

## ФІЛОСОФСЬКІ, ТЕОРЕТИКО-ІСТОРИЧНІ АСПЕКТИ ДЕРЖАВИ І ПРАВА

ЦИМБАЛЮК М.М.,  
доктор юридичних наук, доцент  
(Львівський державний  
університет внутрішніх справ)

УДК 340.12

### СВІТОГЛЯДНО-ПАРАДИГМАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ОНТОЛОГІЇ ПРАВА

Проаналізовано основні етапи розвитку правової онтології в контексті історичної зміни світоглядних парадигм.

**Ключові слова:** світоглядна парадигма, правова онтологія, логіка історії права.

Анализируются основные этапы развития правовой онтологии в контексте исторического изменения мировоззренческих парадигм.

**Ключевые слова:** мировоззренческая парадигма, правовая онтология, логика истории права.

The article deals with the analysis of the main stages of legal ontology's development in the context of outlook paradigms' historical changes.

**Keywords:** outlook paradigm, legal ontology, logic of legal history.

Прагнення пошуку «зовнішніх» стосовно мінливої людської суб'єктивності буттєвих підвалин правової нормативності актуалізує дослідження в галузі онтології права. Разом з тим самі уявлення про такі підвалини, вочевидь, не є безвідносними до культурно-конкретної специфіки світоосмислення, а тому вони також мають свою еволюційну динаміку, в контексті якої можна вести мову про їхню «історичну своєчасність».

Тому метою цієї статті є аналіз основних етапів розвитку правової онтології в контексті історичної зміни світоглядних парадигм.

Стан дослідження обраної проблеми ми розкриватимемо поточно у контексті її розгляду.

У плані виявлення певної структурної цілісності цього процесу зауважимо, що навіть побіжний погляд на історію осмислення й вирішення питання про відношення між буттям та свідомістю (й правосвідомістю зокрема) дозволяє виділити в даній історії три найбільш загальні логічні етапи: докласичний, класичний та посткласичний. Тож, аналізуючи кореляцію між домінуючими у ці періоди світоглядно-онтологічними засадами та особливостями відповідних тлумачень змісту правової реальності, можна буде встановити, з одного боку, наскільки виправданими самою логікою історії є ті чи інші підходи до теоретичного правознавства, а з іншого – якими мають бути базові орієнтири таких підходів з точки зору даної логіки, а також досвіду попередньої історії. Як висловився з приводу значущості «історичних уроків» Х. Ортега-і-Гассет, «у Європі немає перспектив, якщо тільки доля її не потрапить до рук людей насправді сучасних, проникнутих відчуттям історії, усвідомленням рівня й завдань нашої епохи та відкидаючих будь-яку подобу архаїзму й примітивізму. Нам потрібно знати дійсну, цілісну Історію, щоб не провалитися в минуле, а знайти вихід з нього» [9, с. 154].

Почнемо з того, що наймасштабніші логіко-історичні фази осягнення людським розумом цілісності світобуття можна вирізнити насамперед залежно від типу самого співвіднесення ідеального та реального. У свою чергу, таких основних типів може бути лише три: два «домінантних» (кожен з яких передбачає пріоритетність однієї із сторін даної опозиції перед іншою або можливість редукції першої до другої чи навпаки) та один «гармонійно-рівноважний» (коли буттєвість та осмисленість постають як комплементарні та нерозривні площини будь-якого знання).

У цьому аспекті докласична (або стихійна) доба світоглядної історії характеризується або архаїчною нерозчленованістю суб'єктивно-ідеального та об'єктивно-реального (на кшталт міфологічної свідомості), або ж приматом буттєвого світопорядку над людською свідомістю. В обох випадках спостерігався той «космоцентризм» світогляду, в межах якого буття людини у світі сутнісно зводилося до ролі «слухняного учня»: їй належало сумлінно засвоювати порядок



світобудови та покірливо слідувати йому у власному житті. Скажімо, для Платона світ ідей (як «істинне буття») є таким же реальним, як і світ речей («чуттєве буття»). Більше того, реальність чистих ідей є для нього першопорядковою, що не може бути безпосереднім об'єктом спостереження і надається свідомості суб'єкта лише через опосередкування «вторинним» світом чуттєвості. Мудрим же при цьому вважається той, хто здатний «розглядити» приховану від ока, але все-таки дійсну сутнісну ідею в конкретних речах. Відповідно, «буття права» в межах докласичної парадигми ще не може мати нічого спільного з правосуб'єктністю, оскільки його сутність ще не виноситься з контексту світобуття. Саме через цю обставину, до речі, Платон вважав, що в «ідеальній державі» правити повинні виключно філософи як ті, що посвячені в сутнісну ідею держави і права.

Так само трансцендуються за межі людської свідомості джерела правових смислів і в середньовічній християнській філософії. Останні проголошуються похідними від абсолютного «божественного буття творячого», котре є домінуючим над відносним та «тлінним буттям створеним». Отже, право не може визначатися в поняттях індивідуально-суб'єктивної свободи, оскільки усі та кожний тут є «рабами божими».

Разом з тим розвиток теоретичного природознавства у «сфері ідеальній» та деградація станова-кастової ієрархії середньовічного суспільного буття стимулюють так звану «реверсію початкового вектора» кореляції буття та свідомості: зміцнення «квінтесенції» останньої – розуму – та розпад, здавалося б, непорушного соціобуттєвого порядку призводять до переходу від «онтологізації розуму» до протилежної світоглядної спрямованості на «раціоналізацію буття». Тепер уже людському розумові належить не «вчитися» у «мудрості космосу» чи у «мудрості Творця», а пізнавати світ з метою надання йому «раціональних форм буття» (адже навіть розумно виявлена «недосконалість світу» не може бути усунутою інакше, ніж на підставі використання принципів його власної організації). Такою є ключова теза *класичної* світоглядної парадигми, в межах якої людина вперше конститується не лише як гносеологічний суб'єкт, але й як онтологічний суб'єкт історії та суб'єкт права.

Зрозуміло, що в руслі такого світорозуміння буття фігурує як реальність, що протистойть людському суб'єктові, будучи підпорядкованою дії сліпих стихійних (а тому найчастіше «нерозумних») сил. Відповідно, онтологічні дослідження цієї доби, як правило, спрямовані на виявлення певних інертних тілесно-субстратних форм існування речей (тобто граничних субстанцій буття), їхніх «універсальних властивостей» (до яких можна було б категоріально звести всю буттєву множинність), а також тих всезагальних «апріорних схем», що задавали б принципи каузально-логічної єдності світу.

Цей «парадигмальний поворот» є досить яскравим виявленням тієї логіко-онтологічної закономірності, згідно з якою жодна тенденція, що розвивається в контексті певного системного утворення (як результат локальних порушень рівноваги та когерентної поведінки його елементів) не може бути нескінченно поступальною. Чим стабільнішим є імпульс такої поступальності, тим активнішими є противажні тенденції, що генеруються в даній системі як фактори відновлення попередньої рівноваги, та «атракція» (онтологічне тяжіння) до встановлення, врешті-решт, циклічної гармонії між висхідними та «реакційними» процесами. Це пояснюється, по-перше, тим, що у міру зростання негентропійних показників прогресування тієї чи іншої упорядковуючої тенденції пропорційно зростають ентропійні зміни в системі, пов'язані з деструктивним вторгненням останньої у раніше конституційовані форми порядку. По-друге, оскільки циклічно-гармонійна динаміка є найстабільнішою (а в статистичному плані – найімовірнішою) основою будь-якої організації, тому саме до такої динаміки об'єктивно прагне усякий відносно стійкий упорядкувальний процес [2, с. 139].

Отже, з цієї точки зору очевидним є те, що класичний підхід до світоосмислення являє собою «противажну» тенденцію стосовно попередніх форм стихійного умогляду. Такий підхід, як вже згадувалося, ґрунтується здебільшого на зворотних принципових засадах, стрижневим моментом яких стає постулювання суб'єктної автономії та активності щодо реального буття. В аспекті правової онтології цей підхід позначився становленням легітимації права шляхом апелювання до «природжених та невід'ємних прав людини». Наприклад, у Дж. Локка ми зустрічаємо такий аргумент: «Оскільки усі люди є рівними та незалежними, остільки жоден з них не повинен спричиняти збитки життю, здоров'ю, свободі чи власності іншого; адже всі люди



створені одним всемогутнім та нескінченно мудрим творцем» [8, с. 265].

Слід зазначити, що класична філософська та правова онтологія була досить неоднорідною у своїх тлумаченнях буття та легітимацій права. Скажімо, в епоху Просвітництва ще зберігається первісний натуралізм в обґрунтуваннях правових смислів та цінностей. Природа все ще постає тут як взірць порядку та «благої мудрості у храмі творіння», тоді як «на ярмарку людських починань» констатується «лише боротьба безглузких пристрастей, неприборкуваних сил та руйнівних мистецтв» [4, с. 427-428]. Відповідно, визначаючи нормативні принципи упорядкування свого суспільного життя, людям належить спершу узгодити їх із законами природного універсуму і лише потім вдаватися до раціоналізації власних взаємовідносин. Необхідність такої «раціоналізації» мотивується більшістю представників цієї епохи тим, що «історія стала начебто павутинням у кутку світобудови, павутинням, заповненим засохлою, заплутаною у хитросплетених тенетах здобиччю, де не знайти, однак, самого сумного осереддя, самого павука, котрий тче це павутиння. Але ж якщо є бог у природі, то він є і в історії, оскільки і людина – частина творіння, і, віддаючись своїм диким та розпусним пристрастям, вона повинна все ж дотримуватися законів не менш прекрасних та чудових, аніж ті, за якими рухаються усі небесні та земні тіла» [4, с. 428].

На відміну від просвітницької традиції, І. Кант відмовляється від ідеї натуралістичної легітимації права, проголошуючи натомість принцип суб'єктивності та «самозаконності чистого розуму» і, відповідно, апелює до позадосвідної «апріорної логіки» правової нормативності. При цьому право обґрунтовується вже не посиланням на принципи упорядкування суцього, а з позиції закладеної в самій природі людського розуму «належності», котру не можна ніяким чином вивести з чуттєвого досвіду сприйняття реального буття. З огляду на таку позицію послідовники І. Канта вбачали за доцільне вести мову не про природне право, а про «раціональне право» (або право «чистого та практичного розуму»).

Таким чином, у кантівській концепції феномену права, так би мовити, позбавлявся своєї онтології і переводився в суто деонтологічну площину. Однак тим самим нормативно-правові засади втрачали свою необхідну кореляцію з конкретно-буттєвими умовами їх актуального та потенційного застосування. Абсолютизуючи апріорно-універсалістський підхід до принципів належності, І. Кант намагався встановити такі безвідносні до мінливого досвіду морально-правові начала, котрі були б застосовними до будь-яких часів та культур, що, звичайно, виявилось неможливим. До того ж, намагаючись сформулювати свій відомий «всезагальний правовий закон» як основну норму «раціональної деонтології», він так чи інакше змушений апелювати до «онтології свободи»: «Вчиняй зовнішньо так, щоб виявлення твоєї свободи волі було сумісним із свободою кожного, згідно із всезагальним законом» [6, с. 140].

Констатуючи цю логічну непослідовність кантівської позиції, Г. Гегель прагне подолати її, повертаючись до ідеї онтологізації розуму як такого та правової раціональності зокрема. Отже, він спирається на тезу, згідно з якою «право полягає у тому, що наявне буття взагалі є наявним буттям свободи волі» [3, с. 57]. Тобто право тут розглядається як «онтологічний простір», в контексті якого може реалізуватися свобода волі, тоді як міра такої реалізації виступає в ролі «критерію права».

Разом з тим об'єктивний ідеалізм гегелівських філософсько-онтологічної та філософсько-правової концепцій відрізнявся від кантівського суб'єктивізму та апіоризму, по суті, лише тим, що Гегель онтологізував ті «абсолютні» схеми та поняття розуму, котрі у Канта вважалися невід'ємними атрибутами внутрішньої організації людської суб'єктивності. При цьому, однак, вони так і не були позбавлені статусу «універсальних мірил буття»; навпаки, становлення буття подане Гегелем як поетапна реалізація «об'єктивного духу та ідеї права». Відповідно, «філософська наука про право має своїм предметом ідею права – поняття права та його здійснення» [3, с. 59]. Тобто здійснення права вважається виявом об'єктивного прагнення буття до своєї «гранично розумної форми», в результаті якого «все дійсне стає розумним».

Проте, як свідчить навіть повсякденний досвід, дійсність далеко не завжди узгоджується з «абсолютними ідеями» та «апіорними схемами» розуму. Зокрема, правова реальність не піддається беззастережному та безумовному охопленню й узагальненню певними «універсально-категоричними нормами». Тому класична філософсько-правова парадигма, зрештою, неминуче приходить до своєї кризи: адже незалежно від того, чи джерелом ідей та цінностей права проголошується «природна гармонія» (як це спостерігалось у представників просвітницької шко-



ли), чи то апіорна організація людського розуму (Кант), чи «дух народу» (Гегель), будь-яка спроба «нав'язати» дійсності такі регулятиви (особливо в разі їхньої неадекватності останній або ж історичної їх «несвоечасності» та «недоречності») тільки прискорює теоретичне фіаско самих парадигмальних основ такого підходу.

Відповідно, в надрах самого філософського світогляду відбувається переосмислення фундаментальних уявлень про буття як таке, сутність та призначення розуму, а також місце людини у природному й суспільному світі. Якщо класична метафізика ґрунтувалася на протиставленні, з одного боку, фізичної реальності як об'єкта чуттєвого досвіду, а з іншого – «метафізичної раціональності», що полягала в умоглядному виході за горизонти емпіричної обмеженості на рівень універсальних принципів світоупорядкування, то *посткласична* (або ж «постметафізична») мисленнева парадигма передбачає насамперед заповнення світоглядно-методологічної «прірви» між мисленням та буттям та подолання суб'єкт-об'єктної саморозірваності картини світу. Тобто в аспекті вищезазначених логіко-еволюційних механізмів така «парадигмальна ревізія» пов'язана з «синтетичною» фазою своєрідного завершення великого циклу світоглядно-теоретичної історії «зняттям» орієнтаційних опозицій докласичного та класичного світобачення: з позиції постметафізичного підходу вже ні «об'єктивна реальність» не є жорстким детермінатором свідомості суб'єкта, ні остання не може претендувати на статус раціоналізуючого начала стосовно першої, оскільки базовою світоглядно-методологічною засадою тут виступає принцип їхньої єдності. Причому дана єдність поширюється не лише на гносеологічну, але й на онтологічну площину. Інакше кажучи, ми не тільки не можемо мати жодного знання про об'єктивне буття поза контекстом форм його соціокультурної даності суб'єктові та інтерсуб'єктивних механізмів смислоутворення, але й сам зміст поняття «буття» вже стає невід'ємним від смислових координат «буття людини у світі».

Зазначений «антропологічний поворот», що охопив не лише «надбудовні рівні» філософського світогляду, але й його онтологічні підвалини, позначився тим центруванням принципу «людиномірності світу», в результаті якого стало можливим здійснення згадуваного вище прагнення гармонійного врівноваження протилежних результуючих спрямувань попередніх (докласичного та класичного) типів загальносвітоглядного осмислення буття. Зрозуміло, що такі трансформації не могли не зачепити основ правової онтології, що зрештою спонукало чергове відродження ідей природного права та актуалізацію проблем «конвергенції» традиційних для теорії права позитивно-статистських підходів з реформованими на базі некласичної раціональності природно-правовими підходами [10, с. 42].

Правда, слід зауважити, що так звана «некласична раціональність» досі не конституювалася у вигляді певної системи теоретично-однозначних світоглядно-методологічних орієнтирів. Вона поки що являє собою досить розмаїту «палітру» різного роду альтернативних (а нерідко й взаємовиключних) концептуалізацій здійснення згаданих «інтегрувань». Серед них є такі, що лишаються за своєю суттю раціоналістичними, однак, на відміну від класичного раціоналізму, замість протиставлення буття та розуму вони ґрунтуються або на обмеженні предметності останнього лише так званою «реальністю другого порядку» (тобто «реальністю, створеною насамперед самим розумом, а потім матеріалізованою») [1, с. 30], або на концепції «онтологічного раціоналізму» (що передбачає «введення координат свідомості... із способу входження людини в цей світ» [5, с. 90]), в межах якої мірила розуму визначаються виключно в контексті «ціннісно-смиислового Універсуму культури, де ідея є невідривною від буття» [7, с. 3].

Однак таким підходам відверто протистоїть так звана «іраціоналістська гілка» постметафізики, прибічники якої вважають будь-які спроби світоглядно-філософського охоплення тотальності буття з позиції основ раціональної логіки неприпустимою «експансією конкретно-наукової калькуляції» у сферу, непідвладну згаданій. Як висловився з цього приводу М. Гайдеггер, «вимірювання цінності філософії ідеєю науки є вже найфатальнішим приниженням її дійсного єства» [11, с. 117]. Адже, на відміну від «обчислюючого мислення, котре не має жодного поняття про те, що все обчислюване є цілим ще до того, як починаються будь-які розрахунки, ... суттєве мислення покладається лише на відблиски калькулятивно незбагненого... і діє як проста духовність існування»; а тому «його істина не може бути охоплена жодною логікою» [13, с. 357-358].

Зараз, мабуть, не обов'язково заглиблюватися у царину філософських дискусій щодо ро-





зглядуваного предмета з метою вирішення загальноонтологічних проблем, оскільки навіть популярні версії підходів до них сходяться принаймні в ідеї необхідності інтеграції суб'єктивно-ціннісних та об'єктивно-реальних компонентів «людиномірного» буття. Стосовно онтології права це означає переспрямування парадигмальних основ правового мислення на пошук буттєвого підґрунтя синтезу онтологічних та деонтологічних підходів до легітимації правової нормативності [12, с. 4]. До того ж сама сутність права починає тлумачитись здебільшого як «єднальний посередник» між світами суцього й належного буття, котрий покликаний забезпечувати взаємну відповідність останніх в контексті інтегральних підходів до правознавства [14, с. 112]. Тобто поняття «належності» перестає кваліфікуватись як суто деонтологічне і отримує свій «канал зв'язку» з правовою онтологією.

З огляду на описані парадигмальні зміни у філософсько-світоглядній та теоретико-правовій сферах слід зазначити, що окреслення структури й динаміки буттєвих підвалин права та його усвідомлення потребує, відповідно, також інтегративного за своїм характером підходу. Ідеться про те, що правова онтологія, якщо вона дійсно прагне цілісної картини об'єктивних та інтерсуб'єктивних чинників праволегітимації, не повинна ігнорувати, по-перше, того образу людини, що складається в результаті інтерференції спрямувань основних векторів реалізації людської свободи буття у світі. Адже саме на цій основі кристалізуються основні («невід'ємні») права людини, котрі визначаються як базові критерії легітимації правових норм. Тому посткласична правова онтологія є немислимою поза її фундаментальними антропологічними вимірами, що, очевидно, складають найглибший рівень буттєвої укоріненості права.

По-друге, в силу того, що сам феномен права конститується в наявному бутті та еволюціонує через «зіткнення» індивідуальних чи групових претензій на розширення діапазону суспільної свободи, сучасна правова онтологія має логічно ув'язувати вищезгадані антропологічні витоки права з інтерактивно-комунікативними механізмами формування правових смислів та інститутів, аналізуючи правову реальність як аутопойетичну (самостворювану та самоорганізовану) систему [15, с. 11].

По-третє, як переконливо свідчить увесь попередній хід історико-правового процесу, динаміка утворення та функціонування нормативних орієнтирів зумовлюється у першу чергу ціннісними установками суб'єкта як основного агента генерування й реалізації права. Що ж стосується параметрів «об'єктивної доцільності» останнього, то вони зазвичай опосередковуються згаданими установками в процесі їх усвідомлення та втілення у чинному правопорядку. Відповідно, система інтегральної правової онтології має увінчуватися аксіологічним пластом людського буття, де концентруються ціннісні атрактори динаміки феноменів права.

#### **Список використаної літератури:**

1. Башляр Г. Новый рационализм. – М., 1987.
2. Гвоздик О.І. Онтологія розуму та раціональність філософського світогляду // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2006. – № 8-9. – С. 134-141.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М., 1990.
4. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М., 1977.
5. Йолон П.Ф. Крымский С.Б., Парахонский Б.А. Рациональность в науке и культуре. – К., 1989.
6. Кант И. Метафизика нравов // Соч. в 6-и томах. – М., 1966. – Т. 4. – Ч. 2.
7. Крымский С.Б. Парахонский Б.А., Мейзерский В.М. Эпистемология культуры: Введение в обобщённую теорию познания. – К., 1993.
8. Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч. в 3-х томах. – М., 1988. – Т. 3.
9. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 119-154.
10. Поляков А.В. Постклассическое правоведение и идея коммуникации // Правоведение. – 2006. – № 2. – С. 26-43.
11. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116-163.
12. Habermas J. Between Facts and Norms. – Cambridge, 1996.
13. Heidegger M. Existence and Being. – Chicago, 1967.
14. Kaufmann A. Rechtsphilosophie. 2. Aufl. – München, 1997.
15. Van Hooft M. Law as Communication. – Oxford, 2002.

*Надійшла до редакції 01.02.2012*

