

О. П. Байдалюк

Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова

## ТЕИСТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ АКСИОЛОГИИ ДОГОВОРНОГО ПРАВА

Вокруг решения проблемы юридического позитивизма, который «изначально не способен поднять фундаментальные вопросы правоповедения, создать полную теорию права и правотворчества» [12, с. 16] в современной науке сломано немало копий. Одни исследователи, исходя из концепции «естественной (небожественной) природы государства и права», апеллируют к идеалам гуманизма и, как следствие, основывают свои доктрины на релятивистской аксиологии. Другие, тяготея к теизму, но не определившись с природой *Theos*-а, предполагаемого в качестве аксиологической основы права, фактически, калькируют гуманистические ценности и приходят все к тому же позитивизму.

Проблема эта может быть снята лишь при рассмотрении, как аксиологической производной религии, вне имманентного *Theos*-а, обладающего личностной формой бытия и заключающего с человеком Завет — *договор*. Такой религией, по мнению Гегеля, является христианство.

Собственно, договорное право, как нормативно-правовой институт (наряду с другими институтами права), возникло именно в христианской Европе в XI — начале XII веков. И то, что христианская церковь стала родоначальницей системы общеправовых институтов было не только историко-конъюнктурной закономерностью. Хотя, со времен византийского императора Юстиниана I, сформулировавшего знаменитую теорию «симфонии двух властей» — светской и церковной, законодательные инициативы церкви и светской власти часто перемежались.\* Многие нормы *corpus iuris civilis* регулировали внутрицерковные отношения, многие нормы *corpus iuris canonici* — светские.

Учрежденная система права (договорного в частности) сохраняла христианскую составляющую до Нового времени. Процесс всеобщей секуляризации, порожденный отчасти

рационализированной теологией Реформации и, собственно, идеологами Просвещения, привел к замене христианских ценностей ценностями гуманизма и создал другую аксиологическую основу для формирования норм, регулирующих социально-государственные отношения. В договорном праве это нашло выражение в абсолютизации принципов свободы воли и автономии сторон.

В предлагаемом исследовании будет сделана попытка указать на теологические истоки аксиологии договорного права в историческом и преимущественно философском аспекте. Опорными здесь являются работы американского историка права Г. Дж. Бермана, немецкого классика философии Г. В. Ф. Гегеля, теолога-реформатора М. Лютера, русского историка А. Карташева и др.

В предисловии к «Философии права» Гегель, расставляя исследовательские акценты, делает тенденциозное замечание: «поверхностность в философии, поскольку она касается вопросов нравственности, права и долга вообще, приходит по логике вещей к тем принципам, которые и составляют поверхностность в этой сфере, к принципам софистов, так хорошо нам известным из сочинений Платона, — к принципам, основывающим то, что есть право, на субъективных целях и мнениях, на субъективном чувстве и частном убеждении, к принципам, ведущим к унижению как внутренней нравственности, добропорядочности и совести, любви и права в отношениях между частными лицами, так и публичного порядка и государственных законов» [8, с. 51]. Субъективное (читай относительное), по мнению немецкого классика, не может быть в основе права. Его почвой является «вообще духовное»: постигая «конкретную всеобщность» мыслящий дух возвышается до знания абсолютного Духа — Бога, венчающего онтологическую пирамиду. Поэтому философия, основывающая «то, что есть право, на субъективных целях» — поверхностная философия.

В современной философии права существует два аксиологических направления, в равной степени претендующих на обладание истиной в последней инстанции: гуманистическое и

\* Начало этому смещению положил Константин I, издав в 313 г. эдикт о веротерпимости (Миланский эдикт), которым было легализовано христианство, ставшее вскоре государственной религией империи ромеев.

теистическое. Этимология этих слов–понятий показательна: *humanus*\* (лат.) — человек, *theos* (лат.) — Бог. Мерилом истины (или вслед за Протагором — «мерой всех вещей»), её ценностной квинтэссенцией в первом направлении является человек; во втором — Бог.

Не смотря на, ставшие классикой философской мысли, резоны Гегеля софисты для философа–гуманиста — мировоззренческие авторитеты. В идейном отношении между гуманистами и софистами можно поставить знак равенства. И для тех и для других мерой всех вещей является человек\*\*, свободный и независимый — от чего? «Не случайно именно в **свободном** (здесь и далее выделено мною — Б.О.) полисном государстве впервые в истории человеческого общества возникает концепция **естественной (небожественной)** природы государства и права (Демокрит — ок. 470–366 гг. до н.э., а затем софисты — в V–IV вв. до н.э.). Сформулированный Протагором принцип «человек есть мера всех вещей» расходился «с религиозными мотивами традиционных представлений о зависимости человека (и его познания) от богов, о значительности именно божественного, а не человеческого начала в качестве масштаба и меры» [11, с. 126]. Итак, человек становится независимый от *богов*. Отныне он сам *бог* — мера всех вещей в том числе и «универсальных категорий морали» — добра и зла. Теперь только им — человеком добро поверяется как добро, а зло — как зло. Истинность этих понятий человек устанавливает *относительно* себя.

Но какой человек? Ведь человека вообще не существует. «Кто-то» — это всегда кто-то конкретный — индивид: Платон, Гегель, Ницше; Ганнибал, Мохандас Ганди, Адольф Гитлер и

\* Неоправданной представляется этимологическая апелляция А. Ф. Лосева к слову *humus* (лат.) — почва, земля. Суффикс «ан» в слове *humanism* не оставляет этимологической альтернативы: *humanism* — от *humanus*. Это подтверждает и контекст, в котором сам Лосев говорит о *гуманизме*: «Мало ли когда в истории появлялись разные теории человека (выделено мною: и при чем здесь *почва, земля?* — Б.О.) и мало ли где мы можем находить построенные именно на индивидуально–человеческих интересах эстетику и искусство?» [5\*, с. 107]. Другое дело, что *humanus* — однокоренное и производное от *humus*. Эта этимологическая идентичность в латыни отражает суть библейского повествования о природе человека: букв. «взятый из праха» (см. Бытие, 2, 7), как, собственно, и в древнееврейском: «человек» (*адам*) — производное от «земля» (*адамах*).

\*\* Вслед за Сократом хочется спросить: «А почему человек, а не свинья, и не кинокефал?».

т.д.. То, что является добром для Платона — зло для Ницше и наоборот. То, что является злом для Мохандаса Ганди — добро для Адольфа Гитлера и наоборот. Следовательно, *добро* и *зло* — это не «универсальные категории морали», а релятивистские понятия, которые каждый наполняет своим, только ему выгодным смыслом. Это относительные (читай гуманистические) ценности, в которых ничего универсального или, как говорят сегодня, *общечеловеческого* быть не может. А значит и право, в основе которого лежат релятивистские ценности, не может быть всеобщим «созидательным началом», «всеисцеляющим средством, обеспечивающим гармоничное развитие общества». Это всегда будет чьё-то право, право сильного, способного навязать другим свою волю.

Но для философа–гуманиста это логико–правовое следствие аксиологического релятивизма не очевидно. Для него само по себе право «окружается особым ореолом как созидательное начало, все исцеляющее средство, обеспечивающее гармоничное развитие общества. Право и правовое государство становится «земным богом», высшей целью всемирной истории» [11, с. 127]. Наделения права статусом «земного божества», это всё тоже следствие аксиологического релятивизма, частная относительность которого оттеняет некую абстрактную всеобщность, наделяемую статусом псевдо–абсолютности. «Псевдо» поскольку земное (имманентное) относительно по определению, и *право–божество* здесь лишь понятие без четкого объёма и ясного содержания — т.н. право, как таковое. Это аллюзия на идею права — априорное понятие, но лишь аллюзия, поскольку ценностный релятивизм исключает саму онтологическую возможность собственно идеального — *трансцендентно–божественного* и потому реально абсолютно в отношении имманентного. Но лишь *идеально–трансцендентное* может быть действительно *общечеловеческим*, ибо является в равной степени императивным и обязательным для каждого имманентного сознания, его принимающего! И уже не человек — *humanus*, а Бог — *Theos* есть мера всех вещей. Но какой Бог?

Ополчаясь против юридического позитивизма, как учения, базирующегося на условной аксиологии\*, опорной ценностью которой является локальная воля законодателя, один из современных философов права

\* Максима «законодатель всегда прав» не является неопровержимой и лишь условно принимается как аксиома.

утверждает, что «ограниченный характер положительного (позитивного) юридического знания негативно сказывается на возможностях изучения правоприменения и практически исключает серьезное исследование правотворческих процессов. Юридический позитивизм, таким образом, изначально не способен поднять фундаментальные проблемы правоведения, создать полную теорию права и правотворчества» [12, с. 16]. Более того, юридический позитивизм нивелирует понятие *права*, как идеального феномена. Само же право, по мнению философа, обладает идеальной сущностью и находится в сфере духа, в сфере Абсолютного — Бога. Взамен гуманизму он предлагает, в качестве аксиологической основы права, теизм: «единение человека с Богом, Абсолютом, сверхъестественным». Свои философские резоны он конкретизирует: «Итак, для будущего возрождения права нужны «честная метафизика», *иррациональное* и даже мистическое знание, живое мировоззрение, проникнутое началами **космизма** (выделено мною — Б.О.)» [12, с. 120]. Давать какие-либо комментарии в отношении «честной метафизики»\* и «мистического знания» трудно, поскольку содержание, которое автор вкладывает в эти понятия известно только самому автору. А вот относительно «начал космизма» следует сделать несколько замечаний. Основоположителем космизма считается русский мыслитель, библиотечник-энциклопедист Николай Федоров (1828—1903). «В философском плане космизм — сплав идей из неоплатонизма, гностицизма, герметизма, восточных учений, европейских оккультно-мистических традиций, астрологии и ряда идей русских религиозных философов и ученых конца XIX — начала XX вв. Религиозная сторона космизма имеет пантеистический характер» [3, с. 98]. Но пантеизм не может быть основой «живого мировоззрения», ориентированного на «единение человека с Абсолютом, сверхъестественным», т. е. неотмирным, внеимманентным Богом. Бог пантеизма имманентен по определению: *pan* (греч.) — всё, *theos* (греч.) — Бог — это бог во всём, т. е. в мире, в природе (ср.: у Спинозы: бог *или* природа).

Духовную и едва ли не религиозную сущность права постулировал еще Гегель. Но понятие *трансцендентного* исключалось самой сутью его тотально-рациональной философской системы. Поэтому имманентным в ней были и право, и религия: «Почвой права является вооб-

ще духовное, и его ближайшим местом и исходной точкой — воля, которая свободна; так, что свобода составляет ее субстанцию и определение и система права есть царство осуществленной свободы, *мир духа* (курсив мой — Б.О.), порожденный им самим, как некая вторая природа» [8, с. 67]. И далее: «В вере заключено понятие самого абсолютного духа. Это содержание как понятие есть прежде всего для нас — мы постигли его так; однако тем самым оно еще не положено как таковое в существовании. Понятие есть нечто внутреннее, субстанциальное, и в качестве такового оно имеется *только* посредством нас, в нас, в нашем познании в понятиях» [7, с. 386]. Подлинное богословие, по мнению Гегеля, призвано к исследованию не столько того, что Бог есть, сколько того, *что* Он есть, т. е. не просто к рациональной констатации существования Абсолютного, но к постижению Его в мышлении как модусе существования религии: «Первое в понятии религии — снова само *всеобщее*, момент мышления в его совершенной всеобщности. Мыслится не то или иное, *мышление мыслит себя самое*, предмет есть всеобщее, которое в качестве действующего есть мышление... Мышление же есть возвышение от ограниченного к абсолютно всеобщему, а религии существует лишь посредством мышления и в мышлении. Бог есть не высшее чувство, *высшая мысль*» [7, с. 253].

Все, что выводится из мышления — мышлением постигается. Наивысшая форма постижение — созерцательное мышление, необъектный (ибо субъект и объект, созерцающее и созерцаемое сливаются) объект которого находится в одном рационально-онтологическом ряду с имманентными данностями. Поэтому *трансцендентность* для спекулятивной философии — это нонсенс. Созерцающей мысли доступно все.

Этой гипертрофированной научно-мировоззренческой рациональностью Гегель (как, впрочем, и большинство философов Нового времени), во многом, обязан христианскому мыслителю Мартину Лютеру. Христианство Гегель считал религией самой совершенной, «абсолютной и бесконечной», а деятельность Лютера — «феноменом осуществленной свободы», пробудившем сознание того, «что нравственное и справедливое в государстве божественны, что в них осуществляется заповедь бога и что по содержанию нет ничего более высокого и священного» [5., с. 488]. Но, увы, именно протестантизм стал идеологической матрицей для последовавшей в Новое время секуляризации государства и замены аксиологии права с теистической на гуманисти-

\* Возможно, это метафизика по Канту?

ческую. Усилиями протестантских теологов было *реформировано* отношение человека к Богу и к Церкви. Изменилось и отношение к государству и праву. Аксиологический центр правового мировоззрения переместился с Бога на человека, породив в дальнейшем секуляризацию правовой системы. В частности, Мартин Лютер, упразднив иерархию упразднил соборность, положив основание для *автономизации* церковного сознания. Отныне в своих отношениях с Богом христианин вынужден отталкиваться не от коллективного «Мы», а от индивидуального «Я»: я — христианин, я — священник, я — церковь. Я спасаюсь только верой в личного Бога и не нуждаюсь ни в каких посредниках, ни в каких внешних деяниях. Единственный авторитетный источник христианского учения — Священное Писание. Но каким критерием руководствоваться при его истолковании? Ещё в апостольский век в христианстве появилось множество гностических сект, каждая из которых основывала своё учение на Священном Писании. Поэтому в Церкви и возникло Предание — соборный критерий истинности. Но соборность отвергнута. Предание тоже. Критерий истинности толкования — автономное «Я» христианина.

Вследствие богословской реформы протестантизма изменилось представление о церкви, как о едином вселенском образовании — *Ecclesia universalis*, определявшем как светскую, так и духовную жизнь. Из мистического Тела Христова Церковь превратилась в социально-педагогическую институцию, где отношения верующих с Богом выстраивались в *индивидуальном* порядке посредством Свящ. Писания (*sola Scriptura*). Теологический принцип спасения только верой (*sola fide*) и упразднение церковной иерархии привели к фактической *десокрализации* церковной жизни, при которой евхаристическое общение верующих сводилось к индивидуальным переживаниям культовых событий. Это породило *автономизацию* церковного сознания, спроецированную на государственно-правовые отношения: автономная совесть индивида стала критерием истинности правовых норм. Обратной стороной десакрализации церковной жизни стала сакрализация жизни мирской. *Профессиональная деятельность* верующего стала средством освящения, где труд выполнял роль *мирской аскезы*. Центром религиозной жизни отныне был не Бог с его освящающей в таинствах благодатью, а человек с его профессионально-трудовой праведностью и денежно-аскетическим стремлением ко спасению. Впоследствии религиозная составляющая

профессиональной деятельности была утрачена, и человек остался наедине с миром и с самими собой.

В эпоху Просвещения это *гуманистическое* одиночество человека приобрело онтологическую и аксиологическую основу. Гений Просвещения взамен протестантской рационализованной теологии предложил сакрализованную *социо-логию*. Сам термин появился в XIX в., но примечательно, что он появился именно в среде *позитивизма* — философском (а точнее псевдофилософском) течении а-метафизичном и антитеистическом по определению\*. Позитивизм — это мировоззренческое детище гуманизма, сакрализировавшего (букв. теологизировавшего, т.е. поставившего на место Бога) общественный договор. Среди мыслителей-государственников эпохи Просвещения нет ни одного ортодокса. Все они (Вольтер, Руссо, Спиноза, Гольбах, Гоббс и др.) деисты, патеисты, атеисты — служители имманентного. Утратив прежний небесно-трансцендентный мировоззренческий ориентир, человек начинает поиск мистического удовлетворения в сужении самому себе. Учреждается *новая* религия — с человеческим лицом и «земным богом» — правом. Критерием социально-индивидуальной истины отныне является общественный договор, а основанием договорной ответственности — обязывающий характер соглашения *как такового*. Но «наше договорное право не началось с положения, что каждый индивид имеет моральное право распоряжаться своей собственностью посредством принятия обязательства и что в интересах справедливости обязательство должно быть юридически принудительным, если оно не противоречит разуму и социальной политике. Наше договорное право, напротив, началось с теории, что обещание создает обязанность перед Богом» [2, с. 234].

Именно Христианская онтология договорных отношений стала основой для формирования системы договорного права в конце XI — начале XII веков. По мнению Г. Дж. Бермана, «в недрах церкви, охватывающей почти все население Западной Европы, в это время была сформулирована общественная этика, основанная на всеобщей вере в *трансцендентное* (курсив мой — Б. О.) благо, вдохновившая подлинное развитие нового договорного права» [2, с. 233]. Старое договорное право (не в собственном смысле этого слова — разрозненные правовые нормы) религиозной составляющей не имело и основывалось на т.н. *интуитивной* справедливости. В час-

\* Термин «социология» ввел в науку основатель позитивизма Огюст Конт.

тности родовое право лангобардов, франков, англосаксов и др. признавало обязанность реституции (лат. *restitutio* — восстановление), когда сторона, передававшая имущество другой, имела право получить от неё покупную стоимость этого имущества или другой эквивалент. Римское договорное право предусматривало различные способы заключения договоров, как то: путем соблюдения предписанной вербальной формулы; путем формальной передачи предмета договора; неформально-выраженным согласием сторон и др. Эти нормы в разной степени нашли отражение в законодательной компиляции Юстиниана (Институции; Дигесты), состоящей, также, из сборника императорских конституций — Кодекса Юстиниана и конституций, изданных после появления Кодекса — Новелл. Религиозная составляющая в договорном праве и в праве вообще появилась во многом благодаря именно Юстиниану. Кодификация нового права глоссаторами и канонистами в XI–XII веках была лишь естественным продолжением законотворческого процесса, начатого христианским императором. Де-факто Юстиниан был епископом (греч. *episcopus* — блюститель) внутренних дел Церкви. Де-юре он закрепил этот статус в 6-й новелле *codex a juris sanonici*, формулируя теорию симфонии двух властей: «Величайшие дары Божие, данные людям высшим человеколюбием, — это священство и царство. Первое служит делам божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят от одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому цари более всего пекутся о благочестии духовенства, которое со своей стороны постоянно молится за них Богу. Когда священство бесспорно, а царство пользуется лишь законной властью, между ними будет доброе согласие (*symphonia*)» [Цит.: 9, с. 458]. Юстиниан заботился о «делах человеческих», но о делах церковных не забывал, а его законодательные инициативы областью «благочестия духовенства» не ограничились: «В области церковной дисциплины и управления законодательная деятельность Юстиниана опередила законодательство церковное. Из разрозненных соборных постановлений еще не составилось одного церковного кодекса. Юстиниан в своем «Кодексе» и в «Новеллах» синтезировал церковные узаконения и обычаи. Например, 123-я новелла является сводкой всех узаконений об епископах и клириках, 133-я — о монашестве и т. д. Эти законодательные сводки практически восприняты Церковью как законы церковные. Они положили начало церковному «Номоканону», или «Кормчей»

[9, с. 459]. Однако в Своде Юстиниана, даже в текстах, непосредственно касающихся договорных отношений, отсутствует какая-либо классификация и типология договоров. В них нет и т.н. общей концепции договорной ответственности. По мнению Г. Дж. Бермана она была создана в XII в. канонистами римо-католической церкви равно, как и типология договоров и соответствующее терминологическое объяснение. Согласно *новому принципу договорной ответственности*, последняя возникала из согласия и основывалась на представлении о том, что **нарушение обязательства является грехом**. В отличие от римского или греческого права, по которому «договорное обязательство не имело само по себе принудительной силы, и залог, сопровождавший такое обязательство, мог быть принудительно взыскан только в том случае, если его передача была совершена с соблюдением надлежащих формальностей» [2, с. 230]. Более того, исковое право стороны, пострадавшей в результате нарушения договора считалось по новому принципу нравственно оправданным. Этот принцип отражал социальную гармонию внутрицерковных отношений (между «Я», «не — Я» и другим «Я») онтология которых носила договорной характер и обладание собственностью осуществлялось не только посредством субъективной воли «Я», но и «посредством другой воли, и, следовательно, в некоей общей воле».

Соотношение субъективной воли «Я» — человека и всеобщей воли «не-Я» — Бога в христианской теологии отражено в учении о Завете (лат. *testamentum*), союзе между Богом и человеком, предполагающем *синергию* (греч. *sinergos* — букв. вместе действующий) двух волей. Бог в откровении предлагает, а человек в акте веры даёт согласие на участие Бога в деле его спасения. Они **договариваются** (ср. Быт. 9,9; 17, 2; Втор. 4, 13; Суд. 2, 1; Мф. 26, 28; Кор. 3, 6 и др.). Поэтому онтология отношений между «Я» и «не-Я» носит договорной характер, проецируемый и на отношения между членами христианского социума.

Феномен христианской любви предполагает свободное отношение воли одного лица к воле другого лица. Как единицы социума «Я» и «Я» соотносятся в наличном бытии, которое по мнению Гегеля, в качестве определённого есть бытие для другого. Определяющим в этом бытии является соотношение волей, которым определяется характер социальных отношений, в том числе и отношений касающихся собственности: «В качестве определенного бытия наличное бытие существенно есть бытие для другого; собствен-

ность с той стороны, с которой она есть в качестве внешней вещи наличное бытие, есть для других внешностей и в связи последних необходимость и случайность. Но в качестве наличного бытия *воли* она как то, что есть для другого, есть лишь *для воли* другого лица. Это отношение воли к воле есть своеобразная и подлинная почва, на которой свобода обладает *наличным бытием*. Это опосредование, заключающееся в том, что я обладаю собственностью уже не только посредством вещи и моей субъективной воли, а также посредством другой воли и, следовательно, в некоей общей воле, составляет сферу *договора*» [8, с. 127-128]. Этот философско-правовой резон Гегеля отражает христианскую онтологию договорных отношений лишь формально, поскольку, как было показано выше, «некая общая воля» для немецкого мыслителя не есть воля трансцендентного «не-Я».

Имманентное «Я» становится в Новое время онтологической, гносеологической и аксиологической доминантой. Место Бога (*Theos*-а) в новой системе ценностей занимает человек (*humanus*) и формирование любых общественно-государственных норм происходит относительно человека, как абсолютной ценности. Но поскольку человек по определению является ценностью относительной (стать Абсолютом человек может только изменив свою экзистенцию: из «Я» в «не-Я»), то можно говорить об абсолютном релятивизме создаваемых норм. Новая аксиология права порождает и новую концепцию договорной ответственности. «Теперь упор делался прежде всего не на *грехе* (курсив мой — Б.О.) или *неправоте* не выполнившего обязательство *лица*, а на *обязывающем характере соглашения* как такового и на обманутых ожиданиях *лица*, которому было дано обещание» [2, с. 238]. Фактически произошла секуляризация концепции договорной ответственности. Отныне при заключении договоров следовало бояться уже не Бога, а юридической безграмотности, используя которую злая воля одного «Я» могла ущемить добрую (и религиозно наивную) волю другого «Я». Основанием договорной ответственности является уже не религиозно-этическая норма (ответственность перед трансцендентным разумом и волей трансцендентного «не-Я»), а юридическая: наличие в договоре определённых положений, как проявлений автономной воли имманентного «Я». Этот правовой феномен гуманистической аксиологии профессор Нью-Йоркского университета Томас Фрэнк называет «экзистенциальным релятивизмом права». Лукавому «изыществу» последнего можно удивляться, листая современные учебни-

ки по договорному праву: «В ходе переговоров, ведущих к заключению обязательного для сторон соглашения, одна из договаривающихся сторон может делать заявление или давать заверение, рассчитанное на то, чтобы создать у другой стороны впечатление о наличии таких фактов, которые говорят о выгодности для неё сделки (!). Когда же впоследствии стугнутся тучи разногласий (!), суду, возможно, придётся решать вопрос о том, представляют ли эти заявления или заверение части договора, либо же они являются «сообщением» или утверждением, побуждающим к заключению договора, в том смысле, что сторона, сделавшая такое заявление, не взяла на себя соответствующее обязательство (!)» [1, с. 93].

Таким образом договорное право, как нормативно-правовой институт, как система возникло в христианской Европе в конце XI — начале XII веков, когда церковными канонистами были сформулированы аксиологические постулаты социальной этики, основанной на вере в «трансцендентное благо» и ставшей ценностным основанием для развития нового договорного права. Базисные принципы этого права опирались на теорию «греха и справедливости», на теорию ответственности перед Богом стороны, нарушившей договорные обязательства. В Новое время Процесс всеобщей секуляризации, порожденный отчасти рационализованной теологией Реформации и, собственно, идеологами Просвещения, привел к замене христианских ценностей ценностями гуманизма и создал другую аксиологическую основу для формирования норм, регулирующих социально-государственные отношения. В договорном праве это нашло выражение в абсолютизации принципов свободы воли и автономии сторон. Эта *абсолютизация* свободы субъективной воли стала аксиологической почвой для юридического позитивизма и породила ценностный кризис современного права вообще и договорного в частности, когда законодательными нормами, де-факто, санкционируется возможность обмана одной из сторон, заключающей договор.

Этот кризис может быть разрешен лишь на основе теистической аксиологии.

### Перечень литературы

1. *Анонс В.* Договорное право / Пер. с англ. Н. Г. Вилкова, Б. О. Кожевникова, И. А. Филатова. — М.: Юридическая литература, 1984. — 463 с.

2. Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религия / Пер. с англ. Д. Шабельникова и М. Тименчика. — М.: Ad Marginem, 1999. — 432 с.
3. Василенко Л. И. Религиозно-философский словарь. — М.: Истина и жизнь, 2000. — 256 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. — М.: Гос. издат., 1929. — Т. 1: Энциклопедия философских наук. — Ч. 1: Логика / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера. — 368 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Соч. Т. VIII. — М.: Л., 1935. — 507 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. — М.: Гос. издат., 1929. — Т. 1: Энциклопедия философских наук. — Ч. 3: Философия духа / Пер. с нем. Б. А. Фохта. — 372 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2-х Т.— Т. 2 / Пер с нем. П. П. Гайденко. — М.: Мысль, 1977. — 576 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.
9. Карташев А. В. Вселенские соборы. — Клин: Атлас-пресс, 2004. — 685 с.
10. Лютер Мартин. Избранные произведения. — Спб.: Андреев и согласие, 1994. — 430 с.
11. Теория государства и права. Учебник для вузов / Под ред. Т. Н. Матова. — М.: Изд-во БЕК, 1996. — 336 с.
12. Тихонравов Ю. В. Основы философии права. Учебное пособие. — М.: Вестник, 1997. — 607 с.

**О. П. Байдалюк**

### ТЕИСТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ АКСИОЛОГИИ ДОГОВОРНОГО ПРАВА

Договорное право, как нормативно-правовой институт, как система возникло в христианской Европе в конце XI — XII начале веков, когда церковными канонистами были сформулированы аксиологические постулаты социальной этики, основанной на вере в «трансцендентное благо» и ставшей ценностным основанием для развития нового договорного права. Базисные принципы этого права опирались на теорию «греха и справедливости», на теорию ответственности перед Богом стороны, нарушившей договорные обязательства. В Новое время процесс всеобщей секуляризации, порожденный отчасти рационализованной теологией Реформации и, собственно, идеологами Просвещения, привел к замене христианских ценностей ценностями гуманизма и создал другую аксиологическую основу для формирования норм, регулирующих социально-государственные отношения. В договорном праве это нашло выражение в абсолютизации принципов свободы воли и автономии сторон.

**О. P. Baydalyuk**

### THEOLOGICAL SOURCES OF CONTRACT LAW AXIOLOGY

The contract law as a legal institute and a system came into existence in the Christian Europe in end of the 11<sup>th</sup> and the beginning of the 12<sup>th</sup> centuries when church canonists formulated axiological postulates of the social ethics based on the belief in «the transcendental good» as a value-basis for the development of a new contract law. Basic principles of this law relied on the theory of the «sin and justice», on the theory of responsibility before the God by the party breaching contractual obligations. During the New Time the process of the general secularization, partly born out the theology of the Reformation and influenced by ideologists of the Enlightenment, led to the replacement of the Christian values by the values of humanism that formed another axiological basis for the formation of norms regulating social-state relations. The contract law reflected the said in the absolutization of the principles of the freedom of will and the autonomy of parties.