу», предложенную Л. Витгенштейном так: приведение в соответствие с правовым правилом означает «приписывание» *юридического смысла* определенным *действиям*, что характеризует *конструктивно-прагматическую* сторону юридической деятельности. При этом Л. Витгенштейн указывает на парадокс процедуры следования правилу: «Ни один образ действий не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действий можно привести в соответствие с этим правилом»<sup>447</sup>. Другими словами, правило описывает определенную ситуацию «языковой игры» и в этом смысле имеет дескриптивное содержание. Кроме того, сложно распознать допущенные ошибки в следовании правилу, так как отсутствуют внешние санкции, налагаемые в случае нарушения действующих правил. Поэтому Л. Витгенштейн отвергает возможность существования «индивидуального языка» и, следовательно, «индивидуального следования правилам», поскольку именно *социальный контекст* определяет практику употребления языка. В этом смысле для Г. Харта изучение правового явления предполагает анализ не только концептуальной структуры и регулирующего

<sup>443</sup> Лукманова С. Р. Правовой статус // Философский словарь по правам человека. Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2007. С. 442.

<sup>444</sup> Лобовиков В. О. От формальной логики к формальной этике (от учения Джона Остина о перформативах к двузначной алгебре формальной аксиологии) // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2012. Т. 109. № 4. С. 17-31.

<sup>445</sup> Перформативы не являются истинными или ложными, т. к. действие и произнесение перформативного высказывания совпадает.

<sup>446</sup> Дидикин А. Б. Формирование аналитической традиции в современной философии права // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2010. №1. 152.

<sup>447</sup> Витгенштейн Л. О достоверности. Философские работы. Часть I. М.: Гнозис, 1994. С. 323-405.

воздействия правовой нормы, но и специфики ее применения к *реальному человеческому поведению*.

Представители аналитической философии права, работающие на рубеже XX-XXI вв., такие, как: Рональд Дворкин<sup>448</sup> (1931-2013 гг.), Джозеф Раз<sup>449</sup> (1939 г.р.), исследуют феномен права с признанием основополагающей роли нравственных начал. Дж. Раз заявляет, что все без исключения юридические решения должны быть основаны на этической проверке. В концепции права Р. Дворкина, философа, теоретика права, юриста, подвергаются критике основные постулаты аналитического позитивизма в праве: тезис о суверенной власти как об источнике правовых норм и сведение всего права к системе норм. Он предлагает использовать «понятие правового принципа, выражающего нравственные начала юриспруденции и сообщающего ей действительную позитивность»<sup>450</sup>.

Другая ветвь реформы аналитической философии права связана с именем гарвардского профессора Лона Л. Фуллера. Фуллер (1902-1978 гг.) выделяет т. н. «внутреннюю мораль права, которая состоит из конститутивных правил бытия: наличие правил, заменяющих специальные решения; общеизвестность, доступность и понятность норм; ориентированность правовых норм на будущее; отсутствие логических противоречий; исключение из системы норм, соблюдение и выполнение которых является невозможным по физическим или иным причинам; относительная стабильность системы норм; соответствие системы норм практике общественного сосуществования людей»<sup>451</sup>. В знаменитой работе «Теория справедливости»<sup>452</sup> Дж. Ролз (1921 г.) реконструирует идеи естественного права и теории справедливости. По словам И. Н. Грязина, классическое понимание суверена как источника правовых норм в аналитической философии, заменяется в теории справедливости на систему «естественного состояния».

Представители *французской философии* П. Рикёр и В. Декомб подходят к осмыслению проблемы определения субъекта права и его статуса с позиции *философии языка и философии действия*. «В гуманитарных науках, – пишет П. Рикёр, представляющих собой науки о человеке, нельзя не учитывать тот, факт, что человек не может выйти за пределы языкового существования»<sup>453</sup>. Он предлагает рассматривать вопрос об определении субъекта права, как с точки зрения *юридической науки*, так и с точки зрения *философии*. Ответ на вопрос: «кто

<sup>448</sup> Дворкин Р. О правах всерьез. М.: РОССПЭН, 2004. 392 с.

<sup>449</sup> Raz J. The Concept of a Legal System: An Introduction to the Theory of Legal System / J. Raz. – Oxford: Oxford Clarendon Press, 1997. 242 p.

<sup>450</sup> Грязин И.Н. Аналитическая философия права: Современ. тенденции: (Аналит. обзор) // Современ. аналит. философия: Сб. обзоров и реф. М.: ИНИОН, 1988. Вып. 1. С. 174-197. – Режим доступа: [http://albookerk.ru/g/vitrum/grjazin\\_-\\_analiticheskaja\\_filosofija\\_prava.html](http://albookerk.ru/g/vitrum/grjazin_-_analiticheskaja_filosofija_prava.html) (дата обращения: 25.01.2014 г.)

<sup>451</sup> Там же.

<sup>452</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск. Издательство Новосибирского университета, 1995, 535 с.

<sup>453</sup> Бряник Н. В. Онтология структурализма // В поисках новой онтологии: Сборник статей. Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 2004. С. 172.

является субъектом права?» – может дать только тот, кто обозначает себя как автора своих собственных высказываний в контексте *диалога с другим*. По мнению П. Рикёра, правовая проблематика обнаруживает себя в связи с появлением *другого*, с которым мы связаны посредством *языка*. Отсюда юридическая терминология прав и обязанностей возникает в результате того, что, обозначив себя как *автора высказывания*, мы способны обозначить себя в качестве автора своих *действий* – вписать себя в контекст взаимодействия с другими. В подтверждение приведем тезис философа: «способность человека действующего обозначить себя в качестве автора своих поступков имеет существенное значение для конечного назначения прав и обязанностей»<sup>454</sup>. Взаимодействие с другим подразумевает различные способы ответственности перед ним: способность держать слово, выполнять обязательства и доверие: «в доверие вкладываются социальные узы, которые завязываются в разнообразных контрактах и договорах, образующих юридические структуры, контролирующие обмен принятыми обещаниями»<sup>455</sup>. Отсюда возникает следующий вопрос: кто несет ответственность за совершенное действие? Ответом на этот вопрос является оценка самих себя – рефлексивное применение предикатов «хороший» и «обязательный» к самому себе как автору действия, а также к совершенным поступкам, которая приводит к способности быть ответственными и соблюдать обязанности. По отношению к кому я, как субъект права, должен выполнять обязательства и быть ответственным? П. Рикёр полагает, что соблюдение договора связано с принципом *признания* всякого, кто живет в соответствии с этим законом. Отношение *признания* есть не просто отношение *я-другой*, но *я-каждый*. Данный вид отношений «выходит за рамки встречи лицом к лицу, когда один человек дает обещание другому»<sup>456</sup>. П. Рикёр указывает, что именно последнее отношение «я-каждый» реально обеспечивает «основу для институционального опосредования, какого требует складывание реального субъекта права, иными словами – гражданина»<sup>457</sup>. С помощью указанных выше вопросов П. Рикёр выявляет «основополагающие формы вопроса «кто?»», а ответы на них позволяют мыслителю наделить полным смыслом понятие субъекта [право]способного»<sup>458</sup>. Итак, под *субъектом права* философ понимает субъекта высказывания, признающего себя, совершившим те или иные действия и принимающим ответственность за свои действия.

В. Декомб в своей работе<sup>459</sup> критикует результаты исследования человека как субъекта, полученные различными направлениями современной философской мысли<sup>460</sup>. Он показывает,

<sup>454</sup> Рикёр П. Справедливое. М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2005, С. 32.

<sup>455</sup> Там же, с. 37.

<sup>456</sup> Там же, с. 37.

<sup>457</sup> Там же, с. 35.

<sup>458</sup> Там же, с. 30.

<sup>459</sup> Книга В. Декомба «Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица» издана в 2004 г. и переведена на русский язык в 2011 г.

что «стать субъектом нельзя иначе, как через *собственное действие*. Сконцентрировать свою волю до такой степени, чтобы зависеть только от себя самого»<sup>461</sup>. Отметим существенный для нашего рассуждения тезис: обретение статуса субъекта – это установление с собой таких отношений, которые бы сохранили и *свободу* для самого индивида. В свою очередь, мыслитель критикует философскую традицию полагающую, что становление индивида субъектом связано с трансформацией себя, иными словами: «операция субъективации заключается в том, чтобы присвоить кому-либо *онтологический статус субъекта*, которым этот кто-то ранее не располагал»<sup>462</sup>.

В. Декомб полагает, что именно лингвистический поворот в философии позволяет разрешить проблему круга понятий, возникающего при описании процесса автопозиционирования со стороны индивида, действующего автономно. В. Декомб ссылается на тезис И. Канта: «для морального поведения необходимо, прежде всего, быть «моральным субъектом»<sup>463</sup>. Морально дозволенные действия субъекта являются элементом морального поведения субъекта. Тогда как само моральное поведение субъекта исходит из его внутренней структуры, поскольку для Канта *разум* становится регулятором действий субъекта как правового лица. Очевидной становится критика В. Декомбом классиков, стремящихся показать трансцендентный уровень в способе субъективации и идею удвоения «Я» в процессе познания самого себя, т. е. момента обращения к себе и становления субъектом данного акта. Так, для Канта руководство внутренним опытом и свобода, ограниченная разумом, является целью души. Тогда как для Гегеля, трактующего природу человека как интеллектуальную и моральную, что подразумевает способность каждого индивида в отдельности к самопознанию, это означает «познание подлинного в человеке, подлинного в себе и для себя, – есть познание самой сущности, как духа»<sup>464</sup>. Представители классической философии приходят к необходимости использования выражения «желания самого себя как объекта познания»<sup>465</sup>. В «Философии духа» Гегеля эту идею мы обнаруживаем в саморазвитии и самопознании

---

<sup>460</sup> Декомб считает «неудовлетворительными результаты феноменологии Э. Гуссерля, где новое утверждение получил идеалистический поворот в рассмотрении картезианского субъекта; экзистенциально-феноменологический пересмотр сути взаимоотношений со своим «я» в работах М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра; а также трактовку субъекта как порождения акта коммуникации у структуралистов; попытки преодоления классических подходов в описании феномена сознания при помощи диалогических моделей Ю. Хабермаса; работы герменевтического толка, сводящие понятие субъекта к чему-то малозначащему в силу его смертности, исторической обусловленности и постоянной принужденности обстоятельствами (Х.Т. Гадамер, П. Рикёр.)» – См.: Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 5-6.

<sup>461</sup> Декомб В. «Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица». М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 279.

<sup>462</sup> Там же, с. 274.

<sup>463</sup> Там же, с. 273.

<sup>464</sup> Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3, Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 6.

<sup>465</sup> Декомб В. «Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица». М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 280-281.

абсолютной идеи, где «Я противопоставляется самому себе, делает себя своим предметом»<sup>466</sup> познания. Согласие субъективности для немецкого философа достигается в нравственности и любви, поскольку противоположность индивида по отношению к себе, снимается в обнаружении себя в другом человеке благодаря чувству любви и духовно-нравственному отношению в семье.

Представители классической немецкой философии, включает В. Декомб, предлагают обращение не к себе самому, а к наилучшей части себя, которая способна вынести наиболее правильное решение. Однако, на наш взгляд, В. Декомб неверно истолковывает ситуацию принуждения себя самого к совершению поступка, поскольку в данной ситуации не присутствует удвоения агентов<sup>467</sup>. В действительности, происходит ситуация, когда на трансцендентном уровне субъект осознает свой долг, но это не значит, что в нем говорит чей-то чужой голос, это его собственный разум регулирует действия самого субъекта, выводя решение о действии из категорического императива. Так, в концепции И. Канта нет некоего *другого* субъекта в момент адресования себе вопроса о поступке, диктующего решение о дальнейшем действии. И. Кант пишет об идее, которую человек способен воспроизвести в своей душе и которой будет руководствоваться. Кроме того, внешние обязательства имеют своим основанием подчинение себе самому, поскольку И. Кант убедительно описывает связь эмпирического и трансцендентного в субъекте. Благодаря данной связи человек находится и действует в мире явлений, но способность принимать долг и обязательства исходят от него самого, так как в его концепции душа становится тем элементом, который способен уловить бытие идей для того, чтобы воспроизвести их на практике. Если мы обратимся к работе Гегеля «Философия духа», то мы обнаружим следующий тезис: «практическое чувство содержит в себе долженствование»<sup>468</sup>. Только благодаря развитию практического духа возможен переход от долженствования к его воплощению в идее нравственности: «нравственность есть завершение объективного духа»<sup>469</sup>. Объединение субъективного и объективного духа позволяют свободе как всеобщей разумной воле приобрести значение *самосознающей* свободы. Именно поэтому у представителей немецкой классической философии не происходит удвоения субъекта при обосновании его действий. В подтверждение приведу следующую цитату: «... я обладаю органическим телом; и оно не есть нечто для меня чуждое; скорее оно принадлежит к идее меня самого, является

<sup>466</sup> Декомб В. «Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица». М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 36

<sup>467</sup> Декомб В. понимает под агентом субъекта действия: «... мы приходим к идее агента, который сам является субъектом совершаемой операции, иначе говоря, действует словно сам от себя»<sup>467</sup>. См: с. 12, 16.

<sup>468</sup> Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3, Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 283.

<sup>469</sup> Там же, с. 339.

непосредственным, внешним наличным бытием понятия моего «я», составляет мою единичную природную жизнь»<sup>470</sup>. Здесь разночтений быть не может.

Для В. Декомба решением проблемы, связанной с действием от собственного лица, является отказ от какой-либо иерархии внутри субъекта, для него существует лишь уровень практически действующего и практически обосновывающего свои поступки субъекта. Аргументирует он это так. Историки философии, по его мнению, считают, что слово «субъект» классической традиции «не содержит никакого понятия активного субъекта, но только понятие индивида... Схоластико-картезианский субъект определяется через оппозицию к происшедшему, через оппозицию к объекту»<sup>471</sup>. Философ предлагает выход из затруднительной ситуации через использование другого языка (другой терминологии) при анализе разворота индивида к себе самому. Перед собой автор ставит цель – описать агенса, живущего для самого себя, индивидуализирующего свои действия. Для этого он разводит понятия *индивида* и *субъекта*. «Индивид – это человек, считающий себя независимым и способным представить себя вне общества. Субъект – воплощение способности мыслить, он дисциплинирован осознанием себя в обезличенной понятийной сетке...»<sup>472</sup>. *Субъект права* отличается от индивида не только тем, что решает быть основанием для своего действия, но и обладает способностью судить о каждой вещи самостоятельно. Следующее отличие субъекта заключается в осознании им того, что свобода предполагает рациональную дисциплину подчинения, но особенностью подчинения становится тот факт, что субъект подчиняется *закону*, который сам же и устанавливает с помощью разума. Субъект берет на себя право судить своей собственной властью, не получая ее от другой инстанции. Тем самым, *право становится атрибутом субъекта*. Опираясь на логико-семантический анализ, В. Декомб исследует роль *субъекта действия* в принятии решений, касающихся правовых, моральных и политических поступков, неотъемлемо связанных с феноменами свободы, ценности, обязательств и власти. Делает он это для того, чтобы показать, как возможно для субъекта исполнять свои обязанности и в то же время сохранять внутреннюю свободу.

В. Декомб обнаруживает, что в современном обществе смещается акцент во взаимосвязи действий субъекта права и его свободы. Приводя утверждение А. Токвиля о том, что в XVIII в. в связи с «революцией прав человека»<sup>473</sup> была сформирована новая идея свободы, отличающаяся от античного и средневекового понимания, В. Декомб прослеживает изменения в толковании идеи свободы, идя к новоевропейскому ее определению и далее к современному понятию свободы человека. Так, для античного понимания свободы, он считает, характерно

<sup>470</sup> Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3, Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 207.

<sup>471</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 56.

<sup>472</sup> Там же, с. 359, 363.

<sup>473</sup> Там же, с. 528.

следование своей собственной природе, что «означает быть собой – быть тем, кем создала тебя природа, не нести ответственности за себя»<sup>474</sup>. Новоевропейская свобода означает, что каждый человек обладает «абсолютным правом в отношении себя самого, т. к. каждый получил от природы необходимые знания, чтобы управлять собой и право жить независимо от себе подобных, самостоятельно управлять своей судьбой»<sup>475</sup>. По оценке К. Касториадиса, такая свобода – «незаслуженная привилегия, ведь мы ее получили благодаря борьбе людей, живших до нас»<sup>476</sup>. Свобода в современном понимании – это атрибут существа *аполитичного*, тогда как для Античности свобода является – политической. С современной точки зрения, быть свободным означает приобретать способность к *свободным действиям*, соответственно, совершать свободные действия означает обладать волей: «воля – способность совершать действие по собственному разумению»<sup>477</sup>. По сути дела, подобная аргументация подтверждает и конкретизирует ранее высказанную оценку, касающуюся Нового времени, которое мы квалифицировали как исток современной эпохи в трактовке субъекта права: субъектом человек становится, когда определяет себя в качестве основания сущего. А это в свою очередь означает, что жизнь по законам связана с принятием их в связи с тем, что сами люди их себе вменяют, а не просто терпят эти законы. Отсюда исходит и негативная сторона современного права, заключающаяся в том, что «современное право определяется правом каждого как власть субъекта, полученная от закона»<sup>478</sup>. Акцент здесь переносится на субъективные права, преимущества, привилегии и свободы, которые требует для себя субъект, – присваивая и придавая себе все больше ценностей и прав, но не обязанностей и долженствований.

С этих позиций, размышляя о своем действии, субъект способен сделать вывод относительно того, как ему поступить. Последовательно проводя свою позицию, В. Декомб утверждает, что и агент определяется относительно своего действия не в *теоретической* плоскости, а в акте извлечения практических последствий из своего рационального упражнения – размышлениях о действиях. В этом смысле получается, что пока агент не совершил действие, он фактически не сделал вывода из размышления. Следовательно, истоки *свободы* обдуманного действия коренятся, по мнению французского философа, *в воле*, и она же заключает в себе *субъективность агенса*. Отсюда и определение «современного человека как ответственного за

<sup>474</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 257.

<sup>475</sup> Там же, с. 352.

<sup>476</sup> Castoriadis C. Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe / C. Castoriadis. – Paris: Seuil, 1990, réédition coll., 2000. p. 145.

<sup>477</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 528.

<sup>478</sup> Там же, с. 456.

свои действия»<sup>479</sup>. В. Декомб ссылается на работу Э. Тугендхата «Самосознание и самоопределение»<sup>480</sup>, где последний показывает, что выбор, который не может быть обоснован агенсом (даже если агенс совершил действие) не является решением<sup>481</sup>. В. Декомб заключает, что необходимо «описать внутреннее происхождение наших желаний и осознать добровольный характер действия через присутствие в агенсе ментального состояния»<sup>482</sup>.

Подчеркнем, что В. Декомб решительно старается продемонстрировать свою позицию в отношении проблемы следования правилам. Он полагает, что правило должно быть установлено не внешним механизмом, который бы принуждал субъекта к поступку, а самим субъектом. Субъект благодаря своему разуму «создает интеллектуальную связку между правилом и действием»<sup>483</sup>. Здесь нельзя не указать на отсылку, который делает В. Декомб к Л. Витгенштейну, который критикует тезис о том, что «чистый индивид может сам себе задать правило»<sup>484</sup>, имеется в виду без опоры на традиции или определенные модели поведения, заданные в обществе. Правило субъект может задать себе сам в том случае, если есть контекст. Собственно, ответ В. Декомба на вопрос: может ли индивид следовать правилу, в первый раз им руководясь – состоит в признании факта, указывающего на то, что «человек, знает, что следует правилу, поскольку он ему уже следовал ранее, будучи неспособным сформулировать самому себе суть своих действий»<sup>485</sup>. Существует чисто практический способ в первый раз освоить смысл нормативных понятий. Знание начинается с различения *физического* и *деонтического* смысла глагола «ты должен». Обучение следованию правилу строится только на примерах. Только после приобретения навыков посредством упражнений<sup>486</sup>, создается *обычай*, которому человек научается следовать. Данный способ исходит из фигурирования в языковой практике нормативных терминов «правильный» или «неправильный» (применительно к действиям субъекта), благодаря которым происходит процесс обучения.

<sup>479</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 440.

<sup>480</sup> Эрнст Тугендхат (1930 г.р.) немецкий философ, развивавший в послевоенной Германии аналитическую философию. См.: Tugendhat E. Conscience de soi et autodétermination. Interprétations analytiques. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz / E. Tugendhat. – Paris: Armand Colin, 1995. – 304 p.

<sup>481</sup> Далее В. Декомб показывает, что концепция, рассматривающая воздействие как на тело (физическое воздействие), так и на волю (навязывание движения души и проявление воли к чему-то), является ложной, если данные ограничения преодолеваются человеком только лишь осознанием своего долга (ссылка на концепцию И. Канта). Так, мыслитель хочет показать, что моральное воздействие на свободу субъекта становится чем-то трансцендентным, не имеющим связи с практическим субъектом и является некорректным.

<sup>482</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 320.

<sup>483</sup> Там же, с. 489.

<sup>484</sup> Там же, с. 494.

<sup>485</sup> Там же, с. 497.

<sup>486</sup> Отметим, что в концепции Гегеля также описывается привычка как специфическая способность человека, порождаемая его волей и проникающая в телесность. По мнению философа, «привычка является самым существенным элементом духовности субъекта». – Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3, Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 204.

Таким образом, В. Декомб приходит к выводу о том, что, опираясь на деонтическую необходимость практики и обычая, человек совершает должный поступок из-за практической необходимости долженствования делать то, что я должен делать (деонтическая необходимость). Нормативный аппарат мыслится человеком как «инструмент человеческого блага»<sup>487</sup>.

Автор утверждает, что практическая рациональность определенного действия индивида не может смешиваться с его деонтическим статусом по отношению к нормативной системе, позволяющей использовать качества индивида<sup>488</sup>. Целый ряд направлений современной философии настаивает на том, что «разум должен рассматриваться как инкарнированный (embodied), культурно опосредованный, переплетенный с социальной практикой, ... что критика разума должна осуществляться в связке с социальным, культурным и историческим анализом»<sup>489</sup>. Признавая этот ряд факторов, влияющих на разум, мы можем утверждать: в этом смысле автономия человека связана, по сути, со способностью быть законодателем для самого себя, т. е. субъект должен сам себе сформулировать правило поведения. Правило лишь дает возможность опираться на него, так же, как и социальная модель или обычай дают возможность следовать им в своих поступках. Человек постоянно связан *социальными отношениями*, именно в них реализуется его *частная идентичность*. Тем самым человек конструирует свою идентичность по той социальной модели, к которой хочет принадлежать. При таком подходе моральные качества человек приобретает на практике, поэтому необходима тренировка для того, чтобы научиться быть достойным гражданином. Именно социальный порядок является нормативным основанием обязательства, т. к. размышление на социальные темы приводит индивида к подчинению обязательствам. Понимание В. Декомбом того, благодаря чему достигается целостность государства, на удивление, коррелирует, а местами и совпадает с мыслями Декарта и Гегеля. Именно *любовь*, согласно концепции мыслителя, способна образовать реальную целостность, имеющую своей целью благо и волю к данному благу.

Из современных мыслителей нельзя не обратить внимания на Ж. Деррида, который развивает идеи в интересующем нас контексте. Он исходит из того, что стремление определить современного субъекта в его статусе, как правило, заканчивается подчинением вещам, и более того вещи «переносят на него (субъекта) их основной атрибут»<sup>490</sup>, тем самым происходит *овеществление Я*. Выход из этой ситуации он видит в том, чтобы в качестве основной задачи рассматривались понимание и определение субъекта через его *действия*. Мы находим у него:

<sup>487</sup> Anscombe G.E.M. Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers. Vol. 3. Oxford, United Kingdom: Basil Blackwell, 1981. p. 19.

<sup>488</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 341.

<sup>489</sup> McCarthy T. The Ideal and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory / T. McCarthy. – Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991. P. 2.

<sup>490</sup> Гоноцкая Н. В. Охота за субъектом: подозрительный/подозреваемый субъект // Вопросы философии. М.: «Наука» №2, 2015. С. 187.

«Конституирование Я – это не оставление следов, но тяжба по их присвоению/отчуждению»<sup>491</sup>. Именно *действие* (в данном утверждении заявлено как «тяжба») становится свидетельством обоснованного выбора субъекта, результатом его рассуждения. Данный мыслитель также рассматривает субъекта действия в языковой среде: «Для Деррида язык всегда выступает как механизм, который не центрируется на Я, на самости (*ipse*) и не может быть присвоен никаким субъектом»<sup>492</sup>. Отсюда и следует определение человека: Ж. Деррида полагал, что человек – «это слияние слов и поступков, но не души с индивидуальным характером»<sup>493</sup>. Цель Ж. Деррида состояла в том, чтобы «сделать смысл полностью доступным для сознания. Сознательный ум должен быть хозяином мысли»<sup>494</sup>. Иными словами, сознание должно иметь в своем распоряжении и контролировать смысл с помощью логических приемов. Подобный контроль может нарушить только неуправляемый поток речи. Поздний Ж. Деррида отводит центральное место в своей концепции идее справедливости, что становится довольно необычным решением в силу его скептического отношения к вопросу об идентичности и смысле. Философ задается вопросом: человек или гражданин является обладателем прав? Ведь правовые нормы, закрепляющие за человеком права и обязанности, имеют «локальную значимость и действуют на определенной территории»<sup>495</sup>. Следовательно, закрепление прав за человеком отсылает к внешним характеристикам: городу, государству. В этом случае человек как таковой оказывается лишенным прав, поскольку тезис о том, что права присущи человеку от рождения, фактически каждый раз провозглашается суверенной нацией, государством, которые не подчиняются всеобщим законам. Он развивает эту идею дальше, когда подводит к выводу: «Больше того, принадлежность к роду человеческому не обладает юридической силой»<sup>496</sup>. Однако в европейской культуре была сформирована та «сила», с помощью которой человек обретал свои права независимо от юридического, а равно и гражданского статуса. Данная сила, по мнению Ж. Деррида, – философия. Ведь именно философы стремились определить и подтвердить права и свободы человека, не принимая во внимание и вне зависимости от государственных инстанций. Ведь именно философия стремится обосновать и представить любое понятие, будь то понятие свободы, истины или человека, абстрагируясь от идеологии или нравоучения. Тем самым, для Ж. Деррида вопрос о человеке как о субъекте права трансформируется в вопрос о неотчуждаемом праве человека на философию, поскольку именно право на философию не подвержено деконструкции. Ведь Деконструкция обладает и

<sup>491</sup> Гоноцкая Н. В. Охота за субъектом: подозрительный/подозреваемый субъект // Вопросы философии. М.: «Наука» №2, 2015. С. 187.

<sup>492</sup> Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида / Н. С. Автономова. М.: РОССПЭН, 2011. – С. 372.

<sup>493</sup> Mikics D. Who Was Jacques Derrida?: an Intellectual Biography / D. Mikics. – New Haven & London: Yale University Press, 2009. P. 2.

<sup>494</sup> Ibid., p. 1.

<sup>495</sup> Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011. С. 217.

<sup>496</sup> Там же, с. 217.

«утверждает существование чего-то недеконструируемого»<sup>497</sup>. В правовой области деконструкции подвергается закон, который *построен* на основе позитивных структур опыта, а в силу того, что он был построен, он может быть и деконструирован. «Деконструировать закон – значит сделать закон более гибким, внутренне доступным пересмотру и улучшению, а без совершенствования языкового механизма это невозможно»<sup>498</sup>. Сам процесс деконструкции закона стремится к выражению справедливости, не подлежащей деконструкции, «ведь она не есть ни сущность, ни порядок, ни реальность, ни идеал»<sup>499</sup>. Деконструкция размещается на границе закона и справедливости и являет собой *предел* или *край*, который формируется между двумя областями: позитивного права и справедливости. А справедливость и есть нечто такое «из круга вон выходящее» то, что дает нам импульс к усовершенствованию закона – к его деконструкции. Следовательно, между правом и справедливостью нет линейных отношений, поскольку «справедливость – опыт абсолютной инаковости, она не ограничивается миром юридического или политического опыта»<sup>500</sup>, но выступает чем-то чрезмерным или неисчислимым. Справедливость и деконструкция призывают нас к чувству безграничной ответственности и в этом смысле не поддаются определению<sup>501</sup>. Деконструкция противопоставляется субъективизму и автономности субъекта, для Ж. Деррида деконструкция – это не стратегия субъекта, а событие или мотив будущего, чем предстанет закон после деконструкции. В итоге, ирония, утверждает Д. Микикс заключается в том, что Ж. Деррида как величайший противник метафизики конструирует возвышенный метафизический «идеал» справедливости<sup>502</sup>.

Таким образом, мы обнаруживаем, что в XVII-XVIII вв. формируется современный тип науки, который подвергает *предметному* изучению все сущее, а с XIX в. человек и разные сферы его жизнедеятельности становятся *предметом* научного познания, при этом гуманитарные науки, изучающие человека, перенимают строгую методологию естественно-научного знания – это относится и к правоведению, причем не только к уровню философии права, но и к юридическим наукам. В свою очередь, это означает, что за скобки научного исследования выносятся духовные основания человека, поскольку требование научной обоснованности к описанию структур духовности приводят к оперированию социальными терминами. Подобные трансформации духовности приводят, по сути, к ее выпадению из поля

<sup>497</sup> Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида / Н. С. Автономова. М.: РОССПЭН, 2011. С. 273.

<sup>498</sup> Там же, с. 270.

<sup>499</sup> Там же, с. 271.

<sup>500</sup> Patton P. Chapter 1: Future Politics / Paul Patton and John Protevi // Between Deleuze and Derrida. London, New York: Continuum, 2003. P. 25.

<sup>501</sup> Mikics D. Who Was Jacques Derrida?: an Intellectual Biography / D. Mikics. – New Haven & London: Yale University Press, 2009. P. 221.

<sup>502</sup> Mikics D. Who Was Jacques Derrida?: an Intellectual Biography / D. Mikics. – New Haven & London: Yale University Press, 2009. – P. 233.

зрения науки. Приведенные определения, раскрывают своеобразие онто-гносеологических оснований современного субъекта права. Так, с позиции юридического позитивизма и аналитической философии научная трактовка субъекта права наделяет его лишь положительно-правовыми характеристиками. Различные направления современной философской мысли: (аналитическая философия, философская герменевтика, философия деконструкции) склоняются к определению субъекта права как *субъекта высказывания* и *субъекта действия*. Именно *действие и его результат* становятся свидетельством обоснованности выбора субъекта, результатом его рассуждения. Свобода в современном понимании – это атрибут существа *аполитичного*, а быть свободным означает приобретать способность к свободным действиям. Отсюда на первый план выводится ответственность субъекта за действие. Современная философия решает проблему определения субъекта права не просто через признание и осознание ситуации, когда человек сам себя полагает мерой и смыслом всего сущего, но через осознание *ответственности* за такой статус.

### 3.2. Субъект права неклассического периода в контексте основных форм человеческой жизнедеятельности

Выявленные нами определения субъекта права как *субъекта высказывания* и *субъекта действия* требуют своего онтологического прояснения, поскольку сама область высказываний перестала относиться лишь к говорящему субъекту, или к подобию коллективного сознания или к трансцендентальной субъективности. Ее стали «описывать как анонимное поле, определяющее возможное *место* говорящих субъектов»<sup>503</sup>. Становится важным то, *что* было сказано, но не сам субъект высказывания. По сути, современная философия стремится анализировать высказывания безотносительно к *cogito* – последнее понимается как «совокупность сказанных вещей, благодаря которым можно указать на единичное место говорящего субъекта»<sup>504</sup>. Человек же определяется через форму субъективности, которая является *самонацеленностью*.

Отсюда онтологическую характеристику современного субъекта можно сформулировать так: «жить – это существовать для себя»<sup>505</sup>. Существование для себя выражается в виде: «X существует для себя в том смысле, что активность, которую он демонстрирует, имеет целью принести благо этому X, обеспечить пользу... безопасность, выздоровление, удовольствие, выживание и т.д. (а, если мы учитываем и надындивидуальное благо, то это может быть

<sup>503</sup> Фуко М. Археология знания. Киев: Ника-Центр, 1996. С. 235-236.

<sup>504</sup> Там же, с. 237.

<sup>505</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 227.

продолжение себя в другом X)»<sup>506</sup>. В данной формулировке присутствует и негативный аспект, который выражается в полноте субъективности в качестве вырожденной до абсолютной индивидуализации. О такой негативной индивидуализации М. Хайдеггер писал следующее: «только когда человек уже стал в своем существе субъектом, возникает возможность скатиться к уродству субъективизма в смысле индивидуализма»<sup>507</sup>.

Для осмысления вопроса об отклонении к абсолютному индивидуализму и выявления онтологических оснований современного субъекта, которые обуславливают данный процесс, обратимся к феноменологическому рассмотрению проблемы интерпретации бытия субъекта, представленной в работах М. Хайдеггера «Основные проблемы феноменологии»<sup>508</sup> и «Бытие и время»<sup>509</sup>. В данных работах философ исследует особенности субъекта в неклассический период, показывая взаимосвязь культурной, правовой и социальной жизни общества и выявляет сущностные характеристики человека.

В указанных работах философ вводит обозначение субстанции человека, «не используя понятие духа как синтеза души и тела»<sup>510</sup>, он определяет ее как экзистенцию, т. е. бытие Dasein (нем. Da – вот, здесь, тут; Sein – бытие)<sup>511</sup>. Человек понимается им как экзистенциально-онтологическая структура сущего и его способом бытия является «вот»-бытие. Другими словами, то сущее, какое есть мы сами, и называется Dasein, а «способ его экзистирования – это бытие ради/для самого себя»<sup>512</sup>. Он пишет: «Dasein есть вот здесь для самого себя или самость (я сам) всегда есть вот здесь для Dasein, для него самого»<sup>513</sup>. Фраза «для самого себя» указывает на принадлежность самости в качестве свойства экзистенции некоторым образом «быть себе своим собственным»<sup>514</sup>. Однако сам М. Хайдеггер предостерегает читателя от неверного толкования обозначения субстанции человека как экзистенции. Он указывает, что это *сущностное* определение человека ни в коей мере не объявляет ложным и не отвергает интерпретации человека как личности, духовно-душевно-телесного существа, но указывает на недостаточно высокое определение достоинства человека в данных понятиях. Поскольку для немецкого мыслителя человек как субстанция сущего «брошен в истину бытия, чтобы, экзистирова таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее,

<sup>506</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 228.

<sup>507</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 51.

<sup>508</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 445 с.

<sup>509</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: AdMarginem, 1997. 451 с.

<sup>510</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: AdMarginem, 1997. С. 117.

<sup>511</sup> Хайдеггер различает онтологическую характеристику, заключающуюся в том, что человек является способом бытия присутствия: «Присутствие – есть я сам, бытие всегда мое», и онтическую характеристику, которая показывает, что «Я есть это сущее, а не другие» – См: Хайдеггер М. Бытие и время. М.: AdMarginem, 1997. С. 114.

<sup>512</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 242.

<sup>513</sup> Там же, с. 226.

<sup>514</sup> Там же, с. 428.

каково оно есть»<sup>515</sup>. Впрочем, всегда открытым остается вопрос: окажется ли человек способным про-явить свою сущность так, чтобы она была соразмерна со-бытию. Тем самым философ указывает на связность человека и бытия, которая, в том числе, выражается и через закон и правила поведения людей. Законы и правила поведения связывают человека с бытием в том смысле, что обязывая человека к определенному поведению, они в своей глубине содержат предназначение – «чтобы человек нашелся в истине бытия как своим местопребыванием»<sup>516</sup>. Пребывание в определенной *местности* дает человеку опыт *уместного* поведения. Уместность определенного поведения в определенном месте дает истина бытия. Отсюда человек способный проявить свою сущность – экзистировать в истине бытия, т. е. обнаружить предназначенное истиной бытия *правило*, тем самым и обнаруживает свою соразмерность со-бытию через поддержание *порядка* и выполнение *обязательств*. В данном случае закон не воспринимается как оторванный от бытия способ самоутверждения субъекта посредством установления законов, как для самого себя, так и для других субъектов, а воспринимается как один из факторов, объединяющих бытие и человека, поскольку человек обладает такими способностями, благодаря которым он может воспринять предназначение бытия и установить в соответствии с ним правила и законы.

Отметим, что экзистируя, Dasein всегда находится в интенциональных отношениях, направленных на понимание как бытия любого сущего, так и на выявление своей самости. По мнению М. Хайдеггера, Dasein способно выявлять себя до внутреннего восприятия своей самости. Иными словами, для обладания своим Я или своей самостью нет необходимости в специальной рефлексии. Поскольку собственная самость обнаруживает себя в вещах, которые окружают человека в его повседневной жизни: «... по преимуществу мы понимаем себя ... как это выпадает нам на долю каждый день; мы не ломаем себе голову над нашей душевной жизнью и не расчленяем ее, а понимаем себя повседневно – не подлинно в строгом смысле слова – в нашей потерянности среди вещей и людей»<sup>517</sup>. Подобное самозабвение в обезличенном большинстве, понимаемое Хайдеггером как не подлинное существование человека, важно для нашего исследования в силу взаимосвязи экзистенциально-феноменологического осмысления самозабвения собственной самости и тех способностей личности, что позволяют ей найти выход из забвения бытия.

Dasein выбирает себя в своем бытии посредством самостоятельного определения своей экзистенции, в этом выборе и определении себя заключается подлинное существование. Тогда как потеря себя происходит в силу того, что Dasein проявляется пассивность в том смысле, что позволяет другим определять себя в своем бытии и, следовательно, экзистирует не подлинно – в

<sup>515</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 202.

<sup>516</sup> Там же, с. 218.

<sup>517</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 228.

самозабвении. С одной стороны, этими другими являются люди – то большинство, которое окружает нас в повседневной жизни, его М. Хайдеггер именует *Das MAN*<sup>518</sup>. С другой стороны, определение себя исходит из вещей, вызывающих нашу повседневную заботу, в данном случае из интенциональной направленности *Dasein*, которая «выражает бытие при том, с чем мы имеем дело, пребывание-при»<sup>519</sup>. Философ указывает на возможность возвращения себя из неподлинного существования или потерянности среди людей/вещей через избрание самого себя в определении своей экзистенции. Для того чтобы засвидетельствовать эту способность быть собой, *Dasein* необходима решимость истолковать призыв совести к своему подлинному существованию. Совесть, по Хайдеггеру, является именно тем феноменом присутствия, благодаря которому мы можем «развернуться к онтологическому устройству этого сущего»<sup>520</sup>. Согласимся с весьма точной, на наш взгляд, интерпретацией Е. В. Бакеевой того, почему именно «молчаливый зов» совести способен вернуть человека к своей экзистенции: «именно этот молчащий голос есть не просто “речевой субъект”, но субъект бытия»<sup>521</sup>. Следовательно, голос или призыв того, что у Хайдеггера понимается под феноменом совести, позволяет человеку стать субъектом бытия, вернуться из потерянности среди вещей и людей – анонимного большинства и создаваемой им двусмысленности, слухов и толков – к своей самости. Ведь «Анонимность *Das MAN* “подсказывает” человеку отказаться от своей свободы (толпа как выразитель *Das MAN* не принимает осмысленных решений и не несет ни за что ответственности) и перестать быть самим собой, стать “как все”»<sup>522</sup>. Тогда как именно совесть призывает вернуться к своей самости, определив себя в своем бытии самостоятельно, а не «прислушиваться» к анонимным толкам.

Обратим внимание на то, что в мире вещей и безликого большинства нет субъектов действия и субъектов ответственности, поскольку нет субъекта высказывания, который может взять на себя ответственность за сказанное, а «самым радикальным алиби в бытии для своего создателя служит след»<sup>523</sup>. На наш взгляд, философское осмысление понятия «след» крайне важно, в силу того, что след не оставляет смысла от той вещи, что его оставила. Отныне смысл или «суть» предмета мы можем обнаружить не только в нем самом, но и в следе, который по своей сути может оставить бесконечно много смыслов и интерпретаций. Оставлять следы, означает производить знаки, «которые функционируют, несмотря на полное отсутствие

<sup>518</sup> С немецкого языка *Man* переводится как неопределенно-личное местоимение.

<sup>519</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 229-230.

<sup>520</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: AdMarginem, 1997. С. 279.

<sup>521</sup> Бакеева Е. В. «Металингвистика» и онтология события: проблема свободы // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2012. Т. 109. № 4. С. 12.

<sup>522</sup> Грицанов А.А., Можейко М.А. (сост.) Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис: Книжный Дом, 2001. 1040 с.

<sup>523</sup> Гоноцкая Н. В. Охота за субъектом: подозрительный/подозреваемый субъект // Вопросы философии. М.: «Наука». 2015. № 2. С. 190.

субъекта, из-за (после) его смерти»<sup>524</sup>. Ярким примером подобной ситуации является описание П. Слотердайком в работе «Критика цинического разума»<sup>525</sup> массового явления – цинизма, приобретшего в современном обществе качество анонимности. Его признаками являются неприятие любого авторитета, ироническое отношение к этике, последняя же используется для манипулирования людьми, поскольку под моральным идеалом понимается весомая аргументация. На смену исчезнувшим абсолютным основаниям, по которым мы можем все обосновывать: макрокосм, Бога, природу – пришли осознание, что жизнь определяет не истина, а риторика – способность привести весомый аргумент. Видя в государстве и праве лишь выражение чужих *индивидуальных интересов*, циник считает, что он вправе отстаивать свои собственные интересы, всячески уклоняясь от следования правовым нормам. Данный фактор оказывает на субъекта права непосредственное влияние в связи с тем, что опасность цинизма заключается в *деморализации*<sup>526</sup> человека, т. е. в отсутствии воли к установлению справедливости, к правовому разрешению конфликтов. Поскольку циник убедительно докажет собеседнику свою точку зрения на то, что государство и право существуют лишь как фикция для навязывания чужой воли, обычный человек поверит ему и не пожелает ни принимать участия в политической жизни, ни совершенствовать законодательство. Человек не заинтересован в другом, как в абсолютной ценности, потому как каждый устремляет свой интерес только на самого себя – на личную выгоду. Так, онтологическая характеристика субъекта как самонацеленность превращается в эгоистичную цель жить для себя, а субъект – в циничного анонима. Д. Уишарт полагает, что «не приниматься за оценку своих действий, значит проявить трусость и неспособность обнаружить себя»<sup>527</sup>. Обратным же становится процесс осознания, который дает возможность предпринять оценку своих действий и самого себя, для чего и нужна онтология как основа подобного анализа. Так, В. Майхофер в работе «Бытие и право»<sup>528</sup> обнаруживает, что согласовать автономию личности и объективную нормативность права можно с помощью экзистенциала *Als-Sein* – «бытие в определенном качестве»<sup>529</sup>. Человек своими действиями творит социальную сферу бытия, где осуществляется система взаимных признаний, а где возникают отношения взаимного признания, там возникает право: «способность признания другого есть собственно правовая способность, делающая право возможным»<sup>530</sup>.

<sup>524</sup> Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб.: Алетейя, 1999. С. 123.

<sup>525</sup> Слотердаик П. Критика цинического разума. Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009. 800 с.

<sup>526</sup> Слотердаик П. Критика цинического разума. Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009. С. 174.

<sup>527</sup> Wishart D. Puzzling out law's person / D. Wishart. – Indiana Journal of Global Legal Studies. –2016. – Vol.23 (2). – Pp.762-759.

<sup>528</sup> Maihofer W. Sein und Recht: Prolegomena zu Einer Rechtsontologie / W. Maihofer. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1954, p. 147.

<sup>529</sup> Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 249.

<sup>530</sup> Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков: Право, 2002. С. 239.

Так, А. Хоннет отмечает, что предпосылкой способности признания на доправовом уровне является любовь<sup>531</sup>. П. Рикёр, соглашаясь с тезисом немецкого философа, конкретизирует его тезис, выделив модели признания, их границы и возможность перехода между ними. Любовь как раз и становится первой моделью признания, предполагая сильные аффективные связи, посредством которых субъекты взаимно признают себя в родственных отношениях. Из *первой модели* признания – любви – вытекает нормативная идея «сам факт рождения (в семье)... до всякого самоосознания “я” сообщает ему (субъекту) в глазах гражданского института идентичность, обозначаемую словами: сын такого-то, дочь такого-то»<sup>532</sup>. Французский философ заявляет, что «невозможно переступить порог между первой и последующей моделью признания, не учитывая принуждений и регуляторов, которые, не имея формально-юридического характера, должны приниматься в самом сильном значении этого слова за институты, которые готовы к развитию в правовом отношении»<sup>533</sup>. Семья является примером такого института, в котором осуществляются «бытия вместе» под знаком любви и развертывание в правовом отношении признания другого.

*Вторая модель* правового признания выстраивается по иной логике в сравнении с моделью признания – любви. Если в первой модели способность находиться в состоянии одиночества приобретает через доверие к другому (партнеру/супругу), относящееся к чувственному уровню и связанное с развитием в себе чувства уверенности в себе. То во второй – правовой модели признания – способность к одиночеству занимает свобода, относящаяся не к чувственному уровню признания, а основанная на разуме как на способности человека признать другого как равную и свободную личность. Место доверия занимает уважение; и «ему, – как пишет П. Рикёр, – свойственна претензия на всеобщность, которая стоит выше близости в чувственных связях»<sup>534</sup>. Правовое признание характеризуется своей направленностью на постижение другого, а также на усвоение нормативных обязательств. Поскольку признание нормы означает «определение чего-то ценным..., принятие чего-то за правильное»<sup>535</sup>, то признание другого – это определение его как уникальной свободной, равной личности. Из этой двойственности правового признания следует, что расширение признаваемых прав человека связано с обогащением его способностей на протяжении как индивидуальной жизни, так и жизни всего человечества. Итак, первая и вторая модели признания связаны друг с другом фактом рождения индивида. Однако речь здесь идет не только о факте рождения как естественном физиологическом процессе, но и «рождении» как включенности в общественные отношения: «право – это сила любви, сопровождающая человека от рождения и до смерти. В

<sup>531</sup> Honneth A. La lutte pour la reconnaissance / A. Honneth. – Paris: Éd. du Cerf, 2000. p. 117.

<sup>532</sup> Рикёр П. Путь признания. Три очерка М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 182.

<sup>533</sup> Там же, с. 181.

<sup>534</sup> Там же, с. 186.

<sup>535</sup> Там же, с. 186.

глазах права каждый рождается дважды: первый раз – биологически и второй раз – юридически»<sup>536</sup>.

Включение в общественные отношения или в мир людей происходит посредством *действия и речи*, которые выступают как виды деятельности, раскрывающие уникальность каждого человека. Обратим внимание на онтологическую обусловленность роли действий и речи в практической жизни человека. Действуя и говоря, человек активно выступает-явленность, отличая себя от другого. Х. Арендт истолковывает речь и действие как подтверждение голого факта «нашей рожденности, словно мы берем на себя ответственность за него»<sup>537</sup>. Способность совершать действия онтологически укоренена в самом факте рожденности, поскольку с нашим рождением в мир приходит нечто *новое*. Вот как формулируется этот аргумент: «импульс заложен скорее в том самом начале, которое пришло в мир с нашим рождением и на которое мы отзываемся тем, что сами по собственной инициативе начинаем что-то новое»<sup>538</sup>.

Если роль действия заключается в новом начинании, то роль речи не менее важна. Благодаря речи мы не просто объясняем свои действия (поступки), но «слово идентифицирует деятеля и объявляет, что действует именно он...»<sup>539</sup>. Отсюда и исходит намерение современных авторов выделить способность высказываться как необходимый атрибут субъекта права. Х. Арендт полагает, что «действуя и говоря люди всякий раз обнаруживают, суть *кто* они есть, активно показывают личную неповторимость своего существа»<sup>540</sup>. Молчание же и пассивность как отсутствие действий способно скрыть сущность человека от других, поскольку как речь, так и действие производятся среди людей. Выступить в-мир и обозначить себя в качестве определенного *кто*, способного существовать совместно с другими, есть «готовность в бытии-друг-с-другом двигаться среди равных себе, давать объяснения о том, кто ты есть, отрекаясь от исходной чуждости того, кто явился в мир через рождение...»<sup>541</sup>.

Совместное бытие с другим выводит нас к осмыслению проблемы свободы и ответственности по отношению к другим людям. Фактически взаимоотношения людей прямым образом связаны с указанной нами выше онтологической характеристикой современного субъекта – самонацеленности. В практической жизни субъекта данная характеристика раскрывается в виде актуальных действий и речей, обращенных на конкретные мирские, сиюминутные интересы. Х. Арендт истолковывает значение слова «interest как inter-est – то, что

<sup>536</sup> Zevnik A. Lacan, Deleuze and World Politics Rethinking the ontology of the political subject / A. Zevnik. – London and New York: Taylor & Francis Group. 2016. P. 34.

<sup>537</sup> Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб.: Алетейя, 2000. С. 230.

<sup>538</sup> Там же, с. 230.

<sup>539</sup> Там же, с. 233.

<sup>540</sup> Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб.: Алетейя, 2000. С. 234.

<sup>541</sup> Там же, с. 235.

лежит между, связывает»<sup>542</sup>. Именно интересы создают связи между людьми. Так, сама система межличностных связей возникает из «самых поступков и слов, из живого действия и говорения, в каком люди непосредственно... обращаются друг к другу и взаимно увлекают друг друга»<sup>543</sup>. Деятельность в ее актуализации становится самоцелью, в отличие от целей или средств, используемых для ее осуществления. Поскольку сами межчеловеческие связи с их многочисленными пересекающимися намерениями и целями всегда уже существовали прежде, «чем действие (индивида) вообще тронулось с места.., деятель практически никогда не может в чистоте осуществить цели,.. но в связи с тем, что действие сводится к вплетению собственной нити в (общую) ткань межчеловеческих отношений, которые не сам ты создал»<sup>544</sup>. В этом смысле конкретные прагматические цели субъекта – второстепенны и случайны.

По словам Х. Арндт, подлинная цель речи и поступка – это создание чего-то нового, в этом случае выступает-в-явленность сама сущность того, *кто* совершает поступок или высказывается в акте речи. Однако погубить выступление-в-явленность сущности человека может «отсутствие внутренне присущих поступку средств исцеления»<sup>545</sup>. Такими средствами исцеления оказываются способности прощать и обещать, которые укоренены в силе поступка и являются его модусами. Прощая друг друга, тем самым снимая обязательства, люди могут продолжать жить свободно, изменив образ мысли и начав нечто новое. Акт прощения сам по себе становится новым началом, способным освободить человека от невыполненных обязательств. Действие противоположное прощению – это месть, но месть способна только на реактивацию того же самого действия, она сковывает участников отношений цепочкой ответных деяний. Тогда как прощение восстанавливает ткань человеческих отношений, поскольку начинает новый вид отношений. Х. Арндт объясняет это тем, что «прощение и отношения, устанавливаемые актом извинения, бывают всегда ярко выраженного личностного рода, что вовсе не означает, будто они обязательно имеют индивидуальную или частную природу»<sup>546</sup>. В подтверждение своих слов она истолковывает сам акт прощения как отношение к личности, но не к предмету. Иными словами, акцент в акте прощения ставится на фигуре виновного, именно его прощают, а не на предмете или действии, которые были несправедливыми. Рассуждает она при этом так: «решающим оказывается скорее то, что в извинении хотя и прощают вину, однако эта вина не стоит так сказать в средоточии действия; в центре стоит сам виновный, ради которого извиняющийся прощает»<sup>547</sup>. Восстановление межличностных отношений путем прощения происходит по той причине, что человек, прощая

<sup>542</sup> Арндт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб: Алетейя, 2000. С. 239.

<sup>543</sup> Там же, с. 239.

<sup>544</sup> Там же, с. 241.

<sup>545</sup> Там же, с. 316.

<sup>546</sup> Там же, с. 320.

<sup>547</sup> Арндт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб: Алетейя, 2000. С. 320.

другого, усматривает в нем его сущность. Философ настаивает на том, что только любви присуща сила прощения. По словам автора, «любовь ... обладает непревзойденной силой как самораскрытия личности, так и непревзойденной чистотой обнаружения сущностного, *кто* в другом человеке, поскольку любящему человеку безразличны как недостатки, провалы или проступки, так достижения любимого человека»<sup>548</sup>. Все дело в том, что любовь способна разрушить межчеловеческие связи, выстроенные на чуждых ей основаниях. Любовь, нацеленная на раскрытие того *кто-ты-есть*, в широкой сфере межличностных отношений не нуждается в близости, либо интимности отношений. Подобное чувство любви к другому сравнимо с аристотелевской «политической дружбой», выражающее уважение к личности. Уважение к личности создает основание простить человеку то, что он сделал, ради того, *кто* он есть.

Другим модусом поступка является *обещание*, в котором люди находят спасение от непредсказуемых последствий действия, связанных с огромным многообразием межличностных отношений. Соглашения и договоренности, возникшие в связи с обещанием, становятся адекватными связями, объединяющими свободных людей. Здесь необходимо вспомнить слова Ф. Ницше, который справедливо указывал на дарованную человеку способность обещать, на основании которой его можно отличить от животного. Ф. Ницше отождествил эту способность с «чрезвычайной привилегией ответственности»<sup>549</sup>. И действительно факт обещания, накладывает ответственность на человека, делая его вычислимым в общем ряду действующих субъектов. «Онтологическая ответственность выступает как предельная ответственность: за себя, за Другого, за бытие как таковое»<sup>550</sup>. Акты прощения и обещания возникают «из желания совместного бытия людей, где совместность бытия осуществляется в рамках их действий и речей»<sup>551</sup>, задающих *новые* процессы. Х. Арндт подчеркивает, что поступок онтологически укоренен в факте рождения и, в этом смысле, как и рождение, имеет в своем основании онтологическую предпосылку нового начала. В качестве обоснования данного тезиса приведем авторское толкование данного положения: «если рассматривать жизненный цикл человека, завершающийся смертью, то такое направление мысли неизбежно ведет к гибели и разрушению всего человеческого и самого человечества, однако, остановить это движение к смерти под силу способности нового начинания, присутствующей в действии как напоминание о том, что хоть жизнь людей и завершается смертью, они не рождаются с целью погибнуть, но – с целью нового начинания»<sup>552</sup>. Отсюда

<sup>548</sup> Arendt H. The human condition / Hannah Arendt. – Chicago: University of Chicago Press, 1998. P. 242.

<sup>549</sup> См.: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: К генеалогии морали. Минск: Беларусь, 1992. 335 с.

<sup>550</sup> Сайкина Г. К. Онтология нравственного добра: законы бытия как законы морали // Ученые записки казанского университета. 2015. Том 157, кн. 1. С. 151.

<sup>551</sup> Arendt H. The human condition / Hannah Arendt. – Chicago: University of Chicago Press, 1998. P. 246.

<sup>552</sup> Ibid., p. 246.

новое толкование приобретает определение человека как субъекта действия и субъекта высказывания, онтологической характеристикой которого является самонацеленность.

Под самонацеленностью в онтологическом аспекте понимается обращение к себе, иными словами, стремление раскрыть в себе то, *кто* ты есть, проявив или выступив-в-явленность через поступок и речь в повседневной жизни. Выступить-в-явленность, по сути, означает преодоление состояния забвения бытия, что становится возможным благодаря совести, определенной М. Хайдеггером как феномен присутствия, разворачивающий субъекта к определению своей самости, или в терминологии Х. Арндт, способности прощать, имеющей в себе онтологическую предпосылку нового начала. Как совесть, так и способность прощать позволяют обратиться к своей самости, а также обнаружить сущностные основания другого и сделать возможным онтологическое содержание отношений между людьми. Иными словами, преодолеть «состояние “забвения бытия”, вернуться к бытийному истоку сущего, который не может быть объективирован, но может быть “переоткрытым” только в акте этого возвращения»<sup>553</sup>. Возвращение вновь к бытийному истоку сущего, позволяет раскрыть онтологическое содержание отношений, заключающееся в том, что в центре отношений находится *другой*, но не действие или интересы, совершаемые в отношении него.

Далее рассмотрим, находит ли отражение определенное выше онтологическое содержание отношений среди людей в современном обществе. Результаты анализа развития субъекта права в исторической перспективе показали, что для становления индивида как субъекта права необходима как политическая свобода, так и понимание своего статуса активного гражданина с выраженным правосознанием. Для реконструкции правового поведения субъекта и его взаимоотношений с властью обратимся к работам М. Фуко, в которых автор, обращаясь к анализу концепта «дискурс», показывает на примере различных сфер: права, экономики, политики и др., что власть использует приемы дискурса, как определенную технику, организующую работу, в том числе и правовой области, функционирующую для поддержания контроля над субъектом. Вместе с тем он объясняет, почему стремление к знанию привело не к свободе и просвещению, но к господству техник власти. Для М. Фуко власть – это «стратегии, посредством которых индивидуумы пытаются руководить, определять поведение других»<sup>554</sup>, а для этого необходимо обеспечить себя правовыми нормами, техниками управления и моралью, этосом, практикой относительно самих себя»<sup>555</sup>. Так, право становится кодом, посредством которого власть себя предъявляет.

Однако, как указывает Ж. Делёз в книге «Фуко», ошибочно полагать, что власть является

<sup>553</sup> Бакеева Е. В. Онтологический контекст идеологии рейтинга // Вестник Гуманитарного университета. 2014. № 3 (6). С. 111.

<sup>554</sup> Фурст В. Полемика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории // Логос. 2002. № 2 (33). С. 120-152.

<sup>555</sup> Foucault M. Dits et écrits. Tome IV. 1980-1988. / P. Foucart. – Paris: Gallimard, 1994, P. 726-727.

определенной формой, к примеру, формой государства. Он пишет: «власть – это взаимоотношения сил... у силы нет других объектов, кроме других сил... это действие, направленное на другое действие»<sup>556</sup>. Ж. Делёз обращает внимание не на то, что есть власть, но на то, каким образом она осуществляется: «осуществление власти предстает как аффект, как действие, т. к. сама сила определяется через имеющуюся у нее способность воздействовать на другие силы (с которыми она находится во взаимоотношениях) и испытывать воздействие других сил»<sup>557</sup>. Итак, у силы есть функция воздействия на другую силу или действие, тогда как свойство испытывать воздействие определяется в качестве материи силы. Для анализа субъекта права необходимым становится понимание способа осуществления воздействия на него самого и на его действия.

В связи с тем, что функционирование дискурса позволяет власти сил «нормализовать поведение субъекта не за счет исправления поведения субъекта посредством правовой базы, а благодаря контролю»<sup>558</sup>, то власть направляет свою силу на конституирование действия, направленного на другое действие, но не на самих субъектов. Ж. Делёз акцентирует внимание на том, что «речь здесь идет о чистой, аморфной материи, взятой независимо от наделенных формой субстанций, независимо от обладающих качествами существ и объектов, в состав которых она войдет: это физика первичной, или голой, материи»<sup>559</sup>. Подобными видами материи выступают отдельное тело, либо отдельная нация. Схожее мнение высказывает Дэвид Уишарт в статье «К вопросу об исследовании субъекта права»<sup>560</sup>. Он полагает, что техники, стратегии и тактики могут осуществлять свою силу через индивидов. Индивид является средством, через которое сила себя реализует, но не обязательно, что индивид становится тем, на что направлено управление. Отсюда, по словам Ж. Липовецки, особенностью постмодернистского индивидуализма является отказ от применения насилия в отношении отдельного индивида, поскольку «ближний оказывается лишенным субстанции»<sup>561</sup>, иными словами в нем не обнаруживают тех сущностных оснований, которые позволили бы поставить в центр отношений самого индивида, а не действие, в отношении которого направлена контролирующая сила. В этом смысле М. Фуко предлагал анализировать не сам прогресс рациональности в техниках знания и стратегиях власти, а «стремился показать разные формы рациональности, поэтому он анализирует различные процессы в нескольких областях

<sup>556</sup> Делёз Ж. Фуко. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 98.

<sup>557</sup> Там же, с. 98.

<sup>558</sup> Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996. С. 200.

<sup>559</sup> Делёз Ж. Фуко. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 100.

<sup>560</sup> Wishart D. Puzzling out law's person / D. Wishart. – *Indiana Journal of Global Legal Studies*. – 2016. – Vol.23 (2). – Pp.762-763.

<sup>561</sup> Липовецки Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме. СПб.: Владимир Даль, 2001. С. 308.

человеческого опыта: преступление, безумие, сексуальность, болезнь»<sup>562</sup>. В его работах мы обнаруживаем формы рациональности, а не единую Власть, господствующую над социальным телом.

Если власть представлена в качестве взаимоотношения сил, то знание – соотношением форм. Франсуа Шатле выразил эту мысль так: «власть – это осуществление, знание – это упорядочение»<sup>563</sup>. Знание имеет отношение к оформленным видам материи (субстанции). Власть изучает подчиненных ей людей не как вещи-в-себе, а как явления в их определенных дисциплинарных институтах. Здесь проявляется не просто властное отношение, но особое образование – «власть-знание». Власть-знание – это такое знание, которое развивается и обогащается путем сбора информации и наблюдений за людьми как объектами власти, – например, находящимися в специфической и достаточно неестественной ситуации дисциплинарного института. М. Фуко подчеркивает, что одна из функций всех дисциплинарных институтов современного общества – сбор статистических данных и создание определенных сводов знаний о своих объектах. «Помещение людей в дисциплинарные институты и навязывание им определенных режимов есть один из способов, какими власть “укладывает” явления в свою “априорную форму созерцания”»<sup>564</sup>, – такова оценка М. Фуко. Изучение человека посредством сбора данных о нем происходит и в правовой сфере, где изменение уголовно-исполнительной системы в н. XIX в. коснулось смены объекта изучения с тела на душу преступника.

Появление тюрьмы в н. XIX в., технологии которой направлены на изменение преступника, позволили формировать покорного субъекта на основе собранных о нем данных и посредством дисциплины. В связи с тем, что правовая сфера развивается в тесной связи не только с политикой, но и с экономикой можно говорить об экономико-моральной очевидности уголовно наказуемого поступка, позволяющей исчислять наказание в сутках, месяцах, годах и устанавливать количественное соотношение между характером правонарушения и длительностью наказания. Наказание должно быть индивидуализирующим, чтобы человек, оставшись один в камере, обратился к своей душе, над которой в это же время работает власть через муштру и дисциплину. Власть производит знание, воздействуя на душу посредством воспитания и дисциплины, и в этом смысле не сам познающий субъект производит знания. Однако, как указывает Ж. Делёз, ошибочно полагать, что власть приобретает форму насилия, ведь объектом последнего является тело, тогда как «отношение власти и знания»<sup>565</sup> нацелено на порождение истины. По оценке историков философии Ю. Хабермас считал необходимым

<sup>562</sup> Фурст В. Полемика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории // Логос, 2002. №2 (33). С. 120-152.

<sup>563</sup> Chatelet F., Pisier E. Les conceptions politiques du XX siecle / F. Chatelet, E. Pisier. – Paris: P.U.F., 1983, p. 1085.

<sup>564</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 262.

<sup>565</sup> См.: Делёз Ж. Фуко. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 112-113.

переосмыслить феномен рациональности на уровне коммуникации субъектов, такой подход позволил бы обнаружить, что общественная рационализация, по сути, становится «овещнением» сознания. Кроме того, по его мнению, не убедительно у М. Фуко выводится зависимость власти и истины. Он пишет: «субъект устанавливает два типа отношений к миру: когнитивное, регулируемое истиной суждений; и практическое, регулируемое успехом действий»<sup>566</sup>. С помощью власти субъект способен успешно воздействовать на объекты при условии истинности суждения, т. е. власть зависит от истины. Хотя М. Фуко, наоборот, настаивает на зависимости истины от власти; из этого следует, что власть может не иметь основания в компетенциях субъекта познания и действия. Для Ю. Хабермаса такие важные элементы, как социальное значение межличностной коммуникации, адекватное описание нормативных структур, являются гарантиями свободы и прав человека. Тогда как у М. Фуко взгляд разумного субъекта утрачивает «интуитивные связи со своим окружением, разрушает все мосты intersubjectивного взаимопонимания»<sup>567</sup>. Техника исправления осужденного, направлена на формирование покорного и полезного субъекта<sup>568</sup>, подчиненного власти, которая «постоянно отправляется вокруг него и над ним, и которой он должен позволить автоматически действовать в себе самом»<sup>569</sup>.

Сегодня важнейшим фактором в развитии экономики стало возвышение новой системы создания материальных ценностей, основанной уже не на мускульной силе, но на силе интеллекта, что указывает на особую роль знаний<sup>570</sup>. Так, Э. Тоффлер выделяет три инструмента власти: насилие, богатство и знание. Какова роль каждого из этих инструментов? Насилие – низкокачественный инструмент власти, в сравнении с богатством, являющимся более гибким инструментом власти. Вместо запугивания или наказания, богатство может использоваться как в позитивном плане, через предложение наград – выплат и вознаграждений, так и в негативном. Высококачественная власть же предполагает эффективность – достижение цели с минимальными затратами. Знания как инструмент власти могут использоваться для того, чтобы заставить другую сторону принять вашу последовательность операций при выполнении действия и даже убедить человека в том, что он сам придумал эту последовательность. В условиях «экономики знаний» и «цифровой экономики», как передовой линии (или

<sup>566</sup> Фурст В. Полемика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории // Логос, 2002. № 2 (33). С. 120-152.

<sup>567</sup> Там же, с. 120-152.

<sup>568</sup> Речь, по мысли Фуко, уже не идет о восстановлении оступившегося «юридического субъекта общественного договора. Дисциплинарные механизмы захватывают институт правосудия, законодательство определяет власть наказывать как общую функцию общества» – Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 338.

<sup>569</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: AdMarginem, 1999. С. 189.

<sup>570</sup> «Труд в экономически развитых странах уже не состоит из работы над «вещами», пишет Марк Постер, историк из Калифорнийского университета, но – из «мужчин и женщин, ... влияющих на информацию, и информации, оказывающей влияние на людей» – См.: Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М.: «Издательство АСТ», 2003. С. 29.

авангардной составляющей) в экономических структурах современной цивилизации «знания оказываются не только источником самой высококачественной власти, но также важнейшим компонентом силы и богатства»<sup>571</sup>. Иначе говоря, знание уже не просто приложение власти денег и власти силы, оно становится условием и фактором, определяющим все сферы человеческой жизнедеятельности. Именно поэтому во всех институтах современного человечества, по мысли Э. Тоффлера, разворачивается борьба за контроль над знаниями, поскольку «знание – это капитал, но его сущность «нереальна»: он начинает состоять из символов, таких же, как другие символы в головах людей и в памяти компьютеров»<sup>572</sup>.

Анализ трансформации знаний, как отличительный признак современного общества, предмет специального исследования Т. Сакайя<sup>573</sup>. Он полагает, что явная трансформация социальной роли знаний происходит по причине изменения ценностей, от «симбиотических объективных ценностей, которые были свойственны традиционной рыночной экономике, к независимым от прежних факторов производства субъективным ценностям»<sup>574</sup>. Именно от человека как активной личности зависит производство продукции, т. к. средством создания становится разум отдельного человека (его глубокие знания и богатый опыт). В этом способе производства, нацеленном на уникальные способности личности, создающей продукт, признание созданной продукции требует высокой степени субъективированного общества.

Как видим, власть вынуждена создавать возможности для производства знания и поощрения его развития, ибо оно ей служит, и его применяют, поскольку оно полезно – власть и знание непосредственно предполагают друг друга. Не существует ни отношения власти без соответствующего образования области знания; ни знания, которое не предполагает и вместе с тем не образует отношений власти. Тогда и сфера права становится лишь проводником власти-знания, но не принципом правового управления и регулирования жизни общества. В этом смысле субъект права определяется «в тот момент, когда он создается, – это жизнь как носительница единичностей, как “полнота возможного”, а не человек как форма вечности»<sup>575</sup>. Облик человека был сформирован в политическую эпоху создания Конституций, однако, «в результате новой исторической формации XIX в. человек оказывается сформированным из

<sup>571</sup> Тоффлер Э. *Метаморфозы власти*. М.: «Издательство АСТ», 2003. С. 40.

<sup>572</sup> В этом смысле капитал проходит ряд преобразований из материальной формы в бумажную форму, символизирующую материальное обеспечение и являющуюся символами в сознании трудящихся, а затем в электронные данные, символизирующие бумагу. – См.: Тоффлер Э. *Метаморфозы власти*. М.: «Издательство АСТ», 2003. С. 88.

<sup>573</sup> Сакайя Тайичи (1935 г.р.) доктор экономических наук Токийского университета, автор работ по экономике, политике и социологии: «Стоимость, создаваемая знанием, или история будущего», «Великий план», «Анатомия коллективизма», «Концепции истории».

<sup>574</sup> Сакайя Т. *Стоимость, создаваемая знанием, или история будущего // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология.* / Под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С. 337-371.

<sup>575</sup> Делёз Ж. Фуко. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 122.

множества составляющих его “растиражированных” сил»<sup>576</sup>. Новые комбинации сил образуют новое понимание субъекта права, который претендует на право свободы, жизни, здоровья, счастья, удовлетворения жизненных потребностей и т. д. Этими новыми силами являются язык, жизнь и труд – это те силы, на которые власть способна воздействовать, это те силы, которые проявляются в общественных институтах. В свою очередь общественные институты (семья, религия, искусство, мораль, производство, государство) воспроизводят и прорисовывают «общую линию силы»<sup>577</sup> власти, соединяя отдельные единичности. Следовательно, общественные институты не могут определяться в качестве источника власти, они лишены сущности, поскольку являются лишь практиками или механизмами воспроизводства. Д. Уишарт, комментируя работы Фуко, справедливо указывает на то, что для последнего право перестало занимать центральное положение в качестве регулятора отношений, что позволило широкому спектру действий занять – это положение регулятора отношений, – в силу этого государство представляет собой отдельные институты и отдельных акторов. Подобная ситуация позволяет определять как механизмы регулирования поведения индивидов, так и самих индивидов без отсылки к их сущностным основаниям, а только через их действия, на которые и воздействует сила.

Итак, исследование концепта субъекта права находится на стыке онтологии субъекта и гносеологии – особенностей мышления субъекта, исследования языка как вместилища бытия и как средства с помощью, которого субъект высказывается о своих действиях. Современные авторы указывают, с одной стороны, на онтологическую укорененность способностей высказываться и действовать как на необходимый атрибут субъекта права, поскольку как речь, так и действие несут в себе онтологическую возможность нового начала. С другой стороны, именно *действия и речь* вводят человека в общественные отношения, вместе с тем раскрывая уникальность каждого человека. Только осознавая свои действия, человек способен проявлять такую онтологическую характеристику, как самонацеленность, которую трактуют не как признак эгоизма, но как требование ответственности. Поскольку в личности обнаруживается единство носителя и отношения (субъекта права и правоотношения), то единство этих двух аспектов, выражается в «феноменологическом отношении должного и сущего»<sup>578</sup>. Отсюда «правила взаимоотношений, права и обязанности с самого начала присутствуют в экзистенции, а не привносятся в уже реализованное бытие»<sup>579</sup>. Так, в осознании своих действий и способности обратиться к своей сущности обнаруживается соединение онтологического уровня *существования* со сферами практической жизнедеятельности субъекта, к которым относится и

<sup>576</sup> Делёз Ж. Фуко. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 118.

<sup>577</sup> Там же, с. 103.

<sup>578</sup> Четвернин В. А. Современные концепции естественного права. М.: Наука, 1988. С. 74.

<sup>579</sup> Там же, с. 74.

правовая сфера бытия человека.

Таким образом, *субъект права* становится *предметом* исследования новоевропейского типа научного знания, тогда как ни античная, ни средневековая мысль не рассматривали, если пользоваться хайдеггеровской терминологией – «не исследовали», «не устанавливали», «не обрабатывали», вопрос существования субъекта права до предмета научного изучения. Научная теория устанавливает определенную форму действительного как специфическую предметную область теории. В этом смысле предметной областью научного исследования становится не только природный мир, но и сам человек в его многообразных проявлениях: жизни, труда, языка.

Философы к. XIX – н. XXI вв. убедительно показали, что философия не может «парить в воздухе», не будучи связанной с экономикой, политикой, культурой – всем повседневным образом жизни людей. Философский анализ субъекта права и его статуса позволяет выявить не только положительно-правовые характеристики, но учитывать влияние на развитие субъекта права всей совокупности политических, экономических, социокультурных факторов, что в своей совокупности и составляет бытийные основания существования человека. На основании анализа современных философско-правовых концепций можно утверждать, что определение субъекта права как *субъекта высказывания* и *субъекта действия* имеет онтологическую обусловленность. Поскольку благодаря этим видам деятельности человек активно выступает-выявленность, отличая себя от другого, показывая личную неповторимость своего существа – обнаруживая тем самым, суть *кто* он есть. Но также необходимо отметить рефлексивный опыт человека, выступающего в качестве субъекта права. Правовое признание характеризуется своей направленностью на постижение другого и на усвоение нормативных обязательств. Действительность права обнаруживается в акте логического признания и выявления смысла или обоснования идеи права, а правовая реальность находит свое выражение в практическом опыте взаимоотношений между субъектами и нормативно-правовых отношениях. Необходимость обращения к онтологии и гносеологии связана с тем, чтобы задать определение сущностных оснований человека, благодаря которым человек осознает и оценивает свои поступки, действия и слова, а вместе с тем проявляет ответственность за содеянное.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный анализ приводит к *следующим выводам*.

В *первой главе* предпринят анализ методологических и концептуальных оснований данного исследования. В рамках философского анализа исследование проблемы становления и развития субъекта права и его статуса направлено на раскрытие и понимание места и роли субъекта права в целостной структуре человеческой жизнедеятельности. Во всем многообразии подходов, интерпретирующих понятие субъекта, особое значение, на наш взгляд имеют две области философского знания. Это *онтология и теория познания*, выступающая в качестве теоретической части философии в целом, и *философия права*, обращенная к правовому материалу; в контексте интересующей нас проблемы – к характеристикам субъекта в границах правоотношений, что позволяет раскрыть деятельность субъекта права в основных сферах человеческой жизнедеятельности – политической, экономической, социокультурной и собственно правовой, взятых в их целостности. Сравнивая два этих философских подхода, мы приходим к выводу, что именно онто-гносеологический анализ позволяет рассмотреть проблему формирования субъекта права с точки зрения глубинных характеристик человеческого бытия, поскольку обнаруживает возможности и одновременно границы, связанные с правовым способом бытия человека как частного проявления человеческого бытия в целом.

Свое объективное содержание субъект права реализует в положительном праве. Но если исходить из трактовки права, как имеющего духовные и нравственные основания, то надо признать, что выполняя функцию социального регулятора, право не ограничивается юридической системой, но содержит в себе все атрибуты человеческого бытия; соответственно, и в самом человеке есть основания способные воспринять право и следовать ему. В системе общественных отношений признание значимости права в конечном счете проистекает из понимания свободы, реализуемой в социальной, экономической, политической и культуротворящей сферах человеческой жизнедеятельности. Важнейшими *категориями*, фиксирующими развитие и понимание свободы в процессе становления субъекта права, являются дух, разум и любовь, которые и выражают онто-гносеологические основания субъекта права и находят воплощение в практических взаимоотношениях людей в различных формах их жизнедеятельности.

Результатом исследования первой главы является выделение онто-гносеологических *критериев* для сравнения изменений, которые происходят в ходе развития субъекта права. В качестве таковых взяты: свобода, истина, справедливость, взаимоотношения индивида и государства, экономические и политические факторы, связанные с развитием права, соотношение субъекта права и субъекта культуры, а также положение преступника в обществе

и характер наказания за преступление.

Во второй главе прослеживаются характерные черты субъекта права в их становлении и развитии от доклассического к классическому периоду европейской истории. Доклассический период мы соотносим с Античностью, Средневековьем и эпохой Возрождения. На основе рассмотренных источников мы приходим к выводу, что свобода для древних греков и римлян имеет природное основание, а личность понимается как вещь. Обретение самого себя означает осознание себя частью Природы, универсального разума. В античной системе права статусом субъекта права обладает только свободный гражданин полиса, которому присущ особый тип свободы – гражданская свобода. Положение индивида в структуре государства, его правовой статус, степень участия в принятии государственных решений и законотворчестве становятся важнейшими показателями реального статуса субъекта права. Активное участие гражданина в жизни полиса есть выражение полноценности личности, соединившей в себе социальное и духовное начала, когда человек развивает свой дух и активно реализует свои силы в общественной жизни. Для Античности материальное и духовное начала человека взаимосвязаны таким образом, что древний грек проявляет себя в социальной жизни, ориентируясь на идеальную норму. Истина неразрывна со свободой человека и носит бытийственный характер, но при этом передается через индивидуальность человеческого восприятия. Истина и справедливость из области божественного смещаются в сферу писаного права. Благодаря публичности, обеспеченной письменностью, закон, не теряя своей идеальной ценности, воплощается в собственно человеческом плане, реализуется в праве, в общем для всех правиле.

Для Средневековья характерна обусловленность социального порядка религиозными представлениями о строгой иерархии мироздания, где сословное деление общества является ступенью в иерархии всего мироздания, в условиях которого индивид признается субъектом права только в определенном круге отношений (например, в союзе ремесленников, торговых гильдиях и т. п.). Необходимо заметить, что на начальном этапе церковь, как носительница божественной воли на земле, утверждает общественный порядок.

На рубеже XIV-XV вв. происходят изменения, как в понимании права, так и субъекта права. В эпоху Возрождения религиозная оценка постепенно исключается из вопросов, касающихся государства и права; происходит подчинение светской власти короля, который становится действительным субъектом права, так как он олицетворяет силу закона. Наказание же за преступление направлено не на восстановление справедливости, а на властную демонстрацию силы, по сути – это право силы, а не право человека. Возрождение – это эпоха обретения внутренней свободы – свободы совести и убеждений, постепенного устранения сословности как фактора, определяющего права и обязанности.

Классический период в данном исследовании соотносится с эпохой Нового времени. Проведен анализ источников, в которых прогресс в европейской связывается с освобождением людей от различных форм личной зависимости, что является одновременно и свидетельством правового прогресса, воплотившегося в государственно-правовых формах: конституции и внутренних – государственных – правовых актах. Свобода в Новое время истолковывается как способность человека сознательно устанавливать самому себе обязанности в качестве ориентиров для достижения намеченных целей, человек обретает статус *исключительного субъекта*. Гегелевская триада – дух, разум, любовь – наиболее полно раскрывает онтологию человеческого бытия и становится основой классической трактовки субъекта права. Утверждаются рациональные и эффективные способы общественной жизни. Полагание человека на собственный разум предопределило возможность рационализировать и меры наказания за виновные деяния. Начиная с Нового времени, преступника рассматривают как нарушителя общественного договора и виновного перед обществом, а не перед государем или Богом; а правонарушения в целях их объективного установления подлежат научному исследованию. Дисциплинарные механизмы захватывают институт правосудия. Преступник становится нарушителем общественного договора, а человек – мерой власти карать.

В третьей главе мы обращаемся к современному положению дел, поэтому и квалифицируем субъекта права как субъекта современного типа. Исследование ведется на материале неклассической философии. В неклассической философии (а из многообразия направлений нами выбраны те, которые напрямую связаны с обращением к проблематике субъекта права – это аналитическая философия, философская герменевтика, философия деконструкции) и современном правоведении (перенявшем строгую методологию естественно-научного знания) проблема определения субъекта права решается не просто через признание и осознание ситуации, когда человек сам себя полагает мерой и смыслом всего сущего, но через осознание ответственности за такой статус. Свобода в современном понимании – это атрибут существа *аполитичного*, а быть свободным означает приобретать способность к свободным действиям. Отсюда на первый план выводится ответственность субъекта за действие. В неклассической философии значимой становится онтологическая обусловленность способностей высказываться и действовать как необходимых атрибутов субъекта права. Поскольку благодаря этим видам деятельности человек активно выступает-в-явленность бытия, отличая себя от другого, активно показывая личную неповторимость своего существа – обнаруживая тем самым, суть *кто* он есть. Действие и речь не только вводят человека в общественные отношения, но вместе с тем раскрывают уникальность каждого человека. Требование к научно обоснованному описанию оснований деятельности, поступков человека в

современной философии приводит к оперированию преимущественно социальными терминами, вынося тем самым за скобки *духовные* основания человека.

Особое внимание в данной главе уделяется рефлексивному опыту человека, выступающего в качестве субъекта права. Правовое признание характеризуется своей направленностью на постижение другого, а также на усвоение нормативных обязательств. Действительность права обнаруживается в акте логического признания и выявления смысла или обоснования идеи права, а правовая реальность находит свое выражение в практическом опыте взаимоотношений между субъектами и нормативно-правовых отношениях. Необходимость обращения к онтологии и гносеологии связана с тем, чтобы задать определение сущностных оснований человека, благодаря которым человек осознает и оценивает свои поступки, действия и слова, а вместе с тем проявляет ответственность за содеянное. Только осознавая свои действия, человек способен проявлять такую онтологическую характеристику, как самонацеленность, которую трактуют не как признак эгоизма, но как требование ответственности.

Тем самым исследование, проведенное в третьей главе, позволяет сохранить методологию и концептуальность, заявленные в первой главе, учесть особенности формирования субъекта права в доклассический и классический периоды, приняв их за отправную позицию для того, чтобы понять, что отличает субъекта права современного типа, ставшего объектом рассмотрения в неклассической философии.

**Перспективы дальнейшей разработки темы диссертационного исследования.** Перспективными представляются исследования в двух направлениях. Во-первых, на базе полученных результатов, выявленных принципов философского анализа субъекта права, есть необходимость рассмотреть многоуровневость субъекта права (от народной инициативы до государственных структур как субъектов правотворчества), раскрывая механизмы формирования этих уровней и характер их влияния на основные сферы человеческой жизнедеятельности. Во-вторых, в представленной работе субъект права рассмотрен на материале и в рамках европейской правовой традиции. Тогда как остро стоящие сегодня вопросы о нарушениях в области международного права подводят к необходимости исследования субъекта права в контексте таких культурно-исторических форм права, как западная и восточная системы права с учетом их разновидностей и возможностей контактов, коммуникации и частичного совпадения.

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Автономова, Н. С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко; Пер. с фр.; Вступ. ст. Н. С. Автономовой. – Москва: Прогресс, 1977. – С. 5-23.
2. Автономова, Н. С. Философский язык Жака Деррида / Н. С. Автономова. – Москва: РОССПЭН, 2011. – 512 с.
3. Адо, П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В. Л. Воробьева. – Москва; Санкт-Петербург: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
4. Алексеев, С. С. Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху / С. С. Алексеев. – Москва.: Изд-во Норма, 1998. – 409 с.
5. Алексеев, Н. Н. Основы философии права / Н. Н. Алексеев. – Санкт-Петербург: Издательство «Лань», 1999. – 252 с.
6. Алексеев, С. С. Восхождение к праву. Поиски и решения / С. С. Алексеев. – Москва: Издательство НОРМА, 2001. – 752 с.
7. Алексеев, С. С. Право: азбука – теория – философия: Опыт комплексного исследования / С. С. Алексеев. – Москва: «Статут», 1999. – 712.
8. Андреев, Ю. В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации / Ю. В. Андреев. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. – 432 с.
9. Арндт, Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина; Под ред. д. М. Носова. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000 г. – 437 с.
10. Аристотель Евдемова этика / пер. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой. – Москва: Институт философии РАН, 2005. – 448 с.
11. Аристотель. Метафизика. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / ред. Ф. В. Асмус. – Москва: «Мысль», 1976. – 550 с.
12. Аристотель. Политика. Сочинения в четырех томах. Т. 4. / пер. С. А. Жебелева, общ. ред. А. И. Доватура. – Москва: «Мысль», 1983. – 830 с.
13. Бакеева Е. В. «Металингвистика» и онтология события: проблема свободы / Е. В. Бакеева // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. – 2012. – Т. 109. № 4. – С. 6-16.
14. Бакеева, Е. В. Онтологический контекст идеологии рейтинга // Вестник Гуманитарного университета. – 2014. – № 3 (6). – С. 106-111.
15. Бачинин, В. А. Жан Кальвин и его социальная антропология // Вопросы истории. – Москва: Издание Института всеобщей истории Российской академии наук. – 2010. – № 6, – С. 107-116.

16. Бачинин, В. А. Мартин Лютер о свободе и рабстве воли. К интеллектуальной истории Реформации // Свободная мысль. – 2012. – № 3/4 (1632). – С. 130-139.
17. Бачинин, В. А. Метафизическая культурология права и юридические артефакты / В. А. Бачини // Серия «Symposium» Формирование дисциплинарного пространства культурологии., Выпуск 11. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 10-15.
18. Беккариа, Ч. О преступлении и наказании / Ч. Беккариа. – СПб.: Инфра-М, 2010. – 186 с.
19. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских терминов / Э. Бенвенист; Пер. с фр. Общ. ред. Ю. С. Степанова. – Москва: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
20. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. // Москва: Издательство «Протестант», 1991 г. – 925 с.
21. Блаженный Августин. Исповедь / пер. М. Е. Сергеенко, отв. ред. Н. Н. Казанский. – Санкт-Петербург: Наука, 2013. – 374 с.
22. Бомануар, Ф. Кутюмы Бовези / пер. Н. А. Хачатурян, Е Тушина // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. 2. Европа: [V-XVII] вв. / Нац. обществ.-науч. фонд; Руководитель науч. проекта Г Ю. Семигин. – Москва: Мысль, 1999. – 829 с.
23. Бряник, Н. В. История науки доклассического периода: философский анализ / Н. В. Бряник; М-во образования и науки РФ, Урал. федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, [Ин-т социальных и политических наук]. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2016. – 159, [2] с.
24. Бряник, Н. В. Онтология структурализма // В поисках новой онтологии: Сборник статей. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2004. – 272 с.
25. Бряник, Н. В. Философско-правовые и юридические аспекты прав человека статус // Философский словарь по правам человека. – Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2007. – С. 615-620.
26. Бурдье, П. Практический смысл / Пер. с фр.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко; Отв. ред. пер. и Послесл. Н. А. Шматко. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2001 г. – 562 с.
27. Вернан, Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли / Ж.-П. Вернан; Пер. с фр. Общ. ред. Ф. Х. Кессиди, А. П. Юшкевича; Предисл. А. П. Юшкевича; Послесл. Ф. Х. Кессиди. – Москва: Прогресс, 1988. – 224 с.
28. Витгенштейн, Л. О достоверности. Философские работы / Л. Витгенштейн; Пер. с нем. Сост., вступ. ст. и коммент. М. С. Козловой. – Москва: Гнозис, 1994. – 520 с.
29. Возняк, В. С. П. А. Флоренский о самоутверждении, рассудке и разуме // Вече. Журнал русской философии и культуры. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. Ун-та, – 2015. – Вып. 27 (2). – С. 141-152.

30. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель; Отв. ред., пер. примеч., авт. послесл. М. Ф. Быкова; Пер. с нем. Г. Г. Шпета; РАН, Ин-т философии. – Москва: Наука, 2000. – 496 с.
31. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3, Философия духа / Г. В. Ф. Гегель; Отв. ред. Е. П. Ситковский. – Москва: Мысль, 1977. – 471 с.
32. Гегель, Г.Ф.В. Философия права: Пер. с нем. / Г. В. Ф. Гегель. – Москва: Мысль, 1990. – 526 с.
33. Гоноцкая, Н. В. Охота за субъектом: подозрительный/подозреваемый субъект // Вопросы философии. – Москва: «Наука» – №2, 2015. – С. 186-195.
34. Грибакин, А. В. Введение в философию права. / А. В. Грибакин. – Екатеринбург: Изд-во УрГЮА, 1999. – 120 с.
35. Грицанов, А. А., Можейко М. А. (сост.) Постмодернизм. Энциклопедия / сост. и науч. ред.: А. А. Грицанов, М. А. Можейко. – Минск: Интерпрессервис: Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
36. Грязин И.Н. Аналитическая философия права: Современ. тенденции: (Аналит. обзор) // Современ. аналит. философия: Сб. обзоров и реф. М.: ИНИОН, 1988. Вып. 1. С. 174-197. – Режим доступа: [http://albookerk.ru/g/vitrum/grjazin\\_-\\_analiticheskaja\\_filosofija\\_prava.html](http://albookerk.ru/g/vitrum/grjazin_-_analiticheskaja_filosofija_prava.html) (дата обращения: 25.01.2014 г.)
37. Гумбольдт В. Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства / под общ. ред. А. В. Гулыги, Г. В. Рамишвили // Гумбольдт Вильгельм фон – Язык и философия культуры. – Москва: «Прогресс», 1985. – 450.
38. Гумбольдт, В. Идеи конституционного государственного устройства в связи с новой французской конституцией // О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли. – Москва: Наука. – С. 184-190.
39. Гуссерль, Э. Логические исследования; Картезианские размышления; Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология; Кризис европейского человечества и философии; Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2000. – 752 с.
40. Гутнер, Г. Б. Субъект и индивид в коммуникативных практиках / Г. Б. Гутнер. // Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке. Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: В.И. Аршинов, В. Е. Лепский. – Москва: 2010. – С. 97-108.
41. Гущев, В. Е., Александров, А. С. Народное обвинение в уголовном суде / В. Е. Гущев, А. С. Александров. – Нижний Новгород: НЮИ МВД РФ, 1998. – 160 с.
42. Дворкин, Р. О правах всерьез / Р. Дворкин. – Москва: РОССПЭН, 2004. – 392 с.

43. Декларация прав человека и гражданина 1789 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.agitclub.ru/museum/revolution1/1789/declaration.htm> (Дата обращения: 09.01.2016 г.)
44. Декомб, В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица / Пер. с фр. М. Голованивской. – Москва: Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с.
45. Делёз, Ж. По каким критериям узнают структурализм? // Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. – С. 133-174.
46. Делёз, Ж. Фуко / Пер. с франц. Е. В. Семиной. – Москва: Из-во гуманитарной литературы, 1998. – 292 с.
47. Деррида, Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Ж. Деррида; пер. С. Г. Кашина, Н. В. Суслов. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. – 208 с.
48. Дидикин, А. Б. Формирование аналитической традиции в современной философии права // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2010. – №1. – С. 149-165.
49. Емельянов, Б. В. Русская философия права: История становления и развития. / Б. В. Емельянов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. – 148 с.
50. Ершов, Ю. Г. Философия права / Ю. Г. Ершов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. академии гос. службы, 2011. – 239 с.
51. Залюбовина, Г. Т. Архаическая Греция: особенности мировоззрения и идеологии: Учебное пособие / Г. Т. Залюбовина. – Москва: Изд-во «Прометей» МПГУ имени В. И. Ленина, 1992. – 92 с.
52. Звиревич, В. Т. Философия древнего мира и средних веков: Учебное пособие для высшей школы / В. Т. Звиревич. – Москва: Академический Проект, 2004. – 413 с.
53. Ильин, И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4: О сущности правосознания / И. А. Ильин; Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. – Москва: Русская книга, 1994. – 624 с.
54. Ильин, И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4: Понятия права и силы (опыт методологического анализа) / И. А. Ильин; Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. – Москва: Русская книга, 1994. – 624 с.
55. Ионайтис О. Б. Философия права в средневековой Руси / О. Б. Ионайтис // Философский словарь по правам человека. – Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2007. – С. 592-615.
56. История Древней Греции / Ю. В. Андреев, Г. А. Кошеленко, В. И. Кузицин, Л. П. Маринович; под ред. В.И. Кузицина. – 3-е изд., перераб. и доп. – Москва: Высш. шк., 2003. – 399 с.
57. История политических и правовых учений / Под редакцией докт. юрид. наук, проф. О. Э. Лейста. – Москва: Издательство «Зерцало», 2006. – 568 с.
58. История политических и правовых учений: Учебник для вузов / Под общ. ред. акад. РАН, д. ю. н., проф. В. С. Нерсесянца. – 4-е изд., перераб. и доп. – Москва: Норма, 2004. – 944 с.

59. Кант, И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; Примеч. Ц. Г. Арзаканяном. – Москва: Мысль, 1994. – 591 с.
60. Кант, И. Метафизика нравов в двух частях. Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. / И. Кант; Под общ. ред. А. В. Гулыги. – Москва: Чоро 1994. – 613 с.
61. Кант, И. Метафизические начала учения о праве. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 4. Ч.2. / И. Кант; Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – Москва: «Мысль», 1965. – 478 с.
62. Кант, И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1.: «Трактаты и статьи» (1784-1796) // Подготовлен к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). – Москва: Издательская Фирма АО «Ками», 1993. – 586 с.
63. Кант, И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 3. // Подготовлен к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). – Москва: Издательская Фирма АО «Ками», 1997. – 784 с.
64. Кант, И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 8.: Ответ на вопрос: Что такое просвещение? / И. Кант; Под общ. ред. А. В. Гулыги. – Москва.: Чоро 1994. – 718 с.
65. Канторович Я. Процессы против животных в средние века. / Я. Канторович. – Санкт-Петербург: Издание «Юридической библиотеки» 1993. – 59 с.
66. Карташева, А. А. Онто-гносеологические основания авторского права: автореф. дис. канд. филос. наук: 09.00.01 / Карташева Анна Александровна; Урал. Федер. ун-т. им. первого Президента России Б.Н. Ельцина. – Екатеринбург, 2013. – 25 с.
67. Касаткин, С. Н. Проект определения правовых понятий и концептуальный статус международного права: доктрина Герберта Харта. // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Право». – 2013. – №2 (14). – С. 27-35.
68. Кельзен, Г. Чистое учение о праве. 2-е изд / пер. с нем. М.В. Антонова и С.В. Лёзова. – Санкт-Петербург: ООО Издательский Дом «Алеф-Пресс», 2015. – 542 с.
69. Ковлер, А. И. Ценностные и стратегические перспективы правового плюрализма / А. И. Ковлер // Человек и право. Книга о Летней школе по юридической антропологии / Отв. ред.: Новикова Н. И., Тишков В. А. – Москва: Стратегия, 1999. – С. 105-112.
70. Кон, И. С. Открытие «Я» / И. С. Кон. – Москва.: Политиздат, 1978. – 367 с.
71. Конституция Российской Федерации с изменениями на 2017 год. – Москва: Эксмо, 2017. – 32 с.
72. Конституция США 1787 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.hist.msu.ru/ER/Text/cnstUS.htm> (дата обращения: 05.12.2015 г.)
73. Конт, О. Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении / О. Конт. – Санкт-Петербург: Либроком, 2011. – 81 с.

74. Котляревский, С. А. Власть и право: Проблема правового государства / С. А. Котляревский. – Москва: «Мысль», 1915. – 420 с.
75. Красилов, В. И. Философия как концептуальная рефлексия. (Философская пропедевтика) / В. И. Красилов. – Изд. 2-е, перераб. и расш. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1999. – 415 с.
76. Кучма, В. В. Государство и право Нового времени (XVII–XIX вв.) / В. В. Кучма. – Волгоград.: Изд-во Волгоградского гос. ун-та, 2002. – 360 с.
77. Левинас, Э. Заметки о смысле. Пер. А. В. Ямпольская // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. – Москва: Академический проект, 2014. – 288 с.
78. Лейбниц, Г. В. Сочинения: в 4 т. Т.4. Оправдание Бога на основании его справедливости, согласованной с прочими его совершенствами и всеми его действиями / ред., сост., В. В. Соколов / Г. В. Лейбниц. – Москва: Мысль, 1982. – 636 с.
79. Липовецки, Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме / Жиль Липовецки; пер. с фр. Кузнецов В. В. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2001. – С. 308.
80. Лобовиков, В. О. От формальной логики к формальной этике (от учения Джона Остина о перформативах к двузначной алгебре формальной аксиологии) / В. О. Лобовиков // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. – 2012. – Т. 109. № 4. – С. 17-31.
81. Лобовиков, В. О. Учение Августина Блаженного о божественном воздаянии с точки зрения двузначной алгебры формальной этики / В. О. Лобовиков // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2014. – Т. 14. № 2. – С. 52-66.
82. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. – Москва: Мысль, 2001. – 558 с.
83. Лосев, А.Ф. Античная философия и общественно-исторические формации. Два очерка / Отв. ред. А. Ф. Лосев. // Античность как тип культуры. – Москва: Наука, 1988. – 336 с.
84. Лосев, А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 2. / А. Ф. Лосев. – Москва: Искусство, 1994. – 604 с.
85. Лукманова, С. Р. Правовой статус / С. Р. Лукманова // Философский словарь по правам человека. – Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2007. – С. 442-444.
86. Лютер, М. О свободе христианина [Электронный ресурс] / М. Лютер – Режим доступа: [http://www.agym.spbu.ru/lib/Luter\\_2.doc](http://www.agym.spbu.ru/lib/Luter_2.doc) (дата обращения: 01.05.2013).
87. Мабли, Г. Избранные произведения. / Г. Мабли. – Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – 340 с.

88. Максимов, С. И. Права человека как ценность // Философский словарь по правам человека. – 2-е изд., испр. и доп. – Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2007. – С. 354-356.
89. Максимов, С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления / С. И. Максимов. – Харьков: Право, 2002. – 328 с.
90. Максимов, С. И. Философия права как проблема философии права // Проблеми філософії права. Киев-Черновцы: Рута. – 2004. – Том II. – С. 27-32.
91. Малинова, И. П. Классическая философия права: Материалы лекций. – Екатеринбург: Изд-во УрГЮА, 1997. – 47 с.
92. Малинова, И. П. Философия права и юридическая герменевтика: Монография / И. П. Малинова. – 2-е изд., доп. – Екатеринбург: Изд. дом Уральского государственного юридического университета, 2015. – 200 с.
93. Маркс, К. К критике Гегелевской философии. Сочинения. Т 1. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд., испр. и доп. – Москва: Государственное издательство политической литературы, 1955. – 699 с.
94. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс // Из ранних произведений; Ин-т Маркса – Энгельса – Ленина – Сталина при ЦК КПСС. – Москва: Политиздат; Москва: гос. Изд-во. политической литературы, 1956. – 690 с.
95. Мирошников, Ю. И. Ценность: аксиологический аспект // История и философия науки и техники: Словарь для аспирантов и соискателей / науч. ред. Н. В. Брянник; отв. ред. О. Н. Томюк. – Екатеринбург.: Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо», 2016. – С. 293-295.
96. Мор, Т. Утопия / Т. Мор; Перевод А. И. Малеина, Ф. А. Петровского. – Москва: Директ-Медиа, 2006. – 207 с.
97. Мусаелян Л. А. Кризис международного права: цивилизационный и геополитические факторы / Л. А. Мусаелян // Вестник Пермского университета. Юридические науки. – 2014. – №4 (26). – С. 211-225.
98. Нерсесянц, В. С. Философия права / В. С. Нерсесянц. – Москва: Издательская группа НОРМА-ИНФРА-М, 1998. – 652 с.
99. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла: К генеалогии морали / Ф. Ницше. – Минск: Беларусь, 1992. – 335 с.
100. Новгородцев, П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. – Серия «Мир культуры, истории и философии». – Санкт-Петербург: Издательство «Лань», Санкт-Петербургский университет МВД России, 2000. – 352 с.
101. Пайпс, Р. Собственность и свобода / Р. Пайпс. – Москва: «Московская школа политических исследований, 2000. – 416 с.

102. Парсонс, Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс. – Москва: Академический Проект, 2000. – 880 с.
103. Пивоваров, Д. В. Категории онтологии: учеб. Пособие / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2016. – 549 с.
104. Платон. Законы. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4 / Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова. Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева, А. А. Тахо-Годи. – Москва: Мысль, 1994. – 830 с.
105. Плутарх, Сравнительные жизнеописания в 2-х тт. Т. 1. / Подгот. изд. С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров, С. П. Маркиш. – 2-е изд., исправ. и доп. – Москва: Наука, 1994. – 706 с.
106. Погоняйло, А. Г. Мишель Фуко: История субъективности // Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло – Санкт-Петербург: Наука, 2007. – 677 с.
107. Покровский, И. А. История римского права / Проф. И.А. Покровский. – изд. 4-ое. – Петроград: Издание Юридического книжного склада «Право», 1918. – 430 с.
108. Поляков, А. В. Общая теория права. Курс лекций. / А. В. Поляков. – Санкт-Петербург: Юридический центр Пресс, 2001. – 642 с.
109. Радугина, А. А., Родионова, Н. М. Место Средневековья во всемирно-историческом процессе / Сост. и отв. редактор А. А. Радугин // История России. Россия в мировой цивилизации. – Москва: Центр, 2001. – 352 с.
110. Рикёр, П. Путь признания. Три очерка / Поль Рикёр; [пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной]. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 268с.
111. Рикёр, П. Справедливое / Поль Рикёр; [пер. с фр. Б. Скуратова при участии П. Хицкого; ред. пер. К. Голубович]. – Москва: Гнозис: Логос, 2005. – 299, [3] с.
112. Рикёр, П. Торжества языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 27-36.
113. Рожанский, И. Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи / И. Д. Рожанский; Отв. ред. П. П. Гайденко. – Москва: Наука, 1988. – 448 с.
114. Ролз, Дж. Теория справедливости / Д. Ролз; Пер. с англ. В. В. Целищева. – Новосибирск. Издательство Новосибирского университета, 1995. – 535 с.
115. Рубинштейн, С. Л. Человек и мир / С. Л. Рубинштейн. – Санкт-Петербург [и др.]: Питер, 2012. – 224 с.
116. Руденко, В. Н. Институт народной правотворческой инициативы: зарубежный опыт и его значение для Российской Федерации и ее субъектов // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – Екатеринбург: УрО РАН, 2001, Вып. 2. – С. 303-342.

117. Рулан, Н. Юридическая антропология. Учебник для вузов / Н. Рулан; пер. с франц. Отв. ред. В. С. Нерсисянц. – Москва: Издательство НОРМА, 1999. – 310 с.
118. Сайкина, Г. К. Онтология нравственного добра: законы бытия как законы морали // Ученые записки казанского университета. – 2015. – Том 157. – кн. 1. – Сер. гуманитарные науки. Казань, 2015. – С. 140-152.
119. Сакайя, Т. Стоимость, создаваемая знанием, или история будущего // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. / Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. – С. 337-371.
120. Семенов, В. Ф. Огораживания в Англии Конца XV – начала XVI века (По данным правительственных комиссий 1517 – 1518 гг.) / Семенов В. Ф. // Вопросы истории. – № 6. – С. 138-141.
121. Семенов, А. Ф. Гиперид и Фрина: [Очерк] / Проф. А. Ф. Семенов. – Нежин: типо-лит. насл. В. К. Меленевского, 1911. – 15 с.; 27.
122. Семитко, А. П. Персоноцентрический подход к праву и правовой культуре // Вестник Гуманитарного университета. – 2013. – № 1 (1). – С. 86-94.
123. Слотердаик, П. Критика цинического разума / Петер Слотердаик; пер. с нем. А. Перцева; испр. изд-е. – Екатеринбург: У-Фактория; Москва: АСТ МОСКВА, 2009. – 800 с.
124. Смит, А. Исследование о природе и причинах богатства народов (книги I – III) / А. Смит. – Москва: Наука, 1992. – 572 с.
125. Соловьев, В. С. Об упадке средневекового миросозерцания. Соч. в 2-х. т. Т.2. / под общ. ред. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. – Москва: Мысль, 1988. – 822 с.
126. Соловьев, В. С. Оправдание добра. Нравственная философия. Соч. в 2 т. Т. 1. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. – Москва: Мысль, 1988. – 892 с.
127. Сорокин, П. А. Преступление и кара, подвиг и награда: социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали / П. А. Сорокин; вступ. статья, сост. и примеч. В. Б. Сапова. – Москва: Астрель, 2006. – 618 с.
128. Стоянов, А. Методы разработки положительного права и общественное значение юристов от глоссаторов до конца XVIII столетия / Стоянов А. – Харьков: Тип. Чеховского и Зарина, 1862. – 304 с. – репринтная копия.
129. Суслонов, П. Е. Евразийская философия государства и права // Право и закон: философско-социологические исследования: Коллективная монография / отв. ред. А. В. Грибакин. – Екатеринбург: Издательский дом Уральского государственного юридического университета, 2014. Вып. 3. – С. 190-217.
130. Таганцев Н. С. Русское уголовное право. Лекции. Часть общая. В 2 т. Т. 1. / Н. С. Таганцев. – Москва: Наука, 1994. – 380 с.

131. Теория государства и права / Под. ред. В. М. Корельского, В. Д. Перевалова. – Москва: Издательская группа Норма-Инфра-М, 1998. – 570 с.
132. Тихонравов, Ю. В. Основы философии права: учебное пособие / Ю. В. Тихонравов. – Москва: Вестник, 1997. – 608 с.
133. Токвиль, А. Демократия в Америке: Пер с франц. / Предисл. Гарольда Дж. Ласки. – Москва: Прогресс, 1992. – 554 с., 16 с. илл.
134. Тоффлер, Э. Метаморфозы власти: Пер. с англ. / Э. Тоффлер. – Москва: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 669, [3] с.
135. Турен, А. От обмена к коммуникации: рождение программированного общества / Пер. Э. В. Деменчонка. Новая технократическая волна на западе. – Москва: Прогресс, 1986. – 451 с.
136. Ульшина, Е. Н. Соловьев В. С.: Экономика с позиций философии морали / Е. Н. Ульшина // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2007. №4. – С. 59-65.
137. Фихте, И. Г. О назначении человека в обществе. Сочинения в 2-х т. Т. 2. / И. Г. Фихте. – Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. – 798 с.
138. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины Т. 1 (1) / П. А. Флоренский. – Москва: Правда, 1990. – 492 с.
139. Фома Аквинский, О правлении государей. Пер. Н. Б. Срединская / под. ред. В. И. Рутенбурга, И. П. Медведева. Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI-XVII вв.). – Ленинград: Наука, 1990. – 248 с.
140. Франкфорт, Г., Франкфорт, Г. А., Уилсон, Дж., Якобсен, Т. В. преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Пер. с англ. Т. Н. Толстой. – Москва: «Наука», 1984. – 236 с.
141. Фуко, М. Археология знания: Пер. с фр./ Общ. ред. Бр. Левченко. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
142. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / Пер. с франц., комм. и послесл. С. Табачниковой. – Москва: Касталь, 1996. – 448 с.
143. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы = *Surveiller et punir. Naissance de la prison* / М. Фуко; Под ред. И. Борисова; Пер. с фр. В. Наумова. – Москва: Ad Marginem, 1999. – 478 с.
144. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Археология гуманитарных наук: Пер. с фр. / М. Фуко; Вступ. ст. Н. С. Автономовой. – Москва: Прогресс, 1977. – 488 с.
145. Фуллер, Л. Л. Позитивизм и верность праву: ответ профессору Харту / пер. В. В. Архипов // Г. Л. А. Харт. Философия и язык права. – Москва: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016 [2017]. – 384 с.

146. Фурст, В. Полемика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории // Логос. – 2002. – № 2 (33). – С. 120-152.
147. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. – Москва: Издательство «Весь Мир», 2003. – 416 с.
148. Хайдеггер, М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. – Москва: «Ad Marginem», 1997. – 452 с.
149. Хайдеггер, М. Время картины мира / Пер. с нем. // Время и бытие: статьи и выступления. – Москва: Республика, 1993. – С. 41-62.
150. Хайдеггер, М. Европейский нигилизм / Пер. с нем. // Время и бытие: статьи и выступления. – Москва: Республика, 1993. – С. 63-176.
151. Хайдеггер, М. Наука и осмысление / Пер. с нем. // Время и бытие: статьи и выступления. – Москва: Республика, 1993. – С. 238-253.
152. Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116-122.
153. Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер; пер. с нем. А. Г. Чернякова. – Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 с.
154. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / Пер. с нем. // Время и бытие: статьи и выступления. – Москва: Республика, 1993. – С. 192-220.
155. Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии: Учеб. пособие для вузов. – Москва: Высш. шк., 1991. – 512 с.
156. Честнов, И. Л. Постклассическая теория права. Монография. / И. Л. Честнов. – Санкт-Петербург: Издательский Дом «Алеф-Пресс», 2012. – 650 с.
157. Четвернин, В. А. Современные концепции естественного права / В. А. Четвернин. – Москва: Наука, 1988. – 144 с.
158. Чичерин, Б. Н. Философия права / Б. Н. Чичерин. – Москва: Типо-литография Товарищества И. Н. Кушнеревъ и КО, 1900. – 337 с.
159. Шелер, М. ORDO AMORIS / М. Шелер // Избранные произведения. – Москва: «Гнозис», 1994. – 413 с.
160. Шершеневич, Г. Ф. История философии права / Г. Ф. Шершеневич. – 2-е изд. – Санкт-Петербург: Бр. Башмаковы, 1907. – 593 с.
161. Шестаков, В. П. Эрос и культура: философия любви и европейское искусство / В. П. Шестаков. – Москва: Республика; ТЕРРА-Книжный клуб, 1999. – 464 с.
162. Шитиков, М. М. Проблема субъекта истории в философии эпохи ранних буржуазных революций. – Красноярск: Изд-во Краснояр. Ун-та, 1987. – 196 с.

163. Шпенглер, О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: [В 2 т.]. Т. 2, Всемирно-исторические перспективы / О. Шпенглер; Пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. – Москва: Айрис-пресс, 2003. – 613 с.
164. Anscombe, G.E.M., E. Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers Vol. 3. / G.E.M. Anscombe. – Oxford, United Kingdom: Basil Blackwell, 1981. – 141 p.
165. Arendt, H. The human condition / Hannah Arendt. – Chicago: University of Chicago Press, 1998. – 301 p.
166. Burrell, P. S. Man the Measure of All Things: Socrates Versus Protagoras (I) [Электронный ресурс] / P. S. Burrell // M.A. Philosophy. – Volume 7, Issue 25, 1932. Pp. 27-41. Режим доступа: <https://www.cambridge.org/core/journals/philosophy/article/man-the-measure-of-all-things-socrates-versus-protagoras-i/1347EE64104B92772B66870F5034DCA1> (Дата обращения: 24.05.2016 г.)
167. Chatelet, F., Pisier, E. Les conceptions politiques du XX siecle. / F. Chatelet, E. Pisier. – Paris: P.U.F., 1983, 1085 p.
168. Foucart, P. L'accusation contre Phryne / P. Foucart. – Revue de Philologie, t.26, 1902. – Pp. 212-227.
169. Foucault, M. Dits et écrits. Tome IV. 1980-1988. / M. Foucault. – Paris: Gallimard, 1994. – 736 p.
170. Goldschmidt, V. Le Système Stoïcien Et Vidée Temps / V. Goldschmidt. – Paris: Vrin, 1953. – 250 p.
171. Hart, H.L.A. The Concept of Law / H.L.A. Hart. – Oxford: Oxford University Press, 1961. – 263 p.
172. Honneth, A. La lutte pour la reconnaissance / A. Honneth. – Paris: Éd. du Cerf, 2000. – 232 p.
173. Castoriadis, C. Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe. T. 3. / C. Castoriadis. – Paris: Seuil, 1990, réédition coll., 2000. – 277 p.
174. Maihofer, W. Sein und Recht: Prolegomena zu Einer Rechtsontologie / W. Maihofer. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1954, – 125 p.
175. McCarthy, T. The Ideal and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory / T. McCarthy. – Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991. – 254 p.
176. Meiksins, Wood E. Peasant-Citizen and Slave / E. Meiksins Wood. – London; New York: Verso, 1988. – 210 p.
177. Mikics, D. Who Was Jacques Derrida?: an Intellectual Biography / D. Mikics. – New Haven & London: Yale University Press, 2009. – 296 p.
178. Nozick, R. Philosophical Explanations / R. Nozick. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1981. – 764 p.

179. Osborne, P., Balibar, É., Cassin, B., Libera, A. *Vocabulary of European Philosophies, Part 1 (Subject)* / Translated by D. Macey // *Radical Philosophy*. – 2006. – Vol. 138. – Pp. 9-41.
180. Patton, P. *Chapter 1: Future Politics* / Paul Patton and John Protevi // *Between Deleuze and Derrida*. London, New York: Continuum, 2003. – 207 p.
181. Raz, J. *The Concept of a Legal System: An Introduction to the Theory of Legal System* / J. Raz. – Oxford: Oxford Clarendon Press, 1997. – 242 p.
182. Santoro, E. *Autonomy, Freedom and Rights. A Critique of Liberal Subjectivity* / E. Santoro. – Springer. Science+Business Media, B.V., 2003. – 293 p.
183. Tugendhat, E. *Conscience de soi et autodétermination. Interprétations analytiques. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz* / E. Tugendhat. – Paris: Armand Colin, 1995. – 304 p.
184. Wishart, D. *Puzzling out law's person* / D. Wishart. – *Indiana Journal of Global Legal Studies*. – 2016. – Vol.23 (2). – Pp. 743-764.
185. Zevnik, A. *Lacan, Deleuze and World Politics Rethinking the ontology of the political subject* / A. Zevnik. – London and New York: Taylor & Francis Group, 2016. – 226 p.