

В настоящей статье анализируются различия западно-либерального и христианского подходов к проблеме прав человека. Отмечаются новые тенденции в развитии взглядов на феномен прав человека в российской политико-правовой и философской теории. Вскрывается роль образа человека, на основе которого зиждется теория прав человека и подчеркивается принципиальная разница православно-христианского и либерального атеистического подходов к феномену человека и его прав.

Ключевые слова: права человека; религия; антропология; философия права; либеральный дискурс.

Борис Александрович Куркин, д-р юрид. наук, профессор,
кафедра «Международное право»,
ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный технический университет»;
kurkin.boris2012@yandex.ru

Ирина Сергеевна Искевич, канд. юрид. наук, доцент,
кафедра «Международное право»,
ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный технический университет»;
irina_77707@list.ru

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА: ДВА ВЗГЛЯДА НА ФЕНОМЕН

Еще в 1973 г. Международный институт по правам человека составил доклад «Изучение прав человека в университетах», где указывалось, что эта наука не ограничена рамками национального или мирового правопорядка и не является юридической наукой. В 1982 году эту позицию обосновал французский ученый К. Вазак, эти идеи обрели своих сторонников в России, призывавших создать всеобъемлющую теорию прав человека.

За признание науки о правах человека как учения об основных, наиболее общих закономерностях возникновения и развития истории, теории и практики этих прав, решительно выступил в 1995 г. Б. Л. Назаров, обосновывавший свою позицию тем, что данная синтезирующая научная и учебная дисциплина должна стать методологической основой развития проблем прав человека во всех юридических науках [8].

Сходную позицию заняла и Е. А. Лукашева, заявив о самостоятельности научной и учебной дисциплины прав человека в системе общественных наук, назвав эту отрасль знания «теорией прав человека» [6].

Однако все попытки создать таковую потерпели неудачу, и интерес к этой проблематике в настоящее время значительно ослаб. Камнем преткновения для теоретиков стала проблема онтологического обоснования теории прав человека, ибо обосновывать можно лишь то, что бытийно, а не создано изменчивым человеческим желанием и волей. Все это может быть прекрасной иллюстрацией к верности мысли А. Шопенгауэра о том, что проповедовать мораль легко, а обосновывать ее трудно.

В истории политико-правовой мысли Запада права человека традиционно толкуются в качестве проявления его естественных и неотъемлемых, приобретаемых в силу факта рождения прав, базой которых является теория естественного права. Однако следует отметить, что в истории политической мысли было немало различных по смыслу, значению и содержанию вариантов теории естественного права. Тем не менее в работах, посвященных теории прав человека, естественно-правовой подход к их обоснованию связывается почти исключительно с именами Гоббса, Локка, Руссо, Монтескье.

Категория естественных прав в настоящее время сохранилась в основном на уровне доктринальных разработок, а в практике конституционных судов уступила место позитивистской трактовке прав и свобод. В соответствии с теорией юридического позитивизма они действуют только в той мере и в таком объеме, в каком гарантируются конституцией и законами. Такая позиция однозначно характерна для Австрии и преобладает в Германии, Италии, Испании.

Иными словами, в настоящее время западная правовая доктрина делает акцент уже не на естественном и «надпозитивном» характере прав, а на их конституционной гарантированности и юридической защищенности, в сущности, всячески обходя вопрос об «онтологии прав человека».

На практике, однако, современный западный конституционализм давно уже отошел от естественно-правового понимания и обоснования прав человека.

Идея прав человека в их доминирующей ныне интерпретации – порождение западного общества эпохи Нового времени, именуемой с недавних пор эпохой Модерна. И с течением времени религиозное содержание естественных прав подверглось обмирщению в европейской политико-правовой доктрине, получив законченную безрелигиозную, атеистическую окраску в эпоху Просвещения. Неизбежным следствием этого стала возможность неограниченно произвольной интерпретации сущности и содержания естественных прав.

Право в его либеральной версии ограничивается исключительно регулированием внешнего поведения. Доступ к внутреннему миру человека для него закрыт, и потому «основным вопросом» западного либерального государства и права становится легальность, а не моральность. Неморальность политики, замена всеобщей этики контролем принятых в парламенте законов превратилось в кредо государственности и демократии западного типа, устраняющих из политики понятие греха, (а по сути, и совести – провозглашение «свободы совести») и заменяющих его исключительно понятием права: «Разрешено все, что не запрещено законом».

Показательна в этой связи история послевоенного конституционализма в ФРГ. Его адепты отрицают и позитивистский подход к идее основных прав, и в то же время избегают апелляций к «естественному праву» и уж тем более христианскому вероучению при обосновании идеи неотъемлемых основных прав личности, независимых от воли государства.

Памятуя о Нюрнбергских законах теоретикам естественного права приходилось чураться в силу политической необходимости (дабы не вы-

зывать нечистых духов минувшего). Но и от позитивистского обоснования прав человека – «основных прав» – тоже приходилось открещиваться: те же Нюрнбергские (равно как и прочие законы) были легальны и, с точки зрения юридического позитивизма, безупречны.

«Основные права, – отмечает известный конституционалист и в прошлом председатель Конституционного суда ФРГ К. Хессе, – не «заданы природой», т.е. не имеют догосударственного и доправового характера, поскольку обеспечиваются только при позитивном государственном правопорядке. Без правового обеспечения, оформления и ограничения государством, без правовой защиты основные права не смогли бы предоставить индивидууму конкретный реальный статус свободы и равенства и выполнить свои функции в жизни общества». Без взаимосвязи с другими факторами конституционного строя развивает свои тезисы К. Хессе, «они смогли бы осуществляться не как «естественный» статус, а только как важная составная часть демократического государственно-правового строя в целом» [9].

По всему выходило, что и «естественное право», и юридический позитивизм для обоснования идеи прав человека явно не годились – дабы не вызывать опасных аллюзий.

Выход из возникающей коллизии теории конституционализма ФРГ узрели в придании основным правам статуса «философско-правовой ценности» наивысшего порядка. Однако в таком случае конституционалисты оказались вынужденными разъяснять, почему основные права вопреки историческим и объективным фактам образуют такую систему, а также то, как соотносится эта система с «общей системой ценностей конституции»: будут ли эти системы идентичными, а если нет, то какие еще «системы ценностей» помимо основных прав содержит в себе общая система ценностей конституции.

Однако попытка онтологизировать права человека в качестве ценности (высшей ценности) тоже таит в себе «семя тли». Еще Ницше показал всю проблематичность философии ценностей, которые, как известно, имеют свою судьбу. На всю проблематичность интерпретация прав человека в качестве непреходящих ценностей обращал внимание К. Шмитт.

«Если рассматривать основные права как ценности, – писал К. Шмитт, – то сразу же возникает вопрос о том, почему эти ценности (равенство, свобода мнений и т.д.) должны рассматриваться в качестве таковых лишь по отношению к государству? Логично было бы распространить такое отношение к ним и на правоотношения, возникающие между гражданами. У ценности своя логика» [11].

Как подчеркивал Шмитт в своей работе под многозначительным названием «Тирания ценностей», «облеченная в субъективность свобода подменяется объективностью ценностей, являющуюся объективностью лишь по видимости. Ибо тот, кто ссылается на ценности, не может ничего противопоставить стремлению к переоценке, дискредитации или сомнению в той или иной ценности» [11].

Действительно, что мешает суверену пересмотреть статус этих норм-ценностей, и существуют ли для этого непроходимые преграды? Это-то

обоснование принципов-ценностей и становится, по Шмитту, слабейшим звеном данной версии прав человека, и здесь слабо помогает даже придание этим правовым ценностям статуса «трансцендентальных».

Конечно, продолжал Шмитт, можно было бы рассматривать конституционные нормы в качестве выражения «системы ценностей» или «естественно-правовой системы» (поскольку речь идет об основных правах). Однако неизбежным следствием этого и расплатой за это будет обесценивание самого текста конституции и ее понятийной структуры. Обретаем же мы в итоге ценности «позитивного» и «над-позитивного» свойства, для сомнения в стабилизирующей роли которых опыт последних десятилетий (причем, не только Германии) дает немало поводов» [11]. Весьма схожа с германской в этой части и конституционно-правовая доктрина Испании.

В качестве некой «метапозитивной» ценности (хотя и с весьма существенными оговорками) интерпретируются основные права в итальянском конституционализме.

Итак: либо основные права ценности и подлежат одинаковой правовой защите как в отношениях между гражданами и государством, так и между самим гражданами, либо в одном случае основные права – это непреходящие вечные ценности, в другом – субъективные преходящие права. Такова, по Шмитту, нелегкая ситуация, в которую попадают интерпретаторы конституции в качестве системы ценностей. Одним словом, никакой «онтологии прав человека» создать так и не удалось.

Для того чтобы выявить «онтологию» прав человека придется начать издали и обратиться к Новому времени.

Идея прав человека – детище либерализма – целиком и полностью, кровь от крови, плоть от плоти продукт западной культуры эпохи Нового времени, или Модерна, т.е. конца XVI – начала XVII веков, тянущегося вплоть до конца XX века, когда началась уже совершенно новая эпоха – эпоха Постмодерна.

Отечественный историк права и философ В. И. Карпец выделяет, в частности следующие черты политического Модерна.

1. Представление о самодостаточности человеческой индивидуальности и ее оторванность от окружающего мира и бытия в целом.

2. Ограниченность политико-правовой парадигмы модерна географическими пределами Европы и части Северной Америки. Остальная территория Земли в целом в большей или меньшей степени наследует парадигму традиции.

3. Идея о самостоятельном значении права и его автономии от государства. Причем вопрос о происхождении права как такового либо не ставится вообще, либо если даже и ставится, то адекватного ответа не получает.

4. Идея о человеческом, а не сверхчеловеческом происхождении государства, преимущественно договорном.

5. Отказ от представлений о монадичности власти и, по крайней мере, на мыслительном, интеллектуальном уровне дробление самой идеи власти (теория разделения властей).

6. Идея обособленного существования государства и общества, в конечном итоге ведущая к формированию концепции гражданского общества.

7. Обособление государства и права от морали, религии и т.д.
8. Открытое подчинение политического экономическому.
9. Доктрина прав человека.

10. Неразрывная связь доктрины прав человека с ее расширительным пониманием как доктрины прав человека и гражданина. Причем гражданин понимается в буквальном смысле этого слова – буржуа.

11. Представление о единственности и единственной возможности существования самой по себе этой парадигмы и отрицание за всеми остальными парадигмами самого права на существование [5].

Действительно, доктрина прав человека становится несущим элементом политического либерализма, его краеугольным или, по крайней мере, одним из таких краеугольных камней.

У Модерна свои метафизические и мировоззренческие основания, уходящие корнями в понимание смысла и сущности жизни, своя антропология, свое видение феномена человеческой жизни. Но если жизнь человека не является вечной и заканчивается с его биологическим существованием (либерализм в основе своей принципиально атеистичен), то главной целью существования становится чисто физическое благополучие. «Отсюда, – как справедливо отмечает В. И. Карпец, – проистекает: а) первичность экономики по отношению к политике и б) само понятие прав человека» (что совершенно логично), ибо для того чтобы обеспечить свое физическое существование, человек должен, прежде всего, его гарантировать. «Отсюда проистекает и соответствующая идея о том, что человеческая свобода ограничена свободой другого человека. В этом собственно и состоит принцип либерализма» [5].

Больше того, само понятие «ценностей» появляется по мере перехода от традиционного общества к «обществу модерна». Традиционный мир этого понятия не знает и знать не может. В нем все, собственно, одновременно (точнее – одноименно, ибо и линейно-дискретного времени оно не знает), бесценно, т.е. не имеет цены в принципе. И прежде всего это касается самой человеческой жизни. «Традиционный человек знает, что она не начинается с физического рождения и, быть может, даже зачатия (по крайней мере, в замысле Божиим) и не заканчивается физической смертью, каковая не является для человека фатальностью и абсолютным злом. Жизнь безконечна и абсолютна». Поэтому никакого вопроса о «праве на жизнь» – фундаменте всех остальных либеральных свобод – не возникает, а соответственно, не возникает вопроса ни о каких иных. «Либеральные ценности» возникают по мере умаления веры в Бога-Жизнодавца» [5].

«Право на жизнь» от *зачатия* до смерти у католиков, затем – от *рождения* до смерти – возникает уже в секуляризованном после французской и американской революций обществе. «Неотъемлемые права человека», получают на Западе дополнительное обоснование в «христианском персонализме», связанном с пониманием человека как образа и подобия Божьего, но невозможном по определению: «персона» по-гречески есть маска актера (лицедея) и потому заведомо не имеет никакого отношения к образу и подобию. Все же остальные так называемые «неотъемлемые права человека и гражданина» вытекают из принципа конечности человеческой жизни.

Не будет большим преувеличением сказать, что классический образ западного человека, легший в основу современной либеральной политико-правовой теории, был дан Т. Гоббсом, у которого оправдание государства осуществляется исходя из *conditio humana*, но образ его природы радикально меняется по сравнению с предшествующими теориями. Человек, по Гоббсу, – это обособленный индивид в первоначальной дикости своих потребностей, естественный дикарь: корыстный и умный, агрессивный и ленивый, недоверчивый и злобный. Волк. Но волк, умеющий просчитывать преимущества и недостатки небезопасной свободы в естественном состоянии и несвободной безопасности в государстве. Одним словом, волк, обязующийся выполнять в своих взаимоотношениях с другими подобными ему волками принцип: *pacta sunt servanda*.

Разумеется, позднее этот волк приобрел некие черты респектабельности (например, у Д. Локка) и даже сентиментализма (как в политико-правовой теории Ж.-Ж. Руссо), но суть его от этого вовсе не изменилась. Для либеральной политической теории – от Гоббса и Локка до Поппера включительно – человек являет собой некий свободный атом, обладающий неотчуждаемыми правами, и входящий с другими людьми в отношения эквивалентного обмена, а гражданское общество, о чем писал Д. Локк, находится в состоянии перманентной гражданской войны.

Принципиально иной по смыслу, содержанию и значению естественно-правовой подход к анализу феномена права был осуществлен, как подчеркивают В. А. и В. В. Роговы, в трудах Отцов Церкви.

Так, «уже Св. Ириной значительно раньше классической римской юриспруденции ввел в христианскую теорию понятие «естественного права» именно как систему «должного» для человека, как выходящую за юридические рамки концепцию всеобъемлющей ответственности перед Богом» [7].

Естественный закон в его православной интерпретации, – «это тождественный и единосущный закону Божьему, данному в первоначальных заповедях. И речь в них идет об обязанностях человека перед Богом, а не о домысленных протестантами правах человека и не о теории прав человека под пером европейских «просветителей».

На это же обстоятельство, хотя и в несколько ином ракурсе, обращал внимание и выдающийся немецкий философ Р. Гвардини [1].

Отношение к «правам человека» не может не быть связано с самыми общими представлениями об уделе человеческом. Если жизнь (в самом широком смысле) не ограничена условиями физического существования во времени, то сами эти условия не имеют принципиального значения. Более того, если рассматривать посмертное существование как вечное, то все здешнее либо не имеет значения вообще, либо имеет его лишь как подготовка к вечности или некое искупление (исправление). Таким образом, сами по себе «права человека» вообще лишаются всякого смысла. Более того, их «утеснение» в своем роде искупительно. Это на самом деле содержится в любой традиции, но в православно-христианской, основанной на аскезе и борьбе с грехом – в наибольшей степени.

«Человек» и тем более его права, как справедливо отмечает В. И. Карпец, не могут быть «высшими ценностями» просто потому, что таковыми не являются. Высшие ценности всегда трансцендентны, «иноприродны» и «нездесьни». Даже советские идеология и право провозглашали трансцендентные ориентиры, что и позволяло им поддерживать свое существование, «питаясь извне» [4].

Одним словом, объявляя человека высшей ценностью, мы неизбежно должны определить некую абсолютную ценность и ее человеческие параметры. И провозглашая человека «высшей ценностью» становится невозможно уже уйти от вопроса о качестве этого человека. Падший человек – тоже человек. Он будет «высшей ценностью»? Модусы человечности вообще беспредельны.

Налицо чисто идеологический лозунг, не имеющий к реально жизни никакого отношения. Как справедливо отмечает в этой связи О. И. Генисаретский, «идеи всемирного гражданского общества, прав и свобод человека, – это утопия, пафос которой – в агрессивном отрицании всего самобытного (в особенности – разных «образов человечности»). В концепции прав человека прямо отражены только те человеческие качества, которые характеризуют человека как автономного, свободного и правоспособного индивида, как частное лицо, представляющее только самого себя, поскольку ему изначально присущи его человеческая природа и выводимые из нее неотчуждаемые права. За этносами, культурами и религиями не признается собственной природы, отличной от индивидуально-человеческой, а следовательно, не признается ни их автономии, ни свободы, ни прав» [2].

Следует отметить в этой связи, что за редчайшим исключением подавляющее большинство российских авторов, пишущих о политическом либерализме, оставляют в стороне этот философско-антропологический аспект либеральной правовой идеологии.

Выдающийся французский философ Ален де Бенуа в своей работе, опубликованной еще в 1988 году, в сборнике с очень характерным названием «Мужество ради идентичности» и озаглавленной «Религия прав человека» написал: «На вопрос, как получилось так, что столь многие представители сравнительно различных идеологий смогли сойтись на понятии “прав человека”, один из членов той комиссии, которая была уполномочена разработать Всеобщую декларацию прав человека, решение о принятии которой было принято ООН в 1948 году, ответил так, что действительно согласие вокруг этого понятия существует, при условии, однако, что никто не задает вопрос «почему» [5].

И продолжает: «Человек, которого охраняет идеология прав человека, – не опирается на почву. У него нет наследия и принадлежности – или он хочет разрушить и то, и другое. Этому человеку очень хочется, чтобы и другие тоже стали бы ни с чем не связанными. Он охотно видел бы, как они отказываются от собственного наследия и становятся лунатиками». Но этот «отказ от собственного наследия» есть отказ и от наследия в вечности.

Торжество же либерально-гуманитарных ценностей привело к тому, что стал признаваться за норму самый страшный вид убийства. Убивать журналистов нельзя, а младенцев во чреве можно – таков один из императивов «открытого общества», тогда как в средние века Церковь легче простила разбойников и кровавых правителей, чем матерей-детоубийц.

Все это приобретает огромное политическое значение при рассмотрении вопроса о правах человека в современной международной, в том числе и международно-правовой жизни.

Провозглашая, с одной стороны, примат прав человека, а с другой – принцип невмешательства во внутренние дела государств, оно тем самым фактически дезавуирует последний, делает его недействительным. Если права человека первичны, то *всякое* вмешательство во внутренние дела государств заведомо является оправданным, и все дело только в том, *кто* провозгласит себя борцом с мировым злом и кого объявят злом.

Список литературы

1. **Гвардини Р.** Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 152 – 159.
2. **Генисаретский О.** Навигатор: методологические расширения и продолжения. М.: Путь, 2002. 528 с.
3. **Карпец В.И.** Онтология разрушения [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravaya.ru/govern/392/9862> (дата обращения: 20.10.2017).
4. **Карпец В. И.** Русь Мерovingов и корень Рюрика. М.: ЭКСМО, 2006. 512 с.
5. **Карпец В. И.** Антропологический расизм либеральных ценностей [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravaya.ru/look/15876> (дата обращения: 20.10.2017).
6. **Права человека:** учеб. для вузов / отв. ред. Е. А. Лукашева. М.: НОРМА-ИНФРА М, 1999. 573 с.
7. **Рогов В. А., Рогов В. В.** Древнерусская правовая терминология в отношении к теории права (Очерки IX – середины XVII вв.). М.: МГИУ, 2006. 269 с.
8. **Савин М. С.** Права человека. История теория и практика: учеб. пособие / отв. ред. Б. Л. Назаров. М.: Наука, 1996. 303 с.
9. **Хессе К.** Основы конституционного права ФРГ: пер. с нем. / Под ред. Сидоров Н.А. (Вступ. ст.). М.: Юрид. лит., 1981. 368 с.
10. **Human Rights Studies in Universities**, 1973. 77 p.
11. **Schmitt C.** Die Tyrannei der Werte. Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1979. 35 p.

References

1. **Gvardini R.** [The end of modern times], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], no. 4, 1990, pp. 152-159. (In Russ., abstract in Eng.)
2. **Genisaretskii O.** Navigator: metodologicheskie rasshireniya i prodolzheniya [Navigator: methodological extensions and continuations], Moscow: Put', 2002, 528 p. (In Russ.)
3. <http://www.pravaya.ru/govern/392/9862>
4. **Karpets V.I.** *Rus' Merovingov i koren' Ryurika* [The Merovingian Rus and the Rurik Root], Moscow: EKSMO, 2006. 512 p. (In Russ.)
5. <http://www.pravaya.ru/look/15876>

6. **Lukasheva E.A.** [Ed.] *Prava cheloveka* [Human Rights], Moscow: NORMA-INFRA M, 1999. 573 p. (In Russ.)
7. **Rogov V.A., Rogov V.V.** *Drevnerusskaya pravovaya terminologiya v otnoshenii k teorii prava* [Old Russian legal terminology in relation to the theory of law], Moscow: MGIU, 2006, 269 p. (In Russ.)
8. **Savin M.S., Nazarov B.L.** *Prava cheloveka. Istoriya teorii i praktika* [Human rights. History of theory and practice], 1996. 303 p. (In Russ.)
9. **Khesse K., Sidorov N.A.** [Ed.] *Osnovy konstitutsionnogo prava FRG* [The fundamentals of the constitutional law of Germany], Moscow: Yurid. lit., 1981, 368 p. (In Russ.)
10. **Human Rights Studies in Universities**, 1973, 77 p.
11. **Schmitt C.** *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1979, 35 p.

HUMAN RIGHTS: TWO APPROACHES TO A SINGLE PROBLEM

B. A. Kurkin, *Doctor of Law, Professor,*
Associate Professor of Department of Constitutional and Administrative Law,
Tambov State Technical University;
kurkin.boris2012@yandex.ru

I. S. Iskevich, *Candidate of Science (Law), Associate Professor,*
Associate Professor of Department of Constitutional and Administrative Law,
Tambov State Technical University;
irina_77707@list.ru

The article focuses on the differences between Western-Liberal and Christian approaches to the problem of human rights. New trends in the development of views on the phenomenon of human rights in the Russian political, legal and philosophical theory are discussed. The role of an individual in the theory of human rights is disclosed; the fundamental differences between the Orthodox Christian and liberal atheistic approaches to the phenomenon of man and his rights are described.

Keywords: human rights; religion; anthropology; philosophy of law; liberal discourse.

© Б. А. Куркин, 2017

© И. С. Искевич, 2017

Статья поступила в редакцию 08.10.2017