

УДК 17+752

Тимохин А.М.

АНАЛИЗ ТИПОВОЙ СПЕЦИФИКИ РАЦИОНАЛЬНЫХ НОРМ

В последнее время вопросы, посвященные нормам, все чаще оказываются в числе наиболее важных философских проблем. Особенно это верно в отношении практической философии. Именно ее ренессанс, начавшийся в конце 70-х годов XX века, наряду с изменениями социальных и политических реалий в 80-х, привели к смещению акцентов в философском дискурсе в сторону более интенсивного обсуждения как конкретных норм (например, морали, права, политической деятельности и т.д.), так и общих понятий нормы, нормативного сознания, логики норм и т.д. *Актуальность* данной работы состоит в том, что в ней речь идет о нормах рационального типа, т.е. о нормах, рассмотрение которых относится к важнейшим задачам практической философии.

Среди многочисленных попыток рассмотрения того, что представляют собой нормы, наибольший интерес, на наш взгляд, вызывают работы, которые развивают когнитивный подход в практической философии. Суть когнитивного подхода в признании в качестве фундаментального именно эпистемологического содержания норм и, следовательно, – в признании разума в качестве конечной инстанции их обоснования. Наиболее последовательно когнитивный подход осуществляется в рамках коммуникативной философии, а именно, в работах Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля, В. Хесли и т.д. В целом настоящее исследование находится в русле когнитивного подхода к обоснованию норм. Его особенностью является стремление разграничить класс норм, к которым подобный подход применим, от норм, чья специфика раскрывается другими средствами, потому что их содержание рационально не обусловлено. Поэтому центральной *задачей*, решаемой в работе, становится построение такой типологии норм, которая бы позволила выявить специфику рациональных норм в контексте их отношения к нормам другого типа. *Целью* настоящего исследования, таким образом, является обсуждение природы норм особого типа, называемых в дальнейшем рациональными нормами. Выделение и описание этого типа норм составляет пункт *новизны* данного исследования.

ПРОБЛЕМЫ ПОСТРОЕНИЯ ТИПОЛОГИИ НОРМ

Несмотря на то, что о нормах известно не так уж много, два факта не вызывают сомнения и должны приниматься в расчет любой теорией, делающей нормы предметом своего рассмотрения. Первый факт состоит в том, что нормы существуют, второй, – в том, что их невообразимое количество. Первый факт делает их изучение возможным. Второй – определяет основную связанную с ним методологическую проблему: может ли какая-то из норм рассматриваться как норма *par excellence*, или же многообразие норм соответствует многообразию

представлений об их свойствах. Так или иначе, решению данной методологической проблемы должны предшествовать упорядочение и классификация многообразных форм нормативности.

Если задаться вопросом о том, какие нормы нам известны, то большинство из полученных ответов будут примерами, отсылающими к социальной жизни: понятными и имеющими широкое признание формулировками правил регулирования поведения в обществе. Эти примеры хорошо подходят под два распространенных понятия о норме. В первом норма определяется как способ управления и контроля индивидуальной и коллективной деятельностью, во втором - как выражение волеизъявления. Первое понятие говорит о норме в терминах выполняемых ею функций, второе - в терминах ее генезиса. На их основе дается исходная классификация, основанием которой служит принадлежность норм к тому или иному социальному институту, ибо вопрос о том, кем и с какой целью формулируется норма, является вопросом о том, какие институты существуют в обществе.

Согласно определению М. Вебера, институтом называется сообщество, в котором «одной из причин, определяющих поведение, является наличие созданных самими людьми рациональных предписаний и аппарата принуждения [1, с. 148]. Для институтов характерна стандартизация, типизация деятельности. Как говорит Вебер, «конститутивное для таких объединений... поведение определяется как раз тем, что при наличии определенных объективных данных, свойственных определенной особе, от нее ожидают... ориентации поведения на определенный установленный порядок» [1, с. 147]. Или, как пишут Бергман и Луман, «институт исходит из того, что действия типа X должны совершаться деятелем типа X» [2, с. 92]. Институт, т.о., включает в себя все, что необходимо для того, чтобы в нем встречались нормы: и воля к совершению определенных действий, и средства контроля за ее выполнением. Среди наиболее фундаментальных институтов, осуществляющих социальную регуляцию посредством норм, чаще всего выделяют гражданское общество и государство, считая, что именно ими ассимилируется большая часть норм, встречающихся в социальной жизни. Совокупность норм, характерных для общества, при этом называется моралью, а для государства - правом. Дальнейшее деление норм осуществляется уже в рамках институциональной структуры морали и права: так, в праве появляются административные и уголовные нормы, а в морали - нормы мужества и честности и т.д.

Эта общепринятая классификация кажется вполне приемлемой до тех пор, пока мы не обращаем внимание на те различия между внутриинституциональными нормами, которые не могут быть списаны за счет различия между сферами применения морали и права. Речь идет о том, что не только мораль и право являются комплексами различных норм, но также встречаются *разные системы морали и разные системы права*. Последнее настолько существенно, что делает институциональную классификацию проблематичной. Сходство между нормами морали и права может в ряде случаев оказаться существеннее, чем сходство между разными моральями и разными системами права. Более того, иногда проведение

различия между институтами социального регулирования оказывается весьма трудной задачей. Оно предполагает идею разделения общества и государства, первое из которых санкционирует нормы морали, а второе - нормы права. Очевидно, что в осознанном виде эта идея принадлежит истории европейского типа социальности и почти никогда не встречается в других культурах. Поэтому в большинстве случаев следует признать, что граница между институтами оказывается размытой, размытой оказывается и построенная на ее основе классификация. Достаточно сравнить законы Ману и магдебургское право и понять, что выраженные в них нормы не могут быть рассмотрены и поняты одинаково. Становится ясно, что общепринятая институциональная классификация в том виде, в котором она существует, никак не помогает определить и расчленить предметную область нормативного. Последнее вовсе не означает, что институциональная классификация неверна в принципе. Она вполне удовлетворительно служит методологическим целям, *если речь идет о сходных системах морали и права*, т.е. об институтах, имеющих общий источник формирования. Вместе с тем выявленные в связи с нею трудности построения классификации норм указывают на потребность дополнения институциональной классификации путем построения классификации, учитывающей плюрализм не только норм, но и институтов.

Наиболее легкое объяснение нормативного и институционального плюрализма, конечно же, будет историческим, связывающим специфику морали и права с эпохами и культурами, в которых они возникают. Такую классификацию можно назвать исторической. Ее примером может служить марксистская классификация, выделявшая рабовладельческие, феодальные, буржуазные и прочие формы морали и права. Однако историческая классификация, как и предыдущая, имеет ряд недостатков. В отношении уникальных исторических событий любая классификация и группировка выглядит условностью, не затрагивающей сути классифицируемого предмета. По сути, перед исторической классификацией встает весь комплекс проблем, с которыми имеет дело методология социально-гуманитарного знания и способом разрешения которых служит герменевтика с ее стратегией понимания и вживания в смысл событий с целью извлечения их типологических признаков. Другими словами, при историческом подходе к проблеме классификации норм плюрализм норм и институтов вовсе не оказывается преодоленным с помощью исторического объяснения, вместо этого он приобретает новое качество: относительность.

Одним из первых, кто попытался преодолеть релятивизм исторического метода без устранения множественности содержания его предмета, был основатель гуманитарных наук Нового времени - Д. Вико. Его учение об ограниченности исторического многообразия тремя эпохами имеет значение и для устанавливаемой здесь классификации норм. Каждая из эпох - божественная, героическая и человеческая - имеют соответствующую их историческому смыслу нравственность, естественное право и даже юриспруденцию. Божественная эпоха характеризуется тем, что «люди верили, что все решительно приказывают Боги» [3, с. 379], нравы были окрашены религией, а под правом подразумевалось божественное установление. В героическую эпоху «люди были гневливы и щепетильны» [3, с.

379], ими управляла сила страсти, а формой принуждения выступала сила, присущая герою. Наконец, в человеческую эпоху нравами стали руководить чувство гражданского долга и право, «продиктованное совершенно развитым Человеческим разумом» [3, с. 379].

Классификация Вико, на первый взгляд, не очень отличается от исторической. Она так же не застрахована от того, что будет опровергнута ходом истории или развитием исторической науки. В силу неопределенности будущего и неполноты знания о прошлом подобная классификация обречена оставаться незавершенной и открытой. Однако от простой исторической классификации она отличается тем, что выделяемые в ней типы описываются не столько в историческом, сколько в систематическом аспекте. История только дает возможность их понять и увидеть, но она не создает эти эпохи, а напротив, определяется ими; поэтому история предоставляет материал, но не принципы классификации.

Начатая Вико работа оказалась близка к своему завершению в исследованиях М. Вебера, метод понимающей социологии которого позволяет говорить об основах формирования классификации норм, не тождественной ни институциональной, ни исторической. Большая часть теоретических рассуждений Вебера сосредоточена вокруг понятия «идеальный тип», поэтому будет уместно назвать классификацию норм на основе данных понимающей социологии *идеальной* или *эйдетической классификацией*. Собственно построенной Вебером классификации не существует, поэтому речь скорее может идти о гипотетической реконструкции, осуществляемой в герменевтической перспективе веберовского наследия, а также текстов той традиции, к которой оно естественным образом примыкает. Такой традицией является социально-политическая философия эпохи модерна и, в частности, идеи учения о естественном праве.

ТИПОВЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ НОРМ

Идеальная типология норм, как она может быть увидена изнутри понимающей социологии, зависима от вводимого в ней комплекса понятий. В их числе особо близким к определению понятию нормы оказывается понятие легитимации. С помощью этого понятия описывается центральная характеристика социальной реальности: социальный смысл действия. Фактически легитимация есть не что иное, как способ надления социального действия объективным, всем открытым для усмотрения (и одобрения/неодобрения) смыслом. В случае с нормой таким действием служит акт законодателя-правителя, обладающего достаточной властью и инструментами принуждения. Этот акт, как выясняется, и нуждается в легитимации.

Вебер выделяет три чистых типа легитимного правления «форм послушания в отношении определенных распоряжений» [1, с. 157]. *Mutatis mutandi*, им могут быть поставлены в соответствие три идеальных типа норм, поскольку норма или закон есть выражение воли правителя.

Первый тип легитимного правления Вебер называет **харизматическим** - харизматическое правление есть специфично неповседневное [1, с. 169]. Смысл термина харизма проясняется в разрабатываемой им социологии религии. Термином «харизма» Вебер предлагает обозначать «не всегда, но по преимуществу выходящие

за пределы повседневности силы», скрывающиеся за «харизматически квалифицированными объектами» [1, с. 79]. Этот термин выражает ту силу и авторитет, которыми обладают предметы и живые существа, благодаря их связи с сакральным. Подробное исследование связи представлений о сакральном и об упорядоченности социальной жизни принадлежит классику французской социологии Э. Дюркгейму. Стремясь выявить специфику религиозных верований, он указывает на то, что «усі відомі релігійні вірування мають один й той самий спільний характер: вони припускають класифікацію чинників... на два протилежні роди, означених двома різними термінами, що їх досить добре передають слова „світський” та „святий”. Поділ світу на дві частини - одну святу й другу світську - такою є відмінна риса релігійної думки» [4, с. 37]. Священная вещь отличается от мирских тем, что с ней нельзя обращаться как угодно и кому угодно. „Святі речі - це ті речі, що їх заборони захищають і ізолюють... це ті, до яких ці заборони застосовуються і які повинні залишатися на відстані...” [4, с. 40]. Именно с появлением практик, имеющих своим предметом сакральное, надо думать впервые, может быть обнаружен феномен нормативно-ориентированного и подчиненного правилам действия в форме ритуала. Согласно Дюркгейму, „ритуалы - це правила поведінки, які приписують, як людина має поводитися зі святими речами” [4, с. 40]. По мнению Дюркгейма, именно отношение к сакральному становится источником формирования первичных запретов и правил и тем самым основывает представление о нормативном.

Действительно, представления о нормативно-волевой организации реальности впервые возникают на почве религиозного сознания, которое выступает источником борьбы со своеволием индивидов, средством их консолидации в общности. Негативные культы в первую очередь характеризуют религию и социальную жизнь: человека как представителя религиозной и социальной общины характеризует как раз то, что он не делает, от чего он отказывается - его жертва. Если говорить о нормативном тексте, которому приписывается статус сакрального, то в подавляющем большинстве случаев выдвигаемые в нем требования имеют значение требований послушания. Послушание и смирение не случайно предстают главными чертами *homo religiosus*. Искать какой-либо иной смысл в сакральной норме бесполезно.

Второй тип легитимного правления называется у Вебера **традиционным**. В отличие от первого, он построен на особенностях повседневного и посюстороннего мира, устойчивости и постоянстве наблюдаемых в нем связей. Областью, в которой кроются легитимирующие силы традиции, служит в объективном плане история, в субъективном плане - они находят свое основание в силах памяти и привычки, конституирующих тот тип нормы, который называется обычаем. Как пишет О. Дробницкий, «они формируются в самом процессе совместной жизнедеятельности людей... историческое накопление социального опыта и его кристаллизация в социально-необходимых, обязательных для человека нормах поведения совершается в самой стихии жизненного бытия, повседневной практики и обыденного сознания общности» [5, с. 238]. Обычай или привычка - вот что выражает норма традиционного общества, для которого они служат средством

продления исторического существования. Эта форма нормативности также хорошо известна в социально-гуманитарном знании. Начиная с Нового времени, привычка становится важной чертой социального портрета человека и предметом пристальной заботы со стороны общества. На то обстоятельство, что привычка усиливает склонность, т.е. выступает достаточной причиной ее удовлетворения, указывает Юм: «ничто не влияет на усиление и ослабление наших аффектов, ... чем привычка и повторение», потому что «она дает возможность легко производить любой акт», но, что важнее, «вызывает стремление или склонность к таковым» [6, с. 174]. Для Юма привычка, как единственный источник наших идей причины и следствия, служит основанием любой необходимости, в том числе и необходимости действий и воли. Картина человека, контролируемого склонностями, усиленными привычками, прочно вошла в обиход антропологии, став одной из ключевых моделей объяснения социальной организации. Что касается самой привычки, то она рассматривается чаще всего как механизм адаптации. Так, например, Г. Тард говорит об обычае как жизненном праве, которое «заключается в совокупности привычек к деятельности, ограниченной известными пределами, но эти пределы ощущаются уже не как преграды, а как опоры» [7, с. 138], и которое представляет собою «систему средств, в которых резюмируются миллионы целей, преследовавшихся еще в древности», и которые «необходимы для возможности достижения новых целей» [7, с. 136].

Концепция норм как привычек, имеющих значение формы адаптации, получила широкое признание среди исследователей, разделяющих установки позитивизма и бихевиоризма. Однако ни она, ни концепция нормы как формы религиозного послушания и смирения не охватывают всех случаев требований и обязательств, встречающихся в социальной жизни. Наряду с божественными требованиями и требованиями природы человеку знакомо еще одно требование, которое может быть названо требованием справедливости и на силе которого основан третий тип легитимного правления, описанный Вебером.

Третий тип легитимного правления Вебер называет **легальным**. «Легальное правление существует благодаря установленным правилам», в отношении которых верно следующее: «любые законы принимаются и могут при желании изменяться, придерживаясь определенных формальных процедур» [1, с. 157]. Другими словами, легальное правление не просто служит не подлежащим сомнению источником норм для социальных субъектов, но само зависит в своей легитимности от того, какие нормы существуют, и что они санкционируют. «В таком случае проявляют послушание не какой-либо отдельной личности..., а установленным *правилам*, которые как раз и определяют, кто и в какой мере должен ими руководствоваться» [1, с. 158]. Только в случае с легальным правлением можно утверждать, что норма - не просто изъявленное желание того, кто правит, потому что факт наличия нормы предшествует факту правления, служит его основанием, позволяет взглянуть на правление, и не только на правление, как на правую проблему, имеющую нормативное решение. Очевидно, что нормы легального правления радикальным образом отличаются от норм первых двух типов и имеют своим основанием нечто принудительное, наделенное специфическими особенностями в сравнении с силами

сакрального и повседневного мира.

СПЕЦИФИКА РАЦИОНАЛЬНЫХ НОРМ

Считается, что именно М. Веберу принадлежит заслуга создания концепции, объясняющей происхождение такой формы легитимности, в которой легальность служит источником социального значения различных институтов и общностей. Первое, на что он обращает внимание в своем анализе, - это историко-культурный горизонт, в котором значимость легального выше ценности священного и традиции. Исторически и культурно пространство господства норм справедливости неотделимо от того, что называется Западным миром, или Европой. Своим возникновением оно обязано процессу *рационализации* практической деятельности, выразившейся в ориентации на всеобщее и необходимое: «именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались... в направлении, которое имеет *универсальное* значение и влияние» [1, с. 338].

Однако термины рационализм и рационализация получают у Вебера настолько широкое значение, что перестают служить обозначением тех специфических черт европейской культуры, ради которых они были введены. Иногда он даже говорит о разных рациональностях для разных культур: «в разных культурах существовали полностью отличные рационализации в разных сферах жизни». Поэтому, говоря о рационализации как движущей силе становления культурно-исторического пространства Европы, следует указывать на своеобразие присущего только ей типа рационализации, и Вебер это делает.

Поскольку интересы Вебера были сосредоточены прежде всего в области исследования хозяйственной деятельности, то и его определение специфики западного типа рациональности наиболее адекватно характеризует именно рациональность экономической сферы. Говоря о ней, он чаще всего использует термин *калькуляция*, имея в виду рассчитывающий и планирующий способ организации деятельности, противопоставляя его интуитивно-харизматическому, традиционному, авантюристическому и т.д. Именно расчет и планирование объединяют хозяйственную деятельность вместе с наукой и правом в единую систему рационализации социальной жизни: европейские наука и право представляются Веберу средствами расчета и планирования природных и социальных событий, без наличия которых капитализм оказался бы невозможен. Но, определяя сущность западного рационализма, в том числе в хозяйственной сфере, через свойственную ему расчетливость, Вебер не открывает ничего нового, если учесть, что уже Платон полагал, что изучение арифметики - наилучший способ воспитания разумного, сведущего в своем деле политика. Таким образом, не удивительно, что в исходном значении понятие рациональности как раз и подразумевает способность к счету, в том смысле, в котором слова разумный и расчетливый являются синонимами. Даже послужившее основой для термина рациональность древнее латинское слово *ratio* своей этимологией обязано процедуре счета, так римляне называли счета. На это обстоятельство обратил внимание Т. Гоббс, считавший вполне естественным отождествить разум и процедуру счета. Именно ему принадлежит одна из наиболее полных и ярких моделей, описывающих действие разума как калькуляцию. Одним из результатов исследования природы разума у Гоббса становится обоснование

концепции естественного права.

Сама концепция не является изобретением Гоббса. В том или ином виде она может быть прослежена в философии, праве, политике на протяжении всей истории западной цивилизации. Одним из первых достоверных упоминаний о ней, закрепленных в тексте, является фрагмент из «Никомаховой этики», где Аристотель говорит следующее: «государственное право... частью естественно, частью - узаконено; оно естественно, если повсюду имеет одинаковую силу и не зависит от признания и непризнания [его людьми]» [8, с. 160]. Достаточно популярной концепция естественного права была и в римско-эллинистический период. Свой ренессанс она переживает на заре Нового времени, благодаря гуманистам и протестантским мыслителям. Идеи последних послужили контекстом формирования взглядов Гоббса, философия права которого служит результатом развития общих тенденций в философии того времени.

Но при этом концепция естественного права у Гоббса по-своему уникальна, она отличается, прежде всего, свойственным ей *типом обоснования*: в ней находит объяснение не то, *что такое* естественное право, а *почему* оно необходимо именно как совокупность норм, требованиям которых следует подчиняться. В отличие от большинства других она не предполагает в человеке никакого мотива или другого действия, кроме простого стремления сохранить собственную жизнь. Это стремление значительнее всех прочих законов и правил, оно выражает единственный принцип, которому человек следует в естественном состоянии. Этот принцип составляет естественное право как основную свободу человека. Однако как мотива его достаточно, что бы начать «войну всех против всех». Но всем мотивам человека в естественном состоянии может быть противопоставлен расчет, который в силах склонить его к тому, чтобы взять на себя ряд обязательств, отказавшись от своего естественного права. Этот расчет проводится разумом, который не только говорит о необходимости принятия обязательств, но и указывает, какие именно обязательства следует принять. Здесь Гоббсом фиксируется та сторона естественного права, где он уже не является простым мотивом, а переходит в *расчет*, который *служит основанием всех обязательств, принимаемых на основе и во исполнение естественного права*. Конечно же, и аффект, например, страх, может стать основанием обязательства, но именно разум позволяет человеку покинуть естественное состояние войны всех против всех, потому что только «разум подсказывает подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к соглашению. Эти условия суть то, что иначе называется *естественным законом* (курсив мой - А.Т.)». Общим во всех естественных законах является то, что они, будучи вечными и неизменными, не могут противоречить разуму, равно как и выводы последнего не противоречат естественным законам. Поэтому под естественным законом следует понимать «*веление правого разума* относительно того, что нужно делать и от чего следует отказываться» [9, с. 310]. Согласно Гоббсу, только из естественных законов могут быть выведены наши идеи долга и обязанности (правда, речь идет об обязанности *in foro interno* - обязанности желать), а также понятия о справедливости и несправедливости. Значение велений правого разума столь велико, что только благодаря им мыслимо возникновение государства,

обладающего безмерной властью над своими гражданами, ограниченной только естественными законами.

Разработанное Гоббсом понятие «естественного закона», на наш взгляд, как нельзя кстати подходит для обозначения того типа норм, наличие которых мы обязаны легальным типом правления, и которые есть следствие особого типа рационализации западной культуры. Изучая естественные законы, можно «показать, не что такое *право здесь или там*, а лишь что такое *право вообще*, подобно тому, как это делали Платон, Аристотель, Цицерон и разные другие мыслители, которые не занимались специальным изучением права» [10, с. 281]. Проводимое различие между правом здесь или там и правом вообще терминологически фиксируется как различие между естественными и положительными законами, которые, в свою очередь, подразделяются на человеческие и божественные [10, с. 299]. Легко заметить аналогию, которая прослеживается между классификацией, приводимой в «Левиафане», и ранее рассмотренной веберовской типологией легитимного правления. Нормы сакрального и нормы обычая можно с полным правом квалифицировать как положительные законы, «которые не существовали извечно, а стали законами благодаря воле тех, кто имел верховную власть над другими» (там же). Но, что гораздо важнее, все положительные законы должны, следуя логике Гоббса, рассматриваться как существующие вследствие и на основании естественных. Ибо для того, чтобы положительный закон имел силу, он должен быть провозглашен сувереном (правителем). Всякое же государство и представляющий его правитель есть результат соглашения, заключаемого ради достижения цели, предписываемой естественными законами.

Эта отмеченная нами у Гоббса идея, по-разному варьируемая, встречается во всех мало-мальски значительных европейских текстах по этике, философии права, социальной и политической философии. Для этой идеи характерно утверждение о том, что разум может открывать истины, которые все разумные существа должны принимать в качестве обязательных правил для организации собственных действий. «Ибо все, что люди обязаны знать не на основании слов других людей, а каждый по собственному разуму, должно быть чем-то таким, что согласуется с разумом всех людей, а таковым не может быть никакой иной закон, кроме естественного» [10, с. 287]. Легко заметить, что принудительность этих норм имеет своим единственным источником достоверность мышления. То, что естественный закон становится известен благодаря активности мышления, а не социальных и исторических обстоятельств или божественного вмешательства, подчеркивает Дж. Локк. Среди возможных источников закона он указывает хорошо знакомые традицию и откровение [11, с. 10], отмечая, что полученные с их помощью принципы не могут быть причислены к числу законов природы. Подлинный закон природы есть «проявление божественной воли, познаваемой благодаря светочу природы (разуму и ощущениям - А.Т.), указывающее нам, что согласуется и что не согласуется с разумной природой, и тем самым повелевающее нам нечто или запрещающее» [11, с. 4]. Этот естественный закон «не обнаружится так, как это происходит с государственными законами, однако он достаточно известен людям..., поскольку его можно познать с помощью одного лишь светоча природы» [11, с. 5].

Разумеется, что концепция естественного права содержит изрядную долю идеализации, но одновременно - и модель, которая позволяет унифицировать исследование норм, ограничившись одним типом (естественные законы) и рассматривая прочие нормы в качестве производных. В рамках этой модели *норма как волеизъявление* оказывается подчинена *норме как закону*, т.е. норме, обязывающей подчиняться, *норме, делающей волеизъявление легитимным* и дающей волеизъявлению принудительную силу. Последнее вовсе не означает радикального конфликта между законом и волеизъявлением. Однако для тех, кто исполняет требования норм, *волеизъявление и закон имеют разное значение*: второе уже имеет силу обязательства, тогда как первое еще должно им стать. В случае, когда волеизъявление приобретает нормативную силу на основе закона, оно называется *легальным*, в отличие от тех волеизъявлений, которые исполняются благодаря традиции или авторитета тех, кому они принадлежат. В свою очередь, нормы, составляющие закон, могут быть названы таковыми исключительно в том случае, если установлена не только их независимость от авторитета и традиции, но и их абсолютная необходимость в качестве вечных, неизменных и безусловно обязательных требований. Такие нормы могут называться *рациональными нормами*. Но не потому, что ставшие их прообразами естественные законы, по мнению тех, кто говорил о них, открываются разумом, а потому, что свободное от авторитета и традиции исследование вечного, неизменного и безусловного не может опереться ни на какой другой источник познания, и разум для него служит единственным основанием.

Легальное правление, знакомящее нас с ситуацией различия нормы-закона и нормы-волеизъявления, может быть названо сущностной формой правления, поскольку в ней норма становится феноменом, данным непосредственно, а не через видимость того, что кто-то считает нормой. Указываемый здесь сущностный характер ни в коей мере не способен дискредитировать легитимность харизматического и традиционного правления и значимость устанавливаемых им норм. В качестве сущностных естественные законы обладают преимуществом, неоспоримым только для целей познания, поэтому они могут быть рассмотрены даже безотносительно к тому, учреждается ими какая-то форма правления или нет. И если в социально-философской перспективе верно, что «основным законом... является тот закон, по упразднении которого государство... должно рухнуть и окончательно распасться» [10, с. 303], то в теоретическом плане основным является тот закон, непонимание и незнание которого упраздняет возможность существования нормативного текста как такового. Поэтому совершенно правомерной является тезис Гоббса о том, что «истинное учение о естественных законах есть истинная моральная философия» [10, с. 185].

Вывод. Анализ понятия рациональной нормы, таким образом, позволяет говорить о том, что концепция естественного права в том виде, в каком ею представлена идея рациональной нормы, и по сей день не стала анахронизмом и сохранила свое влияние. Среди наиболее ярких современных концепций в качестве содержащих элементы «естественного права» и ссылки на рациональные нормы можно упомянуть чистое учение о праве Г. Кельзена, теорию справедливости Д.

Роулза, философию политики Л. Штрауса и М. Оукшота и многих других. Поэтому крайне важно понять, что доктрина естественного права не является изобретением Нового времени или какой-либо другой исторической эпохи. По большому счету она принадлежит единому историческому и культурному целому, называемому Европой, или Западом, а тематизированная в доктрине естественного права идея рациональных норм имеет фундаментальное значение для понимания сути политического, правового и прочих нормативных измерений европейской культуры.

Список литературы

1. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика: Пер. з нем. - К.: Основи, 1998. - 534 с.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конституирование реальности: Трактат по социологии знания: Пер. с англ. - М.: Медиум, 1995. - 323 с.
3. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций: Пер. с итал. – М.-К.: «REFL-book» - «ИСА», 1994. – 656 с.
4. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії: Пер. з фр. - К.: Юніверс, 2002. - 424 с.
5. Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избранные труды. - М.: Гардарики, 2002. - С. 11-344.
6. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании: Пер. с англ. М.: Канон, 1995. – 400 с.
7. Тард Г. Социальная логика: Пер. с фр. - СПб.: Правда, 1996. - 505 с.
8. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. – С. 63-368.
9. Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 1: Пер. с англ. - М.: Мысль, 1964. - 748 с.
10. Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 2: Пер. с англ. - М.: Мысль, 1964. - 748 с.
11. Локк Дж. Сочинения в трех томах: Т. 3.: Пер. с англ. - М.: Мысль, 1988.
12. Хёффе О. Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства: Пер. с нем. - М.: Гнозис, Логос, 1994. - 328 с.

Поступило в редакцию 17.02.03