

БУТТЯ ТА УСВІДОМЛЕННЯ ПРАВА ЯК ПРАГНЕННЯ БАЛАНСУ СВОБОДИ Й ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Розглянуто буття та усвідомлення права як прагнення балансу свободи й відповідальності.

За відміну від суто природного буття, в якому необхідність та упорядкованість торують собі шлях через незліченні стихійні взаємодії об'єктів та явищ, буття культури починається там, де на "онтологічній авансцені" з'являється феномен свободи, невід'ємним атрибутом якого є *свідомий вибір*. Останній спонукає генерування права як суспільного інституту, покликаного врегульовувати міру припустимих поширень свободи суспільної поведінки у випадках можливого перетворення цієї свободи на небажане свавілля. Як справедливо, на наш погляд, зазначає С.С. Алексєєв, "... саме право за своєю первісною суттю являє собою утворення із життя людей, яке логічно та історично призначене бути інститутом, покликаним реалізувати свободу кожної людини, надавати їй визначеності та забезпеченості, а, звідси — істинно людської цінності" [1, с. 450].

Дійсно, у разі панування "жорсткої" казуальної необхідності чи однозначної (безвибірної) зумовленості людських дій зовнішніми обставинами не може йтися про свободу, а, отже, й про її правову регламентацію. Скажімо, якщо відомо, що будь-яка людина, урешті-решт, приречена на смерть через природну необхідність (а тому, попри всі свої прагнення безсмертя, не є вільною в тому, щоб якось змінити цей порядок речей), то, звичайно, абсолютно безглуздими б були дозвіл чи зобов'язання (в тому числі й заборона) закінчувати життя природною смертю. Таким чином, право передбачає буттєву свободу суб'єкта, з одного боку, як власну онтологічну причину, а з іншого — як наслідок і мету його реалізації (оскільки не будучи універсалізованою у правовій нормі та забезпеченою встановленням відповідного суспільного правопорядку, свобода одних з необхідністю перетворюється на несвободу інших).

На думку Г. Гегеля, свобода є, так би мовити, "субстанцією духу"; при цьому "... свобода духу становить найголовнішу властивість його природи" [2, с. 18]. Відповідно, "... світова історія є прогресом в усвідомленні свободи, прогресом, який ми повинні пізнати в його

необхідності" [2, с. 19]. Згідно з філософсько-історичною концепцією Г. Гегеля, цей прогрес можна задати логікою сходження від одиничного – через особливе – до всезагального: "Східні народи ще не знають, що дух чи людина як така в собі є вільною; оскільки вони не знають цього, то вони не є вільними; вони знають лише, що один є вільним, але саме тому така свобода виявляється лише свавіллям ... Отже, цей один виявляється лише деспотом, а не вільною людиною. Лише у греків з'явилося усвідомлення свободи, і тому вони були вільними, але вони, як і римляни, знали тільки, що деякі вільні, а не людина як така; цього не знали навіть Платон і Арістотель. Тому у греків ... були раби, з якими пов'язувалось їхнє життя та існування їхньої духової свободи... Ми ж знаємо, що вільні усі люди в собі, тобто людина є вільною як людина" [2, с. 18–19].

Положення про те, що прагнення та усвідомлення свободи мають свій історичний розвиток, а не фігурують як апріорні та незмінні атрибути людського духу, підтверджується багатьма відомими фактами. Наприклад, античні стоїки не те що не визнавали свободу за найвищу цінність людського буття, а й взагалі всіляко намагалися об'єктувати заперечення її реальності: "Свобода, – зазначили стоїки, – химера. Ми вважаємо себе вільними лише тому, що не знаємо мотивів, не вміємо врахувати всіх обставин, що змушують нас діяти так чи інакше. Чи можна думати, що людина дійсно володіє здатністю самовизначення! Чи не варто радше припустити, що зовнішні предмети тисячами комбінацій спонукають та визначають її? Хіба її воля є якоюсь невизначеною та незалежною здатністю, що діє без вибору і за прикхами? Вона діє або внаслідок судження, унаслідок акту розуму, що подає їй одну річ більш вигідною для її інтересів, ніж будь-яка інша, або ж незалежно від цього акту, коли обставини, в яких знаходиться людина, змушують її повернутися у певний бік, а вона уявляє, що робить це вільно, хоча вона і не могла бажати повернутися в інший" [3, с. 79]. Хоча в цьому тлумаченні людської поведінки й зберігається момент вибору, однак останній позбавляється своєї свободи і визначається як "вибір лише в одному напрямі", абсолютно детермінованому зовнішньою необхідністю. Проте, припустивши навіть, що з поняттям свободи волі ми асоціюємо лише те, об'єктивних причин чого ми не знаємо, то довелось б визнати ідею "передзadanості" будь-яких суб'єктивних учинків, а, отже, недоречності та фіктивності таких понять, як "право" й "відповідальність". А оскільки зміст останніх зумовлений динамікою організації самого суспільного буття, то вищезгадане припущення напевно чи можна прийняти.

Іншими словами, прагнення буттєвої свободи є одним з фундаментальних онтологічних чинників генези права як суспільного інституту, водночас її осмислення на рівні правосвідомості також зумовлене відповідними культурно-буттєвими механізмами. Тому зазначене осмислення теж має історичну логіку свого становлення та розгортання в контексті динаміки розвитку суспільства.

Саме суспільство як альтернатива суто природному буттю виникає внаслідок перманентного процесу згуртування індивідів з метою свого утвердження в природному бутті й, таким чином, розширення діапазону власної *природної свободи*: "Тут первісно колективно діяльність, що знаменує собою зародок суспільного буття в лоні природної стихії, виступає поки що виключно як засіб збільшення міри природної, біологічної свободи людини (тобто збільшення її можливостей в плані виживання та протистояння силам природи). Отже, людина на цій стадії ще "розчинена" у роді, єдина із суспільством через майже тотальну залежність від природної необхідності" [4, с. 80]. Але ж для формування на рівні свідомості самої ідеї свободи суспільного буття (й усвідомлення механізмів її реалізації) необхідною умовою є осмислення "нетотожності", відокремленості індивіда як автономного суб'єкта відносно суспільної колективності (адже не є можливою навіть постановка питання стосовно свободи в тому онтологічному контексті, з якого людина себе не виділяє). Однак відомо, що "... людина обособлюється як індивід лише внаслідок історичного процесу. Із самого ж початку воно виступає як *родова істота, племінна істота, стадо на тварина...*" [5, с. 486], через що в цьому випадку ще не виникають онтологічні підстави, здатні зумовити осмислення себе як особистості (тобто як суб'єкта, свідомо "обособленого" від тотальності роду). "Усе це позначається і на характері свободи в первісно-общинній формації. Це родова свобода. Кожен є вільним в однаковій мірі, ніякої нерівності в значенні соціальної нерівноцінності окремих членів роду тут не існує". Тому "... поняття свободи, що розглядається в аспекті взаємовідносин окремих членів роду одного з одним, взагалі не має тут ніякого смислу" [6, с. 32].

Спрямування вектора подальшої історії визначалося тим, що, прагнучи до зміцнення своєї природної свободи, своєї незалежності від неї, люди таким чином удосконалювали основний засіб досягнення цієї незалежності – власне суспільне буття і взагалі "олюднений світ" культури як "надприродну" реальність. Кількісні характеристики розвитку такого буття "... на певному етапі виходять за межі тієї міри, в рамках якої воно ще було підвладним свідомо-моральній регуляції. Відбувається, так би мовити, інверсія ролей природного та соціального буття: перше підпорядковується другому, тоді як друге із засобу здобуття свободи перетворюється на засіб поневолення людини. Причому прослідковується така закономірність: з розширенням природної свободи людина втрачає владу над власним суспільним буттям. Проте закономірним наслідком такого "... самопожертвування людства" став гігантський розвиток продуктивних сил, куплений ціною спочатку примусового (юридичного), а потім економічного ("вільного") рабства" [4, с. 81].

Тут прослідковується виявлення дії такого загального механізму самоорганізації, згідно з яким жодна системодинамічна траєкторія не може нескінченно зберігати свій першопочатковий напрям, оскільки будь-яка орієнтаційна тенденція функціонування та еволюції кожного

системного утворення генерує відповідні протизагні процеси ентропійного характеру в контексті певної метасистеми. Останні сприяють поступовому відхиленню початкового вектора загальної спрямованості динаміки організації системи аж до реверсивного (при досягненні рівня "негентропійного максимуму" – кількісної межі її існуючого способу упорядкування, зумовленої, з одного боку, обмеженістю організаційного потенціалу кожної просторово-фізичної системи, а з іншого – стримуванням поступальності її динаміки в певному напрямі вищезгаданими "антипроцесами") [7, с. 139]. Тому "першим запереченням" в історії людського прагнення свободи буття у світі став своєрідний перехід самої сутності суспільної організації на свою протилежність: від засобу забезпечення природної свободи – до засобу соціально-економічного поневолення. Відповідним чином, настільки ж реверсивно змінюється й характер відношення людини до природи: тепер людина здобуває свою природну свободу, вже не просто захищаючись від її стихій засобами суспільної згуртованості, а шляхом її завоювання та встановлення "влади" над нею.

Така логіко-історична фаза тривала аж до епохи нового часу. При цьому поетапно формувалися суспільноонтологічні підвалини ідеї "універсалізації свободи" як найвищої гуманістичної цінності. Якщо в межах первісної общини суспільство існувало у вигляді "нерозчленованої тотальності роду", то уже в античних цивілізаціях відбувся першвинний поділ суспільства на класи – на вільних і невільних, що, відповідно, онтологічно зумовлює осмислення суспільного буття на рівні правосвідомості з позиції вже не порожнього поняття "свободи". Подальша стратифікація суспільства відбувається в епоху середньовіччя, коли класовий поділ доповнюється ще й кастово-становим. Однак індивідуальне існування (а, отже, й індивідуальна свідомість) ще майже повністю підпорядковані тут буттю та ціннісним регулятивам певного суспільного угруповання. Скажімо, атрибути дворянської честі або приналежності до того чи іншого лицарського ордену були значно вищими за будь-які внутрішні схильності індивіда; суспільне самоствердження ще не розумілося як конституювання *особистісних* якостей, а виключно через вираження себе як повноправного предствника привілейованого класу чи стану. Навіть саме поняття "благородства", "шляхетності" усвідомлювалося не як характеристика *власних* чеснот людини, а як її належність до "благородного роду" ("шляхти"). Тобто за цих умов можна розглядати свободу класу чи стану, але не *свободу особистості*, оскільки індивід при цьому ще не фігурує у повному значенні слова як "особистість". Такою він може стати, лише розірвавши класово-станову залежність і усвідомивши власну самоцінність.

Через зазначені обставини ідея "царства свободи" з'являється в суспільній свідомості не раніше нового часу, що ознаменувався остаточним виділенням індивіда як самостійної одиниці суспільної організації. Виникнення та бурхливий розвиток промисловості зумовив домінують машинного виробництва над майстерністю ручної праці, що

призвело до зникнення необхідності юридичного поневолення робітника, оскільки володіння основними засобами виробництва забезпечувало повну економічну владу над ним. Саме у цей період, коли приставлення індивідуального та суспільного сягає свого апогею, гостро постала актуальна проблема свободи людини в контексті влади відчуженого від неї суспільного буття. Це пояснює виникнення нині різних утопій стосовно жаданого "царства свободи". "Настане момент, – писав у XVIII ст. Ж.А. Кондорсе, – коли Сонце буде освітлювати Землю, населену лише вільними людьми, що не знають іншого господаря, окрім ... розуму" [8, с. 227].

Певна річ, антагоністичний прогрес, головним чином, неспроможний реалізувати такі ідеї, оскільки в його межах, як вже згадувалося, засоби виробництва є одночасно й засобами поневолення; тому, врешті-решт, безпосередній виробник втрачає зацікавленість в удосконаленні цих засобів, що обмежують його суспільну свободу. Водночас цей прогрес дає історії цивілізаційну форму культури та робить людину *самоцінною особистістю*, що було абсолютно неможливим у попередні епохи.

Історична місія антагоністичного типу організації суспільного буття вичерпується з досягненням критичного співвідношення потенційної влади над природою (завдяки прогресові матеріального виробництва) та актуального безвладдя самого життя суспільства. Йдеться про те, що, незважаючи на наявність інститутів влади та права, останні самі є залежними від стихії суспільного буття. На думку Р. Гвардіні, "... дикість у її першій формі переможена: навколишня природа підкорюється нам, але вона знову з'являється всередині самої культури, і стихія її – те ж саме, що здолало первісну дикість: сама влада". У людини "... є влада над речами, але немає – або скажемо більш обнадійливо, поки що немає влади над своєю владою" [9, с. 155]. Відповідним чином, ця обставина стає тим онтологічним чинником, котрий актуалізує проблему побудови правового суспільства, в контексті якого навіть державна влада має ґрунтуватися на засадах пріоритетності прав людини й громадянина та чітко регламентуватися чинним конституційним законодавством.

Зазначена пріоритетність полягає, насамперед, у тому, що діапазон суспільної свободи людини має визначатися не державою, а вільним вибором самої особи; водночас цей вибір не вважатиметься "неприпустимою свободою" чи свавіллям (а, отже, не передбачатиме державно санкціонованої владної протидії), якщо він не пов'язаний з порушенням законних прав і свобод інших. Якщо за тоталітарних режимів межі індивідуальної свободи встановлюються державною владою, то найвагомішим гуманістичним атрибутом правового суспільства є та обставина, що ці межі повинні "онтологічно зумовлюватися" контекстом суспільної комунікації, а їх дотримання має гарантуватися та забезпечуватися державою шляхом їх законодавчого закріплення та встановлення відповідного правопорядку. Як зауважував

з цього приводу І.О. Ільїн, особистості належить "... самій знати, що таке добро та зло, самій знати, де закінчується право та починається обов'язок; самій шукати і знаходити, знаходити і вирішувати, вирішувати і діяти згідно зі своїм рішенням; і, вчинивши діяння, відкрито засвідчувати, що вчинила його свідомо й умисно, виходячи з власних переконань і наперед приймати на себе всю відповідальність за вчинене" [10, с. 169].

У наведеній думці, очевидно, підкреслюються ще й такі два важливі моменти: по-перше, йдеться про наявність "стримуючої противаги" (відносно позамежної свободи), що виявляється у генерованій цією свободою відповідальності; по-друге, останню необхідно розглядати як невід'ємний компонент становлення та самореалізації людини як особистості. Дійсно, коли йдеться про природні чи похідні від них права людини, то вони мають обґрунтовуватися не волею державної влади, а самим єством людського буття в природі та суспільстві. Водночас організація такого буття передбачає пропорційне зростання рівня відповідальності особи разом зі зростанням ступеня її буттєвої свободи. Отже, відповідне обмеження свободи суспільної поведінки індивіда (так щоб остання не перетворювалася на сваволлю) може здійснюватися не лише "іззовні" (як підкорення виголошеній в законі "розумній волі"), а й "зсередини" (як самообмеження перед відповідальністю, що зростає). Це стосується, на жаль, не лише утримання від свавільних дій, що посягають на свободу інших членів суспільства; нерідко суб'єкт обмежує (через згадане пропорційне зростання відповідальності) і таке здійснення своєї свободи, яке є необхідним для розвитку та розкриття його особистісних якостей. При цьому "її реалізація часто "блокується" або набуває неадекватної форми" [11, с. 29]. Отже, рівень відповідальності фігурує водночас як один з показників становлення особистості: "Бути відповідальним означає діяти так, щоб втілити належне, необхідне для реалізації самого себе, для самоактуалізації, правильного використання власного потенціалу, для здійснення власної свободи, а також щоб спрямувати свою активність у належне русло. Прагнучи свободи, особистість намагається не просто ігнорувати зовнішні заборони, а вирішувати власну долю та брати участь у вирішенні долі інших людей, суспільства загалом, перетворювати суще з позиції належного, як вона його розуміє, і перебирати на себе відповідальність" [11, с. 38].

Таким чином, право виявляє себе як двосдиний феномен: з одного боку, воно передбачає свободу самореалізації особи, а з іншого – її відповідальність перед собою та суспільством за наслідки вільнообраних дій. Прагнення до рівноваги цих "правових векторів" є глибинною онтологічною основою спрямування динаміки правосвідомості як на суспільному, так і на індивідуальному рівнях. Адже, незважаючи на те, що віддання переваги діям, котрі передбачають меншу відповідальність, пов'язане із цілком зрозумілим відчуттям певного психологічного комфорту, водночас, уникаючи вольових відповідальних дій, суб'єкт позбав-

ляє себе можливості реального суспільного самоствердження як особистості, що спричинює в межах його психологічної самооцінки дисконфорт іншого порядку. "Саме вольова діяльність забезпечує досягнення поставлених людиною цілей, здійснення нею суспільно значущих дій і вчинків. Через цей процес людина утверджується в думці, що вона є творцем себе самої та навколишнього суспільного середовища. ... Довільно ... вольова дія виступає для суб'єкта проявом його свободи, незалежності від зовнішнього примусу і різноманітних ускладнюючих внутрішніх проблем. Ступінь цієї незалежності й визначається усвідомленням самої себе, своїх власних можливостей" [13, с. 199].

Законодавче закріплення суб'єктивної свободи та визначення тих меж, де закінчується остання і починається відповідальність не лише перед собою та іншими людьми, а й перед державою чи іншими законодавчими інстанціями, має онтологічно обґрунтовуватися так званою "колізією" прав та свобод. Йдеться про об'єктивну необхідність обмежень поширення свободи у випадках, коли її реалізація двома чи більше сторонами стає взаємовиключною. При встановленні таких обмежень керуються або пріоритетністю загальнолюдських цінностей, або досягненням рівноваги інтересів сторін (навіть якщо остання ґрунтується не на певних об'єктивних підставах, а має суб'єктивно-конвенційний характер, вона так чи інакше має бути наслідком досягнення *вільної згоди*).

Так, наприклад, згідно із Сімейним кодексом України (ч. 3 ст. 157), свобода спілкування та участі у вихованні дитини того з батьків, хто проживає окремо, може бути обмеженою, якщо таке спілкування заважає нормальному розвитку дитини. Тут "... право на свободу від обмеження власної волі полягає у тому, що форми і методи як фізичного, так і духовного виховання, спрямовані на забезпечення розвитку дитини, не повинні суперечити принципам забезпечення гідності людини, поваги до прав і свобод інших людей ..." [14, с. 16]. Тобто у цьому випадку межі особистої свободи визначаються низкою вищезазначених загальнолюдських моральних цінностей. У разі ж вирішення спорів, у яких встановлення справедливих меж поширення свободи сторін не може бути забезпеченим пріоритетністю певних цінностей, об'єктивно-природних критеріїв тощо, такі межі визначаються врівноваженням інтересів сторін шляхом досягнення обопільної угоди. Скажімо, при демаркації морських кордонів між державами, делімітації континентальних шельфів та виключних економічних зон, якщо застосування принципів рівновіддалення та серединних ліній не забезпечують отримання справедливих рішень (через "нестандартність" берегових ліній), то такі рішення приймаються *ex aequo et bono* (тобто за визнанням рівного права та доброї волі сторін).

Отже, можна погодитися із твердженням про те, що "... юридичний закон буде виступати в якості справедливого, "правильного" тоді, коли державним законом стане природний закон свободи... Будь-яке ж нехтування або зневажливе ставлення до використання свободи

в якості критерію права зумовлює стан соціальної напруги та нестійкості в суспільстві" [15, с. 158].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Алексеев С.С. Право: опыт комплексного исследования. – М.: Статут, 1999.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Соч. – Т. VIII. – М.: Соцгиз, 1935.
3. *Histoire critique de la Philosophie.* – Amsterdam, 1737.
4. Гвоздік О.І. Рациональність: загальна теорія та логіка історії. – К.: Укр. акад. внутр. справ, 1994.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 46 – Ч. 1.
6. Бычко И.В. В лабиринтах свободы. – М.: Политиздат, 1976.
7. Гвоздік О.І. Онтологія розуму та раціональність філософського світогляду // Філософські проблеми гуманітарних наук. – № 8–9. – 2006.
8. Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. – М.: Политиздат, 1936.
9. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. – № 4. – 1990.
10. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993.
11. Табачковский В.Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? – К.: Наук. думка, 1993.
12. Бандура О.О. Єдність цінностей та істини у праві. – К.: Нац. акад. внутр. справ України, 2000.
13. Бех І.Д. Від волі до особистості. – К.: Україна-Віта, 1995.
14. Карпов Н., Заяц Н. К вопросу об обеспечении права на личную свободу // Закон и жизнь. – № 1. – 2006.
15. Донченко О.П. Методологічна функція категорії свободи в праві // Проблеми філософії права. – Київ-Чернівці: Рута, 2003. – Т. 1.