УДК 340.122+340.11

С. П. Рабінович

ЄВРОПЕЙСЬКА ПРИРОДНО-ПРАВОВА ДУМКА ТА КРИЗА ЦІННІСНО-НОРМАТИВНОЇ СВІДОМОСТІ

Глобальна криза моральнісних цінностей, яка нині набуває специфічних проявів у посттоталітарних суспільствах, зокрема в Україні, актуалізує різноаспектні дослідження аксіологічної проблематики, до яких належать, зокрема, філософсько- й теоретико-правові наукові розвідки. Особливе місце в предметній сфері аксіолого-правового пізнання належить природно-правовим доктринам, що пояснюється їх ціннісною спрямованістю. Як буде показано нижче, зазначена риса виступає конститутивною ознакою природного типу праворозуміння.

Ціннісний вимір природно-правових концепцій віддавна привертає увагу філософів та теоретиків права. У вітчизняній загальнофілософській та філософсько-правовій літературі зв'язок цінностей із ідеями природного права й прав людини досліджується В. А. Бачініним, М. І. Козюброю, С. І. Максимовим, О. О. Мережком, П. М. Рабіновичем, С. С. Сливкою, В. В. Шкодою та ін. У сучасній російській юриспруденції аксіологічним проблемам природного права приділяється значна увага в працях С. С. Алексєєва, А. М. Бабенка, Г. Г. Бернацького, В. С. Лобовикова, Є. А. Лукашової, Г. В. Мальцева, В. С. Нерсесянца, Е. Ю. Соловйова, В. А. Туманова, В. А. Четверніна, М. В. Шугурова та ін.

Водночас низка аксіологічних аспектів природно-правової думки поки що залишаються недостатньо вивченими. Зокрема, у вітчизняній юриспруденції дотепер не приділялось належної уваги вивченню природно-правових доктрин як особливих проявів індивідуальної та суспільної ціннісно-нормативної, й, зокрема, соціально-утопічної свідомості; дослідженню аксіологічних аспектів універсалістських політико-правових конструкцій, які вироблені в європейській традиції природного права.

Метою даної статті є виявлення характеру зв'язків між змістом природно-правових ідей та кризовими явищами у сфері традиційної ціннісно-нормативної свідомості.

Плюралізм природно-правових учень. Загальне поняття природного права. У західноєвропейській правовій культурі історико-політичний та ідеологічний контексти виникнення й функціонування природно-правових ідей відрізняються своїм багатоманіттям. Цими ідеями обґрунтовувались як радикальні суспільно-політичні перетворення та юридичні реформи, так і необхідність збереження існуючого соціально-політичного й правового статус-кво. В історичних природно-правових концепціях можуть знайти необхідні аргументи прихильники зведення права до сили та захисники невідчужуваних прав людини, прибічники аристократії, олігархії та демократії, егалітаризму й владного домінування, «Французької революції та Священної Римської імперії» (Г. Гроцій) [1, 402; 2, 120].

© С. П. Рабінович, 2008

Так, наприклад, у Новий час протистояння ієрархічного й егалітарного суспільного устрою отримало форму конфлікту двох принципів «природної» справедливості: обстоюваної буржуазією ліберально-демократичної вимоги загальної рівності та аристократичної вимоги «кожному своє». В аспекті відмінностей своїх соціально-політичних змістів, природно-правова аргументація часто виступала як полемічна форма, як особливий риторичний прийом, до якого можуть вдаватись носії конфліктуючих правових ідеологій. Соціальна неоднозначність юснатуралістичних концепцій дала підставу критикам оцінити загалом теорію природного права як «найважчу й невиразнішу», як «своєрідний засіб відволікти від психологічних та етичних складнощів, що їх породжують повсякденні вчинки людей» [3, 55–56].

Як видається, причини зазначеного вище плюралізму значною мірою збігаються з соціальними та гносеологічними причинами плюралізму праворозуміння [4, 6]. Адже кожна з природно-правових теорій так чи інакше прагне дати власну відповідь на питання про походження й сутність права та справедливості, про справжнє, істинне, безумовне право.

Відмінне змістовне наповнення природно-правових концепцій спонукає до виявлення тих інваріантних якісних властивостей, котрі, власне, дозволяють кваліфікувати ці концепції як *природно-правові*, до встановлення спільного у соціокультурних умовах їх генезису та функціонування, до вивчення загальних закономірностей їх взаємодії з іншими напрямами політико-правової думки.

Аксіологізм як конститутивна ознака природного типу праворозуміння. Неоднорідність природно-правових доктрин робить вельми проблематичним визначення загального поняття природного права. Таке поняття неодмінно ризикує виявитись надто абстрактним і позаісторичним, позбавленим живого зв'язку із соціальним контекстом свого виникнення. Попри це, необхідність визначити загальні властивості «природно-правового» існує вже хоча б тому, що не всі представники юснатуралізму позначали свої концепції саме як природно-правові. Однією з ознак, які можуть вважатись конститутивними для вказаного типу праворозуміння, виступає *аксіологізм*.

Слід зауважити, що з певними аксіологічними характеристиками так чи інакше пов'язаний кожний тип праворозуміння вже хоча б з огляду на явне чи неявне опертя на деякі мірила правовості й істинності права. Так, скажімо, Х. Ріффель відмежовує природно-правові погляди від концепцій, в яких мірилом права виступає його формальна встановленість, та від марксистської теорії, для якої, на думку автора, мірилом «істинності» права виступає його відповідність економічним відносинам [5, 31].

З іншого боку, позитивне право, в силу своїх нормативних та деонтичних властивостей, ціннісно поляризує й сегментує простір соціальної поведінки, визначаючи в ньому межі забороненого, допустимого й належного. Однак, на відміну від юснатуралістів, для представників легістського позитивізму питання про місце позитивного права в ціннісній ієрархії правопорядків позбавлене будь-якого змісту з огляду на моністичний підхід до правової реальності (існує лише

єдине джерело правопорядку — воля суверенної держави). Послідовники аналітичної юриспруденції, юридичного реалізму в Англії, США та Скандинавських країнах активно намагались витіснити ціннісну проблематику зі сфери правової науки, розглядаючи право і мораль виключно як дещо емпірично суще [6, 163–169, 194–196, 207–209].

Тому аксіологізм, розглядуваний як оцінювальний підхід до емпірично-сущого в соціонормативній, й зокрема державно-юридичній, реальності (до правових відносин чи норм), притаманний насамперед природно-правовим концепціям. Точка зору, згідно з якою оцінювальний підхід до права з певної ідеологічної позиції виступає критерієм природно-правового, в «широкому» розумінні, характеру праворозуміння, в зарубіжному правознавстві представлена К. Енгішем, який включав до вказаного напряму не тільки Т. Гоббса, І. Канта, але й Г. В. Ф. Гегеля і К. Маркса [5, 31]. Ця риса юснатуралістичного праворозуміння визнається як у російській, так і в українській філософсько-правовій науці. Так, наприклад, Г. В. Мальцев вважає ідеолого-ціннісний підхід таким, що пов'язаний з природно-правовою традицією праворозуміння [6, 8–10]. С. І. Максимов вважає найбільш розвинутими й автентичними ті моральнісно-філософські концепції природного права, для яких є характерним погляд на правову реальність «згори», з духовно-ідеальної сфери; розглядаючи ціннісно-смислові основи права, звертається до принципів ідеального правопорядку, котрі можуть стати очевидними для суб'єкта, виокремлює метафізичні й морально-антропологічні умови можливості права [7, 107, 264, 270], що також можна вважати підтвердженням наведеної вище позиції.

Аксіологізм природно-правових концепцій значною мірою зумовлюється їх діалогічним та полемічним характером, що є проявом їх конституювання в рамках діалогу (у багатьох випадках — політико-ідеологічного) з іншими типами праворозуміння. Звідси сама соціонормативна сфера постає як реальність, якій так чи інакше протиставляється сфера природного права (чи то як метафізична нормативна реальність, чи то як особливий соціонормативний регулятор). Виходячи з цього, в подальшому природно-правовими ми вважатимемо ті доктринальні положення, які стосуються деякої нормативної системи, якій іманентно притаманний безумовний пріоритет (в певному аспекті — генетичному, телеологічному тощо) щодо інших соціонормативних явищ.

У рамках природного праворозуміння така пріоритетність відображає *відмінності в аксіологічному статусі природного права щодо інших видів чи форм соціальної регуляції.* Їх відмінна значущість ґрунтується на відмінностях у часових та територіальних сферах їх дії (всезагальна чи конкретно-історична), в характері їх зв'язку з сутнісними аспектами реальності (необхідний чи випадковий), в характері та мірі їхньої досконалості (абсолютна чи відносна), органічності (природність чи штучність), обов'язковості (сутнісно-змістовна чи формальна, абсолютна чи відносна). У деяких впливових природно-правових теоріях (неокантіанство) аксіологічні відмінності природного права від позитивного виявляються первинними та якісно визначальними для першого [5, 44].

Природне право і криза ціннісно-нормативної свідомості. Соціально-пси-

хологічні витоки природно-правових концепцій. У класичних [7, 76, 110–111] природно-правових концепціях античності й Нового часу найбільш поширеними ціннісно-нормативними елементами виступають ідеї універсального космічного (варіанти — природного, моральнісного, божественного) закону, всезагальної природи (чи порядку) речей, природного стану (речей чи суспільства), загальної чи індивідуальної природи людини, у Новий час — ідея універсальних вроджених прав людини.

Ідеї та уявлення, відображувані за посередництвом відповідних конструкцій, виступали складовими суспільної та індивідуальної нормативної свідомості, становили зміст народних, художньо-літературних та соціально-теоретичних утопій, неофіційної (а іноді й офіційної) ідеології. Свою раціоналістичну розробку ці концепції отримували у філософських доктринах, котрі зазвичай вироблялись інтелектуальною елітою суспільства.

Порівняння соціально-історичних умов виникнення вказаних ідей свідчить про те, що останні виступають виявом кризового стану традиційної ціннісно-нормативної свідомості й водночас — реакцією індивідуальної та суспільної ціннісно-нормативної свідомості на цю кризу, раціоналізованою відповіддю на неї. «Всюди, де неподільно панують авторитет і традиції, відповідні норми вважаються природними, чи, точніше кажучи, їхнє відношення до природи не викликає запитань, про нього навіть і не згадується» [8, 380].

Соціальна диференціація призводить до загострення суперечностей між інтересами окремих суспільних груп, між груповими потребами й потребами соціального цілого, між існуючим політико-правовим порядком та потребами людського розвитку, що має своїм наслідком кризу суспільно-політичного устрою й, відповідно, нормативної (моральнісної й правової) свідомості [9, 92–94]. Ця криза особливо загострюється в моменти суспільної дезорганізації (економічні кризи, політичні перевороти тощо), коли має місце послаблення зовнішнього соціального контролю; розпадаються спільноти, що контролюють людську поведінку (сім'я, сільська община, цехова гільдія тощо), виникають анархічні тенденції в суспільному житті. Розпад «горизонтальних» соціальних зв'язків общинного типу, заснованих на дружбі, спорідненості, сусідстві, має своїм наслідком, з одного боку, розширення індивідуальної свободи, а з іншого — відіграє суттєву роль в появі у суспільній свідомості явища, позначеного Е. Дюркгеймом як «аномія» (букв. — відсутність норм), у детермінації моральнісних відхилень [10].

Суспільний розподіл праці (К. Маркс) сприяє індивідуальному розвитку й водночас диференціації нормативної свідомості, відокремленню в ній окремих регулятивних сфер (інтравертної та екстравертної), взаємодія між якими за певних умов набуває характеру антагонізму. Одним із виразів такого антагонізму стає явище соціонормативного відчуження — перетворення моралі й позитивного права на сили, чужі людській природі й ворожо протиставлені їй [11].

За таких умов ідея природного права виникає як опосередковуюче уявлення [12, 248], в якому долаються фундаментальні суперечності людського існування: дихотомія між біологічною природою та культурою, між індивідуаль-

ним та соціальним, між автономною та гетерономною, інтравертною та екстравертною формами регуляції людської поведінки; а насамперед долається соціонормативне відчуження як прояв антагонізму між зазначеними сферами.

Зіставлення ціннісно-нормативного змісту концепцій класичного природного права в європейській правовій культурі дозволяє, з певною мірою умовності, виокремити серед них а) *емпірично-оріснтовані* (серед яких можна виокремити помірковані, спрямовані на реформування існуючого державно-юридичного порядку та радикальні, котрі виступають за його революційне перетворення); б) *трансцендентальні* концепції, в яких природне право як духовно-метафізична реальність радикально протиставляється емпіричній сфері соціокультурних установлень.

Політично-орієнтовані природно-правові ідеї виражають моральну оцінку існуючого позитивного правопорядку, можуть виступати запереченням закріпленого в ньому станового чи класового партикуляризму, політичної замкненості й державно-національного егоїзму, тиранічного свавілля, запереченням відчуження певних суспільних груп чи народів від тих чи інших соціальних благ. Таким чином положення природно-правових концепцій стають засобом теоретичного обґрунтування та реального розширення сфери дії засади загальної правової рівності, а відтак можуть розглядатись як політико-ідеологічний інструмент надання позивному праву дедалі більшої «правовості», як засіб соціального втілення такої базової правової цінності, як рівність та єдиний масштаб оцінки соціальних потреб та інтересів за критерієм спільного блага [13, 59–64; 14, 8, 37]. Прикладами втілення таких концепцій в античності можуть слугувати праці римських юристів, у Новий час — Ж. Руссо, Дж. Локка та ін. Доктрини зазначених авторів репрезентували конкретно-історичний зміст спільного блага (загальносуспільної користі, публічного інтересу) певного суспільства й держави, а в окремих випадках — більш універсального, міжнародного спільного блага (Ф. Суарес, Г. Гроцій). Можна зауважити, що емпірико-прагматична, практико-юридична спрямованість природно-правових учень зумовлює їх орієнтацію на цінності «мінімальної» етики, тобто на ті цінності, втілення яких обґрунтовано вимагає індивідуальна чи суспільна моральнісна свідомість за конкретних культурно-історичних умов.

Соціально-утопічні версії природного права та ідеал загальнолюдської єдності. Особливе місце в європейській традиції природного права належить концепціям, що мають соціально-утопічну спрямованість [15, 11]. Як засвідчує історична практика, вироблені в рамках соціально-утопічних доктрин умоглядно-метафізичні раціоналістичні проекти соціальних перетворень можуть набувати реального політичного спрямування.

У багатьох випадках таким вченням властивий ціннісно-етичний монізм, моральнісний абсолютизм та духовний універсалізм. В утопічних концепціях кініків, стоїків, середньовічних та сучасних християнських богословів, у доктринах соціалізму й комунізму так чи інакше відобразився нормативний ідеал прийдешньої «золотої доби» людства, досконалого суспільства, в якому долається відчуження людини від природи та від інших людей, знімається антагонізм

між індивідом та спільнотою. При цьому використовуються апеляції до єдиної людської природи й заснованих на ній морально-правових ідеалів всезагальної рівності, єдності, братерства та справедливого розподілу суспільних благ.

Відтак, за словами А. Гусейнова, «європейська культура починається з ідеалу єдності» [16, 237]. В образах месіанського царства, в кініко-стоїчному ідеалі космополісу (Діоген, Зенон, Марк Аврелій, Ціцерон), в образі Небесного міста (Августин) та досконалої політичної спільноти (Ж. Марітен) деякий *єдиний закон* (природний, моральнісний, божественний) виступає інтегруючим зв'язком, котрий пов'язує між собою все людство. Зауважимо, що в релігійних та моральнісно-філософських вченнях *реальність такого об'єднання має не політико-юридичний, а метафізичний, духовний, сакральний характер;* нормативний образ вселюдського об'єднання набуває есхатологічного значення, визначаючи напрям духовного перетворення, радикальної трансформації соціальної дійсності.

«Якщо в нас є спільним духовне, то й розум, завдяки котрому ми розумні, у нас також спільний. А отже, і той розум спільний, котрий наказує нам робити що-небудь чи не робити; а отже й закон спільний; отже ми громадяни; отже, причетні до деякої державності; отже, світ немов би місто. Бо до якої ж, скажи, іншої спільної державності причетний весь людський рід? Це звідти, з цього спільного міста йде саме духовне, розумне й законне начало — звідки ж іще?» (Марк Аврелій, Роздуми, IV, 4) [17, 22]. «Світ є немов би спільною домівкою і містом богів та людей, або містом тих і інших» (Ціцерон, Про природу богів, II 78–79, 154). «Належність до людської родини наділяє кожну людську особистість *свого роду* всесвітнім громадянством, роблячи її носієм прав і обов'язків, оскільки люди пов'язані спільністю походження й вищого призначення» (Іван Павло II) [18]. Громадянство космополісу виступає тут духовним квазігромадянством, а єдиний природний закон тут має квазіполітичне значення моральнісного ідеалу.

Водночас для європейського етичного універсалізму є характерним також і дуалізм, який проявився вже у вченні засновника стоїцизму Зенона. У таких видатних представників патристики, як Тертулліан та Августин, протиставляються образи *двох* міст, які об'єднують спільноти праведників та грішників. Поєднуючись з етичним дуалізмом, універсалізм може перетворюватись на партикуляризм і в певних випадках вимагати усунення з загальної картини світу тих, хто уособлює духовну протилежність «Синів Світла». Наслідки державно-політичної реалізації концепцій, легітимуючих політичне насильство (праведних, доброчесних та історично прогресивних й т. ін.) частини людства над їхніми антиподами, нині є сумно відомими.

У сучасній соціальній доктрині християнства (зокрема, католицизму) соціально-утопічні інтерпретації природного права набувають вже інших політичних аспектів. Знаний католицький філософ-неотоміст Ж. Марітен, один із співавторів Всесвітньої декларації прав людини, у своїй політичній філософії розробляв проблему підняття міжнародної спільноти до рівня «досконалої спільноти», визнаючи при цьому недостатню підготовленість людства до вико-

нання цього завдання. «Жити разом означає бути об'єднаними спільною долею як люди, а не як тварини, тобто через спільне визнання, спільні страждання й спільну задачу». На думку Ж. Марітена, єдність світової політичної спільноти повинна бути свого роду «плюралістичною єдністю, котра досягається лише через укріплення стійкої відмінності між окремими політичними спільнотами» [19, 189, 190].

В умовах плюралізму соціонормативних систем природно-правові концепції виходять з існування деякого інваріанта права як такого. Якщо емпіричною основою такого інваріанта виступає «загальна людська природа», то його ціннісно-нормативною основою виступає ідеал вселюдської єдності. Цей ідеал, втілений у низці релігійних та моральнісно-філософських доктрин соціально-утопічного спрямування, є одним з конститутивних смислових елементів європейської традиції природного права.

Однією з суттєвих перешкод реалізації вказаного ідеалу виступають відмінності між окремими культурами, в рамках яких універсальні цінності наповнюються конкретно-історичним смислом. Звідси виникає дихотомія універсальності природного права, розглядуваного нині як права людини та культурної зумовленості цих прав [20, 125–129; 7, 294–300]. На думку С. І. Максимова, суперечність між позиціями універсалізму прав людини і плюралізму культурної своєрідності може бути розв'язана через визнання права на культурну ідентичність «значущим для *всіх* людей індивідуальним правом» [7, 298]. Слід відзначити суто негативний характер вимог, котрі вочевидь мають випливати з цієї універсальної цінності (наприклад, не порушувати культурної ідентичності інших, не зазіхати на неї тощо), що, на наш погляд, є не випадковим. Як переконливо продемонстровано А. А. Гусейновим, абсолютна мораль (і, відповідно, змістовно універсальне природне право), за умови досягнення раціонального міжлюдського консенсусу, можуть існувати лише у формі деяких спільних заборон [21, 8–10, 12]. Відтак на нинішньому етапі розвитку світової цивілізації спільні цінності універсального масштабу можуть набувати конкретного юридичного змісту як вимоги негативного, заборонювального характеру (напр., заборона рабства, тортур, смертної кари).

Це ще раз підтверджує, що універсальне природне право може втілитись в міжнародну позитивно-правову реальність лише як деяка «мінімальна» етика, тоді як духовне об'єднання міжнародної спільноти надалі залишається змістом моральнісно-релігійного ідеалу, культивованого в рамках конкретних культурних традицій. В свою чергу, наведене може також розглядатись і як аргумент на користь слушності позицій, обстоюваних відомим представником комунітарної етики Е. Макінтайром [22, 302–332]. Відтак зміст ідеалу вселюдської духовної єдності уточнюється в ідеалі плюралістичної єдності, котра ґрунтується на збереженні унікальності окремих культур.

Висновки. В європейській правовій культурі класичні природно-правові концепції виступають виявом кризового стану традиційних соціокультурних установлень і водночас — раціоналізованою відповіддю індивідуальної та суспільної ціннісно-нормативної свідомості на цю кризу. Ідея природного права

виникає як реакція на соціонормативне відчуження (результат антагоністичної суперечності між автономною та гетерономною, інтравертною та екстравертною формами регуляції людської поведінки).

У ціннісно-нормативній свідомості ідея природного права виконує роль опосередковуючого уявлення, в якому долаються антагонізм між фундаментальними дихотоміями, що зумовлюють існування та розвиток людського суспільства: між біологічною природою та культурою, між екзистенційним та історичним, індивідуальним та соціальним.

Одним з конститутивних смислових елементів європейської традиції природного права є духовно-моральнісний ідеал вселюдської єдності, зміст якого на соціально-емпіричному рівні уточнюється в ідеалі плюралістичної єдності, яка ґрунтується на збереженні унікальності окремих культур.

Об'єктивація духовно-інтегруючих засад всезагального значення видається можливою за посередництвом міжнародно-правового й національно-юридичного механізмів, які б забезпечували умови для безперешкодного формування, відновлення й збереження гуманістичних традицій спільнот (національно-культурних, релігійних та ін.). Змістовна конкретизація такого механізму має здійснюватись на основі соціолого-правових та культурно-антропологічних досліджень й задає напрям подальшої розробки прикладних аспектів аксіолого-правової проблематики.

Література

1. Жебелев С. А. Греческая политическая литература и «Политика» Аристотеля // Аристотель. Политика: Пер. с греч. — С.Пб., 1911. — С. 379–465.
2. Нерсесянц В. С. Политические учения Древней Греции. — М.: Наука, 1979. — 264 с.
3. Себайн Дж. Г., Торсон Т. Т. Історія політичної думки: Пер. з англ. — К.: Основи, 1997. — 838 с.
4. Рабінович П. М. Сутність праворозуміння // Право України. — 2007. — № 9. — С. 3–7.
5. Четвернин В. А. Современные концепции естественного права. — М.: Наука, 1988. — 144 с.
6. Мальцев Г. В. Понимание права. Подходы и проблемы. — М.: Промотей, 1999. — 419 с.
7. Максимов С. Правовая реальность: опыт философского осмысления: Монография. — Х.: Право, 2002. — 328 с.
8. Гомперц Т. Греческие мыслители: Пер. с нем. — С.Пб: Алетейя, 1999. — Т. 1. — 604 с.
9. Спиридонов Л. И. Социальное развитие и право. — Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1973. — 205 с.
10. Дюркгейм Э. Метод социологии. — К.; Х., 1899. — С. 62; Самоубийство. Социологический этюд. — С.Пб., 1912. — С. 35; Цит. за: Скрипник А. П. Моральное зло в истории этики и культуры. — М.: Политиздат. — С. 345–346.
11. Соломко З. В. Теоретические проблемы правового отчуждения: Автореф. дис... канд. юрид. наук: 12.00.01. — М., 2005. — 26 с.
12. Папов В. Г. Эмоции. Мифы. Разум. — М.: Высш. шк., 1992. — 252 с.
13. Нерсесянц В. С. Философия права. — М.: Норма, 2000. — 256 с.
14. Хвостов В. М. Опыт характеристики понятий aequitas і aequum ius в римской классической юриспруденции. — М., 1895. — 309 с.
15. Гуторов В. А. Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории. — Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1989. — 288 с.
16. Гусейнов А. А., Апресян. Р. Г. Этика. — М.: Гардарики, 2003. — 472 с.
17. Аврелий М. Наедине с собой. Размышления: Пер. с древнегреч. — К.; Черкассы: Collegium Artinim ing Ltd, РИЦ «РЕАЛ», 1993. — 148 с.
18. «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром». Послание Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира (Ватикан 8 декабря 2004 г.) // www. agnuz. info/holy.php?header messages (13.02.2006)

19. Маритен Ж. Человек и государство: Пер. с англ. — М.: Идея-Пресс, 2000. — 196 с.
20. Добрянський С. П. Основні наукові напрямки інтерпретації співвідношення загального і особливого у природних правах людини // Права людини: соціально-антропологічний вимір: Монографія / Редкол.: П. М. Рабінович (голов. ред.) та ін. — Л., 2006.
21. Гусейнов А. А. Об идее абсолютной морали // Вопросы философии. — 2003. — № 3. — С. 3–12.
22. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі. — К.: Дух і літера, 2002. — 436 с.

УДК 164.031/032

Л. Н. Сумарокова

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ АРГУМЕНТАЦИИ

Актуальность обсуждения данной темы связана с непрояснённостью, а иногда и с противоречивостью понимания статуса современной теории аргументации, её соотношения с логикой, в частности. Многие авторы признают в учении об аргументации наличие двух частей: логической в виде теории доказательства и риторической как учения об искусстве убеждать. К базовым категориям в первой части относят «истинность», «правильность», «логическое следование», а во второй — «эффективность», «приемлемость». Понятие ценности подключается к той или иной трактовке эффективности или приемлемости. Для логической части нормой считается ценностно-нейтральный дискурс. При этом все исследователи считают аргументацию рациональной речевой процедурой. И в логической, и в риторической частях теории аргументации большое значение придаётся обязательности принятия и выполнения правил, регулирующих форму представления исходной информации, процесс ведения аргументации, форму обоснования решения. Но эти правила разные в логической и риторической частях. Логические правила считаются необходимыми, но не достаточными в любой конкретной аргументации. Скажем, юристы издавна подчёркивают, что логические эталоны доказательства, выполняемые в математике, не годятся для судебной аргументации, а некоторые вообще не видят в правовой аргументации никакого места логической определённости и последовательности [1, 114]. С другой стороны, сегодня общим эталонным требованием к аргументации стало требование, заимствованное как раз из судебной практики, а не из логики. Речь идет о диалогичности судебной аргументации, об учете разного распределения бремени доказывания между сторонами [1, 45].

Сегодня, на наш взгляд, такие характеристики аргументации, как диалогичность, альтернативность, формализованость, системность, можно считать универсальными и учитывать во всей теории аргументации, а не только в каких-то ее видах или частях. Что касается аксиологической составляющей, то её наличие также является универсальной чертой аргументации, как и перечисленные выше; это, с нашей точки зрения, — довод против разграничения и автономизации логической и риторической «частей» внутри современной теории аргументации. Поскольку существуют разные виды ценностей, то возможны и разные

© Л. Н. Сумарокова, 2008