

УДК 340.115:124.5

С. А. Калинин

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ АКСИОЛОГИИ ПРАВА

Глобальный кризис всех социальных систем породил восприятие неадекватности существующих мировоззренческих и научных концепций объективным проблемам бытия. Многие ранее казавшиеся устойчивыми и общепризнанными социальные концепции и идеи (суверенитет государства, либерализм, неограниченные права человека и т.д.) фактически достигли неких пределов, когда проблемы уже не могут анализироваться и прогнозироваться при помощи таких концепций. Современность, таким образом, приобретает качество переходности и неустойчивости, когда мы, в силу аберрации близости, не можем достоверно предсказать будущее, но любое действие способно изменить его. Однако значение такого современного действия может быть оценено лишь в будущем, то есть ретроспективно и в совокупности с иными действующими, зачастую неизвестными сейчас фактам.

При этом бытие субъекта¹ «здесь и сейчас» требует принятия определенных, в том числе ситуативных действий, находящихся в рамках некой мировоззренческой парадигмы, признаваемой таким субъектом. Посредством такой парадигмы субъект «задает» (в том числе навязывает) исходную систему координат, отражающую его динамические и статические условия и цели бытия, в рамках которой (системы) затем осуществляется бытие субъекта. Глобальный кризис воздействует на названные парадигмы, вызывая необходимость трансформации последних в целях адекватности внешнему бытию субъекта.

Вышесказанное обуславливает необходимость пересмотра методологии социальных наук, которая включает мировоззренческие теоретико-познавательные парадигмы, философские основания науки, категориально-понятийный аппарат, методы, стандарты, закономерности, презумпции познания и т.д. При этом названные элементы могут выступать как результатами, так и методологическими принципами исследования [14, с. 115—187]. Мировоззренческие парадигмы в дальнейшем транс-

формируются во все проявления духовной и материальной сферы, отражаясь в социальной науке (в широком смысле) и социальной практике и задавая для социальной науки (и юриспруденции в частности) некие исходные нерелексируемые (воспринимаемые на веру) аксиомы и умолчания. Такие аксиомы и умолчания, как правило, не изучаются в рамках отдельных наук и социальных практик, выступая некими интегрируемыми в рамках отдельного глобального субъекта (в данном контексте возможно использование обобщающих терминов «цивилизация», «культура», «социально-культурная формация» и т.д.) принципами и условиями.

Одной из таких аксиоматичных для юриспруденции категорий является аксиология. Аксиология выступает в качестве философской дисциплины, занимающейся исследованием ценностей как смыслообразующих оснований человеческого бытия, задающих направленность и мотивированность человеческой жизни, деятельности и конкретным деяниям и поступкам [1]. Аксиология также является не только наукой, но и представляет собой некое нерелексируемое ядро любой цивилизации, включающее в себя определенные безусловно положительные либо безусловно отрицательные для нее феномены. Такие ценности могут релексироваться и познаваться, однако они задают направленность релексии и познания². Именно ценности исходно определяют требования, в том числе к социальным практикам и вытекающим из них институтам, в том числе государству и праву, обуславливают их трансформацию и изменение в условиях внешней нестабильности. Любая ценность по определению претендует на абсолютность и на приоритетность выбора либо защиты.

Аксиология сама по себе выступает многозначным феноменом, неразрывно связанным с мировоззрением и антропологией. Как учение о ценностях, взятое в контексте мировоззренческого понимания человека, аксиология позволяет характеризовать сложившуюся применительно к конкретному мировоззрению и антропологии иерархию ценностей, описывать их содержание применительно к конкретной цивилизации, взятой в определенном историческом времени. В частности, современный кризис личности тесно связывается с принципом ценностного релятивизма, когда абсолютным признается относительность любой ценности. Традиционные мировоззрения не признают такого релятивизма, устанавливая достаточно жесткие иерархии ценностей³.

Говоря о методологическом значении аксиологии, следует учитывать ее содержательное и инструментальное прочтение. В первом случае идет изучение ценностей конкретного мировоззрения (цивилизации, культуры и т.д.), установление их содержания и значения для конкретного социума. Во втором случае ценность анализируется без привязки к конкретному содержанию, выявляются те феномены, которые являются ценными сами по себе. При этом конкретная их значимость может отличаться.

Отметим, что инструментальное прочтение аксиологии также имеет определенное собственное ценностное содержание. Например, либеральная идеология, претендующая на статус общепризнанности и непредвзятости в области анализа социальных практик, имеет достаточно ярко выраженное ценностное ядро. Это ярко подтверждается, например, анализом представления Гуманистических манифестов [2–4], многие положения которых активно навязываются определенными властными центрами на глобальном уровне. Содержательное прочтение аксиологии всегда имеет определенную мировоззренческую окраску, при помощи которой осуществляется оценка (например, раздел «критика буржуазных учений» в содержании научных трудов советского периода) иных ценностных систем.

В содержательном контексте важно соотношение различных аксиологических систем, которые можно классифицировать по разным основаниям. В частности, можно выделять либеральные, основанные на секулярном индивидуализме западной цивилизации, и традиционные, вытекающие в основном из традиционных религий, аксиологические системы. При этом любая такая система порождает собственное видение и бытие государства и права.

Также важным является понимание природы взаимодействия аксиологических систем, так как любая основополагающая ценность стремится к абсолютности, исключая (в том числе силовыми методами) либо подчиняя себе иные ценности, то есть производя их оценку с собственных позиций. Взаимодействие ценностных систем может быть как антагонистическим, так и неантагонистическим.

В первом случае некая ценность оценивается с иной позиции и может квалифицироваться как соответствующая, недостаточно соответствующая, отклоняющаяся либо как антиценность. Так взаимодействие Ислама и концепции прав человека преткнется в ряд норм данной религии, отрицающих возможность смены религии⁴ и признающих неравноправие мужчин и женщин. Также существует конфликт между традиционными религиозными и либеральными представлениями о гомосексуализме и половых отношениях.

Неантагонистическое взаимодействие осуществляется между ценностями различного уровня значимости и в этом случае на систему социального регулирования возлагается функция определения приоритетных ценностей. Например, в уголовном праве существует институт необходимой обороны, не признающий преступлением «действие, совершенное в состоянии необходимой обороны, то есть при защите жизни, здоровья, прав обороняющегося или другого лица, интересов общества или государства от общественно опасного посягательства путем причинения посягающему вреда, если при этом не было допущено превышения пределов необходимой обороны» (п. 2 ст. 34 Уголовного кодекса Республики Беларусь [16]).

Однако существует и третий способ взаимодействия ценностных систем, который имел определяющее значение для развития как совре-

менного государства и права, точнее государства и права в его западном прочтении, так и для исторической белорусской государственности. В случае неспособности ценностных систем к диалогу, но при насущной необходимости такого диалога осуществляется создание новой ценностной надсистемы, которая инструментально (применительно к истории зачастую насильственно) подчиняет себе исходные системы, понижая уровень их значимости.

Так, первоначально конфликты, возникающие в рамках Западного христианского мира, рассматривались исключительно в рамках католического мировоззрения, а апелляция к Преданию (Традиции) как форме и способу единообразного толкования Священного Писания была окончательна. Такая апелляция позволяла трактовать определенные взгляды как ересь (несоответствие догматике) либо раскол (нарушение правил канонического подчинения при единстве догматики). Это обуславливало высший статус Папы Римского в данной цивилизации, как лица, имеющего исключительное право толкования Предания⁵. Реформация расколола данную цивилизацию по отношению к Преданию, а протестанты отказались признавать обязательность Католического предания, сделав критерием истины букву Писания, что обусловило дальнейшее дробление уже протестантских номинаций. Именно несоответствие исходных ценностей во многом породило жестокие религиозные войны и внутреннее нестроение на фоне отношения людей к религии (мы здесь сознательно не затрагиваем иные причины Реформации).

В таких условиях перед светской властью встал вопрос о примирении (в том числе насильственном и вынужденном), лиц различного вероисповедания, проживающих на подвластной территории. Данный вопрос был решен посредством концепции суверенитета государства (Ж. Боден), признании (часто насильственным) религии частным делом любого человека, а также за счет использования принципа верховенства права. Данный принцип позволил праву, создаваемому государством, иметь приоритет перед религиозными (а в дальнейшем и морально-этическими) нормами, требующими определенного внешнего социального поведения. Указанное в итоге породило современное (новоевропейское) государство [9], стремившееся к максимальной унификации социальной жизни и примирившее (в какой-то степени и на определенное время) лиц различных христианских и иудейских вероисповеданий, уравнив их перед законом⁶. И в этой связи развитие западной цивилизации осуществлялось по вектору постепенной секуляризации и вытеснения Христианства из социальной жизни.

Однако такое насилие над религиозными ценностями не прошло бесследно. Право во многом утратило историческую связь с ценностями и традициями, будучи построенным на качественно иных ценностях, что подтверждается даже поверхностным анализом текстов Гуманитарных манифестов [2–4] и догматики традиционных христианских конфессий. Также современное состояние постхристианства и рост инокультурного

(в первую очередь исламского) присутствия в Европе привели к кризису принципа мультикультурализма как составной части глобального кризиса, в силу нежелания мусульман признавать европейские ценности, но желании использовать уже сложившуюся систему социального обеспечения.

Все это свидетельствует, что западной цивилизации следует искать новые ценности, способные обеспечить решение возникших проблем, либо возвращаться к прежним, христианским, ценностям, переосмысливая их в контексте новых вызовов.

Реформация оказала и важное влияние на историю белорусской государственности, в которой XVI век действительно является веком Статутов Великого княжества Литовского (1529, 1566, 1588 гг.). Данные акты постепенно вводили идею универсализации права, постепенного повышения значения права в социуме, равенства населения по отношению к писаному праву⁷, что в принципе соответствовало реформационным общеевропейским тенденциям. Многочисленность и влияние православных и протестантов, к которым относились многие магнатские роды, при официальном и агрессивном доминировании католицизма (Великий князь всегда был католиком) требовало правового уравнивания прав всего населения (первоначально только шляхты). Фактически посредством права шляхта как привилегированное сословие, разделенное конфессиональным статусом, могло слиться в новую «политическую нацию», что обуславливало активную кодификационную деятельность государства.

Однако эпоха Контрреформации, а также правление Стефана Батория и Сигизмунда III Вазы, истовых католиков и приверженцев иезуитов, прервали данную тенденцию. Право не стало ценностью для всех. Более того оно не смогло выступить объединяющим фактором, подчинившим себе конфессиональные разногласия и интересы. Оно стало инструментом в руках власти, поставившим диссидентов вне закона. В итоге это обусловило ценностные разночтения в понимании истории белорусской государственности, которые играют роль методологических установок и умолчаний.

Представления о ценностях лежат в основе любой цивилизации, культуры, общества и т.д. Различия в таких представлениях порождают различия цивилизаций и культур, обществ и государств, а их изменения обуславливают трансформацию общества. В итоге мы можем констатировать аксиологическую, а также связанные с ней антропологическую и мировоззренческую окрашенность любого права и государства⁸. Это требует при принятии публичной властью определенного управленческого решения учета и понимания заложенных в его основу аксиологических, антропологических, мировоззренческих и культурных принципов. В этом контексте следует согласиться с мнением Н. Я. Данилевского о вредности и нежелательности переноса цивилизационных стандартов на иную почву [5].

Следовательно, выявление доминирующей аксиологии и ее исходных положений является одним из важнейших внеправовых, но значимых для юриспруденции вопросов. Внешность и нерелефлексивная аксиоматичность аксиологических установок по отношению к правовой системе требует использования метода системного анализа. Данный метод позволяет описывать право как сложносоставной феномен (внутренняя системность), а также как элемент систем более высокого уровня (внешняя системность). При этом закономерности большего уровня абстракции и системности обуславливают закономерности меньшего уровня, выступая по отношению к ним изначально заданными аксиомами и условиями, в то время как обратное влияние значительно слабее.

Достаточно традиционным для права является описание его в качестве формально замкнутой системы, обладающей собственной логикой развития с одновременным игнорированием внешних воздействий на право (позитивизм и его направления). При таком описании, на наш взгляд, следует учитывать теоремы К. Гёделя о неполноте формальных систем. Согласно указанным теоремам в любой достаточно сложной непротиворечивой теории существует аксиоматическое утверждение, которое средствами самой теории невозможно ни доказать, ни опровергнуть (первая теорема о неполноте). При этом непротиворечивость достаточно богатой теории не может быть доказана средствами этой теории (вторая теорема о неполноте) без привлечения другой более мощной формальной теории, что ставит проблему непротиворечивости уже этой последней теории.

Сказанное подтверждает вывод о том, что любая государственная и правовая система в этом контексте должна опираться на ряд нерелефлексивных в рамках юриспруденции внеправовых аксиом, в том числе аксиологических. Именно аксиология, перенесенная в политико-правовую сферу, задает мировоззренческие стандарты отношения к человеку, допустимости либо недопустимости применения к нему каких-либо мер и т.д. Одновременно признание права формально замкнутой системой возможно лишь при наличии консенсуса по поводу внешних по отношению к праву систем и характеризует перенос познавательных проблем на иной уровень. Отсутствие такого консенсуса является не только научной проблемой, но и порождает определенные социальные нестроения.

Рассмотрение государства и права как открытых систем, в которых внешнее внесистемное воздействие влияет на их структуру и функции, позволяет изучать все проявления такого воздействия, описывать и учитывать процессы и состояния отражения государством и правом внешних феноменов. В таком ключе возможно изучение внеправовых факторов, определяющих содержание и сущность государства и права, в том числе аксиологии и мировоззрения.

Следовательно, с позиции аксиологии как одного из системообразующих факторов государство и право являются сложными саморегулиру-

емыми и саморазвивающимися системами, так как взаимодействие исходных цивилизационных ценностей с внешними хаотично изменяющимися условиями его бытия порождают требования к изменению, саморегулированию и саморазвитию государства и права.

Таким образом, аксиология выступает важнейшей составляющей юриспруденции, однако влияние аксиологии на юриспруденцию неодинаково. С одной стороны, учение о ценностях может быть (но может и не быть) объектом общетеоретической юридической рефлексии. В последнем случае сложившиеся на уровне мировоззрения ценностные нормы просто заимствуются из иных сфер знания (богословие, философия и т.д.) на уровне внеюридических методологических аксиом и установок. Это характерно для стабильного развития истории и науки.

Аксиология становится предметом в том числе юридической рефлексии в случае социальных трансформаций и соответствующих им «научных революций» (смен теоретико-методологических парадигм исследования), когда новое понимание ценностей требует изменения всех социальных систем либо когда изменившиеся социальные отношения нуждаются в новой ценностной легитимации.

В настоящее время проблемы аксиологии как методологического принципа в юриспруденции вновь приобретают актуальность. С одной стороны, это вызвано доминированием концепции прав человека, западное понимание которой агрессивно навязывается в качестве единственно правильного образца и общечеловеческого достояния. С другой стороны, современность характеризуется мировоззренческим аксиологическим конфликтом, который разворачивается в рамках бескомпромиссной и жесткой борьбы либерализма и традиции [7; 10]. Как отмечалось выше, либеральная аксиология и антропология, будучи заложенными в основу глобализации и наиболее полно выраженными в Гуманистических манифестах [2–4], разрушают традиционную идентичность, весьма активно реализуясь на международном уровне.

Таким образом, вышесказанное свидетельствует о важности аксиологических начал в современном праве и позволяет квалифицировать их в качестве методологического принципа в юриспруденции, актуальность которого обусловлена глобальным кризисом и глобальным мировоззренческим конфликтом. Данный принцип инструментально основывается на использовании юриспруденцией в качестве внешнего системообразующего фактора представлений о ценностях, сложившихся в русле определенного мировоззрения (религии) как критерия понимания надлежащих либо ненадлежащих моделей социального поведения.

При этом отметим, что за рамками статьи остались вопросы о взаимодействии таких обобщающих феноменов как «аксиология», «антропология», «мировоззрение», «цивилизация», «культура», «социально-культурный тип» и т.д., их соотношении и иерархии. Все названные феномены включают друг друга и аксиоматически задают исходные принципы бытия государства и права. Каждый из названных феноменов

может быть рассмотрен в качестве методологической программы познания общества в целом, а также государства и права в частности, порождающей собственные результаты исследования. В этом случае важен принцип корреляции, взаимодополняемости и взаимопроверяемости таких методологических программ и результатов их использования.

Методологической особенностью любого, в том числе научного познания является потребность установления исходной точки для анализа, исходной базовой методологической программы, которая задаст в дальнейшем единый вектор для производных методов, принципов и стереотипов познания. В этом случае именно исследователь, роль которого в постнеклассической науке является определяющей, фактически делает выбор по собственному усмотрению (на которое влияет множество рациональных и иррациональных факторов) из равнозначных феноменов, учитывая их методологический потенциал для исследования избранных проблем объективной реальности.

Примечания

1. В этом случае не имеет значения, является ли таким субъектом индивид, коллективный субъект, государство, субъект, претендующий на публичную власть.
2. Например, в Христианстве безусловной ценностью является любовь к Богу, ближнему (Лк 10, 27) и врагу (Мф 5, 44). Все иные деяния оцениваются через любовь: *«Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто»* (1 Кор 13, 1–2); *«Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь. Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиловление за грехи наши»* (1 Ин 4, 7–10). Методологическое изменение значения любви в Христианстве будет емко именоваться — ересь.
3. Например, *«Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным. Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не спасет души. Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее»* (Мф 10, 32–39).
4. Ислам согласно его догматике можно принять, но нельзя покинуть.
5. Например, «Обязанность подлинно толковать написанное или устно переданное Слово Божие была вверена только живому учительству Церкви, власть которого основана на имени Иисуса Христа, то есть это учение поручено епископам в единстве с преемником Петра, Епископом Римским» (Ст. 2. III 85), «Господь поставил одного Симона. Которому дал имя Петра. Камнем Своей Церкви. Он дал ему ключи от нее; Он поставил его пасти все стадо. «Но эта миссия связывать и разрешать. Данная

- Петру, была дана также коллегии апостолов, соединенной с их главою». Эта пастырская миссия Петра и других апостолов принадлежит к основаниям Церкви. Ее продолжают епископы под первенством Папы» (Ст. 9. § 4. I. 881) [6].
6. Статья 14 Конституции Республики Беларусь: «Государство регулирует отношения между социальными, национальными и другими общностями на основе принципов равенства перед законом, уважения их прав и интересов». Статья 22 Конституции Республики Беларусь: «Все равны перед законом и имеют право без всякой дискриминации на равную защиту прав и законных интересов» [8].
 7. «Тѣж хочем и вставляем, и вечными часы маеть быти ховано, иж вси подданные наши, так вбогие, яко и богатые, которого раду колве або стану были бы, ровно а одностайным тым писаным правом мають сужоны бытии» (Статут 1529 г., Р. I, арт. 9) [11].
«Напередъ мы Господаръ обещуемъ и шлюбуемъ подъ тоужъ присегою, которую учинили есмыо всимъ обывателемъ всихъ земель того панства нашего Великого Князства Литовского, ижъ всихъ княжатъ, пановъ радъ духовныхъ и свецкихъ, панов хоруговныхъ, шляхту, места и всихъ подданныхъ нашихъ и всихъ становъ въ томъ панстве нашомъ Великомъ Князстве Литовскомъ, также и Земель Русскихъ Киевское, Жомойтское, Волынское, Подляшское и иныхъ земель прислухающихъ къ тому панству нашому, почоншы отъ вышнего стану ажъ и до нижнего, тыми одними правы писаными отъ насъ данными судити исправовати» (Статут, 1566 г., Р. I, арт. 1) [12].
«Напрод мы, господар, обещуем и шлюбуем под тою ж присегою, которую учинили есмо всим обывателем всих земель панства нашего Великого князства Литовского, ижъ всихъ княжат, панов рад, духовных и светских, панов хоруговных, шляхту, места и всихъ подданныхъ нашихъ и всихъ становъ в томъ панстве нашомъ Великомъ князстве Литовскомъ и иныхъ всихъ земель, здавна ку тому панству прислухающихъ, почоншы отъ вышнего стану ажъ до нижшого, тыми одними правы и артыкулы, в томъ же статуте нижей писаными и отъ насъ данными, судити и справовати маем. Также чужоземцы заграничники Великого князства Литовского, прыеждчыи и якимъ кольвекъ обычаемъ прибылые люди, тымъ же правомъ мають быти сужоны и на тыхъ врядахъ, где хто выступитъ» (Статут 1588 г., Р. I, арт. 1) [13].
 8. Степень окрашенности может быть очевидной либо неочевидной, сильной либо слабой и т.д. См. [15].

Л и т е р а т у р а

1. Абушенко, В. Л. Аксиология / В. Л. Абушенко // Новейший философский словарь / [гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. — Минск: [Изд. В. М. Скакун], 1999. — С. 21.
2. Гуманистический манифест 2000. Призыв к новому планетарному гуманизму // Российское гуманитарное общество [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.humanism.ru/manifest>. — Дата доступа: 05.11.2011.
3. Гуманистический Манифест I // Российское гуманитарное общество [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.humanism.ru/gm1.htm>. — Дата доступа: 05.11.2011.
4. Гуманистический Манифест II // Российское гуманитарное общество [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.humanism.ru/gm2.htm>. — Дата доступа: 05.11.2011.
5. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. — М.: Терра-Кн. клуб, 2008. — 702 с.
6. Катехизис Католической Церкви. — 4-е изд. — Б.м.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. — 813 с.
7. Кирилл (Гундяев), митр. Смоленский и Калининградский. Норма веры как норма жизни. Проблема соотношения между традиционными и либеральными ценностями

- в выборе личности и общества [Электронный ресурс] / Кирилл (Гундяев), митр. Смоленский и Калининградский // Церковь и время. — 2000. — № 2 (11). — Режим доступа : <http://lib.cerkov.ru/preview/1909>. — Дата доступа: 5.11.2011.
8. Конституция Республики Беларусь 1994 года (с изменениями и дополнениями, принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). — Минск : Амалфея, 2005. — 48 с.
9. Кревельд М. Расцвет и упадок государства / М. Кревельд. — М. : ИРИСЭН, 2006. — 542 с.
10. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). — М. : Библийско-богослов. ин-т св. апостола Андрея, 2007. — 163 с.
11. Статут Вялікага княства Літоўскага 1529 г. — Мінск : АН БССР, 1960.
12. Статут Вялікага княства Літоўскага 1566 года / Т. І. Доўнар, У. М. Сатолін, Я. А. Юхо. — Мінск : Тэсей, 2003. — 352 с.
13. Статут Вялікага княства Літоўскага 1588 : Тэксты. Давед. Камент. / Беларус. сав. энцыкл. ; рэдкал.: І. П. Шамякін (гал. рэд.) [і інш.]. — Мінск : БелСЭ, 1989. — 573 с.
14. Степин В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. — М. : Прогресс-Традиция, 2000. — 472 с.
15. Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории / Л. А. Тихомиров. — М. : Айрис-Пресс : Лагуна-Арт, 2004. — 688 с.
16. Уголовный кодекс Республики Беларусь (по состоянию на 15 марта 2011 года). — Минск : Нац. центр правовой информации Респ. Беларусь, 2011. — 304 с.

А н н о т а ц и я

Калинин С. А. Методологическое измерение аксиологии права. — Статья.

В статье в постановочном ключе рассматриваются возможности использования аксиологии права в качестве методологического подхода в юриспруденции. Предлагается рассматривать доминирующие в рамках определенного мировоззрения и культурно-цивилизационного типа ценностные представления как внешний методологический подход, определяющий системность права и государства. Такое прочтение аксиологии права требует рассмотрения права и государства в качестве открытых систем. Анализируются условия взаимодействия аксиологии как методологического подхода с аналогичной ролью иных близких феноменов (антропология, мировоззрение, культура и т.д.).

Ключевые слова: аксиология, ценности, ценности в праве, антропология права, методология права, системный подход, аксиологический подход в методологии права, конфликт ценностей.

А н о т а ц і я

Калінін С. А. Методологічний вимір аксіології права. — Стаття.

У статті у постановочному ключі розглядаються можливості використання аксіології права як методологічного підходу в юриспруденції. Пропонується розглядати домінуючі в рамках певного світогляду і культурно-цивілізаційного типу ціннісні уявлення як зовнішній методологічний підхід, що визначає системність права і держави. Таке бачення аксіології права потребує розгляд права і держави як відкритих систем. Аналізуються умови взаємодії аксіології як методологічного підходу з аналогічною роллю інших близьких феноменів (антропологія, світогляд, культура тощо).

Ключові слова: аксіологія, цінності, цінності в праві, антропологія права, методологія права, системний підхід, аксіологічний підхід в методології права, конфлікт цінностей.

S u m m a r y

Kalinin S. A. Methodological Measuring of Legal Axiology. — Article.

The article examines the opportunities of using the axiology of law as a methodological approach to jurisprudence. It is suggested that dominate within a particular worldview and cultural and civilizational values such as an external representation of the methodological approach defined in the system of law and the state. This reading of the axiology of law requires the consideration of law and the state as open systems. The conditions of interaction of axiology as a methodological approach similar to the role of other similar phenomena (anthropology, philosophy, culture, etc.).

Keywords: axiology, values, values in law, anthropology, law, law methodology, system approach, the axiological approach to the methodology of law, conflict of values.