

УДК 34.09

Об априорных основаниях права

Гребеньков Геннадий Васильевич

Доктор философских наук, профессор, проректор,
Донецкая академия внутренних дел МВД ДНР,
283054, Донецк, пр. Засядько, 13;
e-mail: nauka_davd@mail.ru

Аннотация

В статье поднимаются актуальные и остающиеся до сих пор дискуссионными в теории и методологии права вопросы прояснения природы и сущности права в аспекте поиска априорных его оснований. При этом априорность понимается автором в качестве объективных факторов, определяющих сущность и феноменологию права и как идею, и как совокупность позитивного (юридического) его контекста. С точки зрения автора, под априорными основаниями права понимаются, во-первых, сама природа социального мира как неравновесного, неустойчивого, стремящегося к социальной энтропии, где право имманентно своей природе, выполняет функцию абсолютного социального стабилизатора жизнедеятельности социума наряду с нравственностью и моралью и, во-вторых, сама природа человека как объективное априорное основание правовой организации социального мира как мира культуры. Предлагаемые размышления носят пропедевтический характер гипотезы и теоретического допущения, могущего стать основанием концептуального построения относительно истоков и феномена права.

Для цитирования в научных исследованиях

Гребеньков Г.В. Об априорных основаниях права // Вопросы российского и международного права. 2016. Том 6. № 12А. С. 20-32.

Ключевые слова

Право, истоки права, априорные основания права, познавательные методологии правовых явлений.

Введение

В современной методологии науки известно по крайней мере два подхода к развитию знания. Исторически исходным следует считать тот, который получил наименование

кумулятивного (накопительного). Согласно этому подходу, знание произрастает и развивается в результате последовательного наращивания его фактического (фактуального) содержания. Формой развития такого знания есть некоторым образом общепринятая картина мира, признаваемая в качестве метатеории по отношению ко всем иным теоретическим выводам, следующим из опытной верификации получаемых фактов. При этом надо иметь в виду, что сама метатеория опирается на вполне очевидные интуиции, или на то, что И. Кант называет рассудочным знанием, которое, в свою очередь, апеллирует к априори как к некоторой схеме. Такова, например, метатеория Птолемея о строении планетарной системы, где «очевидно» вращение Солнца вокруг Земли и всех иных планет, а не наоборот. Как известно, Птолемея концепция не одну сотню лет вполне удовлетворяла требованиям развития космологического научного знания, при этом математика как универсальная логика обоснования теоретических допущений теории Птолемея вполне подтверждала многие истины, укладываемые в общую метатеорию греческого мыслителя.

Вместе с тем наступает такое время, когда фактуальность становится помехой существованию кумулятивной теории, поскольку обнаруживается, что часть фактов вступает в явное противоречие с методологией их объяснения теорией. Выход из этого конфликта теоретического и эмпирического уровней знания парадоксален: необходимо выбирать иные теоретико-методологические установки развития теории – менять саму логику построения знания. В противном случае исследователя ожидает либо теоретический ступор, не «пропускающий» в свою конструкцию не соответствующие теории факты, либо такая тенденция развития знания, которая порождает заблуждения и концептуальные мифы. Выход из этого тупика, если следовать правилам научной добросовестности, связанной не с «отсечением» неугодных фактов для теории, а с попыткой поиска иных теоретических способов их аккумуляции, был осознан как проблема еще И. Кантом при анализе специфики научного знания. Кумулятивной логике развития науки был противопоставлен парадигмальный подход, достаточно рационально объясняющий причины смены научных представлений, идей и концепций с точки зрения методологической организации процесса познавательной деятельности.

В середине XX столетия Т. Куну удалось понятийно выразить всегда объективно присутствовавшую в развитии науки тенденцию ее становления [Кун, 1977]. Согласно Т. Куну, развитие науки идет не только по пути накопления эмпирического содержания знания при неизменном логико-методологическом арсенале, когда единожды положенные в основание фундаментальные идеи, принципы, понятия и их содержание остаются неизменными, но и по пути радикальной смены всей логико-методологической конструкции знания, которая понимается как некая «матрица», «схема» (И. Кант), «парадигма» (Т. Кун), обеспечивающая как новые смыслы известным уже в рамках старой теории фактам, так и новое содержание и семантику понятий, продолжающих функционировать в старой теории, но уже как части новой. Именно так постепенно формируется каркас новой парадигмы. Характерная

особенность новой парадигмы заключается еще и в том, что она является своеобразным концептуальным инструментальным фундаментом исследования, функционирующим в условиях, когда заранее предполагается, что есть и будет еще более «новая» (полная) теория, куда уже старая парадигма вольется как составная часть. Этим утверждением мы подчеркиваем важную особенность парадигмальной тенденции развития знания, которая, во-первых, предельно «открыта», а значит дискурсивна, и, во-вторых, она признает параллельное существование противоречащих и даже взаимоисключающих парадигм, утвердившихся в одной и той же научной области.

Встает вопрос: могут ли различные парадигмы в данной области сохранять свою самостоятельность и автономность в развитии научного и, скажем, социогуманитарного знания, такого как право? Могут ли их взаимоотношения развиваться в направлении углубляющейся гармонии взаимообогащения знаниями, порожденными взаимодействием различных параллельных парадигм, что способствовало бы обособлению общего стремления к согласованному изменению общей (полной) картины мира права? То, что пример параллельного существования парадигм имеет место в научном знании, отчетливо иллюстрируется состоянием развития фундаментальной физики, в которой сегодня сосуществуют две отдельно развивающиеся парадигмы понимания физической реальности: одна основана на релятивистской полевой концепции о единстве фундаментальных физических взаимодействий в природе, включая квантовые явления и принципы геометризации физических законов, другая – на дуалистическом характере физического вакуума. Все вышесказанное следует рассматривать как пропедевтику в утверждение о наличии парадигмальной тенденции в развитии правознания со всеми присущими этому процессу атрибутивными признаками – наличием дискурсивности и сосуществованием различных подходов и методологий описания и понимания права как логико-гносеологической конструкции, а также как аспекта социальной (правовой) реальности.

Априорные основания права

В настоящее время в правознании формируются новые границы общего (полного) дискурса о праве, ибо размышления в пределах *Corpus juris* давно вошли в область методологической рефлексии таких разделов правознания, как правовая онтология, правовая антропология, правовая аксиология, которые просто невозможны в рамках позитивистской (кельзеновской) парадигмы права, но вполне удовлетворительно обретают место в границах естественно-правовой концепции права, все же оставаясь пока преимущественно спекулятивными, рационально слабо верифицированными и подчас предельно эмоционально-ценностно окрашенными авторской точкой зрения концепциями. Таковы во многом идеи классиков естественно-правовой философии П. Новгородцева, Е. Спекторского, И. Ильина, Г. Шершеневича, Э. Понтовича.

Ныне вполне можно утверждать о возможности использования не только понятийного аппарата позитивизма, но и ряда его концептуальных находок, связанных, скажем, с идеей «чистого права» или поиска истоков нормативности за пределами самого права, что позволяет снимать «жесткую» грань демаркации между моралью и правом, которую Г. Кельзен установил в качестве лакмуса понимания собственно права как права «чистого» [Kelsen, 1963-1964, 119-120]. Более того, есть все основания полагать, что наступило время принципиально «снять» вполне надуманную для XXI столетия проблему дихотомии позитивного и естественного права. Если эти понятия если и следует использовать, то лишь в качестве гносеологических категорий, поскольку в онтологическом смысле не существует ни позитивного, ни естественного права. Правовая реальность едина. В ней имеет место проблема ее описания и понимания в качестве различных онтологий права. Различные гносеологические установки с присущими каждой объемом и границами исследования, постановкой исследовательских задач, соответствующими методами и понятным аппаратом интенсивного и экстенсивного анализа – вот что скрывается за эпистемологическими конструкциями позитивного и естественного права. При этом позитивное право, предметом которого является исследование институционального, структурно-организационного, технологического (реально-функционального) аспектов проявленности права следует рассматривать как аспект не только естественно-правовой парадигмы, но и саму естественно-правовую парадигму как составную часть единой «полной» теории права, создание которой, разумеется, еще предстоит. Дискурсивность и парадигмальная взаимосвязь различных точек зрения и отраслей гуманитарного знания относительного права как социального феномена, думается, и есть тот методологический принцип, который позволяет решить многие непростые проблемы правознания, в частности реальных истоков права, соотношения естественного и искусственного в праве, меры права и иных социальных, нормативных по своей природе регуляторов социального бытия, таких как нравственность и мораль.

Исходя из этой постулированной нами гносеологической установки, постараемся ее проиллюстрировать анализом одной из реальных проблем современной философии права, при этом заимствованные понятия, в данном случае «чистое право», будут нами использованы применительно к иной идее, в иной семантике, в иной парадигмальной концепции. При этом принцип дискурсивности будет служить условием размышлений над проблемой, которую мы обозначили как поиск априорных оснований права, т.е. тех оснований, которые позволяют говорить об истоках права, не сводя их к политическим отношениям, государству или иным каким-либо феноменам социальной реальности, понимаемым как истоки «чистого права». То же самое относится и к естественно-правовой парадигме, сводящей истоки права лишь к нравам, обычаям, моральным факторам, т.е. некоторому первичному социальному опыту, опирающемуся на ценности и цели организации общественной жизни. Мы же говорим об априорных, доопытных, а значит «чистых» истоках права.

Как известно, термин *a priori* введен в теорию познания И. Кантом и обладает несколькими оттенками смысла. Априорное – это то, что имеет какое-то внеопытное и в этом смысле «чистое» (*reine*) происхождение. Если познание людей начинается с опыта, то это совсем не значит, – утверждал И. Кант, – что все оно проистекает из опыта. В значении внеопытного термин *a priori* впервые появился у средневекового логика Ж. Шарлье (конец XIV – начало XV в.), и в этой семантике он использовался Г. Лейбницем и Х. Вольфом. Опираясь данным термином в «Критике чистого разума» (1781 г.), И. Кант имел в виду следующее: априорное может называться врожденным только в том смысле, что оно заложено в основу до всякого данного в опыте... Априорные основоположения выступают как условия опыта. Но как это возможно? Откуда берутся у человека априорные знания? И. Кант не допускает «вообще никаких изначальных или врожденных представлений, все они без исключения, будь то созерцания или понятия, приобретенные». Но есть первоначальная приобретенность – форма вещей в пространстве и времени и синтетическое единство многообразного образного в понятии, так как эти формы не заимствуются от объектов как данных в них самих по себе познавательной способностью, а привносятся от себя *a priori*. И это основание, заложенное в субъекте и делающее возможным то, что представления возникают таким образом, а не иным, а также то, что их отношение к еще не существующим объектам является врожденным. И. Кант поясняет: «Это первое формальное основание, например, возможность пространственного созерцания, является врожденным, но не само представление пространства. Ибо впечатления всегда необходимы для того, чтобы с самого начала направлять познавательную способность на представление объекта...» [Кант, 1994, 23].

Можем ли мы предположить подобные предпосылки «первоначальной приобретенности», заложенные в субъекте-носителе права, в качестве априорных форм права? Более того, можем ли мы принцип априорности права распространить за пределы антропологической проблемы «природы человека» (как условия априорности права). Иначе говоря, предполагают ли природные (натуральные, естественные) основания организации социального бытия право в качестве «искусственного» (культурного) ответа на «вызовы» законов природы и социального мира, понимаемых в качестве априорных форм?

Мы смеем полагать, что такие основания могут быть прояснены через анализ природной реальности в контексте философии нестабильности, развиваемой в работах лауреата Нобелевской премии физика И. Пригожина, а также в контексте философии природы человека, представленной идеями И. Канта и К.-Г. Юнга.

Согласно идеям И. Пригожина, опирающимся на известное с середины XIX столетия второе начало термодинамики, фиксирующее направленность природных процессов в сторону увеличения энтропии (беспорядка), фундаментальной характеристикой бытия является нестабильность всех его составляющих, в том числе и материи. А это означает, что все системы природного мира в качестве ведущей интенции своего развития имеют факторы, которые препятствуют предсказуемости, как условия понимания наукой законов

этого мира. Вот что пишет И. Пригожин: «...феномен нестабильности естественным образом приводит к весьма нетривиальным, серьезным проблемам, первая из которых – проблема предсказания» [Пригожин, 1991, 42]. Разумеется, что если развитие природных процессов связано с увеличением энтропии, то такими характеристиками обладают и социальные процессы, естественная энтропийность которых снижается за счет ноосферного вмешательства человека в ту социальную сферу, которая искусственно им создана в качестве «второй природы» – культуры. Культура как раз и выступает тем противовесом нестабильности и энтропии социальных процессов, которые по отношению к человеку как роду априорны.

На протяжении тысячелетий человечество вырабатывало универсальные (абсолютные) способы контроля над процессами социальной нестабильности. Хотя, конечно, говорить о самом контроле можно достаточно условно. История социальных катастроф, войн и революций, переворотов и потерь культурно-цивилизационных типов организаций социальной жизни свидетельствует о том, что говорить об абсолютно контролируемом обществе представляется невозможным и подобно «мечте». Тем не менее века нравственной, моральной и правовой регуляции социальных энтропийных процессов не только их замедлили, но и предотвратили, направляя в русло «мягких» форм разрешения конфликтов.

Знание о неравновесности и принципиальной непредсказуемости социальных изменений создает иной образ общественного бытия, иное понимание природы и характера «искусственного» не только нравственности, морали, но и права. Именно нравственность, мораль и право как культурные, ценностные по своей природе изобретения человечества представляют собой не только абсолютные скрепы культуры, но и регуляторы, степень влияния которых также подвижна и непостоянна в различных пространственно-временных исторических контекстах. Таким образом, следует полагать, что право, вбирая в себя контекст нравственный и моральный в качестве уклада жизни, нравов и обычаев, правил поведения, моральных табу и «должного» поведения человека как рода и индивида, максимально стремится через свои функции легитимации, принуждения и формализации обеспечить минимум оснований избегания социальных потрясений государства и его институтов, социальных общностей и общественного порядка в целом. Здесь явно вырисовываются новые контуры понимания истоков права, которые следует рассматривать в контексте как естественных способов организации природного бытия с его фундаментальными характеристиками принципиальной нестабильности, стремлением к энтропии и непредсказуемости развития, так и определения права в качестве одного из главных результатов социальной эволюции человека в направлении минимизации потерь объективного характера развития социальных систем, характеристиками которых есть все та же нестабильность, неравновесность, непредсказуемость и стремление к распаду.

Слишком «затратным» с точки зрения человеческих и культурных ресурсов является процесс социальной энтропии. И замечание И. Пригожина о том, что в конце концов «увеличение энтропии отнюдь не сводится к увеличению беспорядка, ибо порядок и беспорядок

возникают и существуют одновременно», легко может быть принято естествоиспытателем, но не представителем социального и гуманитарного знания, тем более культурологом [Там же, 48]. Вот почему человечество как исторический субъект постоянно пребывает в поиске моральных и правовых регуляторов во всемирном масштабе, которые заданы этому Миру как эпифеномены априорной организации природного и социального миров. Иное дело, что мультикультурность социального мира никогда не позволит эту проблему решить раз и навсегда. Вероятно, препятствием этому служат глубоко укорененные в биосоциальной природе человека основания, а также тысячелетия культурно-цивилизационной эволюции, породившие, скажем, крупнейшие морально-религиозные мировые системы буддизма, иудаизма, христианства, мусульманства, сводимые друг к другу лишь в главном – абсолютном признании бытия Божия, но расходящиеся во всем ином, касающемся концептуальных и инструментальных аспектов взаимоисповедания и Богопрославления. Иное дело право. И все же и здесь можно уловить тонкую латентную интенцию под вывеской международного права видеть попытки навязать культурам, опирающимся на укоренные в своей истории нравственные и моральные максимы, свое видение «абсолютного права». Именно это, собственно, и происходит с кельзеновской доктриной «чистого права», выставляемой в качестве эталона права вообще, хотя оно имеет дело с западноевропейской и англосаксонской традицией правопонимания и правоприменения.

Второе априорное основание права, как было сказано выше, связано с природой человека, под которой мы понимаем качественный уровень организации таких элементов психофизического характера, как: а) витальные потребности человека; б) бессознательное; в) сознание как свойство развития психического, редуцирующего животное начало в человеке в собственно человеческое (редукция инстинктов); г) наличие самосознания и разума как условий выделения своего «Я» из «Мы» и осознания своей самости.

Именно природа человека как объективно существующее качество его биосоциальной организации априори детерминирует, разумеется, в конечном итоге право как «искусственный» регулятор становления, сохранения и воспроизводства социокультурного бытия. Справедливости ради надо отметить, что в правовой литературе известны концепции правового априори (Й. Месснера и Л. Петражицкого), которые касаются ряда аспектов проявления бессознательного в становлении личности в процессе социализации как усвоения правопонимания и правоповедения [Петражицкий, 1908]. Мы также воспользуемся идеей об априори права, которая лежит в сфере психического бессознательного. Но прежде напомним, что И. Кант причиной законосообразного порядка в человеческом сообществе (проще говоря, истоками права) полагал антагонизм между людьми, их «необщительное общение» как форму выражения априорно данной человеку свободы воли. Лишь необходимость выживания, полагал философ в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784 г.), определяет «необщительного общаться», соизмерять свою свободы воли со свободой воли других, вступать в общество, оказывая одновременно этому обществу

сопротивление, которое угрожает распадом. Именно это И. Кант называет одним шагом от варварства к культуре. Поэтому, считал он, да будет благословенна природа человека за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать за счет другого и господствовать над другим [Кант. Идея всеобщей истории..., 1998]. Но зададимся вопросом, куда это ведет? И. Кант – оптимист. Он убежден, что в конечном итоге это приведет к достижению всеобщего правового гражданского общества, членам которого предоставлена величайшая свобода, совместимая, однако, с полной свободой других. И выходит, по И. Канту, что антагонизм и вышеуказанная социальность как проявления имманентно присущей априори свободы воли человека и есть ничто иное, как альфа и омега права и правопорядка в обществе.

И. Кант, постулируя в качестве *a priori* свободу, вероятно, понимал, что если нравственность, в основе которой лежат обычаи и традиции «делай как я», и мораль, в основе которой долг как некоторая внутренняя система табу, не дают результата в отношении разрешения проблем снятия «недоброжелательной общительности», то право эту проблему решает. В этом контексте он и предлагает свое определение права. «Право, – пишет И. Кант, – это совокупность условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы» [Кант. Основы метафизики нравственности, 139].

Кто задает «всеобщий закон свободы»? Свобода априори врождена человеку, но законом «самому себе» она ставится тогда, если она осознана и базируется на «требованиях разума». В свое время немецкий социальный философ права Х. Плеснер проинтерпретировал это замечание И. Канта так: «В силу того, что личности не открыты друг другу и их отношения не являются явными и однозначными, а благодаря экспрессивным и лингвистическим средствам общения их отношения не становятся таковыми, то внешние формы, в которых объективируется их общение, становятся крайне значимыми» [Plessner, 1984, 399]. Право, на наш взгляд, как раз и есть этой формой «объективации общения».

Вместе с тем, размышляя над проблемой поиска априорных оснований права в «недоброжелательной общительности», следует задаться вопросом об истоках самой этой «недоброжелательной общительности» как иновыражения свободы воли. Если свобода воли априорна (врожденна), то следует, видимо, попытаться раскрыть содержание и структуру этой свободы воли как изначального, врожденного, имманентного природе человека качества организации его психики, анализ которого, как известно, в свое время был дан К.-Г. Юнгом в его учении об архетипах личного и коллективного бессознательного [Юнг, 1996].

К.-Г. Юнг обратил внимание на то, что человек не только *homo sapiens* (человек-разумный), но и существо иррациональной природы, качественная определенность которой имеет отношение к бессознательному уровню психического. Именно в анализе этого бессознательного К.-Г. Юнг обнаружил то, что вскоре получило наименование архетипов личного и коллективного бессознательного. Выделенные им архетипы он определил как устойчивые, проявляющие себя, но неосознаваемые психические структуры, порожденные определенной

конфигурацией морфологии мозга. Что это значит? Вот как ответил на этот вопрос сам К.-Г. Юнг. Из данных им разъяснений следует, что так называемое личное и коллективное бессознательное – это определенные особенности нашего мозга по продуцированию психологических доминант, определяющих границы интеллекта человека, его эмоций и воображения. Такие доминанты, полагал К.-Г. Юнг, существуют как некие принципы или априорные (доопытные) неосознаваемые идеи, которые он и обозначил термином «архетипы». Архетипы, с одной стороны, выражают общие особенности эволюции нашего мозга, с другой – являются резюме эволюции неосознаваемой составляющей психики человека как рода. «Бессознательное, – пишет К.-Г. Юнг, – содержит источник сил, приводящих душу в движение, а формы, или категории, которые все регулируют, – архетипы. Все самые могучие идеи и представления человека сводимы к архетипам. Особенно это касается религиозных представлений. Но и центральные научные, философские и моральные понятия не являются здесь исключением. Их можно рассматривать как варианты представлений, принявших свою нынешнюю форму в результате использования сознания, ибо функция сознания заключается не только в том, чтобы воспринимать и узнавать через ворота разума мир внешнего, но и в том, чтобы творчески переводить мир внутреннего во внешнее» [Там же, 132-133].

Может ли нам помочь в понимании поиска априорных оснований права феномен архетипа? Безусловно да. Ибо феномен личного и коллективного бессознательного при его неискаженном истолковании приводит к выводам фундаментального значения, которые выходят за пределы сугубо психологической сферы. Филогенетически запрограммированное бессознательное, или архетипы по К.-Г. Юнгу, суть принципы, априорные идеи, эмоционально-интеллектуальные образования, которые проецируются в мифологических и религиозных образах, определяющих содержание, стержень нравственности и морали как непосредственные основания права. Более того, если полагать, что культура суть нечто иное, как «искусственная» действительность, реальность, которая создает символически-смысловое поле человеческого бытия (не зря Э. Кассирер называл человека разумного прежде всего «существом символическим»), то и право как часть этой символически-смысловой реальности есть символическая структура. И тогда выходит, что в мире права, как и в целом в культуре, в качестве символических образов, идей, законов, смыслов архетипы действуют как упорядочивающие операторы и формирующие факторы, одновременно исполняющие роль того самого искомого моста между чувственными восприятиями и идеями. Следует лишь позаботиться о том, чтобы перенести априорное знание в область сознания и установить его связь с рационально формируемыми идеями. В нашем случае с идеей права.

Тогда уже применимо к кантовским размышлениям о природе «недоброжелательной общительности» можно сформулировать вопрос о том, как связаны архетипы с феноменом свободы как иновыражением «недоброжелательной общительности»? Согласно К.-Г. Юнгу, в основе комплекса архетипов личного и коллективного бессознательного лежит архетип «самости» как неосознаваемое стремление человека к удовлетворению своих потребностей

и возникающие на основе архетипа «самости» архетипы «страха», «смерти» и «утверждения жизни». «Неудовлетворенная "самость", – пишет Юнг, – порождает, во-первых, архетип "тени" – неосознаваемое стремление к обвинению других в своей неспособности достичь определенных целей, во-вторых, архетип "власти", выражающий неосознанное стремление к узурпации чужой воли для удовлетворения своих потребностей; в-третьих, архетип «хаоса и разрушения», формирующего желание построить новые отношения на основе разрушения старых» [Там же, 138].

Уже из приведенного содержания архетипов, открытых в бессознательной сфере человеческой психики и описанных К.-Г. Юнгом, становятся понятными «скрытые пружины» человеческой свободы как формы реализации «недоброжелательной общительности», которые и порождают в конечном итоге необходимость права в качестве единственного (нравственность и мораль не в состоянии это сделать) социокультурного средства сохранить социальность как форму воспроизводства человека как рода. Возможно, не зря К. Поппер свободу определял в терминах парадоксальности. «Этот парадокс (свободы – Г.Г.), – писал К. Поппер, – может быть сформулирован следующим образом: неограниченная свобода ведет к своей противоположности, поскольку без защиты и ограничения со стороны закона свобода необходимо приводит к тирании сильных над слабыми. Этот парадокс, в смутной форме восстановленный Ж.-Ж. Руссо, как раз и был в свое время разрешен гением И. Канта, который потребовал, чтобы свобода каждого человека была ограничена, но не далее тех пределов, которые необходимы для обеспечения равной свободы для всех» [Поппер, 1992, 56].

Заключение

Подводя итог нашим размышлениям над проблемой поиска априорных оснований права, следует полагать, что сама организация и закономерности развития объективного мира и культуры как «искусственного» мира людей, а также биосоциальная природа человека таят в себе те исходные основания, которые в конечном итоге одним из способов сохранения человека как рода и индивида имеют право в качестве транс- и кросскультурного феномена сохранения человеческой способности сосуществовать и сохранять свою социальность.

Библиография

1. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Калинин Л.А. (ред.) Кант И. Избранное: в 3 т. Т. 2 К вечному миру. Калининград: Калининградское книжное издательство, 1998.
2. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 592 с.
3. Кант И. Основы метафизики нравственности; Критика практического разума; Метафизика нравов. СПб.: Наука, 1995. 528 с.

4. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. 301 с.
5. Мальцев Г.В. Понимание права. Подходы и проблемы. М.: Юристъ, 1999. 410 с.
6. Петражицкий Л.И. Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии. 3-е изд. СПб.: Типография Ю.Н. Эрлих, 1908.
7. Поппер К. Открытое общество и его враги. М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 2. 1992. 525 с.
8. Пригожин, И. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 46-52.
9. Фромм, Э. Концепция человека и его природа // Душа человека. М.: Республика, 1992. 430 с.
10. Юдин Б. Г. О человеке, его природе и его будущем // Вопросы философии. 2004. № 2. С. 16-28.
11. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс: Универс, 1996. 331 с.
12. Kelsen H. Diskussionsbeitrag. Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht. Neue Folge. No. 13. P. 119-120.
13. Plessner, H. Nacht und menschliche Natus. Stuttgart. 1984. 412 p.

On a priori grounds of right

Gennadii V. Greben'kov

Doctor of Philosophy, Professor, Vice-rector,
Donetsk Academy of Internal Affairs of the Ministry of Internal Affairs
of the Donetsk People's Republic,
283054, 13 Zasyad'ko av., Donetsk;
e-mail: nauka_davd@mail.ru

Abstract

The article raises issues of clarification of the nature and essence of the law, that are important and debatable for a theory and methodology of law, in the aspect of finding of its a priori justification. The article considers two main approaches to the development of knowledge. The author of this article understands an apriority of law as objective factors determining the nature and phenomenology of law both as an idea and a set of positive (legal) context. From the point of view of the author, the priori foundations of law include, firstly, the nature of the social world as unstable, aspiring to social entropy world, where the right is its nature, performs a function of absolute social stabilizer of the functioning of society along with morals and morality, and, secondly, the nature of man as an objective a priori basis of the legal organization of the social world as a world of culture. The proposed reflections are

of a propaedeutic nature of the hypotheses and theoretical assumptions, which could become a basis of conceptual models regarding the origins and phenomenon of law. Summing up his thoughts on the problem of finding a priori foundations of law, the author comes to the conclusion that the organization and laws of development of the objective world and culture as artificial world of people, as well as biosocial human nature include original reasons that eventually have the right as cross-cultural phenomenon of the preservation of human ability to coexist and preserve their sociability.

For citation

Greben'kov G.V. (2016) Ob apriornykh osnovaniyakh prava [On a priori grounds of right]. *Voprosy rossiiskogo i mezhdunarodnogo prava* [Matters of Russian and International Law], 6 (12A), pp. 20-32.

Keywords

Law, origins of law, priori foundations of law, cognitive methodology of legal phenomena.

References

1. Fromm E. (1992) *Kontsepsiya cheloveka i ego priroda* [the Concept of man and his nature]. *Dusha cheloveka* [The soul of a man]. Moscow: Respublika Publ.
2. Kant I. *Ideya vseobshchei istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane* [The idea of universal history with cosmopolitan intent]. In: Kalinnikov L.A. (ed.) (1998) *Kant I. Izbrannoe: v 3 t-kh. T. 2 K vechnomu miru* [Favorites: in 3 vols, Vol. 2: To eternal peace]. Kaliningrad: Kaliningradskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ.
3. Kant I. (1994) *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. Moscow: Mysl' Publ.
4. Kant I. (1995) *Osnovy metafiziki npravstvennosti; Kritika prakticheskogo razuma; Metafizika npravov* [Bases of the metaphysics of morals; Critique of practical reason; the Metaphysics of morals]. Saint Petersburg: Nauka Publ.
5. Kelsen H. *Diskussionsbeitrag. Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*. Neue Folge, 13, pp. 119-120.
6. Kun T. (1977) *Struktura nauchnykh revolyutsii* [The structure of scientific revolutions]. Moscow: Progress Publ.
7. Mal'tsev G.V. (1999) *Ponimanie prava. Podkhody i problem* [Understanding of law. Approaches and problems]. Moscow: Yurist Publ.
8. Petrazhitskii L.I. (1908) *Vvedenie v izuchenie prava i npravstvennosti. Osnovy emotsional'noi psikhologii* [Introduction to the study of law and morality. Fundamentals of emotional psychology], 3th ed. Saint Petersburg: Tipografiya Yu.N. Erlikh Publ..
9. Plessner H. (1984) *Nacht und menschliche Natus*. Stuttgart.

10. Popper K. (1992) *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi* [The open society and its enemies], Vol. 2. Moscow: Mezhdunarodnyi fond "Kul'turnaya initsiativa" Publ.
11. Prigozhin I. (1991) *Filosofiya nestabil'nosti* [The philosophy of instability]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 6, pp. 46-52.
12. Yudin B.G. (2004) *O cheloveke, ego prirode i ego budushchem* [About the person, his nature and his future]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 2, pp. 16-28.
13. Yung K.G. (1996) *Problemy dushi nashego vremeni* [The problems of soul in our time]. Moscow: Progress: Univers Publ.