

**МВД России  
Санкт-Петербургский университет**

**Академия права, экономики  
и безопасности жизнедеятельности**

**А. М. ВЕЛИЧКО**

**ХРИСТИАНСТВО И СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ  
(философия, право, социология индустриальной культуры)**

**Под редакцией  
Заслуженного деятеля науки Российской Федерации, доктора  
юридических наук, профессора, академика В.П. Сальникова**

Рецензенты:

Козлихин И.Ю., доктор юридических наук, профессор  
(Санкт-Петербургский государственный университет),  
Масленников Д.В., доктор философских наук, профессор  
(Санкт-Петербургский университет МВД России),  
Сальников М.В., кандидат юридических наук, доцент  
(Санкт-Петербургский университет МВД России).

Научный редактор – Альбов А.П., доктор юридических наук,  
профессор (Санкт-Петербургский университет МВД России).

**Величко А.М.**

Христианство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры): Научное издание / Под ред. В.П. Сальникова. Спб., М.: Санкт-Петербургский университет МВД России. 2000. 544 с.

В книге содержится историко-правовой анализ основных институтов индустриальной культуры: правового государства, демократии, политической и социальной свободы, социального равенства, проводится их взаимосвязь с основными направлениями западной религиозной мысли – католицизмом и протестантизмом, обобщаются и получают свою оценку результаты социологических исследований современного индустриального общества и новые тенденции его развития, связанные с учениями постиндустриалистов.

Для всех интересующихся историей и философией права, историей христианства в Западной Европе.

## СОДЕРЖАНИЕ

ОТ АВТОРА. ....	3
ВВЕДЕНИЕ .....	6

### Часть I

#### Христианство и свобода

ГЛАВА I. Католицизм и свобода личности .....	11
§ 1. Теократический идеал католицизма.....	11
§ 2. Естественный закон, гуманизм и политическая свобода	35
ГЛАВА II. Протестантская этика и социальная свобода. ....	65
§ 1. Дух протестантизма и свобода воли.....	65
§ 2. Религиозные, социальные и политические идеалы. Начало светской науки. ....	90

### Часть II

#### Государство правовое и социалистическое.

##### Новая этика

ГЛАВА I. Личность, право и государство в новой системе ценностей.....	121
§ 1. Личность и государство.....	121
§ 2. Новая этика и право.....	151
ГЛАВА II. Права личности и ее роль в истории. ....	192
§ 1. Демократия и личные права граждан.....	192
§ 2. Идея прогресса и роль личности в истории.....	229

### Часть III

#### Индустриальная утопия

ГЛАВА I. Социология индустриального общества. ....	261
§ 1. Лики индустриализма.....	261
§ 2. Постиндустриальная волна.....	292
ГЛАВА II. Свобода в индустриальном государстве. ....	316
§ 1. Тоталитаризм и индивидуализм.....	316
§ 2. "Новая" демократия.....	353
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	384
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ .....	389

ОТ АВТОРА.

Представленная работа является продолжением нашего исследования, начатого книгой «Государственные идеалы России и Запада. Параллели правовых культур». В первом произведении мы давали сравнительный анализ двух типов правовых культур, акцентируя внимание на том аспекте, что российская государственность вовсе не так чужда правового начала, как об этом принято говорить и думать. Другое дело, что идея права и государства имеет в ней своим источником христианство, и данное обстоятельство накладывает свой специфический оттенок, неприемлемый для светского сознания западной правовой культуры. Духовная основа, всегда присущая российскому менталитету, не совсем, мягко говоря, тождественна рационализму и утилитаризму западного правосознания и западной государственности.

Основной целью нашего первого произведения являлось показать и доказать, что в отличие от мнения, устоявшегося в правовой науке, сориентированной на либерально-демократические начала, идеалы демократизма и парламентаризма в том именно виде и формах, которые они получают на Западе, вовсе не представляют собой **универсального и безальтернативного явления**. Оценивая историю человеческого общества, мы не можем признать учение о прогрессе, где обосновываются явно завышенные претензии на абсолютность начал западной демократии и необходимость постепенного подчинения «менее развитых» в правовом отношении культур «более развитыми и цивилизованными», соответствующим научным фактам. Мы должны говорить о **параллелях правовых культур** – вот основной вывод нашей предыдущей работы. Игнорирование этого объективного факта, как мы стремились показать, попытки искусственного распространения западных начал на российскую почву (реформы Петра I и его приемников) привели к разложению русского общества, революциям и тому негативному результату, который мы имеем сегодня.

Но в этом случае невольно напрашивается вопрос об их сравнительных оценках, перспективности развития, где не последнее место занимает не только философско-правовая оценка их основополагающих идей, но и статистические данные, позволяющие оценить, общественное явление с практической точки зрения – к чему стремились и что получили в итоге. По этим причинам в нашем новом произведении мы стремились детально раскрыть основные начала западной правовой культуры, уделив особое внимание **социальному характеру идеала человеческой свободы**, который объединяет в рамках одного культурного типа все главные направления его духовной и научной мысли на протяжении почти 2000 лет. Что стало его источником, как он может быть соотнесен с духовными запросами человеческой личности в рамках христианства, установить результаты, к которым привели попытки его реализации, – является главной задачей нашей работы. Ответы на них позволят нам вплотную подойти к новой проблеме – **поиску альтернативных путей государственного строительства и иному обоснованию свободы**

личности, что нами предполагается сделать в следующей, третьей, книге, которую мы намерены посвятить исследованию возможности **непосредственного применения** христианских начал как объективных нравственно-правовых принципов при построении государственности вообще и российской в частности.

Несколько слов следует сказать о характере нашего исследования. Говоря о таких явлениях, как «правовая культура», «идея права», «свобода личности» и т.д., невозможно игнорировать их философскую и религиозную основу. В этой связи наше исследование проходит главным образом в сфере философско-правового анализа указанных начал. Это обстоятельство представляется нам крайне важным. Было бы нелепым полагать, что читателю представляется первое исследование по данному вопросу. Мы можем вспомнить блестящий ряд имен из истории русской общественной публицистической мысли, вплотную занимавшихся аналогичными вопросами. Другое дело, что непосредственно правовая наука, как правило, старалась выступить скорее на стороне демократизма и парламентаризма в духе западной культуры, чем пытаться поставить вопрос о ниспровержении ее во многом неоправданно завышенного статуса и роли для истории человечества.

По нашему глубокому убеждению, именно правовая наука, столь долго находившаяся в сильном предубеждении относительно собственных национальных начал и христианства, остается в большом долгу перед истиной и своей Родиной. Поэтому можно считать, что наша работа является одной из попыток возврата давнего долга. Отдавая себе отчет в трудностях, которые нас ожидают, мы были вынуждены соотнести с ними и способы разрешения поставленной задачи. Предвосхищая возможные упреки в субъективизме высказываемых оценок – судьба любого исследования по глобальной тематике, тем более общественно-политического характера, – мы стремились использовать в своей работе оценки не столько противников западной правовой культуры, сколько ее горячих сторонников. В известной степени это позволило нам при формировании окончательных оценок оперировать результатами анализа наиболее авторитетных и известных «западников». Кроме того, чтобы наше исследование не получилось совсем умозрительным, мы сочли возможным подкрепить его результатами социальной статистики, взятыми опять же из «западных» источников.

В заключение хотелось бы высказать искреннюю благодарность всем тем, кто помогал мне в написании и издании настоящей работы, в особенности: заслуженному деятелю науки РФ, доктору юридических наук, профессору, академику В.П. Сальникову, заслуженному деятелю науки РФ, доктору юридических наук, профессору Ю.К. Толстому, доктору юридических наук, профессору И.Ю. Козлихину, моей жене Наталье, М.Б. Смолину, В.В. Карпову, М.В. Кошелеву, чьи тонкие наблюдения, советы и поддержка были мне особо дороги.

## ВВЕДЕНИЕ

Если бы потребовалось указать один признак, наиболее полно и содержательно вбирающий в себя всю своеобразность политико-правовой и социальной мысли западной культуры, квинтэссенцию духа ее творческого поиска, то мы без сомнения отдали бы предпочтение **началу индивидуализма**. Казалось бы, такой критерий носит слишком общий характер и на его основании нельзя выявить каких-либо особых, специфических черт этого направления. Ведь и другие типы правовых культур сориентированы в первую очередь на проблему человеческой личности, определения места индивида в иерархии общефилософской системы ценностей, его роли и т.д. Более того, философско-правовое мировоззрение, как оно формируется в том или ином культурном направлении, зависит прежде всего от принявшей устойчивые формы и содержания оценки восприятия человеческой личности, определения ее идеальных целей и способов их достижения. Можно сказать, что любая из мировых культур не может не носить на себе следы научной или религиозной антропологии, что она всегда **антропоцентрична**. Что же определяет своеобразие западной культуры, в чем оно проявляется, из какого источника черпает она свое содержание? Для того чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо понять ее **алгоритм внутреннего развития**, проявляющийся вовне.

В отличие от других культурных типов, где религиозный элемент сохраняет свое основополагающее значение для всех составляющих их конструкции (православие, культура ислама, иудаизм), западная культура развивается преимущественно как **правовая, светская, рациональная и утилитарная**. Нельзя, конечно, сказать, что религиозные искания ей вовсе не известны. Напротив, история Римской церкви, до сих пор не утратившей своего влияния на общественно-политическую жизнь западного общества, этика протестантизма, глубоко коренящаяся в духе многих западных супердержав и создав-

шая первое в мире демократическое государство – США, – не дают нам повода делать столь категоричные утверждения. Вместе с тем нельзя не признать, что религиозное начало **никогда** не являлось определяющим для нее и не могло составить какой-либо серьезной альтернативы идее, скажем, правового государства. Более того, правовая доктрина получает такое значение, что под нее считают необходимым подстроиться и религиозные движения. Для нее религия **всегда субъективна** в том хотя бы понимании, что ее начала не могут и не должны применяться при политической организации общества как готовые правовые институты. Право – всегда объективно, нравственность – всегда субъективна. Личность вправе иметь свое собственное вероисповедание, а религия может являться прибежищем ее субъективного духа и основой ее субъективной нравственности, но **никогда** западная мысль не пыталась поставить зависимость политического строя от религиозного начала как объективной сферы бытия и определить ценность тех или иных политических и правовых институтов исходя из религиозных оценок.

Политические системы западной культуры индифферентны по отношению к религии, вполне демократичны к религиозным конфессиям, если только они не стремятся к ниспровержению существующего строя. Западное государство – всегда государство светское, рационально обустроенное и никакое иное. В этом качестве оно независимо от религиозных настроений и отказывается от мысли закрепить их в устойчивые политические принципы. Оно всегда **универсально** в том смысле, что может “принять” **любое** вероисповедание и быть реализовано в “чистом виде” на любой религиозно-культурной почве, поскольку его институты являются **единственно возможными** и универсально отражающими идеалы **настоящей свободы** человеческой личности. Именно в этом отношении и по указанным причинам правовое государство может существовать и **без религии**, религия же не может существовать без правового регулирования. Безусловно, **в ее основе лежит непоколебимая вера человека в себя, в свои силы, в свой разум**. Разум и есть тот элемент природы человека, который объединяет всех людей и обуславливает свободу личности. Объединившись вокруг разума, человечество способно не только понять пути преодоления насущных проблем и выработать наиболее устойчивые и отвечающие природе человеческой свободы принципы общественного бытия, но **преобразовать мир и самого человека**. Благодаря разуму она – интернациональна, поскольку создана трудами разных поколений представителей различных рас, вероисповеданий, народов, и являет собой плод **всемирного исторического прогресса**. С индивида все начинается, и его интересами все обосновывается. Все достижения правовой, политической, социальной, экономической и т.п. наук **должны служить человеку**, чтобы сделать его свободу все более и более прочной и богатой по содержанию.

В политико-правовой науке указанные идеи наиболее полно и последовательно воплотились в **либерально-демократической доктрине**, которая, сформировавшись в виде цельного, светского, философского мировоззрения, **противопоставляющего себя** религиозному, сохраняет свои главенствующие в западной культуре позиции с XVII – XVIII вв. вплоть до настоящего времени. Можно даже сказать, что именно эта доктрина и представляет собой визитную карточку западной правовой культуры, квинтэссенцию духа, царящего в ней. При этом либеральная доктрина крайне агрессивна по отношению к любым возможным альтернативам себе, полагая, что **только она** является единственно ценным достижением человеческой мысли, которому нет аналога, по крайней мере – по перспективам дальнейшего развития и возможности обеспечения свободы личности. Поэтому **все остальные** правовые культуры, основанные на других началах (имеются в виду религиозные культуры), или являются противниками “прогресса” и должны быть упразднены, вплоть до уничтожения физическим способом, поскольку, таким образом, ставится под сомнение свобода человека и его гордый творческий дух; либо по возможности максимально быстро и точно **перенять**

политические и социальные идеи, выработанные западной культурой.

Однако данная позиция, выраженная нами кратко и вполне адекватно содержанию либеральных учений, имеет несколько изъянов, которые нельзя отнести к разряду второстепенных. Либерализм, конечно, **безрелигиозен** и является детищем светской философской мысли, которая возникает как здоровая – в своем понимании – реакция свободного духа личности на католицизм и протестантизм. Между тем именно в этих религиозных течениях идея правового государства, равно как и наиболее известные и значимые политические и социальные идеалы, хранящиеся в арсенале либерализма, **вовсе не отрицаются**. Более того, как показывает история, ряд наиболее выдающихся открытий в сфере политической и правовой науки были подготовлены еще в недрах католицизма и протестантизма. Как же объяснить, что **одни и те же** начала могут формироваться одновременно в рамках двух противоположных по внешним признакам философских направлений? Если эти начала составляют достижения **рациональной философии**, как можно объяснить их наличие в **религиозной мысли** католицизма, например, строй которого мало подходит, мягко выражаясь, для реализации индивидуального начала?

Приведем второй пример. Общеизвестно, что либерализм и социализм представляют собой **разнополюсные** научно-практические течения, причем если либерализм традиционно ассоциируется с индивидуализмом и идеей максимально независимой от государства свободы личности, то социалистическая доктрина, напротив, в большей степени пронизана духом коллективизма. Если на первой стадии своего развития либерализм стремился обеспечить в первую очередь духовную свободу личности (свободу совести) и придавал **политическим свободам и правовому началу** особое значение, то социализм акцентирует основное внимание на **социальной, т.е. материальной стороне свободы человека**, довольно пренебрежительно относясь как к правовому способу ее обеспечения, так и к политическим правам, полагая их эфемерными и малоэффективными. Нетрудно понять, что в этом случае говорить о “малой роли” государства уже не приходится, поскольку достижение социального идеала возможно исключительно в рамках государства или иного коллективного образования, но только не самой личностью, во многом утрачивающей самостоятельность. Либерализм признает свободу совести и **терпим к религиозным догматам**, социализм имеет в своей основе **устойчивое атеистическое мировоззрение**. Что же здесь общего? Однако, как показывает история правовой и политической мысли Запада, период недолгого противостояния между ними приводит к тому, что социализм и либерализм начинают стремиться к некоему усредненному варианту: социализм меняет свое отношение к праву и политическим свободам “к лучшему”, в свою очередь либерализм приходит к **отождествлению** экономической и политической свободы.

Еще больший интерес представляет собой **способ достижения** идеальной стадии развития человеческой свободы, который для



либерализма и социализма вполне тождественен: максимальное развитие средств производства, расширение и удешевление ассортимента товаров и услуг неизбежно, по причинно-следственной связи, должно привести к реализации идеалов свободы и духовному обогащению личности. "Освобождение труда через труд" – лозунг, одинаково близкий и для социализма, и для либерализма. В **индустриальном обществе**, как мы увидим в нашей работе, грань между социализмом и либерализмом становится **столь тонкой**, что исследователи говорят об "опасностях коллективизма" и утрате свободного индивидуального духа личности даже применительно к развитому демократическому и правовому государству. Постиндустриальная волна на Западе, поставившая во главу угла все тот же социальный идеал, стремится к созданию **новой демократической структуры** общества, во многом основанной на институтах **непосредственной демократии**, сопряженных, как правило, с гегемонией коллективистского начала. Религиозное начало в "новом" обществе не берется во внимание, и, более того, "люди науки" должны представлять тот авангард человечества, который сможет наилучшим способом привести его к "земному раю". Между тем никому из представителей постиндустриализма не приходит в голову признать предложенные ими идеи "нелиберальными".

С учетом сказанного невольно возникают сомнения в том, что между либерализмом и социализмом **вообще присутствует какая-то грань**, поскольку как образ социального идеала, так и способы его достижения никак не отличаются для одной и для другой доктрины. Последующий анализ позволяет прийти к выводу, что и начала демократии – ипостась либеральной доктрины, не могут быть признаны **чуждыми** социалистическим учениям. Напротив, последние считают, что **именно в социалистическом обществе** идеалы демократии и свободы наиболее достижимы, что эта форма государства и является необходимой средой, где раскрывается их истинное содержание. Но, пожалуй, наиболее ярким доводом в пользу нашего предположения о **прямом родстве** социализма и либерализма является тот факт, что последующее их противостояние в борьбе за место единственно правильного и универсального научного течения происходит не в области духа – материя или сознание, – а в области производства. Девиз соревнования гласит, что "победителем является тот, чье производство эффективнее". Понятно, что при таком подходе речь об основополагающих началах идти уже не может, а следует говорить о более или менее перспективном **способе реализации социального идеала**.

Вернемся несколько назад. Когда либерализм заявлял о своей исключительности, объяснение тому феномену, что ряд его наиболее важных идей выведен из католических и протестантских источников, сводилось к довольно банальному истолкованию всемирного исторического развития, суть которого следующая. Постигание и реализация идеала человеческой свободы, говорят нам, еще издавна являлось заветной мечтой человечества, вернее, наиболее интеллектуально развитой его части. Как

объективная реальность идея свободы зарождается еще в древнее время. Христианство, конечно, привнесло в нее свое содержание, что нашло отражение в отдельных произведениях католических и протестантских мыслителей, поскольку и на этом этапе своего развития она являлась "идеей номер 1" в силу своей объективной значимости и природы человеческого сознания. Светская философская мысль активно использует учение об **историческом прогрессе** как одно из своих наиболее значимых начал, благодаря чему христианство, как, впрочем, и любая религия, признаются лишь **одной из стадий развития** человеческого духа и человеческой культуры, не имеющих **определяющего** значения для формирования идеи свободы. Не можем признать истинности этого утверждения, которое основано на весьма неглубоком, формальном и утилитарном понимании христианства. По нашему глубокому убеждению, если и можно говорить **о человеческой личности**, то только в аспекте ее **духовной свободы**, идея которой дается только и исключительно в учении Христа. Анализ исторических памятников и иных источников позволяет сделать этот вывод со всей определенностью.

Но если именно христианство является собой единственно подлинное учение о человеческой свободе как духовной свободе, возникает вопрос о сущности основных религиозных конфессий Запада – католицизме и протестантизме – и их соответствии христианству. Выходит, что если идея исторического прогресса не имеет никакого отношения к абсолютным началам свободного духа и, вместе с тем, указанные религиозные течения **вполне солидарны** с социальным идеалом либерализма и социализма, открыто провозгласившими светский и антирелигиозный характер своего мировоззрения, то и существо католическо-протестантской религиозности подвержено критике со стороны **подлинного христианства**, как **антихристианское** по своему духу и идейной направленности. Одновременно с этим возникают основания к тому, чтобы, во-первых, объединить все указанные направления (католицизм, протестантизм, социализм и либерализм) в рамках **одной индустриальной культуры**, развивающейся под эгидой торжества социального идеала. Его дух пронизывает собой все западное мировоззрение, начиная со времен господства Римской церкви и заканчивая учением о постиндустриальном обществе – последней новации неолиберализма. Во-вторых, мы сможем дать оценку социальному идеалу, как он развивается исторически в рамках западной культуры, и поставить вопрос о соответствии его существа природе человеческой личности, его перспективах и результатах, к которым он привел при попытках практической реализации в истории человечества. Наконец, в-третьих, мы сможем объективно оценить тезис об универсальности западной правовой культуры и поставить вопрос об альтернативном поиске иных начал общественной организации и свободы человека.

## **ЧАСТЬ I Христианство и свобода.**

### **ГЛАВА I. Католицизм и свобода личности.**

#### **§ 1. Теократический идеал католицизма.**

Объективно рассуждая, следует признать, что духовные источники западноевропейского либерализма можно отыскать только в содержании догматов христианского учения. Нам не понадобятся умозрительные соображения и косвенные доказательства, достаточно внимательного изучения исторических событий и литературных источников древнего времени для того, чтобы прийти к этому несложному выводу. Идеи права и политической свободы, начало равенства, наконец, сама идея свободной, самостоятельной, независимой личности как индивидуальной, неповторимой субстанции, бытие которой никогда не может рассматриваться лишь – и исключительно – в контексте государственного или общественного бытия, получают в христианстве совершенно новое, незнакомое древнему миру выражение. Античному обществу знакомы идеи свободной личности, но она всегда измеряется только в рамках единой общности – государства, которое и “делает из человека личность”. Вне государства, вне его законов личность не может существовать. Это или удел немногих “избранных”, или признак того, что перед нами низшее, не достигшее необходимого уровня развития существо. Едва ли не классическим для выражения этой позиции можно считать известное высказывание Аристотеля, писавшего: “Тот, кто в силу своей природы, а не вследствие обстоятельств живет вне государства, – недоразвитое в нравственном смысле существо”<sup>1</sup>.

Некоторые сомнения могут зародиться при столкновении с фактами многочисленных и весьма продуманных вариаций учения естественного права, которое в уже первоначальной своей редакции имеет в основании идею противопоставления позитивного (действующего) и естественного (должного) права, ставит под сомнение безусловность человеческих установлений в сравнении с идеальными<sup>2</sup>. Дух свободы не может примириться с тем фактом, что человек ограничен рамками политического тела. Общественная справедливость, как условная, переменчивая величина, не может служить вечным критерием человеческих поступков и мотивов. Пример Сократа, незаслуженно казненного своими соотечественниками, пренебрегшими его многочисленными заслугами, не оценившими талант величайшего мыслителя, является слишком живым примером для тех, кто связывает дух личной свободы с государством. Не менее показательным примером является бегство из Афин Аристотеля, который в схожей с Сократом ситуации не захотел отдать свою жизнь на откуп сиюминутной прихоти разгневанного охлоса. “Я не позволю им совершить преступление еще раз”, – заявил он, спасаясь

---

<sup>1</sup> Аристотель. Политика // Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 378 (1253 а).

<sup>2</sup> Новгородцев П. И. Политические идеалы древнего и нового времени. М., 1919. С. 51-52.

бегством<sup>3</sup>. Свобода и долг, личность и государство – проблемы, оказавшиеся для античной мысли неразрешенными.

Нельзя, однако, сказать, что попытки преодоления указанных трудностей не предпринимались вовсе. Например, в трудах многих софистов возникает и получает все большее распространение идея договорного происхождения государства<sup>4</sup>, что является откровенным шагом разрушения субстанционального характера государственной идеи. Если государство является лишь союзом свободных личностей, возникшим в результате некоего договора между ними, то крайне сложно говорить о нем как самозначимой субстанции, неизбежном следствии божественной воли и объективного закона разума. Границы человеческой деятельности в этом случае расширяются, его зависимость от государственных законов ослабляется. Более того, сама идея позитивного, т.е. действующего в государстве на данный момент закона, приобретает условный характер, как явление преходящее и в значительной степени конъюнктурное по своей природе. Понятно, что пример Сократа, отдавшего свою жизнь за торжество справедливости, во имя Закона, который каждый обязан исполнять безусловно, в этом случае уже неуместен. Смешно отдавать свою жизнь за такой закон, который представляет собой лишь игру случая и совокупность отдельных мнений. Идея свободной от государства человеческой личности получает здесь временное превосходство, как "мера всех вещей", но при этом утрачивают смысл идея государства и идея права. Конструкция утрачивает свою устойчивость и разрушается<sup>5</sup>. В трудах греческих философов можно отыскать и идею борьбы против неравенства и социальной несправедливости, односторонние индивидуалистические направления, защищавшие права личности и приводившие к отрицанию во имя человека положительного права вообще. Однако некоторые, весьма существенные элементы данных учений не позволяют, на наш взгляд, установить какую-либо четкую последовательную связь между ними и более поздними идеями естественного права, свойственными учениям Нового времени. Обратим внимание на наиболее бросающиеся в глаза особенности.

Например, с философской, гносеологической точки зрения, учения софистов о естественном праве, равно как и более поздние учения Сократа, Платона и Аристотеля, имеют своим основанием рационализм. Любая точка зрения может быть принята, но только в том случае, если ее основание лежит в разуме и обосновано им. Не случайно идею Высшей силы, правящей миром, Платон выводил из того несложного силлогизма, что если разум,

---

<sup>3</sup> Князь Трубецкой С.Н. История древней философии.: В 2 ч. Ч. 2. М.. 1908. С. 55.

<sup>4</sup> Новгородцев П.И. Указ. соч. С. 58-59.

<sup>5</sup> Князь С.Н. Трубецкой указывал тот факт, что необходимость самостоятельного обоснования достоинства человеческой личности приводила античных мыслителей к тому неблагоприятному выводу, согласно которому всякая политика не имеет нравственного смысла, а государство перестало быть высшей этической идеей. (Князь Трубецкой С.Н. Указ. соч.. Ч. 1. М., 1906. С. 26).

присущий человеку, предопределяет его превосходство над другими обитателями живой природы, то, следовательно, должен присутствовать высший Разум, который устанавливает законы мироздания и царствует над миром. Его сущность такова, что даже боги не могут соперничать с ним, тем более люди. Им остается или подчиниться его требованиям, или разрушить общую гармонию, даруемую высшим Разумом. Это и есть идея справедливости, исходя из которой мы должны устанавливать идеальное государственное устройство. Поскольку же разум человека и Разум высший тождественны по своей природе, познать законы справедливости мы можем только рационально. Собственно говоря, один из самых почитаемых и известных трудов Аристотеля – “Аналитики” – посвящен именно определению таких приемов познания мира, которые присущи самому разуму и позволяют правильно сконструировать мысль человека и обосновать логическое суждение. Древний мир не принимает суждений, которые являются произведением субъективных мистических переживаний, поскольку они не обладают главными и наиболее значимыми для политических учений качествами – общности и обязательностью<sup>6</sup>.

Второй отличительной чертой древнегреческих учений, как мы уже частично указывали выше, выступает требование **полного** подчинения личности государству. Собственно говоря, личности в привычном для нас понимании еще нет, есть только и исключительно **гражданин своего государства**, в той или иной

---

<sup>6</sup> Идея **особого** значения Разума проходит красной нитью через всю историю античной философии. Выделяя три периода ее развития, князь С.Н. Трубецкой давал следующие характеристики, представляющие для нас научный интерес применительно к теме настоящей работы. **Досократовский период**: “Философская мысль направлена исключительно на космологию, или мирообъяснение; она стремится познать внешний мир, его строение и происхождение, первые причины всех вещей, или начало всего существующего. Она начинает с того, что признает в основе всего существующего одно беспредельностихийное и вместе живое начало... Учение Гераклита проникнуто идеей вечного процесса генезиса, движения, изменения, в котором единая стихийная первооснова сущего переходит от себя к своей противоположности и возвращается к себе... Общий характер этой эпохи – наивный, непосредственный реализм мышления, которое не спрашивает себя о возможности и условиях познания и для которого самые идеи, самые концепции его, обладают не подлежащей сомнению действительностью и достоверностью”. **Второй период** (Сократ, Платон, Аристотель): “Началом познания, или истинного понимания, является логическое понятие; началом истинного поведения – разумная цель; началом того и другого служит разум, и высший идеал Сократа есть идеал совершенного божественного разума, который телеологически, т.е. целесообразно, устрояет самую природу. Таким образом, истину и благо следует искать не во внешнем мире, а в деятельности разума. **Третий период**: “Теоретическое мирозерцание является лишь догматической основой нравственного учения – правила разумной жизни. Правда, наряду с этим догматизмом пробивается скептическое течение и скептическая критика... Утомленная умозрением мысль, изверившаяся в себе, приходит к отказу от познания, от всякой деятельности вообще” (Там же. С. 24–27). Впрочем, в заключительной стадии античной мысли, характерной зарождающимся и прогрессирующим скептицизмом, философия не отвергает Разума, хотя и понимает всю его ограниченность. Вместе с тем ничего качественно нового она предложить не может, хотя и предугадывает, что истинное понимание мира возможно только в сфере религиозной мысли.

форме служащий ему. Добропорядочным человеком может быть философ или воин, политик или правитель, но никак нельзя представить себе человека, изолированного от государства, имеющего свою, не сходную с государством сферу личных интересов. Можно сказать и так: сама необходимость доказывания обязательного отождествления интересов личности и государства представлялась древним мыслителям неактуальной. Сократ, Платон и Аристотель – вершины древней языческой мысли – презюмируют это обстоятельство как необходимую основу и предпосылку последующего изложения политического устройства. Государство является для них формой идеального, которая реализуется в материальном мире, а человек есть лишь часть этого духа Разума. Таким образом, постановка вопроса сводится к проблеме такого определения взаимоотношений людей в обществе, при котором все составляющие единой идеи получают гармоничное сочетание. В этом случае идея естественного права неизменно приводила к двум взаимоисключающим крайностям: или к признанию его необходимой основой для построения гармоничного политического строя, сочетающего в себе и примиряющего в себе все общественные противоречия, а человека – орудием собственного разума; либо необходимой предпосылкой для полного отрицания общественного порядка во имя сильной личности, которой “закон не писан”<sup>7</sup>.

Последний вариант, безусловно, приводит к полной анархии, разрушению общественного тела и уничтожению самого понятия “справедливость”, поэтому никак не может претендовать на то, чтобы положить твердые начала человеческого Общежития и человеческой свободы, даже при кажущемся доминировании идеи личности. Дело заключается в том, что в указанном случае речь идет лишь о сильной личности. Любая иная здесь в расчет не берется. Но можно ли признавать это положение вещей справедливым, если мы изначально делим мир на “сильных” и “слабых”, если их права изначально различны? Но в меньшей степени ущербен и первый – по порядку – способ устройства государства. Как справедливо писал по этому поводу П.И. Новгородцев, “как ни заманчиво звучит... обещание провести гармонизацию жизни, осуществить хотя бы в малом размере солидарность и дружескую близость людей, мы не должны забывать, что никогда это не может быть достигнуто без ущерба для самого дорогого из общественных благ, каким является свобода. Что иное может означать осуществленная гармония и неизменная солидарность душ, как не тягостное насилие над человеческой свободой. Одно из двух: или гармония, или свобода”.<sup>8</sup>

Другой известный исследователь политических учений В.С. Нерсисянц, приводит многочисленные примеры, подтверждающие неустранимость противоречия между личностью и государством для античной языческой мысли, как из ранних греческих философов,

---

<sup>7</sup> Новгородцев П.И. Указ. соч. С. 60, 74.

<sup>8</sup> Там же. С. 30.

так из произведений более позднего периода. В частности, в произведениях Гераклита содержится требование сражаться за божественный закон и за родной полис. При этом закон понимается исключительно в узком смысле, как воля народного собрания, как закон его учреждения и функционирования, т.е. конституционный закон<sup>9</sup>. Софист Фразимах также высказывался за авторитарную роль государства и, кроме того, поддерживал мысль о том, что в области нравственности должны господствовать те представления, которые навязываются правящими кругами<sup>10</sup>. Очевидно, что ни о какой свободе совести в этом случае говорить не приходится. В общем-то, примеров можно привести много, в том числе и таких, которые выступают некоторым диссонансом на общем фоне, например софиста Ликофрона, считавшего отдельные права неотчуждаемым, естественным правом личности, и софиста Алкидама Элейского, провозглашавшего идею равенства всех людей, включая рабов, что звучит для своего времени революционно<sup>11</sup>. Вместе с тем, указанные идеи носят явно выраженный эклектичный характер и никак не могут быть сформулированы в виде законченной системы, поскольку установление источником свободы государство приводит к обязательному исключению каких-либо иных интересов и самостоятельных сфер деятельности личности, и в этом случае революционные идеи Ликофрона и Алкидама выглядят бунтом скептического рассудка, который хочет преодолеть противоречие, таящееся в указанном сочетании "государство – личность", но не может. Это крайняя мера и отчаяние мыслителя, но никак не та идея, которая своим позитивным содержанием может заложить основу новой эпохи развития личности. Дух свободной личности ищет путь преодоления противоречия, но не находит его.

Но в чем корень основной проблемы? Конечно, в самой идее личности. При всей революционности идей отдельных софистов мы должны признать, что до полноправного понимания человеческой личности здесь было еще далеко. Дело заключается в том, что, при всей своей выгоде и универсальности, разум предоставляет слишком много вариаций, **каждая из которых** вправе претендовать на признание себя истиной в последней инстанции. В этом случае **целый ряд учений** мог быть положен в основу политико-правовой организации общества, что приводило к неискоренимому релятивизму. В поисках абсолютной сферы бытия, основы естественного права, римские юристы предлагают уже природу во всех ее проявлениях, не противопоставляя, как правило, естественное право положительному<sup>12</sup>. Но в главном вопросе и они исходят все из того же **общего интереса и общей воли** народа, где нет места личным интересам и личной воли свободной личности<sup>13</sup>. Таким образом, любые попытки отыскания основы свободы лица, носившие рациональный, диалектический характер,

---

<sup>9</sup> Нерсисянц В.С. Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 62.

<sup>10</sup> Там же. С. 116.

<sup>11</sup> Там же. С. 119.

<sup>12</sup> Коркунов Н.М. История философии права. СПб., 1898. С. 75.

<sup>13</sup> Там же. С. 64-65.

не приводили к желаемому результату. Кроме того, любые попытки обоснования права государственного, требование повиновения хотя бы "праведной" власти не выдерживали испытания временем, поскольку никакая из предложенных основ не была годна в качестве критерия праву позитивному. Очень удачно и кратко выразил эту мысль русский социолог Д. Г. Глинка: "Право, без сомнения, уже с давних времен существовало в весьма развитом виде в Греции, и в особенности в Афинах, сделавшихся позже колыбелью свободы древнего мира; но, подчиненное произвольному законодательству, оно кончилось тем, что потеряло всякое значение"<sup>14</sup>. Эту же точку зрения поддерживал и В.В. Розанов (1856 – 1919). "В истории оно (право – А.В.), – писал он, – наиболее страшно было у римского народа, самого совершенного в понимании права: здесь рабов крошили на говядину, которой откармливали рыбу в прудах"<sup>15</sup>. Необходимо было учение иного рода, учение как Откровение Бога, в котором не логически, а **непосредственно** были заложены и даны все необходимые принципы общежития и идея действительно свободной личности.

Как правило, исследователи склонны исходить из признания высокой роли учения Христа и разрушительных последствий его распространения для философии древнего мира. Совершенно очевидно проводил эту точку зрения Б.Н. Чичерин (1828–1904) – один из известнейших не только русских, но и мировых исследователей в области истории политической и правовой мысли, в том числе по истории раннего средневековья, "Для древнего государства, – писал он, – не могло быть ничего губительнее появления христианства. Новая вера, принесенная Христом, выделяла нравственную сторону человечества из гражданской области, оставляя последней одну внешнюю власть... Все это шло совершенно наперекор политическим воззрениям древности, которые требовали всецелого поглощения гражданина государством"<sup>16</sup>. Признавая – изначально – свободной волю человека, поскольку только свободная любовь могла быть принята Богом, христиане вполне предметно отстаивали многие права, известные нам сегодня как "естественные" и либеральные, например свободу совести и свободу слова<sup>17</sup>. "Христианская церковь, – писал В.В. Болотов, – несла с собой дух независимости и религиозной свободы... Классическое государство допускало поклонение только божествам, им признанным, официально дозволенным... Напротив, христианин не признавал в области религии никакого другого законодательства, кроме своего собственного религиозного чувства. Официальной религии классического государства... христиане противопоставили свободу вероисповедания"<sup>18</sup>. А. Фуллье

---

<sup>14</sup> Глинка Д. Наука о человеческом обществе. СПб., 1870. С. 18

<sup>15</sup> Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского: Опыт критического комментария. СПб., 1906. С. 52.

<sup>16</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. В 5 т. Т. 1. М., 1869. С. 98–99.

<sup>17</sup> Там же. С. 106, 107.

<sup>18</sup> Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви: В 4 т. Т.3. М., 1994. С.



указывает как минимум на два основных элемента человеческой свободы, **раскрытые христианством**: равенство всех людей друг по отношению к другу и признание человеческой свободы величайшим, священным и неотчуждаемым благом, а также абсолютное требование уважать свободу другого лица<sup>19</sup>. Впрочем, несложно заметить, что к данному выводу склоняется подавляющее большинство исследователей политической и правовой мысли<sup>20</sup>.

Напрашивается естественный вопрос: можно ли считать, что христианское понимание человеческой свободы и сущности человеческой личности – при указанных выше характеристиках – совместимы с идеей государства? **Догматическое** мышление, очевидно, требует от нас категоричной избирательности в духе: или государство, или христианство. В этом случае научная мысль неизбежно зайдет в тупик, поскольку нам придется вернуться к крайнему скептицизму последних лет античной мысли, отрицающей и одну идею, и другую. Мы просто возвращаемся к той стадии, с которой начиналась новая стадия научной этики и новой политической науки, отрицая всё и вся. В практическом плане мы вынуждены будем отрицать совершенно очевидные факты влияния христианских догматов на научную мысль Нового времени и вновь стать перед неразрешимой задачей **оправдания личности**, что является совершенно бесперспективным делом. Попытки **совместить** христианство и государственное начало, с мотивом сохранения его духа личности и ее свободы, даруемое в религиозных догматах новой веры, приводит – как мы увидим позже на примере произведений мыслителей XVI – XVII вв., – к тому выводу, что

---

41-42. Ср.: "Христианство явилось в мир не только как откровение истинного Божества, но и как откровение истинной человеческой личности и вместе с тем и тем самым истинного человеческого общения" (Соловьев В.С. Из истории философии // Вопросы философии и психологии. 1891. Книга 9. С. 137-138).

<sup>19</sup> Фуллье А. История философии. СПб., 1901. С. 138-139.

<sup>20</sup> Очень красочно противоположность дохристианских и христианских политических воззрений изобразил Г. Ф. Шершеневич и С. А. Бершадский: "Нормирование общественной жизни законами, исходящими от верховной власти, высокий авторитет этой власти в глазах подчиненных, идея общенародного государства, выдвинутая римскими завоеваниями и стоической философией, резкое различие общественных классов по происхождению и в то же время подчинение личности каждого гражданина интересам государства... (В этой связи. – А.В.) Нравственное содержание христианства должно было обеспечить ему успех... Простая речь римских рыбаков была понятна римским пролетариям более, нежели рассуждения философов. Они не могли не сочувствовать учению, которое вопреки окружающей действительности признало равенство всех перед Богом... Стремясь совершенно отделить от политического мира мир религиозно-нравственный, как единственно достойный человека, христианство признало, что царство Христа не от мира сего" (Шершеневич Г.Ф. История философии права. СПб., 1907. С. 134-136). "Отсутствие свободы, отсутствие правосудия, тяжкие налоги, всеобщее обеднение, религиозный индифферентизм или безверие, отчаяние здесь и в будущем – вот картина римского общества. Среди этого мрака и отчаяния появляется христианство... Христианство явилось на крик отчаяния личности, разочарованной в знании и подавленной произволом властителей. Вместе с появлением этого нового учения совершается переворот и во всей политической жизни древнего мира... Таким образом, широкая сфера нравственной стороны человека уходит от воздействия и определения государственной власти" (Бершадский С. А. Очерки истории философии права. Вып. I. СПб., 1892. С. 106-108).

христианство воспринимается лишь как **одна из стадий** развития человеческой мысли, значение которой хотя и является непреходящим по указанным выше причинам (обоснование свободы личности), но вполне подвержено оценке со стороны более "высокого" идеала, как единого - для всей науки - и единственно верного критерия. Нетрудно догадаться, что речь идет об идее исторического прогресса и необходимости отделения церкви от государства по той причине, что оба начала - государственное и религиозное - различны по своей природе, и именно при таком разделении нам открывается возможность гармоничного сочетания как индивидуальной, так и общественной свободы. Сложно не прийти к тому неприглядному для данного направления научной мысли выводу, что в конечном итоге рано или поздно вопрос должен будет поставить в той догматической редакции, которую мы приводили выше: или христианство, или государство. Как известно, данный алгоритм научной мысли - при всех своих разветвлениях - получил вскоре доминирующее значение, практически безальтернативное. Мы несколько предвосхищаем последующее изложение, но специально заранее останавливаемся на этом аспекте, поскольку он крайне важен для оценки католицизма в интересующем нас плане.

Не столь общепризнанный характер имеет точка зрения, наиболее полно, на наш взгляд, высказанная известным русским юристом и философом Е.В. Спекторским (1875 - 1951), который приводил многочисленные доводы в пользу того факта, что Заповеди Христа содержат все необходимые признаки для признания их нормами права, а само учение в целом - совокупностью, в том числе, правовых принципов из области гражданского, государственного, уголовного, семейного права, процесса и т.д.<sup>21</sup> Это не должно пониматься превратно, а потому неверно, будто имеется возможность **полного сочетания** государственных и христианских начал в таких формах, когда обе идеи - общественной и личной свободы - получают идеальное сочетание. Мы не сторонники "христианской государственности" в **таком** ее понимании. История показывает, что даже в те периоды и в тех государствах, где церковь и власть успешно сочетались во имя служения Христу, идеальной гармонии все же не наблюдалось. Религиозное чувство столь сложно, столь многообразно как по способам своего достижения, так и по идеалу достижения, столь во многом зависимо от Божьей воли и Его промысла, что государство верующих, в привычном для нас понимании, не есть, конечно, еще государство Христа. Не случайны, поэтому Его слова, что "Царство Мое есть не от мира сего". Поэтому такую затею, на наш взгляд, следует оставить в покое. Но это не означает, что христианские начала не могут быть применены в практической государственной деятельности и в политической науке. Как раз при этом допущении вполне справедливыми и обоснованными оказываются суждения Е.В.

---

<sup>21</sup> Спекторский Е.В. Христианство и культура // История философии права. СПб., 1998. С. 552-556.

Спекторского, которые следует понимать таким образом, что начала права и начала практической политики должны солидаризоваться с христианским учением, иметь его в своей идее. Христианство никогда не признает, имея в виду слова Христа, что государство может быть **идеально справедливым**, но говорит о том, что государство может быть христианским по своему следованию христианским догматам, а может быть языческим и антихристианским. В "лучшем" случае оно может способствовать духовному возвышению и расцвету личности, во втором – способствовать его более полному падению в грехе. Поскольку спасение человека не зависит – как прямая причинно-следственная связь – от его социального положения и социальных достижений, поскольку спасение, как акт милости Бога, не подвержен аналитическому осмыслению, никакое идеальное государство не является основанием для полного и безусловного спасения всех его членов (идея, во многом, на наш взгляд, проявляющаяся в мусульманстве). Самое идеальное государство может лишь создать **предпосылки** для правильной духовной жизни личности, но не **подменить ее**. Попутно заметим, поскольку данный вопрос находится в поле нашего исследования, что столь наивные и грубые попытки понимания христианства, к сожалению, имеют массовое распространение. Например, зачастую высказывается тезис о сходстве христианских начал с идеями социализма, основываясь как раз на заветах отцов Церкви и Священном Писании. Но нужно ли особо говорить, что христианство не есть социализм? И если мы видим использование христианского учения в совершенно несвойственной ему плоскости практической научной мысли, то следует признать совершенно обратный факт: плагиат христианских идей в искаженном их понимании, **позитивизацию** духа учения Христа и устранения из него самого важного, что дано в нем.

К сожалению, следует признать, что западная политическая мысль пошла именно по этому пути обмирщения христианства и попытки его **практического** воплощения в политической жизни общества. С учетом этого обстоятельства следует оценивать те суждения, которые высказываются в адрес догматов христианской веры. С подобных позиций выступал, в частности, А. Фуллье, в интерпретации которого все христианское учение получает искаженное содержание, и оценка указанных начал получилась хотя и положительная в целом, но неверно определяющая соотношение между мирскими и христианскими элементами в мирозерцании. "Не следует забывать, – писал он, – что в глазах христиан любовь к людям нераздельна с любовью к Богу, и люди делаются братьями только в любви к общему Отцу (совершенно справедливо. – А.В.); это братство прежде всего религиозно... Это – равенство религиозное"<sup>22</sup>. Другой отрывок: "Первые христиане... думали только о религиозной и нравственной свободе, а не о гражданской и политической"<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Фуллье А. Указ. соч. С. 138.

<sup>23</sup> Там же. С. 139.

Наконец, общий вывод: "Христианская философия содержит великую теорию долга, верховным принципом которой есть милосердие, но мораль ее не должна была бы оставлять в стороне теорию права и справедливость в тесном смысле этого слова. Отсутствие индивидуального права у христианских моралистов особенно ярко проявляется в их учениях о праве законной самозащиты, о свободной совести, о гражданской свободе и рабстве и, наконец, о праве собственности"<sup>24</sup>. Но можно ли считать, основываясь на исторических фактах, что столь ложно понятая **государственная идея христианства** могла получить свое развития вне каких-либо религиозных течений? Что идея светского государства проложила свой путь "естественно и свободно", игнорируя весь тот опыт религиозной жизни, который представляет нам западная культура? Может быть, справедливее было бы высказать обратный тезис, что те начала, на которых произрастал либерализм и социализм, явились **нормальным и последовательным** следствием идей, заложенных в религиозных источниках западного религиозного сознания? Откровенно сказать, автор настоящей работы склоняется именно к этому пониманию последующих событий в политической и научной жизни западного – и, к сожалению, как можно судить по историческим событиям последних лет, нашего – общества.

Для облегчения повествования считаем возможным не приводить те доводы, на основании которых Е.В. Спекторский приходил к выводу о ложности утверждений об отсутствии связи между западным религиозным сознанием и светской наукой либерализма и социализма. Важен, скорее, общий вывод, который он отстаивал и который мы хотели бы с ним разделить. Никаких иных источников личных прав и свобод личности ни древняя философия, ни философия более позднего времени нам представить не может. Поэтому успехи либерализма, особенно на первых стадиях его становления и развития, вызваны, как мы увидим в дальнейшем, не **принципиальным отказом** от теологического обоснования политикоправовых идеалов и заменой религии светской наукой, основанной на рационализме, а как раз именно и исключительно стремлением распространить дух и содержание христианских догматов, где основные идеи личной свободы уже даны в своем конкретном содержании, на социально-политические отношения. Чтобы проверить это утверждение, воспользуемся советом Е.В. Спекторского и посмотрим, "что ты был и что стал и что есть у тебя"<sup>25</sup>. Мы рассмотрим экскурсно историю развития католичества, имея в виду оценку содержания христианских догматов в предложенной русским ученым редакции, и сравним те изменения, которые они претерпевают с течением времени, когда начинает торжествовать точка зрения, сходная с изложенной Фуллье.

Идея свободной личности, как она была заложена в христианстве – едином, цельном учении, получает в католичестве

---

<sup>24</sup> Там же. С. 140.

<sup>25</sup> Спекторский Е.В. Христианство и культура. С. 557.

своеобразную форму и специфическое содержание, которые, собственно, и характеризуют западную правовую культуру, определяют ее отличия от иных правовых культур, в том числе русской. В католической интерпретации христианских идей нам представляется уже не просто идея лица в первоначальном, теологическом смысле, но сопровождаемая такими обязательными и неизменными для последующей истории либерализма и просвещения элементами, как право в качестве единственного способа должного обеспечения данных свобод; вопрос о власти, который включает в себя проблему народного суверенитета, народного представительства; демократии, имеющей своей целью обеспечить равенство лиц не только в духовном, теологическом смысле, но и уже в сугубо материальном, политическом. Не составляет исключения, как мы увидим в дальнейшем, и социальная сфера бытия. В другом своем произведении – “Государственные идеалы России и Запада. Параллели правовых культур” – мы уже приводили доказательства тому, что указанные политические идеи, при всем их универсализме, не смеют претендовать на общеприменимость и безальтернативность. Напротив, следует признать, что их наличие в рамках только одного типа правовой культуры – западной – обусловлено многочисленными, неповторимыми в других местах и исторических эпохах обстоятельствами. Рассмотреть их специфику, попытаться понять внутреннюю тенденцию и обусловленность развития данных идей именно в уже знакомых нам формах и составляет нашу ближайшую задачу: В этой связи обратим особое внимание на те процессы, которые сопровождали распространение христианства в Западной Европе до момента фактического становления Римской католической церкви со всеми присущими ей характерными чертами и выделения ее из состава Церкви Восточной.

В связи с изложенным нам представляется возможность ответить на несколько весьма актуальных и интересных в научном плане вопросов: каким образом интерпретирует католицизм христианскую идею личности и государства и какой характер взаимоотношений государственного и лично-религиозного начала проповедует оно? Насколько этот государственный идеал соответствует духу и слову христианского учения и к каким последствиям это приводит в более позднее время? Оговоримся, что настоящая работа не предусматривает богословский анализ различия догматов католической церкви в сравнении с восточным, православным христианством; нас интересуют политические идеалы и характер их развития. Поэтому мы будем обращать внимание главным образом на специфические тенденции, свойственные духу Римской церкви, определяя их влияние на содержание политических идеалов либерализма и социализма.

Общеизвестно, что западному христианству изначально свойственны некоторые особенности, которые нельзя не подметить в силу их постоянной повторяемости в трудах и проповедях основных авторитетов католицизма. Например, уже в трудах блаженного Августина (354 – 430) – одного из наиболее ярких авторитетов католицизма, чье учение в течение долгого времени

являлось теоретической базой папства, – мы встречаем две весьма важные идеи, содержания которых еще неоднократно коснемся в своем изложении. Речь идет о своеобразном понимании свободы воли личности, что выразилось в учении о предопределении “ко спасению” и греху, и идее предвечного закона. Указанные особенности учения явно проявились уже в споре Августина с пелагианцами, которые высказывались за признание человеческой воли свободной и безграничной в возможностях выбора между добром и злом. Поэтому они отрицали и тезис об окончательной и коренной греховности человека, полагая, что добродетель, а следовательно и возможность спасения, встречается даже у язычников. Именно против этого учения и восстал Августин, полагавший, что свободная воля достаточна для **греха**, но слишком мала для **добра**. Человек действует свободно только тогда, когда он следует Божьему Закону, а не тогда, когда он покоряется своим греховным страстям. В связи же с тем, что естество человека искажено первородным грехом, достижение нравственного совершенства самостоятельно, без благодати, которая является Божьим даром, невозможно<sup>26</sup>.

Следует сказать, что в этой части учение Августина не противоречит догматам Восточной Церкви. Но следующие тезисы, на наш взгляд, коренным образом меняют оценки. Как следствие своих рассуждений, Августин неожиданно делает выводы, во-первых, о том, что сообщенная благодать действует неотразимо на человека и увлекает его к добру, т.е. к спасению; и, во-вторых, что благодать является **результатом предвечного решения или предопределения Бога**. Творя человека, Бог вечным законом правды одних предопределил ко спасению, а других за грехи осудил на вечную смерть. В таком контексте, как справедливо замечал Б.Н. Чичерин, Божественное предопределение получает у Августина форму вечного, мирового закона<sup>27</sup>.

С этой точкой зрения нельзя согласиться никоим образом, и вот почему. Если принять тезис Августина, то мы вынуждены будем признать не только Бога Отца творцом всего сущего, Чью волю познать до конца мы не можем, да и не должны без опасности искушения грехом, но и объективную реальность существующего мирового и вечного закона предопределения. Получается сразу два весьма спорных, мягко сказать, утверждения: 1) о возможности познания данного закона как Божьего творения; 2) о возможности поставить под сомнение Божью абсолютность, поскольку в таком контексте изменение Богом мирового закона уже **невозможно**, и, следовательно, Божья воля оказывается **ограниченной своим же законом**. Кроме того, приписываемая человеку свобода не может получить каких-либо высоких оценок, поскольку, логически рассуждая, мы должны прийти к выводу о том, что и она уже “предопределена” вечным

---

<sup>26</sup> См. изложение учения блаженного Августина: Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. I. С. 114-115.

<sup>27</sup> Там же. С. 115.

законом Бога, т.е. сама уже не свободна. При таком подходе, как получается, свобода нравственная, свобода самостоятельно добиваться спасения у человека отсутствует напрочь, а та, которая "оставалась" у него, т.е. свобода к греху, по меткому выражению Чичерина, "допускалась единственно для того, чтобы ее осудить"<sup>28</sup>.

Солидарную с Чичериным точку зрения высказывал и известный русский юрист и философ князь Е.Н. Трубецкой (1863 – 1920), отмечавший в суждениях блаженного Августина явное стремление к признанию свободы человека отрицательным, "злым началом". "Не удивительно, – писал кн. Е.Н. Трубецкой, – что добро представлялось ему лишь как начало абсолютно сверхчеловеческое, и благодать понимается им как фатум, совершающий спасение человека через уничтожение его свободы. По смыслу и сущности основного христианского принципа, спасение не может быть делом ни одного Божества, ни одного человека... (Но у Августина. – А.В.) спасение представляется... односторонним действием благодати, в котором человеческий элемент обречен на пассивную роль автомата"<sup>29</sup>.

Мало доводов за то, чтобы придать воззрениям Августина какой-либо "организационный" характер. Ни по времени своей деятельности (IV – V вв.), ни по преданности идеалам Церкви Августина нельзя "заподозрить" в попытках обосновывать особые притязания Римской церкви. Однако в борьбе с еретичеством Августин допускает такое произвольное толкование отдельных элементов учения Христа, которое, будучи последовательно реализованным, положило основу расколу Церкви и новому течению христианства – католицизму. В силу его авторитета среди верующих как одного из отцов Церкви многие годы именно воззрения Августина по вопросу свободы воли использовались католическими писателями в защиту папства, что, конечно, им самим не предполагалось. Впрочем, это далеко не единственный пример использования Римом чужих мыслей "не по назначению"<sup>30</sup>.

Вернемся, однако, к самому учению. Нельзя не обратить внимание на то обстоятельство, что в качестве одного из

---

<sup>28</sup> Там же. С. 115.

<sup>29</sup> Князь Трубецкой Е.Н. Философия христианской теократии в V в.: Августин – апологет теократического идеала западного христианства // Вопросы философии и психологии. 1891. Книга 10. С. 140–141.

<sup>30</sup> В.В. Болотов приводил интересные факты того, как отдельным случайным фразам Августина, оброненным в пылу богословских споров и не представлявшим какой-либо законченной формы, придавался характер принципов построения Церкви, и в первую очередь обоснование главенствующей роли Рима и лично папы. "Блаженный Августин, – писал он, – был душой карфагенских соборов, которые отстаивали свою свободу против римской централизации. Но в его сочинениях есть оттенки, которыми могли бы воспользоваться папы. Сторонники Рима с удовольствием читают слова Августина: Римская церковь, на которой "всегда процветало первенство апостольского престола"... Возникает вопрос: как возможна у такого ума, как ум Августина, такая непоследовательность? Это объясняется тем, что в древности в полемике часто допускалась излишняя широта взгляда, допускалось то, что не было бы допущено при положительном проведении учения". (Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Т.3. С. 277).

следствий учение о предопределении порождает идею "избранности" тех членов общества, которые по извечному закону **предопределены ко спасению**. Данная идея не так безобидна и проста, как может показаться на первый взгляд, поскольку исподволь под сомнение ставится один из главных принципов христианства – **равенство всех людей перед Богом**. В социальном плане, действительно, христианство признает имущественную и социальную дифференциацию, хотя и не наделяет саму собственность признаками абсолютной категории. Но в духовном плане это допущение, очевидно, не применяется. Сама постановка вопроса в такой редакции, как ее высказал Августин, приводит, к сожалению, к весьма широким возможностям произвольного истолкования основных начал христианства: от признания, например, равенства всех людей только в качестве грешников, где никто не может быть признан более праведным, чем все остальные, до откровенного разделения всех людей на праведников и грешников.

Не случайно Восточная Церковь не признала, да никогда и не признавала ни рассмотренные элементы учения Августина, ни указанные выше идеи, хотя, наоборот, на Западе они заняли господствующее положение<sup>31</sup>. Нельзя не обратить внимания на крайнюю необходимость и значимость для Римской церкви учения о предопределении хотя бы на примере одного – но существенного – аспекта. Если признать справедливым точку зрения Августина на Божий закон предопределения, то легко также принять довод о **предвечном предопределении** Римской церкви как церкви главенствующей и избранной. Очевидно, что если закон предопределения "не действует", то, признав даже "элитарность" римской кафедры из того, что ее основал сам апостол Петр, которому, по Писанию, Спаситель сказал: "Ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ей. И дам ти ключи Царства Небесного: и еже аще свяжеш на земли, будет связано на небесех: и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех"<sup>32</sup>; нельзя будет подтвердить то обстоятельство, что эта **избранность** Рима, его необычайно высокая роль среди других христианских епархий должна оставаться неизменной в течение **всех последующих времен**. Напротив, если закон о предопределении действует, то, следовательно, Римская католическая церковь **изначально определена Христом** к этой роли, а сам папа Римский получает значение **первого лица** в духовном и светском мире, которое, являясь наместником апостола Петра, "разрешиши на земли", что приводит к "разрешиши на небесех". Таким образом, необычайно могучая власть папы обусловлена не его личностью как таковой, и не какими-либо историческими событиями, а именно **данностью Божьего закона**, которым это уже все установлено.

Вполне закономерно и естественно, что очевидным следствием учения о предопределении явилось распространение идеи

---

<sup>31</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.1. С. 120.

<sup>32</sup> Мф. 16,18-19.



предначертанности и избранности вширь и вглубь. В первом случае Рим уже не удовлетворялся ролью церкви, главенствующей среди других, но и заложил идею церкви, которая имеет в своем подчинении саму **светскую власть**. Во втором случае мы имеем в виду те особенности построения внутрицерковной жизни католицизма, при которых организация верующих изначально разделялась на два неравномерных лагеря – клира и остальных верующих.

Стремление к власти папства не должно вызывать серьезного возражения, если принять в качестве истинного то расширительное толкование своего избранничества, которое оно сформулировало на основе идей Августина. Если церковь, как Тело Господне, является **высшей** организацией верующих, если ее духовная власть распространяется, не зная границ, если, наконец, папа действительно обладает такими полномочиями, как указано выше, изначально, то, конечно, подчиненность государства церкви – и именно Римской церкви – является единственно верным решением с точки зрения католицизма. Удачно эту особенность процесса становления и противоположения двух церквей определял Б.Н. Чичерин. “Западная церковь, – писал он, – искала прочного порядка в единстве церковной власти, господствующей над всем. Папы издавна изъявляли на это притязание: приписанное им церковью первенство они хотели развить в главенство. Эти стремления постепенно вырабатывались в полную систему, которая была безусловно принята на Западе и требовала себе признания на Востоке. Здесь, однако, она встретила с совершенно иными взглядами. Восточная Церковь понимала единство церкви не как внешнее, а как **внутреннее единство**, основанное не на **силе власти** (выделено мной, – А.В.), а на духе веры и любви... Тогда как Западная церковь для видимого союза требовала и видимого главу в лице папы, Восточная признавала в духовном теле единственного невидимого главу – Христа. Ни одному из членов (Церкви. – А.В.) не приписывалось полновластия, но каждый должен был воздерживаться другими”<sup>33</sup>.

Стремление к власти, тенденция построения всего тела церкви на властных принципах, весьма ощутимо проявляется в догматах католицизма. Собственно говоря, достаточным примером, подтверждающим факт постоянно развивающейся тенденции к власти, первенству, безграничному их расширению, является история отделения Римской церкви от Восточной, в ходе которого использовались многочисленные фальсификации и иные “доводы”, подтверждающие требования Рима. Как известно, свое первенство римские первосвященники связывали не только с вновь рожденным догматом о главенстве в мире, как в церковном, так и светском, но и с более категоричными и малохристианскими утверждениями, например о непогрешимости папы<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.1. С. 125-126.

<sup>34</sup> См. историю разделения церквей и доводы римских пап в пользу тезиса о господствующем, властном положении Римской церкви: Болотов В.В. Лекции по

В настоящем случае нас мало интересуют причины, приведшие к появлению подобного рода притязаний и созданию положения, при котором в свое время политическая деятельность почти всех европейских государств оказалась подконтрольна папе. Как известно, ученые приводят различные доводы на сей счет, как социального, так и историко-правового, и религиозного характера. Например, по мнению князя Е.Н. Трубецкого, особые притязания и сама специфика церковного тела в католичестве обусловлены тем положением, которое она занимала в период распада Римской империи, когда ей выпала трудная и неблагодарная задача решения не только церковных, но и государственных проблем. "Христианская община (Рима. – А.В.) со своим епископом во главе стоит... одиноко против царства язычников, выносит борьбу с язычеством на своих плечах без поддержки государства. Значение императора этим совершенно уничтожается: как христианин, он бессилен над своими языческими подданными. Значение епископата усиливается на счет значения императора, и в особенности растет значение епископа римского, папы. Столица древнего мира неизбежно является центральным пунктом борьбы христианства и язычества... Римская церковь привыкает к самостоятельности. Пользуется такой независимостью, как никакая другая церковь империи... Представителем христианского единства является здесь папа, а не император. Для римских христиан папа больше императора: последний не имеет силы над ним и не может принудить к подчинению... Рим получает особое значение... Это – центр всечеловеческого общения... а по тому самому – центр общения христианского... Уходя из сферы влияния императора, христианский Рим становится папским"<sup>35</sup>.

Впрочем, напомним: это только одна из догадок, интересная для нас тем, что она раскрывает сам процесс вынашивания новой, незнакомой древней Церкви идеи о папстве и подтверждающая то мнение, что высказанный выше силлогизм возникает не "вдруг" и не случайно, а, напротив, обусловлен известными объективными причинами. В последующем, как мы уже говорили, католичество не удовлетворяется ролью церкви, независимой от императора и любой иной светской власти. Напротив, речь заходит о **полном подчинении светской власти папе**. Этот результат тем более выглядит внешне неожиданным и удивительным, что попытки распространения своего влияния на весь духовный и светский мир сочетаются в Римской церкви с такими видами аскетизма и ухода от всего земного, которые незнакомы даже Восточной Церкви, с ее древними традициями и массовыми примерами беззаветного служения Христу и Его учению. Кратко эту зависимость выразил известный русский правовед Г.Ф. Шершеневич (1863 – 1912), писавший: "Чем более напирала церковь на отречение от всего

---

истории древней Церкви. Т.3. С. 273-286.

<sup>35</sup> См.: Князь Трубецкой Е.Н. Философия христианской теократии в V в. // Вопросы философии и психологии. 1891. Книга 9. С. 31-32. Близкие, но вместе с тем и отличные причины указывал Б.Н. Чичерин. См.: Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.1. С. 125.

земного, чем сильнее выдвигала аскетический идеал, тем более стремилась к захвату власти"<sup>36</sup>. Мотивы и взаимосвязь событий, породивших это удивительное сочетание, нам еще предстоит рассмотреть. В настоящем месте лишь обратим на него внимание и заппомним.

Интересно, что в ходе борьбы светской и папской властей друг с другом возникают известные нам по более позднему времени философские и правовые идеи, которые без сомнения составляют **основу** политического либерализма.

Обратимся к воззрениям одного из виднейших деятелей Римской церкви, который, собственно говоря, и поднял ее своей деятельностью на недостижимую впоследствии высоту, – папы Григория VII. Отстаивая тезис о том, что духовная власть ведет свое начало от Бога, а светская – от свободной воли людей, т.е. дьявола, Григорий VII утверждал, что правомерной могла являться только власть духовная. Светская власть приобретала высшее освящение только тогда, когда; получала свое бытие от первой<sup>37</sup>. Аналогичные суждения содержатся и в трудах другого западного богослова – Святого Бернара. Исходя из двух основных идей католицизма (по мнению Б.Н. Чичерина) – признания папы непогрешимым и высшим судьей на земле, наместником Христа, и понимание внешнего единства церкви как основы всего церковного устройства, он распространял это единство и на гражданскую область, хотя лишь отчасти признавал право церкви на вмешательство в светские дела. Как справедливо замечают исследователи, последовательное развитие указанных начал вело к совершенному порабощению светской власти церковной<sup>38</sup>. Не случайно многие известные мыслители приходили к выводу о том, что данные суждения и характер тенденций, зародившихся в католицизме, слишком далеки от истинного духа христианского учения, что мы считаем важным отметить как следствие всей тенденции распространения и становления католицизма<sup>39</sup>.

Исходя из учения о предопределении и признании вечного главенства Римской церкви, утверждая, что спасенные уже **определены** Богом, мы должны согласиться с тем выводом, согласно которому свободная воля лица в этом случае играет минимальную роль, если вообще играет какую-либо. Но тогда получается, что единственным способом спасения для "неизбранных" является принадлежность и признание своей **полной**

---

<sup>36</sup> Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 142.

<sup>37</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.1. С. 139.

<sup>38</sup> Там же. С. 142-143.

<sup>39</sup> "Папская теория установления власти очевидно была несостоятельна. Она противоречила и основным началам христианства, признающего происхождение власти непосредственно от Бога, и историческим фактам, которые доказывали существование светской власти независимо от церковной, и, наконец, общему сознанию гражданского общества, упорно защищавшего свою самостоятельность. Папы пытались внести единство в общество, сущность которого состояла в раздвоении, и это невозможное единство они хотели установить посредством начала вовсе к тому не способного, начала нравственного. Все эти начала не могли, однако, заставить пап совершенно отказаться от своих притязаний" (Там же. С. 158).

**подчиненности** Риму, поскольку только в этом случае папское "решиши на земли" может привести к "разрешено на небеси", т. к. папа есть наместник апостола Петра, а он в свою очередь является главным среди всех других апостолов и святых<sup>40</sup>. Но в этом случае истинные чувства мирян не играют уже определяющей роли, как это имеет место в Восточной церкви, и доминирующее положение **занимает форма поведения** как способ подчинения Риму. Живое религиозное чувство заменяется универсализмом единой формы, установленной папским престолом и элементом обряда, как свидетельством единообразного применения и распространения мирового закона. Едва ли не самым характерным примером из этой области может считаться практика "Общества Иисуса" – ордена иезуитов, где идея подчинения, иерархии и внешней формы получает поистине глобальное выражение – впрочем, по существу лишь развив до конца начала, заложенные в католицизме. Интересно отметить ту параллель, которую историки проводят между практикой деятельности иезуитов и раввинами-талмудистами. По мнению Генриха Бемера, "между иезуитами и раввинами-талмудистами существует большое сходство... Для тех и других нравственный закон является не прирожденной нашему духу нормой, а суммой внешних заповедей, которые не могут быть даже строго отделены ни в теории, ни на практике от ритуальных и правовых предписаний... Ни тех ни других нисколько не заботит, действительно ли проникся человек этими заповедями, верен ли он не только букве, но и духу... И те и другие смотрят на нравственный закон так же, как юристы смотрят на государственные законы. И те и другие заботятся не о том, чтобы установить нравственность известного поступка, его внутреннее соответствие с законом, а лишь о том, чтобы установить его легальность, его внешнее соответствие с буквой закона"<sup>41</sup>. Трудно предположить, что указанная практика имеет что-либо общее с заветами Христа.

Кроме того, учение о предопределении заключает в себе весьма важную идею о "группе избранных", или "верных", – в условиях средневекового общества под этой категорией понимается,

---

<sup>40</sup> Этот тезис хотя и не применяется во всей его чистоте при первых шагах Римской церкви к господству, но настолько характерен для ее духа, что не мог не быть использован для обоснования своих претензий в более широких масштабах. "Первая основа догмата о папстве есть то, что апостол Петр – *princeps apostolorum* ("лучший среди апостолов"), и, как таковой, имеет особые полномочия. Второй тезис заключается в том, что эти полномочия, дарованные ап. Петру, должны были существовать всегда. А так как Петр должен был умереть как личность, а учреждения должны существовать непрестанно, то должны быть преемники его. Раз это допущено, нужно было доказать, что этими преемниками являются именно римские епископы. Это третий тезис папства" (Болотов В.В. Указ. соч. Т.3. С. 275). Здесь нетрудно еще раз убедиться в том, что как первый, так и любой из упомянутых тезисов не имеет права на существование без признания факта существования предвечного закона бытия. Пользуясь случаем, отметим, что и с чисто богословской точки зрения ни один из доводов папства не устоял против более-менее серьезной критики. См. об этом: Указ. соч. С. 274-285.

<sup>41</sup> Бемер Г. Иезуиты. СПб., 1999. С. 381-382.

конечно, только клир – должны по изначальному Божьему промыслу своим аскетическим подвигом, подвигом веры спасти весь мир, который, совершенно понятно, приготовлен к “теенне огненной”. Следует отметить, что в отличие от более поздней ветви западного христианства – протестантизма и особенно кальвинизма, католицизм не отказывается категорично от принципа “добрых дел”, который подразумевает подтверждение веры человека совершением им хороших поступков, помощь другим людям и т.д. Однако эта идея получает в папстве совершенно иное содержание и выливается в институт индульгенции, вызвавший столько гневной критики в более позднее время. В отличие от учения апостолов и отцов Церкви, согласно которому делание добрых дел всегда носит индивидуальный характер и выливается в прямое отношение человека к Богу, Который и оценивает данного конкретного человека по его поступкам, католицизм исходит из других основ. По мнению его апологетов, Римская церковь накопила “сокровищницу заслуг”, из которых черпают свое спасение все, кто доверился Римскому первосвященнику, и тем более те, которые приобрели право на спасение у Римской церкви (индульгенцию)<sup>42</sup>. Насколько неверно и антихристиански толкуется идея “добрых дел” в католицизме, можно судить по двум примерам наиболее признанных отцов Церкви. Рассуждая о необходимости творить добродетели, отец Серафим Саровский отмечал главную цель, преследуемую истинным христианином в этом деянии. “В нас, – писал он, – действуют три воли: 1-я – Божия, всесовершенная и всеспасительная; 2-я – собственная своя, человеческая и 3-я – бесовская – вполне

---

<sup>42</sup> “Вначале индульгенция, – писал Г.Ч. Ли, – была лишь выкупом епитимии, была заменой каким-либо богоугодным делам, например щедрыми дарами церкви, многими годами покаяния, которые налагали на себя, чтобы искупить каждое отдельное прегрешение... Полная индульгенция, т.е. отпущение всех грехов, имеет своим прототипом обещание, данное Урбаном II на Клермонтском соборе в 1095 г.; чтобы поднять христианский мир на первый крестовый поход, он объявил, что вооруженное паломничество в Святую Землю заменит епитимью за все грехи... Простота этих формул исчезла в XII в. ... Появляются умозрения Александра Гальского, принятые Альбертом Великим и св. Фомой Аквинатом; согласно этому учению, источником индульгенций является сокровищница заслуг Иисуса Христа и всех Его святых, которые церковь могла принести Богу взамен покаяния, требуемого от грешника... Но когда индульгенция превратилась в плату Богу, взятую из неисчерпаемой сокровищницы заслуг Иисуса Христа, то решили, что эта сокровищница нуждается в особом казначее, каким, естественно, явился папа. Таким образом, он стал единственным человеком, наделенным правом раздавать индульгенции, что значительно увеличило его авторитет... Вечно нуждаясь в деньгах, папы и епископы непрестанно раздавали подобные грамоты, и торговля индульгенциями приняла профессиональный характер, причем, естественно, лучше торговали люди более наглые... В 1261 г. Майнцский собор не мог даже найти достаточно энергичные выражения, чтобы охарактеризовать вред, наносимый продавцами индульгенций, которые своими мошенническими проделками вызывают к себе всеобщую ненависть, которые тратят полученные ими деньги на грязные кутежи, которые обманывают верующих... Но все эти жалобы были тщетны, и злоупотребления продолжались беспрепятственно, пока взрыв всеобщего негодования не нашел себе горячего выразителя в лице Лютера” (Ли Г. Ч. Инквизия. Происхождение и устройство. СПб., 1999. С. 505-506, 510).

пагубная. И вот эта третья воля и научает человека или не делать никаких добродетелей, или делать их из тщеславия, или для одного добра, а не ради Христа. Вторая – собственная воля наша – научает нас делать все в услаждение нашим похотям, а то и как враг научает, творить добро ради добра, не обращая внимания на благодать, им приобретаемую. Первая же – воля Божия и всеспасительная – в том только и состоит, чтобы делать добро единственно лишь для стяжания Духа Святого”<sup>43</sup>.

Другим прекрасным примером подлинного и буквального исполнения заповеди Христа о том, как следует совершать добродетели, является подвиг служения Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского. Не желая человеческой славы, он избегал открыто помогать нуждающимся и утаивал себя даже от тех, кому благодетельствовал. Его житие, описанное в Четьих-Минеях святителя Димитрия Ростовского, наполнено перечнем добрых дел, творимых без суеты и тщеславия во имя Христа, как того и требует евангельская истина<sup>44</sup>. Мы вновь сталкиваемся с существенными расхождениями католицизма с первоначальным содержанием догматов христианства, что не может служить для нас признаком иного понимания христианства, и в том числе – государственной идеи и свободы личности. Ничего похожего указанным примерам история с индульгенциями нам не представляет. Кроме того, нам следует признать наряду с таким для Церкви видом “добрых дел”, что для его осуществления Рим должен обладать всей **полнотой власти**, чтобы его спасительная миссия могла бы выполняться без каких-либо препятствий. Во-вторых, не исключается, что и сам клир подвержен такому же внешнему обязательству блюсти главенство веры, как и рядовые “грешники” – миряне, поскольку непогрешимым, как известно, является только сам папа. Следовательно, подвиг веры теряет свои позиции даже в отношении “избранных”, клира. Особого внимания заслуживает, наконец, сама индульгенция. Если учесть постоянно нарастающую тенденцию Рима к мирскому, светскому и потому социальному господству, то следует согласиться с мнением Э. Фромма, согласно которому индульгенция представляет собой первое осязаемое явление “духа капитализма”, который в полной мере проявится в протестантизме<sup>45</sup>.

Необходимо учесть и то, что спасение даже предопределенному лицу возможно в католицизме только при **нескольких обязательных**

---

<sup>43</sup> Беседы преподобного Серафима Саровского с сибирским помещиком Н.А. Мотовиловым. М., 1905. С. 6.

<sup>44</sup> Свт. Дмитрий Ростовский. Святитель Николай // Жития святых: В 4 кн. Кн. 4. М., 1906. С. 177-179.

<sup>45</sup> “Практика и теория индульгенций служат особенно яркой иллюстрацией влияния растущего капитализма. Сама идея, что избавление от наказания можно купить, выражает новое ощущение особой роли денег, но дело не только в этом. Теория индульгенции, сформулированная Климентом VI в 1343 г., демонстрирует дух нового капиталистического мышления... В той концепции папа выступает в роли монополиста, обладающего огромным моральным капиталом и использующего этот капитал для получения финансовой выгоды в обмен на моральную выгоду его “клиентов”. (Фромм Э. Бегство от свободы // Сочинения. М., 1999. С. 238-239).

**условиях.** Стремление к добрым делам и спасение мира возможно не самостоятельно, а только в лоне Римской церкви. Такие группы, как, например, вальдийцы, которые по примеру Христа отказались от имущества и земных благ с целью получения в будущем спасения, не приветствуются папами, поскольку их деятельность носит **вполне самостоятельный характер** и мало зависима от церкви. В скором времени подобные вариации уже признаются еретичеством со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Не случайно именно на это время приходится бурный рост монашеских орденов и просто католических монастырей, где полностью должен воплотиться идеал Рима: "общество верных", подвергнувших себя самой крайней аскезе, под главенством Римского папы распространяет единообразие церковного закона на весь мир<sup>46</sup>. Вот – истинный идеал и подлинная гармония. Однако в этом случае нам приходится учесть, что столь жесткие условия в значительной степени оказываются неприемлемыми для идеи свободной человеческой личности. Например, мы должны изначально отвергнуть иные, **индивидуальные** способы спасения человека, одухотворенного верой, что, конечно, представляется искусственным, чисто человеческим предприятием, не имеющем источников в Священном Писании. Кроме того, при указанной тенденции все многообразие как жизненных, так и церковных форм бытия безусловно уменьшается, имея в виду, чисто гипотетически, установление некоей одной, универсальной формы, сформулированной папством в виде определенных догматов. Нельзя не учесть и тех последствий, что, в отличие от Восточной Церкви, Рим перенес тяжелейшее бремя монашеской аскезы на все духовенство. В результате иноческий подвиг, принимаемый после длительных испытаний и подразумевающий уже известную духовную силу лица, насильно распространился на всех лиц, большей частью к тому не подготовленных. Достаточно привести в качестве примера институт целибата (принудительного безбрачия священников) в католической церкви и те катастрофические последствия для нравственного облика Римской церкви, к которым он привел: всевозможные скабрёзные истории в отношении лиц, не выдержавших этот навязанный запрет, и реконструкции кабинок для исповеди, чтобы не допустить возможность непосредственного и видимого общения католического священника и кающегося лица как раз по указанным выше соображениям, и т.д.

Кроме этого, активное вмешательство Римской церкви в

---

<sup>46</sup> "Монашество способствовало росту папской идеи. В Рим стекались монахи и аббаты, твердо веруя в спасительную для души силу святого паломничества, посещения "дома апостолов" и папских отпущений. Озабоченные мыслью о своем спасении, монахи верили в великую власть вязать и разрешать, переданную Христом своему наместнику. Папа для них был главой всей церкви, решения которого обязательны для всех и не подлежат критике. И индивидуальный интерес каждого монастыря, каждой конгрегации подводил реальный фундамент под эти идеи. Рим оказывался надежной опорой в борьбе с местными силами. И поэтому защита непогрешимости папского декрета была вместе с тем защитой собственного монастыря (Карсавин Л.П. Монашество в средние века. М., 1992. С. 92.).

светскую жизнь привело не только к тому, что католичество проникало во все поры средневекового общества, но и, наоборот, светские элементы прочно входили в жизнь клира. Монахи-рыцари, аббаты-сеньоры или, напротив, знатные аристократы, становящиеся епископами – совершенно нормальное явление в жизни Западной Европы<sup>47</sup>. В результате конструируемый идеал христианства оказывался искаженным во всех отношениях. Во-первых, как справедливо замечал Г.Ф. Шершеневич, “невозможность подавить в человеке его природу привела к замене истинного аскетизма маской лицемерия, которому пришлось, к сожалению, играть слишком видную роль в последующей истории западноевропейской культуры”<sup>48</sup>. Во-вторых, и это представляется чрезвычайно важным, понимание клира как “общества избранных” последовательно приводит к тому, что их деятельность оценивается совершенно иначе, чем любого иного человека – не члена клира. Данное обстоятельство также вполне очевидно и обоснованно с рациональной точки зрения. Если клир спасает своими действиями весь мир, то и любой неблагоприятный поступок, направленный на указанные цели, не должен подлежать ни христианскому, ни моральному осуждению. Напомним, что объективным следствием такого понимания Церкви и христианства вообще совершенно обоснованно является девиз ордена иезуитов: “Цель оправдывает средства”<sup>49</sup>. Но кто может определить

---

<sup>47</sup> “Уже в эпоху возникновения западного монашества ему трудно было уйти от мира, и попытки еремитории, в строгом смысле этого слова, всегда приводили к неудаче. Монашество быстро и неудержимо становилось элементом церкви, общества и государства, элементом существенным и даже необходимым... Еще разительнее политическая роль крупных аббатств. Аббаты заседали в советах государей, влияли на судьбы страны не менее, чем на судьбы церкви... Не такова была мысль большинства из основателей новых монастырей, но сила обстоятельств и традиции была сильнее их, заставляя еще больше входить в мир, чем это делали их предшественники” (Там же. С. 94).

<sup>48</sup> Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 148. У Шершеневича, кроме того, содержится следующий очень любопытный отрывок: “В эпической поэме X в. Рауль де Камбре рассказывает, как герой, после разграбления монастыря, избиения всех монахинь, после моря пролитой крови, пришел в веселое настроение и почувствовал аппетит. Но лишь хотел приняться за мясо, как отскочил в ужасе, вспомнив, что теперь великий пост” (Там же. С. 149).

<sup>49</sup> В “Легенде о Великом Инквизиторе” Ф.М. Достоевского с удивительной силой и последовательностью изображен дух данного воззрения католицизма. Великий Инквизитор, как член “общества верных”, говорит о готовности “избранных” принять на себя грех спасения заблудших людей, и одновременно тотально руководить и управлять как жизнью, так и чувствами “стада Христова”, поддерживая единообразие и единый закон самыми страшными способами, включая аутодафе. Другое дело, что при этом сами “избранные” утрачивают веру и фактически начинают служить сатане. Правда, следует указать, что близость духовных основ ордена иезуитов с католицизмом признается не всеми исследователями. Например, Б.Н. Чичерин считал, что “в иезуитах невозможно видеть представителей истинного духа Римской церкви. Иезуитизм не был последовательным развитием начал католицизма; это было искусственное его произведение в борьбе с ускользавшим от него духом нового времени” (Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 378). Позволим себе, однако не согласиться с мнением великого русского правоведа. Во-первых, напомним, сам Чичерин отмечал заслугу иезуитизма в восстановлении дисциплины в упавшем католическом духовенстве и был принят Римской церковью как ее собственный,



благородство цели и ее соответствие духу церкви кроме папы и епископов, если дело касалось подчиненных им по иерархии священнослужителей? Очевидно, никто<sup>50</sup>. Однако в этом случае первенствующее значение имеют не духовная близость и духовное сообщество этих людей, а форма, как примат обрядовости в католицизме и принадлежность к единой власти папы. В этом случае не только мир разделяется на "избранных" и "грешников", сами основы морали оказываются утраченными – в христианском их понимании, – а идея внешнего единства и строгого подчинения "не за совесть, а за страх" (или перспективы роста) получают доминирующее значение для всей Римской церкви. Не случайно, по-видимому, с течением времени католическая мысль доходит до обожествления папы<sup>51</sup>, поскольку этот шаг является естественным и логичным завершением всего здания абсолютного внешнего господства, возводимого католицизмом. На основании изложенного согласимся с мнением Г.Ф. Шершеневича о том, что средние века представляют нам картину полного господства веры (но не в Христа, а в папу, уточним мы) и авторитета, причем, авторитета абсолютного и формального, внешнего<sup>52</sup>.

---

а не "привлеченный" аппарат сопротивления протестантизму. "Он (иезуитизм. – А. В.) принес в помощь католицизму... самую строгую дисциплину и организацию, основанную на безусловном подчинении властям, начала, выработанные всей предыдущей историей Западной церкви", – писал сам Чичерин (Там же. С. 377). Как же можно при этом говорить о том, что начала иезуитизма не совсем тождественны духу католицизма, если при этом они – результат всей предыстории Римской церкви? Во-вторых, нельзя не учитывать того факта, что Римская церковь не отвергла иезуитов, но, напротив, оказывала им явное покровительство. Где же различие в их идейной основе? Очевидно, его просто нет.

<sup>50</sup> Полное подчинение Римской церкви, которое налагал на себя священнослужитель, вполне компенсировалось особым отношением к поступкам, им совершаемым. По свидетельству историков, даже нарушения целибата (обета безбрачия) довольно часто сходили с рук виновному лицу, если только оно открыто не нарушало церковных канонов и не вступало в законный брак. В 1064 г. один священник был уличен в прелюбодеянии с женой своего отца, и папа Александр II, который многое сделал для введения института целибата, решил, что его не следует лишать права совершать таинства, чтобы "он не впал в отчаяние". Этому священнику сохранили сан и перевели в другое место. В другом случае папа снял епитимию, наложенную на священника, обвиненного в кровосмешении со своей матерью. "Трудно представить, – писал Г.Ч. Ли, – как развращающе действовали подобные примеры на народные массы" (Ли Г. Ч. Инквизиция. Происхождение, устройство. С. 491-492).

<sup>51</sup> "Высшие сановники церкви, говорит папа Николай I, являются отцами своих подчиненных... Отсюда ясно, заключает папа, что подчиненные не могут законно судить о жизни начальника... и осуждать его, каким бы он ни был. Св. Дионисий Ареопагит говорит, что даже когда иерей грешит в деле веры, непозволительно судить его низшим, чтобы в церкви не было неурядиц... Весь мир, говорит Августин Триумф, составляет единое княжество, правитель которого – Христос; наместник же Спасителя – папа... Приговор папы и приговор Бога одно и то же... Папа – наместник Бога на земле и посредник между человеком и Богом... Развивая эти начала, Августин Триумф утверждает даже, что папе следует воздавать такую же честь и такое же поклонение, как Самому Богу" (Чичерин В.Н. История политических учений. Т. 1. С. 129, 205-206).

<sup>52</sup> "В такое время всеобщего господства авторитета смелые запросы представляются непростительной дерзостью. "Какая разница, – спрашивает Петр

Озабоченность Рима **внешней** стороной христианства, принеся нам массу весьма негативных примеров уничтожения человеческой личности, оценивается исследователями по-разному. Одну из наиболее характерных точек зрения высказал современный венгерский историк Е. Гергей. По его мнению, государственные искания папства, приведшие к реальным и вполне удавшимся на известный период попыткам полного подчинения себе светской сферы, обусловлены тем, что близкие ожидания конца света, предсказанного Христом, отпали. С этого времени, якобы, папство было вынуждено "настраиваться на долгие перспективы"<sup>53</sup>. Причем, что интересно, указанная тенденция, которую не осмелится критиковать только ленивый, получает у этого автора весьма положительную оценку. На его взгляд, в отличие от Восточной церкви, где восторжествовала идеология цезаропапизма, католицизм создает необходимое и гармоничное единство государственной и церковной властей, так называемый диалектический дуализм<sup>54</sup>. "Начиная с середины средних веков, – пишет он, – папство в своем развитии превратилось в **единственно универсальную власть**, и это позволило предпринимать попытку добиться также **политического универсализма** (выделено мной – А.В). Политическая верховная власть, реализованная папой, была достигнута не с помощью государственно-властных средств (с помощью оружия), а в идеологической и в политической сфере, но при одновременной опоре на крепнущее суверенное папское государство"<sup>55</sup>.

Впрочем, принимать последнее утверждение значит полностью игнорировать историю и предаваться субъективным ощущениям или желаниям: уж что-что, а применять оружие папство не боялось никогда! В отличие от мнения Гергея позволим себе усомниться в том счастливом исходе, к которому якобы приводит дуализм католицизма. Сам дуализм, по нашему мнению, возможен только в тех случаях, когда начала, регулирующие духовную (церковную) и светскую область бытия, признаются несовпадаемыми. В тех же случаях, когда имеет место стремление подчинить одну сферу отношений другой, перенести одни начала на чуждую, не подготовленную для них почву, ни о каком реальном "универсализме" говорить, конечно, нельзя, тем более говорить о статус-кво двух различных властей. Дело как раз заключается в том, что как светская, так и церковная власти Запада боролись, выражаясь образно, на одном поле. Стремление придать своим началам универсальное выражение, озабоченность более организацией, нежели духом веры привело папство к весьма внимательному отношению к социальной сфере деятельности личности, в связи с чем теократический идеал католицизма

---

Кантор, – между глупыми и смелыми? Те и другие неуместны, но первые только бесполезны, вторые же опасны и ведут к гибельным заблуждениям". Святой Бернар не мог простить Абельяру, что тот осмелился "поднять свое рыло к небу" (Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 151).

<sup>53</sup> Гергей Е. История папства. М. 1996. С. 16.

<sup>54</sup> Там же. С. 46.

<sup>55</sup> Гергей Е. Указ. соч. С. 98.

неизменно напоминает не столько Церковь, сколько государство.

Указанная ситуация интересна нам тем, что в самом духе учения Римской католической церкви существовала тенденция **преломления** идеалов христианства. Никак нельзя признать случайной или конъюнктурной стремление подчинения себе светской сферы, выразившееся в папстве. С одной стороны, мы видим проявления свободного духа, формам которого не чужды глубокие и продуманные суждения в стиле антропоцентризма. С другой стороны, как выясняется при сравнительном и полном анализе всех составляющих элементов папства с первоосновами учения Христа, западная мысль все дальше и дальше уходит от них и стремится к самостоятельному осмыслению мира и Самого Бога. Мы имеем учение интересное, но не вполне христианское, где ограничивается и упрощается высокое значение свободной, духовной личности и место "народной воли" античного государства занимает единая универсальная и монополично господствующая воля Римского папы. К каким последствиям эта тенденция привела, мы сможем обнаружить на более конкретных примерах.

## **§ 2. Естественный закон, гуманизм и политическая свобода.**

Государственный идеал, формируемый в недрах католического сознания, очевидно, не мог иметь места без **переосмысления** Римской церковью христианских начал. Проявление этого процесса приводит к тому, что в области философской мысли все большее значение начинает играть рационализм, в отношении которого учение Христа утрачивает значение **единственной Истины**, предоставляющей жаждущему сердцу пути ко спасению. Нельзя сказать, конечно, что переворот от теологии к рационализму совершился мгновенно и сразу. Напротив, движение западного самосознания исподволь, в течение веков, хотя и вполне очевидно, вело к признанию наряду с Божественным Откровением реальности Разума, как самостоятельной и творческой силы, а затем, в конце этого пути, – к полной их подмене рассудочной, вполне мирской и светской философией. При рассмотрении вопроса о влиянии рационализма как научного направления на западную культуру мы не считаем возможным ссылаться исключительно на внешние факторы, к которым можно отнести влияние дохристианской, языческой мысли древнего мира, в частности платонизма и учения Аристотеля на католицизм и всю западную культуру<sup>56</sup>. Конечно, научная объективность и последовательность требуют комплексного учета всех основных факторов. И если роль языческой философии является очевидной, то менее очевидными,

---

<sup>56</sup> Эту точку зрения поддерживал Г.Ф. Шершеневич: "Отцы Церкви вооружаются языческим знанием для того, чтобы воспользоваться им в борьбе с язычеством. Однако именно своей философией отмстило умирающее язычество торжествующему христианству. Благодаря пользованию греко-римской философией простое, доступное каждому, евангельское учение превратилось в сложную догму, непонятную массе народной. Влияние греко-римской философии сказалось в появлении многочисленных ересей чисто рационального характера" (Там же. С. 147, 155).

на наш взгляд, являются иные факторы, о которых мы сейчас и поговорим.

Не определяя иерархии, напомним, что к характерным, специфическим чертам католицизма следует отнести: 1) стремление к распространению принципа авторитета, о чем мы уже говорили ранее; 2) тенденция к пониманию внешнего мира, как той сферы бытия, где господствует внешний, единый закон; 3) уже не раз упоминавшееся нами учение об определении, согласно которому должен существовать единый закон мироздания, установленный Богом; 4) предрасположенность к внешней, обрядовой стороне, в связи с чем сам характер поиска требует искать в качестве идеала понятную разумом форму, и т.д. По нашему мнению, сам дух этих тенденций, их оправдание в системе католицизма с его ярко выраженной командно-иерархичной системой организации и духовного единоначалия возможны главным образом посредством привлечения начал рациональной философии.

Нетрудно заметить, как сотрудничество католической мысли с рационализмом язычества благотворно сказалось на развитии тех начал и идеалов, которые лежали в его основе. Приведем несколько примеров, подтверждающих тот факт, что рационализация христианства в католическом учении являлась отнюдь не случайностью. Альберт Великий (1193 -1280) – один из известнейших католических богословов и философов средневековья – строго разграничивал сферы богословия и философии. По его мнению, богословие трактует о Боге как объекте наслаждения и блаженства, а также о Его делах. Напротив, философия занимается изучением сущего, в том числе и первосущего, т.е. Бога, но уже с “научной” точки зрения, посредством изучения его свойств. Получается, что богословие представляет собой практическую науку, цепью которой является наше спасение. Цель же философии – в самом знании, которое полезно по трем причинам: 1) чтобы лучше и совершеннее познать содержание веры; 2) чтобы легче привести людей к вере; 3) чтобы можно было с полным основанием опровергать противников веры<sup>57</sup>.

Последнее обстоятельство также крайне важно и значимо. Если задаться вопросом, почему католическая церковь, в отличие от Восточной, придавала такое большое значение рациональному обоснованию христианской веры, мы можем предложить одно из следующих объяснений (конечно, не единственное в этом роде, хотя и важное даже само по себе), согласно которому, придав себе значение **вселенской церкви**, абсолютной и универсальной, в задачу которой входит установление единого Божьего Закона, Рим не мог удовлетвориться **естественным** ходом развития и распространения христианства. Католичеству было важно не становление вчерашнего язычника в духе христианства и проникновение влияния Рима во все слои языческого общества, а **внешняя форма подчинения** Риму и римскому папе<sup>58</sup>. Легко понять,

---

<sup>57</sup> Штекль А. История средневековой философии. М., 1912. С. 186.

<sup>58</sup> Кстати сказать, история завоевания Америки испанцами, которые традиционно признаются наиболее стойкими и последовательными сторонниками

что при таких условиях миссионеры-проповедники должны были иметь – для достижения цели, поставленной католицизмом, – более доступное и действенное орудие убеждения, чем, например, личный духовный опыт, который как раз имеет чрезвычайно важное значение для Восточной Церкви. Наглядно демонстрируемый в течение десятилетий и приводящий к Церкви заблудших грешников (на примере святых, избравших уединение или затворничество, но известных своими духовными подвигами и приведших ко Христу тысячи других людей) подвиг “стояния в вере” не нуждается в рациональном объяснении или обосновании. Это боль избавления от собственных пороков, годы сомнений и откровений и, главное, величайший индивидуальный подвиг, направленный на торжество правды и победу света над тьмой.

Напротив, сила авторитета, внешней формы и обряда, организации, логики убеждения составляют вполне серьезную альтернативу в лице католического священства. Кстати сказать, легко заметить связь такой формы распространения веры с учением о предопределении. Поскольку “спасенные” уже определены Божьим промыслом, то нет надобности “ждать” духовного просветления истиной всей языческой массы. Для их последующего бытия, как земного, так и духовного, достаточно того обстоятельства, что они **внешне** находятся в лоне Римской церкви-матери, которая, как источник блага и сокровищница добрых дел, будет бороться за их спасение. Важна не их душа, важен факт внешней принадлежности к церкви. Нетрудно заметить, что о свободной воле и личном участии в собственном спасении, о личном духовном подвиге здесь уже нет и помину.

Но признание существования предвечного закона и наделение его признаками закона мирового, “естественного”, имеет и другие последствия. В той или иной редакции, но неизбежно встает вопрос о **характере** этого закона и его соотносимости с Богом и Его волей. Не случайно, по-видимому, средневековая схоластика имеет в качестве одного из своих важнейших предметов изучения установление свойств Бога, как первоосновы, первосущего. Отсюда уже недалеко до требования обосновать бытие Божье, что в скором времени вырастает в целое научное направление – теодицею<sup>59</sup>. Сама теодицея, взятая эклектично,

---

католической идеи, представляет массу примеров, когда христианизация туземцев производилась посредством водружения королевского знамени и принудительного обряда крещения ничего не понимавших индейцев. Этого было достаточно для того, чтобы признать их находящимися в лоне Римской церкви. По-видимому, на таких примерах наиболее наглядно проявляются специфические стороны католицизма, о которых мы говорим, и спасение язычников обуславливается лишь их формальной принадлежностью к римскому престолу.

<sup>59</sup> Известно, что впервые термин “теодицея” употребил Лейбниц, и само слово не означает, как правило, какой-то цельной науки, но, скорее, трактат или отдел в трактате, посвященный вопросам Божьего бытия, Его совершенства и премудрости. В состав теодицеи традиционно входят следующие вопросы: 1) доказательства бытия Бога и их оценка; 2) изъяснение свойств Божественного существа и преимущественно Божественного промысла о мире или мироправления; 3) защита этих свойств от возражений; 4) союз Бога с человеком (Философский лексикон: В 4 т. Т. 4. Вып. 2. Киев, 1873. С. 12–

возможно, не вызывает еще серьезной критики. Важно другое: **попутно** с Божьей волей начинается мыслиться закон, который фактически в состоянии ограничить Бога, Его благодать и т.д. Причем в данном случае не столь важно, мыслиться этот закон как Божий промысел либо существует параллельно Богу, аналогично тому, что он и Бог регулируют разные сферы бытия. Главное, что Бог теряет Свою единственность и одно из главных правил христианства – учение о единосущной Троице начинает подрываться в своей основе.

Приняв учение блаженного Августина в качестве своей фундаментальной базы и разбив содержащиеся в нем элементы до крайности, Римская церковь должна была признать одновременно с этим и те негативные последствия, которые таились в них. Очевидно, что к одному из таковых следует отнести предпосылки деизма, причем в форме, наиболее не приемлющей христианство<sup>60</sup>. Это суждение не покажется категоричным, если учесть, что предвечный закон, по которому дается спасение избранным, возводится в абсолютный принцип. "Таким образом, – как справедливо отмечал кн. Е.Н. Трубецкой, – человеческая воля Христа, как и человеческая воля вообще, низводится... до степени пассивной среды благодати, автоматического орудия предопределения... И человечество Христа, как высшее проявление благодати по преимуществу, есть лишь частное проявление всеобщего закона предопределения... Учение Августина принципиально отрицает во Христе человеческую свободу"<sup>61</sup>. Таким образом, и этот догмат христианства ставится под сомнение, если не отрицается совсем.

На основании изложенного легко провести причинно-следственную связь между различными элементами средневековой западной культуры, проникнутой духом католицизма: учение о главенстве католичества на основе цитаты из Священного Писания о якобы особом статусе Римской церкви, основанной апостолом Петром; как следствие, необходимость признания учения о предопределении, согласно которому, применительно к данному аспекту, главенство Римской церкви установлено Богом

---

13).

<sup>60</sup> Под деизмом в широком смысле слова понимается несколько направлений философской мысли: первое признает бытие Божье, но индифферентно ко всем событиям мира и явлениям природы; второе признает бытие Бога и действие Божие на мир, но утверждает, что источник нравственного долга и мира нравственного достоинства поступков заключается исключительно в законах, установленных людьми; третье допускает промысел Божий, но не признает наград и наказаний в будущей жизни; четвертое признает все истины, но отрицает значение авторитета в делах веры. Но, как правило, деизм употребляется для обозначения учения, которое только употребляет имя Бога, но отрицает Его нравственное совершенство, превращая тем самым идею Бога в пустое отвлечение, безразличное для интересов нравственно-разумной человеческой жизни. В этом виде деизм наиболее схож с атеизмом и материализмом. Первыми деистами в полном смысле этого слова стали называть новых ариан, отрицавших божественность Христа (Философский лексикон: В 4 т. Т.2. Киев, 1861. С. 521-523).

<sup>61</sup> Кн. Трубецкой Е.Н. Указ. соч. // Вопросы философии и психологии. 1891. Книга 10. С. 144-145.

изначально. Но в этом случае закон предопределения должен иметь такой характер, что его не в силах изменить Сам Бог, поскольку в противном случае первенство Рима будет весьма условным и временным, т.е. до нового определения Божьей воли.

Признав несвободной, хотя и в скрытой форме, весьма косвенно, Божью волю, католичество вынуждено было обратить особое внимание на познание мирового закона, управляющего вселенной. Много соблазнов к тому, чтобы использовать рациональные способы познания, и вот по каким причинам. Во-первых, чисто практически рациональные способы познания носят обезличенный характер, в отличие, скажем, от духовного опыта и нравственного подвига, которые всегда индивидуальны. Следовательно, для целей контроля и обеспечения единообразной организации, как и единообразного понимания Бога и мирового закона, это наиболее удобное средство. Во-вторых, поскольку духовный подвиг не дает сам по себе спасения, единственная альтернатива ему как способа христианизации язычников, так и распространения догматов в миру и их обоснование проявляется также только в рационализме. Наконец, если Рим признал мировой закон единственным для всей вселенной (то обстоятельство, что источником его в понимании католицизма является Божья воля или со временем утрачивается, как будет видно из дальнейшего, либо признается как статичное, т.е. прошедшее по времени, событие), то необходимо познать его как минимум для целей веры: понимать Божью волю и творить по ней.

Мы хотим показать, что источником знакомой нам по более поздним философским правовым воззрениям идеи естественного права не может выступать никакой иной источник, как идея естественного закона, являющаяся, в свою очередь, закономерным следствием папства и учения Римской церкви, и те первохристианские догматы о свободной личности, которые еще присутствуют, хотя и в искаженной форме, в католицизме. Обратимся к фактам, которые помогут нам подтвердить изложенную точку зрения и проиллюстрировать ее весьма характерными фактами. Например, обращает на себя внимание то обстоятельство, что развитие схоластики и ее характер полностью повторяет последовательность развития и укрепления идей католицизма с одновременным выхолащиванием духа христианства.

Как явление, средневековая схоластика представляет в известной степени самостоятельный научный интерес хотя бы по той причине, что в качестве своей главной задачи она стремится, по мнению В. Виндельбанда, к такому философскому учению, в котором система церковных догматов должна была найти свое оправдание перед разумом<sup>62</sup>. Г.Ф. Шершеневич весьма тонко замечал, что собственные рассуждения схоластиков не имели большого значения. Гораздо важнее, кого из древних, языческих философов они используют в качестве авторитета. "Греческим

---

<sup>62</sup> Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 1. СПб., 1908. С. 3.

философам выпала видная роль в истории западноевропейской культуры – укрепить в умах истинность догматов католицизма. Таковы две отличительные черты схоластики. Она, во-первых, служит делу христианской веры и, во-вторых, при помощи языческих мыслителей”<sup>63</sup>.

По мнению исследователей, схоластика насчитывает три периода. В течение первого периода средневековая мысль еще не готова примириться с рационализмом и учением о главенстве папы в категоричном его выражении. Хотя, как отмечают исследователи, уже в это время мысль о необходимости разделения философии и теологии становится весьма актуальной<sup>64</sup>. Наиболее ярко эта концепция проявилась в учении Петра Абеляра, рационалистическая теория которого является, по мнению А. Штекля, отрицанием сверхразумности христианских догм<sup>65</sup>. В своем этическом учении Абельяр исходил из того принципа, что христианское учение о нравственности есть лишь **преобразование естественной морали**, что оно не содержит в себе ничего, кроме того, что знали и чему следовали древние философы-язычники. По его мнению, их учения “всецело выражают евангельское и апостольское совершенство”, а их нравственные идеи во многом стоят выше Закона Моисея<sup>66</sup>. Объективности ради все же отметим, что подобные взгляды были отвергнуты Римом, а учение Абеляра признано еретическим по причине своей несовместимости с учением и духом христианства.

Однако уже в ходе второго периода развития схоластики языческий рационализм занимает господствующие позиции, окончательно вытесняя теологию и заменяя ее логикой Аристотеля<sup>67</sup>. В это время рационалистические оттенки проявляются в трудах не только отверженных еретиков, но и отцов Римской церкви, идеи которых признаются папством в качестве своей официальной точки зрения: мы имеем в виду учение Фомы Аквинского (1225 – 1274).

На первый взгляд, произведения этого философа, канонизированного Римской церковью, не столь категоричны в вопросе взаимоотношений разума и веры. Согласно воззрениям Ф. Аквинского, следует различать два рода истин – истины разумные и сверхразумные. Первые постигаются только за счет разума,

---

<sup>63</sup> Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 152.

<sup>64</sup> См., напр.: Фуллье А. История философии. С. 148–149.

<sup>65</sup> “Положение, которое Абельяр занимал в своей философии по отношению к христианской вере, может быть признано рационалистическим... Восставая против мнения Августина... согласно которому нужно сперва верить, чтобы потом дойти до понимания, он утверждает, наоборот, что не должно легко поддаваться вере, а нужно сперва исследовать разумом, можно ли и должно ли верить так, а не иначе... Он держался взгляда, что христианские догмы могут быть познаны, доказаны и объяснены посредством разума” (Штекль А. История средневековой философии. С. 134–135).

<sup>66</sup> Там же. С. 141.

<sup>67</sup> Попутно отметим, что, будучи в начале отвергнутыми церковью, работы Аристотеля обретают вскоре значение непререкаемого авторитета. Дело дошло до того, что Аристотеля едва официально не признали предшественником Христа и не канонизировали в святые. См.: Фуллье А. История философии. С. 150.



вторые – путем откровения. Они различны, но не по своему существу, а по способу восприятия. Более того, как данные нам Богом, они не могут противоречить друг другу, поскольку Бог не может, очевидно, противоречить Сам Себе<sup>68</sup>. Таким способом Аквинский примиряет веру и разум. Обратим внимание на этот аспект и, ввиду его принципиальной значимости, прокомментируем. Интересно то обстоятельство, что Фома Аквинский обращает пристальное внимание на необходимость этого примирения. Очевидно, что такая научная необходимость была возможна только в случае широкомасштабного распространения рационалистической философии и постепенного вытеснения ею непосредственно теологических институтов. Мы получаем дополнительное подтверждение тому, что воззрения Петра Абеляра не отличались по своему духу от **общего** направления схоластической мысли.

Вместе с тем трудно сказать, насколько идею католического мыслителя можно оценить как услугу сверхрациональному элементу, содержащемуся в вечном. Стоит нам только изменить точку рассмотрения – и тезис утверждения превращается в тезис отрицания сверхразумного, как абсолютной категории, своеобразной точки отсчета. Например, мы говорим, что **разум не может противоречить догматам веры**, познанным путем откровения. Но логически это означает одновременно и то, что **догматы, полученные путем откровения, не могут противоречить выводам разума**. Собственно говоря, не отрицал такой постановки вопроса и сам Ф. Аквинский. Конечно, он неоднократно утверждает, что разум не может заменить собой веру и доказать истин христианства. Однако при этом допускается и вполне последовательный для предыдущего изложения им своего учения тезис о том, что истины разума также **входят в состав откровения**, а само оно может быть заменено (все же!) рациональным познанием. Правда, и Фома Аквинский подчеркивает то, что такая задача по плечу лишь очень немногим людям, которые путем долгих усилий и после многих ошибок дошли до признания и понимания этих истин, но принципиально вопрос по существу решен: вера потеряла свою божественность и становится предметом, хотя и не рядовым, рационального исследования<sup>69</sup>.

Кстати сказать, даже этот аспект его учения, по-видимому, не является случайным, и если уж речь может идти о немногих, познающих разумом истины Откровения, то, очевидно, здесь можно говорить лишь о клире, который посвящает этому познанию всю свою жизнь и направляет на это все свои помыслы. Нельзя не заметить при этом и явно выраженного “организационного” аспекта. Если такой род познания подвержен многим ошибкам, то естественно необходима такая организация церкви, при которой они могли бы быть исправлены и подтверждены путем откровения. Но, ясное дело, если откровение доступно не всем, а только избранным, во главе которых стоит папа, то мы получаем в

---

<sup>68</sup> Штекль А. История средневековой философии. С. 197-198.

<sup>69</sup> Штекль А. Указ. соч. С. 198-199.

идеальном виде Римскую церковь, как она мыслится концептуально.

Правда – важное замечание, – в отличие от блаженного Августина Ф. Аквинский не признает универсального действия Божьей благодати, считая, что подтверждение веры добрыми делами является необходимым условием спасения. Таким образом, здесь человеческая свобода получает некоторую значимость, сравнительно с теми учениями католических богословов, которые признавали исключительно закон предопределения. Однако это не та свобода, которая мыслится истинным христианством. Как только Аквинский признает, что движение воли обусловлено Богом как первопричиной, то все ее “свободные” проявления приобретают на самом деле вполне детерминированный характер<sup>70</sup>.

В результате мы получаем “естественный закон”, который у Фомы Аквинского хотя и не заменяет собой Бога, но обладает явно выраженным признаком **параллельного** сосуществования с истинами Откровения. Конечно, Фома Аквинский не допускал кощунственной мысли о какой-либо возможности противопоставления рационального и божественного: в прямом виде такая постановка вопроса не могла еще быть принята ни отцами католичества, ни самой Римской церковью. Однако, повторимся, принципиально в методологическом аспекте вопрос уже решен. Остальное – уже следствие. Перед нами учение гораздо более мягкое в вопросе о вере и разуме, чем иные трактаты и никак, на наш взгляд, не может быть квалифицировано в качестве “нетрадиционного” для католицизма (этому, кстати сказать, противоречил бы и факт канонизации Аквинского Римской церковью). Сравнив его с утверждениями Иоанна Скота Эригены о том, что выводы разума должны быть признаны даже в том случае, если они не согласуются со Священным Писанием, с суждениями Ансельма Кентерберийского о том, что все содержание христианских догматов и даже познание Бога можно постичь разумом, мы должны признать, что “нетрадиционность” учения Ф. Аквинского, его несоответствие духу времени должны пониматься под иным знаком<sup>71</sup>. Следует также напомнить, что схоластика как явление принесло с собой ценных даров в сокровищницу науки, вся значимость которой, по мнению многих исследователей, заключается именно в неоспоримой роли в деле становления и последующего развития светской науки, совершенно свободной от

---

<sup>70</sup> “Когда мы понимаем все мироздание как общую цель причин и следствий, идущую сверху вниз в неизменном порядке, мы непременно должны от каждой второстепенной причины восходить к предшествующей и так далее к первому двигателю, и тогда все представится нам произведением необходимости. Для свободы здесь нет места” (Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.1. С. 174).

<sup>71</sup> Штекль А. История средневековой философии. С. 116–117. “Ансельм не хочет умалять значение естественной силы разума... Он говорит, что готов оставить совершенно в стороне Христа и божественное откровение и попытаться доказать при помощи одного разума, пользуясь при этом строго рациональными доводами, что все искупление во всех своих моментах должно было совершиться именно так, как оно происходило” (Там же. С. 116).

теологии<sup>72</sup>. С учетом этого обстоятельства не будет, думаем, ошибкой признать схоластику значимой не саму по себе, а в качестве тенденции обмирщения духа католицизма и всей западной культуры в целом.

Впрочем, едва ли не самым доказательным примером этому может служить эпизод, связанный со знаменитым в средние века спором между номиналистами и реалистами. Напомним, что предметом спора стали три "Порфирьевы вопроса": 1) имеют ли общие понятия самостоятельное значение или это только наши обобщения; 2) если они имеют самостоятельное существование, то присуща ли им телесная оболочка; 3) если они имеют телесную оболочку, то обособлена ли она от тел отдельных индивидов? Нисколько не преувеличивая, можно сказать, что трудно найти более "схоластические" по своему предмету вопросы, никак, на первый взгляд, не касающихся вечных истин. Однако, как тонко замечал Г.Ф. Шершеневич, каждое (!) из указанных учений способно было при посредстве логических выводов привести к отрицанию христианских догматов. Например, реализм последовательно приводил к пантеизму, отрицавшему все индивидуальное, а следовательно, и Бога, Который сливается с миром. С другой стороны, номинализм, признающий каждое понятие только звуком, не имеющим реального существования, ставит под сомнение церковь (без верующих), т.е. как понятие. Логическим выводом из этого может стать то утверждение, что церковь может быть существовать как образ, запечатленный в каждом человеке, но не "сама по себе". "В виду таких выводов, - писал российский ученый, - проводимых с неумолимою последовательностью, католическая церковь в смущении колебалась между тем и другим учением. После некоторого сомнения церковь склонилась в пользу реализма: легче было отказаться от личного Бога, чем примириться с мыслью, что церковь есть звук пустой... Номинализм был осужден и строго

---

<sup>72</sup> Как отмечал Г. Ф. Шершеневич, ее методом являлся исключительно силлогизм, воспринятый от Аристотеля. В результате "все остроумие схоластики было направлено на то, чтобы выводы были логичны и в то же время не стояли в противоречии с христианским вероучением... Благодаря такому методу система схоластической философии представляла собой ряд бесконечных и бесполезных делений, подразделений, сопоставлений, соподчинений, противоположений. Преклонение перед каждым словом авторитета, буквоедное толкование каждого авторитетного выражения, отсутствие живого, свежего материала - таковы черты схоластики, которые могут произвести на нас впечатление чего-то скучного, неинтересного, неспособного обогатить знание человека, пробудить его мысль. Оттого и до сих пор название "схоластика" обозначает нечто бесплодное, негодное для питания ума. Со снисходительной улыбкой взглянем мы на то, как мысль изощрается над разрешением вопросов, в роде того: где находился Бог до сотворения мира, почему Ева была сотворена из ребра, а не другой какой-либо части тела, может ли благодать Бога восстановить девственность проститутке и т.п... Конечно, схоластика не способна была обогатить ум знанием, но она могла изощраять его... В этом заключалось ее воспитательное значение... Прежде чем дать простор разуму, надо было подготовить его развитие. И схоластика блестяще выполнила эту задачу. Схоластика развила философское мышление, выработала точный философский язык" (Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 153-154).

преследовался в течение XII и XIII вв.”<sup>73</sup>. Стоит ли говорить, что характер тенденции схоластики не оставляет никаких сомнений.

Другим явлением в жизни Западной Европы средних веков, которого нельзя не упомянуть, выступает мистицизм, может быть, наиболее ярко и полно проявившийся в Германии. Собственно сказать, оно интересно нам по двум причинам: 1) единосущной связью со схоластикой и 2) обусловленностью и тягой к авторитету. Поскольку даже при умозрительном рассмотрении рациональное осмысление содержания церковных догматов всегда представляет известный выбор вариантов, единственным способом распознавания истинности и ложности суждений может быть только обращение к тому, что предполагает изначальный авторитет. Это или папа, или иное духовное лицо, но обязательно вышестоящее по иерархии, либо ссылка на такой закон, который позволил бы внести упорядоченность в этот хаотический мир и объяснить содержание явлений. Можно без преувеличения сказать, что в отличие от “скучной” схоластики мистицизм носит в себе гораздо более живой и личный характер, более подвержен вере в возможность дарования откровения отдельному лицу, чем объяснения разума. Но вместе с этим мы должны признать и тот факт, что мистицизм совершенно не вмещает в себя учение и дух христианства, но служит лишь **одним из способов их объяснения**, причем зачастую языческого содержания и антихристианской направленности<sup>74</sup>.

Сама Римская церковь в лице ее высших чинов впадает в мистицизм, астрологию и алхимию, что вполне понятно. Человек всегда остается человеком и такое испытание, как ощущение самого себя если и не Богом, то, по крайней мере, божественной силой и ее орудием, психологически и морально далеко не

---

<sup>73</sup> Там же. С. 158. Попутно отметим, что, может быть, нигде так ярко, как на этом примере, не проявляется дух Римской церкви, которая, по справедливой оценке П.А. Флоренского, признает церковью только клир, но никак не вместе с мирянами, а отдельно от них, т.е. церковь как организацию. Не случайно при выборе: личный Бог или церковь-организация – папство выбирает себя. “Католицизм склонен отождествлять Церковь с духовенством, противопоставлять духовенство мирянам. В православии Церковь немыслима без народа, и верующий народ есть Церковь” (Флоренский П.А. Православие // Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 648).

<sup>74</sup> Например, описывая учение известного немецкого мистика Мейстера Экгарта, А. Штекль отмечал: “Как часто Экгарт ни ссылается на “учителей школы” все же в основном характере своего учения далеко отступает от них. Он идет по следам Ареопагита в толкованиях Скота Эригены и вследствие этого теряется в неоплатоническом кругу идей. Поэтому у него всюду пробивается эманатическо-пантеистический принцип”. (Штекль А. История средневековой философии. С. 292). Ср.: “В мистике... есть опасность. Мистик в момент экстаза чувствует себя святым. Он не нуждается в эти минуты в чьей-либо помощи, даже в содействии и молитвах церкви, потому что сам Бог освящает его. Ему не нужны исповеди, как св. Метхильде, потому что и без исповеди он свят и сам Бог совершил за него все добрые дела. Ему не нужно таинство причащения: он вкушает духовное тело Господа устами своей души... Следовательно, он может обойтись и без церкви, сделаться сыном Божиим без посредства кого бы то ни было” (Карсавин Л. П. Мистика и ее значение в религиозности Средневековья // Малые сочинения. СПб., 1994. С. 17).

каждому по силам. Не сложно догадаться, что и высшие иерархи пытались найти внутреннее успокоение и опереться на явления, объясняющие и определяющие упорядоченность бытия, каким бы путем это ни достигалось. Согласимся, однако, что такой ход событий мало соответствует христианству как системе мировоззрения и собранию абсолютных истин, и представляет собой известный возврат к древнему язычеству, которого, как показывает история, не избежали и клирики, в том числе – высших духовных званий. Не только папский авторитет подрывается этим, хотя тенденция принимает отчетливый характер<sup>75</sup>. Очевидно, что такое положение вещей нельзя квалифицировать положительным образом, но, напротив, следует признать признаком вырождения христианства в католичество и самой идее папства. Приведем один из наиболее красочных примеров этого регрессного процесса.

“Вера в астрологию распространена во всех слоях общества... Движения небесных тел правильны и необходимы. Следовательно, предопределена ими и управляема земная жизнь. Каждый человек рождается при известной констелляции звезд, и она определяет его судьбу... Астрология дает систему мира, подчеркивает необходимость всего происходящего. Она как бы раскрывает потенцию идеи миропорядка, заключенную в верованиях в чудеса и предсказания... В астрологии предстает пред нами... система слаженного, законосообразного мира, идея нерушимого миропорядка... Дойдя до идеи миропорядка, религиозная мысль сейчас же сталкивается с теми основами религиозности, которые с этой идеей непримиримы. Ведь если все находится под властью небесных светил... то и пришествие Христа на землю и Его крестная смерть вызваны и объясняются движением звезд... (Следовательно – А.В.) действия Христа обусловлены влияниями звезд... Значит, воля Бога не в силах сломить незыблемого миропорядка... Вопрос ставился резко: Божество или миропорядок... Некоторые пытались примирить Божество с миропорядком, возводя второй к первому и утверждая, “что однажды навсегда установил Бог закон, и ничто никогда не нарушает этого закона, а решенное Богом осуществится так, как Он предвидит”... Религиозная мысль приходит к “*lex perpetua primae institutionis*” (“вечному закону первого установления”), к деизму уже со стороны философских соображений... Однако деистическое построение... решает лишь часть проблемы. “*Stabilitas naturae*” (“постоянство природы”) остается, уничтожая свободную волю и возможность человеческой деятельности”, – писал Л.П. Карсавин<sup>76</sup>.

Наконец, в третий свой период схоластика совершенно сливается с мистицизмом и окончательно утрачивает какие-либо серьезные перспективы как научное или богословское направление

---

<sup>75</sup> Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв. СПб., 1997. С. 135-140.

<sup>76</sup> Указ. соч. С. 141-145.

человеческой мысли<sup>77</sup>. Но вместе с этим утрачивается и дух свободы и высокого восприятия человеческой личности, дарованный заветами древней Церкви. Человеческая мысль уже не способна воспринимать ее догматы буквально и духом, но, наоборот, все смелее и смелее пытается самостоятельно, посредством рассудка, конструировать их содержание. Конечно, данный процесс можно воспринимать по-разному: либо как следствие прогресса в науке и обретение ею своей самостоятельности (общепризнанная западной культурой точка зрения), либо как следствие упадка христианства и религиозности на Западе в этот период (точка зрения православных отцов Церкви). Однако и в том, и в другом случаях бесспорным для практически всех исследователей является утверждение о рационализации средневекового мировоззрения и той роли, которую сыграла в этом процессе католическая церковь и ее учение. Не претендуя на абсолютность, считаем необходимым высказать свою точку зрения на сей счет.

Если мы приняли как аксиому, что идея духовной и свободной личности возникает только в христианстве и обусловлена содержанием учения Христа, то, очевидно, существенное отклонение от него, тем более поставившее под сомнение первоосновы веры, не может, логически, не привести к поиску иных путей, которые внешне производят впечатление вполне состоявшейся альтернативы или, с чем мы еще не раз столкнемся при изучении отдельных политико-правовых и философских учений, – “улучшенного”, “развитого” христианства. Попытки рисовать процесс рационализации как возврат к языческим временам и односторонним пониманием личности исключительно в качестве части единого политического и культурного целого нельзя. Любая цельная, состоявшаяся культура содержит в себе следствие столь различных исторических событий, такой конгломерат идей, тенденций, учений и традиций, что любая категоричная оценка на сей счет будет носить только односторонний характер. Поэтому правильным и научно обоснованным будет только определение, выделение и общая характеристика основополагающих процессов, которые таятся в той или иной культуре. Мы можем в этом случае проиграть в деталях, но выиграть в объективности оценки всего процесса в целом.

В отношении к рассматриваемой нами ситуации следует выделить два основных аспекта: рационализация мировоззрения – как религиозного, так и мирского, и широкая практика попыток нового обоснования человеческой свободы. Вера во Христа, в религиозные догматы не воспринимается уже сама по себе, посредством Божественного Откровения, а “понимается”, “оправдывается” разумом. Данная деталь имеет чрезвычайно важное значение, если учесть, что, как справедливо писал Л.П. Карсавин (1882 – 1952), “всякое определение идеи разумом – и в современности не менее, чем в средние века – приводит к некоторому ее ограничению и умерщвлению, превращает ее во

---

<sup>77</sup> Фуллье А. История средневековой философии. С. 154.

внешнюю норму, в традицию, в авторитет и объект веры, вытесняемый лишь неодолимым движением инстинкта, принуждающего разум к новому определению”<sup>78</sup>.

Последствия тенденции таковы, что несколько основных принципов христианского познания и христианского мироощущения, по нашему мнению, одновременно либо отвергаются, либо ставятся под сомнение. Например, деизм не может мыслиться без фактического отрицания Единосущности Бога, признания Его воли единственной и единственно творящей в мире и оспаривания иных, не менее значимых для духа и содержания христианства догматов учения Христа. Поскольку наряду с мировым законом, который может быть понят и понимается человеческим разумом, имеет место Закон Божий, то, рассуждая логически, мы должны признать следующую дилемму: либо возникает искушение признать и Божественный Закон, как познаваемый человеческим разумом, либо речь вообще может идти об отрицании Его, поскольку Он не может быть доказан рационально. Очевидно, что христианство не имеет ничего общего с этими мировоззрениями.

Между тем те этические принципы, которые лежат в основе христианского понимания человеческой свободы, настолько въедаются в кровь и плоть средневекового мировоззрения и практику жизни, что их отрицание и полное забвение является совершенно невозможным предприятием. Можно без больших сомнений утверждать, что их существо не отрицается на этом этапе становления по-настоящему современной нам западной науки и культуры, однако их обоснование пытаются отыскать в естественных правилах и законах разума, который, как мы видели в предыдущем изложении, начинает играть вполне самостоятельную роль.

Окидывая ретроспективно всю историю этого процесса, отметим следующие тенденции: первый период – идея свободной личности, ее “естественного права” как образа и подобия Божия, их обоснование в христианстве и догматах Церкви; второй период – рационализация богословия, развитие схоластики, идеи папского авторитета и учения о предопределении; третий период – реализованные наиболее полно, указанные выше идеи приводят к отрицанию самого духа христианства, утрате того первоизданного понимания свободной личности, которое раскрывается в нем. Как реакция на этот процесс человеческая мысль ищет обоснование свободы уже не в христианстве, хотя оно еще не отставлено до конца, а в самой себе, в своей природе, т.е. разуме. В последующем периоде возникает идея “разумного” естественного права, обусловленная разумом и обоснованная им, но при этом все сильнее появляется процесс изменения содержания понятия человеческой свободы. Она уже воспринимается не как основа добровольной любви и веры в Бога, но в качестве “естественного” состояния человека как социального существа. Ее целью является уже не спасение лица, а обеспечение нормального его развития и жизнедеятельности. Религия играет

---

<sup>78</sup> Карсавин И.П. Культура средних веков. Киев, 1995. С. 171.

на этом этапе только роль одной из "естественных свобод" человека. Так акценты перемещаются из духовной сферы в сферу социально-политическую.

Можно легко отыскать прямую зависимость характера исследований этого времени от процесса возврата к языческим мыслителям древности. Если в философии эта связь проявляется в рационализации познания, то в области социально-политической обнаруживается при изучении попыток рассмотрения человеческой личности уже не в теологическом, а в социальном аспекте, как члена политического общества, в или иной степени участвующего в процессе управления государством. Актуальными становятся вопросы, еще недавно совершенно индифферентные христианскому сознанию: форма правления в государстве, формы участия населения в управлении государством, взаимоотношения между гражданами и верховной властью, границы ее деятельности, возможности неподчинения ей со стороны подданных и т.д.<sup>79</sup> Интересно проследить, как и по содержанию, и по форме мыслители Нового времени пытаются копировать Платона и Аристотеля.

Не случайно и сама личность уже начинает оцениваться не с духовной точки зрения, а политической, государственной в наиболее неприглядном для идеи духовной свободы утилитарном виде: какую пользу принес этот человек своему государству или может принести. Государство все активнее начинает играть самодовлеющую роль в этических и правовых построениях мыслителей. Как апогей этого явления, возникает учение Н. Маккиавелли, где политическая необходимость признается уже не связанной нравственными нормами. Сама нравственность становится прибежищем субъективной нравственности и постепенно теряет свои абсолютные позиции вечной Истины. Не стоит говорить, по-видимому, что данные мотивы имеют непосредственное отношение к вопросу о демократии, народном суверенитете и праве – визитным карточкам правового, конституционного государства. Прокомментируем это на нескольких типичных примерах. В первую очередь коснемся воззрений Фомы Аквинского, но в части не философии, а

---

<sup>79</sup> Впрочем, это утверждение, ввиду многозначности его содержания для христианства, следует несколько прокомментировать. Как известно, учение Христа предполагает несколько степеней совершенства. Высшим проявлением любви к Богу, совершенным состоянием души является полный отказ от всего земного. "Продай свое имущество и раздай все нищим", – говорил Христос. (Мф. 6, 24-30; 19,16-26). Однако не следует забывать, что эти слова были сказаны юноше, который, истинно блюдя Закон Моисея, просил указать ему путь для полного своего совершенства. Это идеал, к которому необходимо стремиться. Сравнительно с ним указанные вопросы действительно не имеют никакого значения для верующего, ставшего на этот путь. Другое дело, что, признавая невозможность пройти по такому пути всем верующим, христианство не склонно полностью игнорировать ни социальную, ни политическую сферу бытия. Подтверждение этому содержится в текстах Ветхого Завета, где неоднократно предлагаются способы правильной организации политического тела, и в Новом Завете – уже из уст Христа. Многие примеры приводятся в уже указанной нами работе Е.В. Спекторского "Христианство и культура".



политики, имея в виду его особую значимость для Римской церкви и западной правовой культуры как теоретика католицизма.

Исходя из своего понимания вечного закона как закона естественного, находящего отражение в человеческом разуме, Аквинский приходит к следующему выводу, нашедшему полное выражение в учении об этике и политике этого богослова. К естественному закону принадлежит все, что практический разум признает за человеческое добро. А так как естественное добро присуще самой природе человека, то разум считает добром все то, к чему человек имеет естественную склонность. Поэтому порядок предписаний естественного закона есть самый порядок естественных склонностей человека. Этот порядок включает в себя помимо прочего и стремление к самосохранению, общежитие и т.д.<sup>80</sup>.

В этой связи право – объект правды, воспринимается Аквинским двояко: как право по природе вещей и право по человеческому установлению. Несложно понять, что первое из них есть право “естественное”, а второе – право положительное, установленное государством, причем точка зрения Аквинского по поводу положительного права является, на наш взгляд, совершенным прообразом будущей естественно-правовой доктрины Нового времени. Как и в учении о законе, Аквинский утверждал, что человеческое установление может стать правом только в том случае, если оно не противоречит естественному закону<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.1. С. 180-181.

<sup>81</sup> Там же. С. 185. Рационализм неизбежно приводит Аквинского к весьма сомнительным с христианской позиции воззрениям на политику и право. Не отягощая читателя излишними теоретическими проблемами, не можем не отметить – объективности ради – стремление некоторых мыслителей смягчить негативную оценку, которая в целом возникает при изучении этических взглядов известного богослова. Например, польский ученый-богослов В. Гертых считает, что моральный закон Аквинского вовсе не исключает Божьего Откровения, и вот по каким причинам. “Аквинат, – пишет он, – различает несколько типов морального закона, каждый из которых имеет свое основание в разуме Бога. В основании лежит вечный закон Бога, выражение божественного провидения, которое правит и промышляет во всей вселенной. Это вечный закон, хотя он и пребывает в Божественном разуме, проявляет себя через естественный порядок, который был придан всему сотворенному. Этот порядок может быть понят человеком через изучение глубочайших интуиций, заложенных во всем, что существует, и обладающих особой внутренней логикой. Несмотря на последствия первородного греха, эта логика – хотя и не без определенных сложностей – поддается обнаружению. Естественный закон допускает понимание вечного закона человеком. Он учит, что есть добро, а что – зло. Кроме того, он является основанием человеческих законов, дающих практические указания, что следует делать, а чего избегать в политической области, где цель состоит в установлении справедливости. Нормативность естественного закона в силу благодати Бога дополняется Божественными законами. Высшая цель человека выходит за пределы естественного порядка. Следовательно, сверхъестественное руководство является необходимым” (Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 97) Следует, однако, отметить несколько весьма сомнительных моментов. Во-первых, трудно совместить с христианской точкой зрения то утверждение Аквинского, что знание добра и зла содержится в естественном законе, который хотя и дополняется Богом и дан Им, но тем не менее является вполне самостоятельным предметом исследования и объективной силой, регулирующей деятельность

Отметим это обстоятельство еще раз ввиду его чрезвычайной важности. В традиции христианства, особенно раннего, положительное право государства не всегда признается обязательным для верующего человека и не может быть выполняемо, если идет наперекор свободной совести. В этом отношении правовое учение Ф. Аквинского на первый взгляд не вносит ничего нового в уже известные нам принципы взаимоотношений христианства и государства. Однако характер естественного закона, как его выводит Аквинский, свидетельствует, что точкой отсчета здесь уже служат не христианская догматика и вера в буквальном смысле этого слова, а рациональный закон. Сейчас этот нюанс мало замечен, но уже в скором времени, как мы увидим по последующему изложению, коренным образом изменяет характер интересующего нас отношения.

Не меньший интерес вызывает история распространения политических институтов, известных ныне как "демократические" или "либеральные", в эпоху выделения Римской церкви и пика ее могущества. Кажется почти невероятным, что папство, поставившее во главу угла идею авторитета, строгой организации и иерархии, явилось одним из самых активных популяризаторов идеи народовластия, демократии, неподчинения неправедной верховной власти и т.д. Здесь следует сделать небольшое отступление. Традиционно в политической науке именно идея монархии из всех форм правления ассоциируется с различными теологическими учениями<sup>82</sup> при противопоставлении их светским

---

человеческого общежития. Не меньшее значение приобретает вопрос о характере взаимоотношений между Божественной волей и требованиями естественного морального закона. Бросается в глаза, что, если деятельность человека должна основываться на последнем, исчезает необходимая основа индивидуализма, поскольку по сфере своего применения естественный закон не знает исключений и обращен ко **всем** людям, чем в значительной степени провозглашается дух коллективизма, но не индивидуализма. Кроме того, весьма сомнителен личностный характер морального закона. Если учесть реплику самого В. Гертыха, писавшего: "(В "Сумме теологии" – важнейшем произведении Аквината. –А.В.) творение проистекает от Бога... возвращается к Богу, который дарует помощь через посредство Христа и необходимой вследствие немощи возвращающегося к Нему творения. При таком истолковании исхода и возвращения нравственности придается внешний, навязанный извне характер. Тот факт, что у Аквината она строится на добродетелях, а не на приказах, существенно дела не меняет. Добродетели, трактуемые как нечто, усвоение чего требует усилий, напряжения, приобретают черты наставлений и обязательств. Если рассматривать длинный список добродетелей и противоположных им пороков... с подобной точки зрения, то он выглядит удручающе. Он отягощает человека даже больше, чем изучение нравственного закона, ложится на душу парализующим грузом, проникает, как раковые метастазы, во все клетки человеческой жизни" (Там же. С. 88).

<sup>82</sup> "Ни одна из политических форм не обнаруживает столь тесной – исторической и идейной – связи с религией, как политическая форма монархии. Мало сказать, что монархия была политическим установлением, создавшимся под влиянием некоторых языческих религиозных представлений, – более того, в истоках своих монархизм сам был положительной религией, религия же имела преимущественно монархические формы" (Алексеев Н.Н. Христианство и идея

политическим учениям. Особенно это справедливо для христианства, усматривавшего в земном государственном устройстве совершеннейшее подобие Царствия Небесного. Государь представляет собой аналог Единосущной и Нераздельной Троицы, Бога, как единственной силы, управляющей миром и небесами ("да будет воля Твоя яко на небеси и на земли"). Соответственно, самодержец, поставленный на царство не "мятежным человеческим произволением, а Божьим установлением", по мысли Иоанна IV, является высшей силой, духовным отцом своих подданных, творящим суд и справедливость. Не случайно в последующем своем развитии идея государя-самодержца выливается в государствах древней веры – Византии и России (и особенно в последней), в идею царского служения как иноческого подвига<sup>83</sup>. Представить в восточном христианском миросозерцании идеи демократии и народоправства – в западном их понимании – практически невозможно без опасения полной ревизии самих основ веры. По справедливому замечанию великого русского правоведа и философа И.А. Ильина (1883-1954), существо христианства, сориентированное на равенство всех людей перед Богом, не только не может предположить идею политического или, тем более, социального равенства, но глубоко чуждо подобным устремлениям<sup>84</sup>.

Если "наложить" указанные признаки на католицизм и православие, мы обнаружим некоторое внешнее сходство в понимании монархического начала, заключающееся в неизменном следовании такому миросозерцанию, где единоличный владыка, государь распространяет на весь мир свою волю. Более того, может создаться впечатление, что как раз католицизм, с его стремлением к внешней организованности мира, с приматом идеи жесткой централизации, гораздо ближе к идее монархии и более близок к данной форме политической власти. Но как же быть с теми фактами, о которых мы говорили выше? Как совместить начала народоправства и демократии с идеей папы и Римской церкви?

Некоторые авторы ищут объяснения этому феномену в той борьбе, которую Римская церковь длительное время вела с могущественными светскими государями, когда для ослабления власти светского владыки возникала настоятельная необходимость изыскать такие теоретические институты, при помощи которых можно было поставить под сомнение как верховность власти государя, так и ее независимость от народа<sup>85</sup>. Представляется,

---

монархии // Русский народ и государство. М., 1998. С. 48).

<sup>83</sup> См. об этом, напр.: Ильин И.А. О монархии и республике // Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 462, 476-478.

<sup>84</sup> Там же. С. 483. Пользуясь случаем, не можем не выразить еще раз своего несогласия с мнением известного русского юриста Н.Н. Алексеева, согласно которому монархизм представляется "естественным" лишь для языческих религий, но отрицается христианством. Напротив, достаточно даже небольшого изучения святоотеческой литературы, чтобы прийти к выводу о несостоятельности такой точки зрения.

<sup>85</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 144. Ср.: Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 144.

однако, что это лишь очень упрощенное и одностороннее объяснение данного процесса, который гораздо более интересен и глубже по своим причинам.

Во-первых, нельзя не признать, что попытка охарактеризовать католицизм как "исчадие ада", которое никогда не церемонилось со средствами ради достижения цели, есть большой соблазн. История представляет нам примеры великих деятелей из среды католического клира, обладающих многими духовными качествами и прославившихся не только как политические деятели, но и как лица, весьма щепетильные в делах веры. Трудно представить, что Римская церковь могла пренебречь своими основополагающими принципами для достижения **конкретной цели** при имеющихся многочисленных альтернативах в тактических и стратегических средствах. Неужели, скажем так, не достаточно было авторитета Евангелия, где буквально речь идет о том, что "несть власти, еще не от Бога", и основы католицизма – легенды об особой роли Рима по причине образования этой епархии апостолом Петром? История политических учений дает нам массу свидетельств многочисленных, идейно выдержанных и весьма профессиональных работ, посвященных обоснованию притязаний папства на абсолютную власть. Например, Альвар Пелагий (XIV в.) последовательно доведя до логического конца принципы католицизма, приходил к выводу о том, что, имея власть Христа, папа сам является богом, не связанный никакими законами: ни Божественными, ни человеческими, ни решениями Вселенских Соборов. "Если бы весь мир в чем-либо был иного мнения, нежели папа, нужно тем не менее следовать мнению папы" – вот квинтэссенция этого труда<sup>86</sup>.

Еще большие сомнения должны возбудить в нас суждения Августина Триумфа (XIV в.), который углубляет вышесказанный тезис и приходит к мысли о том, что и **само непосредственное управление государствами** должно находиться в руках у папы, включая издание законов и остальные виды императорской юрисдикции. В результате императорам выпадает роль полного подчинения и служения папе, который может сам избирать их на царство, а может отдать ее в руки избирателей, т.е. народа. В заключение Триумф также склонялся к мысли о божественной природе папы и считал правильным воздавать ему такое же поклонение, как и Богу<sup>87</sup>. Не правда ли, эти тезисы, горячо поддерживаемые Римской церковью, внешне имеют мало общего с либеральными началами?

Наконец, даже признав последние две точки зрения вполне объяснимыми крайностями, которые никогда, в силу их определения, не могут являться прочной и долговременной основой для католицизма, и, следовательно, малодеказательны по интересующей нас проблеме, мы не можем не признать другого факта. Становление и развитие католицизма как самостоятельного учения, выделение и шлифовка его догматов – дело не одного дня

---

<sup>86</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.1. С. 207.

<sup>87</sup> Там же. С. 206.

и столетия. Трудно представить себе ситуацию, при которой искажение папством духовной основы христианства произошло бы в столь короткое время, как нам следует предположить для оправдания факта столь раннего по времени – считая от даты раскола церквей и определившейся автономии Рима – распространения католицизмом идей демократизма и либерализма. Поэтому причины следует искать в другом.

Объективный анализ католических догматов, духа, которым наполнено их содержание, дает все основания предполагать о глубокой внутренней взаимосвязи либеральных идей в самой доступной и понимаемой нами редакции и основ папства. Например, если папа является преемником Христа на земле и обладает абсолютным главенством над всеми церквями и светскими правителями, то божественное, мистическое понимание власти полностью аккумулируется именно в **его образе**, а не в образе светского государя. Папа в этом случае и есть та власть, которая в духовном смысле “от Бога”, а государь является лишь “управленцем”, “владельцем”, “распорядителем”, “менеджером”. Психологически, как отмечал Л.П. Карсавин, в средневековом обществе господствует идея абсолютной монархии, единого Божия Града. Но понимание противоположности религиозного и мирского бытия приводит к той идее, что светское государство есть “изобретение человеческих рук”, и каждый монарх лишь выполняет возложенную на него людьми и Богом миссию. Государство в этом случае становится независимым от носителей верховной власти, а папе приписывается право отстранять неугодных государей, как недостойных “покровительства Божия”<sup>88</sup>.

Очень любопытная и многосторонняя роль выпадает при этом идее демократии. Логически, только при ее условии указанный выше тезис “равенства всех перед Богом”, имея в виду под Богом папу, оказывается идейно выдержанным, поскольку, как мы только что видели, признать государя обладателем больших политических прав, чем имеют его подданные, нельзя. Вслед за этим и вся конструкция верховной власти принимает следующий вид: абсолютное главенство папы и Римской церкви – как духовное, так и мирское; государь, осуществляющий функции оперативного управления страной, но не имеющий каких-либо отличных, принадлежащих ему “изначально” полномочий, но наделенный ими, или некоторыми из них, папой и подданными, которые поручают ему защиту и охрану государства, суд, обеспечение справедливости и т.д.<sup>89</sup> Нам открывается **договорная теория** происхождения государства в самом зачаточном ее виде, но с той идеей мирской справедливости во главе, которая еще долгое время будет являться едва ли не единственным основанием этого учения. Можно сказать, что даже такой признак, как выделение идеи народоправства, народного суверенитета, даже в теологической, наивной для современного либерализма редакции,

---

<sup>88</sup> Аналогичную мысль высказывал и Л.П. Карсавин. См., напр.; Карсавин Л. П. Культура средних веков. С. 124.

<sup>89</sup> Там же. С. 124-125

в цельный политический институт, является свидетельством обращения папства не к идеалу "совершенных" – как мы приводили ранее на примере из Евангелия, – которые "ушли из мира", а к вполне мирским идеалам. Если, напомним, в подлинном христианстве "совершенным" может быть не всякий, но всякий должен иметь этот идеал "перед глазами", стремиться к нему, одновременно ощущая собственную греховность, то католицизм останавливается на "полпути", придавая промежуточным, греховным состояниям значение абсолютной истины<sup>90</sup>.

При этом возникает еще одна деталь, не всегда, на наш взгляд, учитываемая исследователями. Тяготее к мирскому, приняв учение о предопределении и избранности клира, Римская церковь в буквальном смысле слова поставила под сомнение слова Спасителя о равенстве всех перед Богом. В ее редакции данное равенство состоит лишь в **равенстве подчинения** перед папой (а не перед Богом), причем подчинения как духовного, так и социального, что в корне меняет дух и смысл евангельских слов. Однако церковь в целом, клир, подчиняясь папе, обладает большими духовными правами, чем миряне, поскольку, в отличие от последних, являются "избранными ко спасению". Между тем проблема противостояния клира и мирян приняла в средние века совершенно грандиозные масштабы, едва ли не поставив Римскую церковь на грань развала и полной дезорганизации. В своей книге известный американский историк Генри Чарльз Ли высказывает оценку, небезынтересную для нас: "Обособляясь от светского мира, церковь обеспечила себя услугами рати, всецело преданной ее делу, но зато с другой стороны, она породила вражду между собой и народом. В реальности весь христианский мир разделился на два совершенно различных класса – на пастухов и овец; и нередко, и не без основания, приходила овцам в голову мысль, что их пасут только для того, чтобы короче остричь"<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Возникает еще один интересный вопрос, которого мы коснемся мимоходом. Провозглашение принципа и практическая реализация – суть разные состояния. Можно ли сказать, что такие начала, как, например, народоправство, демократия, свобода слова и т.д., реализовывались Римской церковью когда-либо в более или менее "чистом" виде? По-видимому, нельзя, хотя, как мы только что указывали, они были провозглашены едва ли не публично. Напротив, в русском православии эти идеи никогда не принимали законченного политического выражения, что не помешало им реализоваться в действительности в более полных и устойчивых формах, чем даже в отдельных средневековых городах-республиках Западной Европы. Впрочем, в последующем изложении мы еще коснемся этого вопроса.

<sup>91</sup> Ли Г.Ч. Инквизиция. Происхождение и устройство. С. 451. Для более полной картины происходивших событий приведем еще несколько отрывков из указанного произведения американского историка. "Духовная карьера сулила тщеславному человеку много житейских благ, и это обстоятельство привлекло в ряды служителей церкви немало способных людей, стремления которых были далеко не духовного характера. Они меньше всего заботились о спасении душ, а больше о неприкосновенности церкви, о ее привилегиях и о приумножении ее преходящих богатств. Самые высшие должности в церковной иерархии обычно занимались людьми, которые ставили мирские блага выше смиренных идеалов христианства... Но самой главной причиной деморализации духовенства и

Очевидно, нужна была какая-то альтернатива, чтобы вопрос о равенстве в духовном перенести в иную плоскость. Именно идея демократии, т.е. равенства всех граждан в праве политическом, в метафизическом, конечно, а не в положительном смысле, но не в церковной жизни, выполняет эту роль.

Дело доходит до того, что в XII в., когда противостояние со светской властью достигло своего апогея, Римская церковь возрождает учение о тиранубийстве, заимствованное из античных источников. В тех случаях, проповедовали папы, когда государь безнаказанно злоупотребляет своей властью, если против него нет иного оружия, чем молитва, он перестает быть подчиненным Богу и папе и подданные вправе наказать его и даже убить. Нетрудно заметить, что применение такого крайнего способа удержания власти лишено каких-либо объективных моральных критериев, которые папство могло бы предложить подданным для оценки деятельности своих монархов. Поскольку же степень отклонения от церкви, степень неподчинения Риму определяется оценкой самих пап, то объективно данное учение представляет нам, по существу, легализацию еще одной меры наказания лица, которым Римская церковь недовольна. Впрочем, здесь сложно решить, какую функцию несет в большей степени это учение: практическую, как провозглашение нового способа борьбы с врагами Рима, либо теоретическую, как естественное следствие учение о народном суверенитете и демократии. Важно то, что, по справедливому замечанию Б.Н. Чичерина, сам факт применения этого учения церковью "может служить признаком нравственного безобразия", когда "в пылу борьбы смелым умам легко было перешагнуть через основные положения христианства, вооружиться античными воззрениями и во имя религии мира и любви проповедовать убийство представителя общественной власти"<sup>92</sup>.

Сказанное позволяет, на наш взгляд, довольно аргументировано говорить о том, что по своему духу католицизм не только не чужд идеям демократии и народоправства, но, даже без конъюнктурных причин, идейно предрасположен к ним<sup>93</sup>. За их счет

---

взаимной ненависти между ним и мирянами была личная неприкосновенность лиц духовного звания и их неподсудность светскому суду, что церкви удалось сделать основным положением государственного права... Дурное действие этого института не замедлило сказаться в двух направлениях. С одной стороны, легкость, с которой... духовное лицо получало оправдание, и сравнительная незначительность наказаний в случае обвинения в сильной степени ослабляли у духовенства чувство страха перед законом. С другой стороны, надежда на относительную безнаказанность привлекла в число служителей церкви людей совершенно испорченных и порочных; не бросая своих мирских привычек, они вступали в низшие духовные должности и широко пользовались своей неподсудностью светскому суду, подрывая всякое уважение к духовному званию и ко всему, с ним связанному" (Там же. С. 450-451, 492).

<sup>92</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.1. С. 148.

<sup>93</sup> Е. Гергей высказывает совершенно справедливую мысль о том, что в этическом учении Фомы Аквинского не только доминирует дух коллективизма, где в органичном обществе каждый его член имеет свое специальное место и функцию, но и "осуществляющие государственную власть приходят к власти по поручению народа". По его мнению, с которым нужно согласиться, "в этом уже обнаруживаются зачатки народовластия" (Гергей Е. История папства. С. 154).

решается вопрос о согласовании идеи предопределения с изначальной христианской идеей равенства, папство обеспечивает свою гегемонию над всеми государствами вне зависимости от их национальной принадлежности и возвышается над политической сферой, контролируя ее одновременно как высшая духовная инстанция. Даже учение о возможности непосредственного управления государствами со стороны пап, как ни странно, не противоречит сказанному, поскольку земной бог, как и Бог небесный, может снизойти до непосредственной связи со своим народом. Достаточно вспомнить аналогичные фрагменты из Ветхого Завета, когда в течение определенного периода Бог Израиля **лично** управлял избранным народом. Можно сказать, что политическое равенство не страшно католицизму, если остается неизменной реальная возможность духовного контроля мирского бытия и значимость религиозных догматов для верующих мирян<sup>94</sup>.

Нам открывается картина заимствования языческих политических идей и наполнение их новым содержанием. Конечно, данный процесс не должен мыслиться механически. Отход от истинных заповедей со стороны папства последовательно приводит к попыткам изыскания форм и институтов, за чей счет можно было бы поддержать ускользающую гармонию католического мира. В результате получается довольно необычный конгломерат идей, все в большей и большей степени приводящий к фактическому отрицанию истин Христа. Отметим еще один любопытный момент: не обладая в действительности значением абсолютности, вновь рожденные идеи не могут дать необходимой устойчивости в духовной и социальной жизни. Они сами нуждаются в новых институтах, "раскрывающих" и "развивающих" их. Так постепенно в западную мысль вкрадывается предположение о наличии некоего прогресса истории, имеющего начало и свой логический конец. Естественный закон все больше принимает автономное от Бога выражение и все более сближается с политической и социальной сферами бытия, обмирщается.

На основании изложенного понятен характер направленности правовой культуры Западной Европы, принявшей стремление католицизма к внешней форме и внешнему единству, идее естественного закона, демократии и договорного государства. В этом случае, как их синтез, право начинает играть все большую

---

<sup>94</sup> Многочисленные факты открытого и постоянного противостояния папства светской власти, имеющей целью обеспечение именно светского, политического господства Рима над суверенными властителями государств Западной Европы, перемешиваются с вполне удавшимися попытками едва ли не полного подчинения отдельных государств власти пап. Это вынуждены признать и сторонники католической идеи, как, например, венгерский историк церкви Е. Гергей. "Иннокентий III (1198-1216), - пишет он, - считал себя не только наместником Христа, но и главой христианского мира. Он вмешивался в каждое важное событие своей эпохи, брал на себя роль всемогущего арбитра по сохранению или восстановлению Богом данного строя. Иннокентий III утверждал: во главе каждой страны стоят короли, но над каждым из них восседает на троне святой Петр и его наместник - папа, который, будучи сюзереном, жалует императорство" (Гергей Е. Указ. соч. С. 129).



и большую роль в деле обеспечения и защиты личных интересов, определения полномочий должностного лица и государя. Не опасаясь упреков в категоричности, можно сказать, что указанные суждения имеют мало общего с заповедями Христа и Его учением о свободной личности и Церкви. Понимание ее как соборного единения всех верующих заменяется учением о церкви как организации клира, "избранных" и "неподсудных", а духовная свобода личности заменяется тезисом о свободе социальной, политической. Еще раз отметим, что, по справедливому мнению ряда мыслителей, истинное христианство не отвергает ни социальных свобод, ни политических прав, оно только не признает их безусловной ценности и абсолютного характера<sup>95</sup>. Напротив, став на путь главенствующей над всем и вся организации, папство не могло избежать как раз стремления к абсолютизации и признания власти безусловной ценностью хотя бы потому, что по закону обратной связи все тезисы Рима об источниках и характере светской власти обратились бы против него. Таким образом, исчезает **религиозное** обоснование данных институтов и, как следствие, требуются иные, новые методы и способы их научного обеспечения. Например, все большая переориентация Рима на светскую жизнь, на светские начала является непрямым условием попытки непосредственного управления жизнью светских государей и самих государств<sup>96</sup>. Но в этом случае понимание церкви как духовного союза заменяется пониманием ее как видимой и мирской организации верующих, как **особого светского государства**<sup>97</sup>. Как следствие, оно само становится объектом такой же критики, которую ранее папство высказывало в отношении светских государств.

Так, уже в XIV в. появляется ряд учений, смело распространяющих на папство идеи естественного закона и

---

<sup>95</sup> См., напр.: Алексеев Н.Н. Христианство и идея монархии. С. 55-56.

<sup>96</sup> "Для достижения идеальных своих целей папство вынуждено прибегать к мирским средствам, и это порабощает его им. Иоанн XXII осуждает "ересь" - защищаемое нищенствующими орденами учение о совершенной бедности Христовой. Погружаясь в мир, руководимая папством церковь слишком часто забывает о преображении мира, миру уподобляясь. И только в омирщении своем могла церковь управлять миром и удерживать верховенство над земными властями. Поэтому папа не только глава церкви и вождь духовный, а и финансовый делец, и государь в светской области, и политик. Религиозно-моральные цели и средства до неразличимости перепутываются с мирскими". (Карсавин Л.П. Культура средних веков. С. 136). Ср.: "Папы ведут совершенно светскую жизнь. Пий XII приветствует приехавшую к нему в Рим королеву Кипра стихами из Виргилия, приравнивая ее к Венере, приходящей с жалобой к Юпитеру. При дворе папы жизнь ничем не отличается от обыкновенной придворной жизни. Ставятся для домашнего спектакля пьесы, в которых жестоко осмеивается духовенство - папы и кардиналы аплодируют, не предчувствуя опасности" (Шершеневич Г. Ф. История философии права. С. 207).

<sup>97</sup> "Папы второй половины XV в. уже выступают как подлинные светские владыки - они были по призванию скорее государственными мужами и полководцами, чем высшими священнослужителями... Начиная с этого времени папа жил и действовал скорее в духе светских итальянских владык: церковное государство превратилось чуть ли не в светское государство" (Там же. С. 201).

договорной теории, среди которых особое место занимает сочинение Иоанна Парижского. Власть папы над церковью, считан он, не есть власть господская. Все блага, принадлежащие церкви, присвоены ей самой, папе дана власть только управлять и распоряжаться ими. Если же он начинает злоупотреблять своим правом, то вселенский собор или кардиналы вправе низложить его. Основание этому заключается в том, что власть присваивается любому лицу Богом по существу, но через человеческое постановление. Поэтому, в силу человеческого действия она может быть и отнята. Таким образом, как справедливо писал Б.Н. Чичерин, "различие, установленное Фомой Аквинским относительно светской власти, прилагается и к папской"<sup>98</sup>.

Марсилий Падуанский и находившийся под его сильным влиянием В. Оккам (XIV в.) совершенно ясно подходят к церкви как к сообществу верующих, которое передает власть папе в духовных делах, а в светских подчинено государям. В результате папская власть должна не только "доказать" себя - понятие "общей цели", но и находиться под контролем и надзором вселенского собора - действительно высшего органа, наиболее употребимого для выражения общей воли верующих. Пьер Оливи (XIII в.), исходя из презумпции абсолютной правоты истинной церкви, допускает сопротивление папе, если он упорный еретик<sup>99</sup>. Монахи-францисканцы, гонимые Иоанном XXII, объявляют его еретиком. Правительство Филиппа IV Красивого (1285-1314) начинает процесс против умершего папы Бонифация VII по обвинению его в ереси<sup>100</sup>. Здесь вновь легко усмотреть знакомые нам суждения, навеянные идеей народоправства, учениями о тираноубийстве и неподчинении несправедливой власти. Нельзя не согласиться еще раз с суждениями тех мыслителей, которые связывают этот процесс с периодом становления естественно-правовой доктрины, или, точнее, с периодом становления светского варианта указанной доктрины<sup>101</sup>.

Таким образом, подытожим, все важные идеи, такие как учение о народном суверенитете, естественном праве, демократические институты, неподчинение несправедливой власти и т.д., которые позднее заложат основу учения о правовом государстве и либерализме, получают свое начало в удивительном сочетании христианских и языческих начал. Сочетание это тем более специфично и неповторимо, как характерное для западной правовой культуры, что оно возникает из христианской идеи свободной, неповторимой личности, как образа и подобия Божия, совершенно незнакомой древнему миру в подобной редакции, и возврата к рационалистическим способам познания и объяснения мироздания, чуждым и не принимаемым истинной Церковью. В

---

<sup>98</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 221.

<sup>99</sup> Кстати сказать, трудно оценить, что в данном случае является более необычным: само суждение либо предположение (еще немыслимое недавно) о возможной греховности и даже еретичестве папы.

<sup>100</sup> Карсавин Л.П. Культура средних веков. С. 152-153.

<sup>101</sup> Там же. С. 153-154.

настоящем случае интерес представляет то обстоятельство, что соединение столь разнородных начал, как христианское учение о личности и языческое обоснование власти, не могло долго удерживаться в состоянии статус-кво в силу слишком категоричного отрицания ими друг друга<sup>102</sup>. Рано или поздно, в той или иной форме, но ситуация должна была разрешиться в пользу одного из направлений. При этом следует учесть, что рационализм и языческое обоснование власти, не содержа в себе на этот момент каких-либо реальных альтернатив идее личности, выполняли главным образом роль средства, за счет которого достигается общая цель: подрыв папского авторитета и опровержение его притязаний на всемирное господство<sup>103</sup>. Светская мысль, и с этим доводом согласны большинство исследователей, еще не может дать другой идеи, появившейся в гораздо более позднее время: **самостоятельной роли человека в обустройстве мира и подчинения мира ему**, что в области политикоправовой выразится в попытках построения земного рая – правового государства, и идее прогресса.

Личность, стесненная католическим учением, которым ее свобода, включая свободу воли, практически полностью отрицалась, требовала выйти из той тупиковой ситуации, в которой она оказалась. Требовалось найти способ нравственного, духовного пробуждения лица, восстановления тех естественных прав, которые коренились в существе христианства. Категорично и умозрительно рассуждая, мы должны признать, что в той или иной степени речь пойдет либо о попытках возврата к духу истинной Церкви и ликвидации пережитков католицизма, либо к полному отказу от христианских заветов и построению

---

<sup>102</sup> Любопытную оценку такому состоянию западной правовой мысли давал Е.В. Спекторский: "Теория права, именовавшая себя христианской, опиралась не на Новый Завет, а на язычника Аристотеля и иудея Моисея. К этому еще присоединялись не только сентенции римских стоиков и юристов о естественном праве, но и римское право, которое считалось единственным настоящим положительным правом. Для того чтобы согласовать его с теорией эссенциальной справедливости, стали учить о том, что оно заимствовано римлянами у древних иудеев. Написанная с этой целью книга *Collatio legum Mosaeicarum et Romanarum* была переиздана еще в XVI в. французом Питу. Полученная смесь часто именовалась "естественным правом" согласно с терминологией языческого натурализма" (Спекторский Е.В. Христианство и культура. С. 551).

<sup>103</sup> "Чтобы свергнуть католическое мировоззрение, надо было обратиться к первоосновам католицизма. Если последний представлял своеобразное сочетание элементов христианского, римского и германского, то необходимо было обратиться непосредственно к ним, чтобы сравнить, что в них дано и что из них сделано католицизмом. В вопросах веры с католицизмом можно спорить, основываясь а Библии. Чтение Священного Писания убеждало, что учение и особенно поведение церкви во многом и далеко отступало от простого и высокого учения Христа. (Но. – А.В.), чтобы освободиться от опеки церкви, нужно было проникнуться новым мирозерцанием, отличным от того, которое преподавал католицизм... Откинувшись на античный мир, можно было католическому мировоззрению противопоставить не свое, имеющее, конечно, мало веса, а мировоззрение той классической древности, из которой вышла и сама церковь" (Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 203–205).

политической науки как исключительно светской. Этим двум направлениям соответствуют, объективно, движения протестантов (Реформация) и движение гуманизма, провозгласившее веру в личность, ее силы и возможность изменения мира путем личного сознания.

Гуманизм, как очевидно атеистическое по духу и содержанию, учение интересует нас здесь только в двух аспектах. Что следует определить в качестве его источника и можно ли вообще, вслед за многими авторами, утверждать, что он возникает именно как ответная реакция на мракобесие папства? Позволим себе отметить, что последнее утверждение, свойственное, как правило, представителям материалистических направлений в философии и правовой науке, уместно лишь в том случае, если мы примем, во-первых, идею прогресса в самом бездуховном, материалистическом ее понимании и идею последовательного освобождения человеческого ума от пут метафизики и религиозности к "подлинному" своему освобождению. Представим себе нелепую по односторонности изображения картину, согласно которой средневековое общество должно было утратить присущее ему своеобразие, выразившееся в непреклонных попытках совместить угасающую веру в Христа с надеждами найти такие идеи, которые позволят вернуть ситуацию "на круги своя"<sup>104</sup>. Кроме того, для обоснования указанного выше тезиса нам предстоит прибегнуть к совершенно механистическому объяснению мира, предположив, что давление на свободную личность, как это имело место в папстве, постепенно привело к известному ее противодействию в форме гуманизма, т.е. атеизма. Так, словно второй закон механики, согласно которому давление на тело компенсируется равной по величине силой отталкивания, применяется к духовной сфере. Признаемся, что если бы все общественные явления воспринимались сквозь призму таких

---

<sup>104</sup> Не претендуя на оригинальность, считаем возможным высказать предположение о том, что западная культура времен средневековья – включительно времени Реформации – представляет собой сосредоточение отчаянной попытки вернуть былую веру и благочестие с ясным осознанием того факта, что время безвозвратно уходит, как и времена былой славы. Чем сильнее проявляет себя дух безверия, тем большие усилия предпринимает католицизм для восстановления ускользающей веры. Инквизиция и широкая практика аутодафе, охота на ведьм и массовая истерия – суть следствия этой взаимной противоположности. Но чем большие усилия прилагает та часть папства, которая искренне верует и не испорчена в своей сути, тем к более разрушительным последствиям приводят предлагаемые им институты. Примеров этому много. Трудно предположить, что попытки введения суда инквизиции с его устрашающими последствиями обусловлены исключительно прагматичными мотивами. Также трудно предположить, что идея массовых аутодафе, при всей суровости этого времени, могла вызвать какое-либо сочувствие даже среди истинно верующего клира. Между тем эти институты вводятся, облачаются плотью и приобретают широкую практику. Психологически этот факт можно признать только в том случае, если предположить истинное стремление здорových сил Рима искоренить широко распространяющуюся ересь и положить предел падению авторитета церкви. Однако именно практика этих нововведений является и поныне едва ли не визитной карточкой католицизма и неизменным объектом критики. Чем сильнее избирались средства, тем глубже они наносили раны отживающей идее папства.

методов, немногого бы стоила вся политическая наука и философия.

Представляется, что гуманизм есть лишь **одна из форм** такого духовного состояния личности, которое воспитывает и порождает католицизм, ранней формой, предвестником того вырождения западной религиозности в атеизм, который мы сможем наблюдать в более поздние периоды истории. Не случайно гуманизм не конфронтирует с католицизмом и протестантизмом, но все три направления находятся в постоянном пересечении и взаимосвязи. Мы без труда можем обнаружить идеи папства в протестантизме, равно как и идеи гуманизма, источником которых является католицизм, и попытки их неоднократного применения. Интересно, что при очевидной заимствованности данных идей каждое из направлений выдает их за свои. Например, в эпоху гуманизма преобладающее значение получает языческая философия Древней Греции, когда, по словам В.Н. Сперанского, "Гомер, Платон и сам прославленный Аристотель впервые становятся достоянием западноевропейского читателя не в искаженных переводах, не в цензурных переделках, но в своем подлинном виде... Философия, по его мнению, порывает с ветхими схоластическими шаблонами и окончательно освобождается от подобострастной связи с церковной догмой"<sup>105</sup>. Но при описании истории развития схоластики, мы обращали внимание на то, что как раз основным методом ее следует признать логику Аристотеля, который становится главным авторитетом даже при толковании церковных догм. Поэтому не следует, очевидно, соглашаться со столь категоричной оценкой русского ученого, признав, что и в более ранние времена влияние языческой мысли на католицизм было весьма ощутимым и никогда не прекращавшимся.

В политической науке гуманизм не приносит ничего принципиально нового, сравнительно с папством и более поздним по времени распространением протестантизмом, и лишь интерпретирует старые идеи. Так, например, в произведениях Н. Маккиавели, основанных на признании факта беспомощности человека, его эгоизме и стремлении к следованию зверским страстям, государство принимает на себя функции обуздания хищнического инстинкта и ненасытного себялюбия, которые еще недавно выполняла церковь. Собственно говоря, мы имеем отображение идей католицизма на светскую почву этатизма и замену одних форм другими при неизменных первоосновах. Возникает ощущение, что в практическом плане труды Маккиавели буквально списаны с практики деятельности Римской церкви и самого папы, настолько фактически каждое его предложение о должном управлении подданными напоминает характер деятельности духовных властей. Что, спрашивается тогда, принципиально нового содержится в "Государе"? Идея отделения сферы нравственности от сферы морали и признание политики как области, несовместимой с нравственностью? Но это же самое

---

<sup>105</sup> Сперанский В.Н. Общественная роль философии. Введение в историю политических учений. Вып. 1. СПб., 1913. С. 98.

признавало и папство, причем не только в теоретическом, но и практическом плане, но не для государства, а для себя.

Утопии Мора и Кампанеллы, при всей новизне практических рекомендаций и революционности отдельных предложений – куда, впрочем, не знаешь, что следует отнести: публичные казни и неприкрытое рабство либо тотальный отказ от личной собственности, вполне в духе Платона и Аристотеля, – лишь доводят до логического (хотя, на первый взгляд, абсурдного) конца те начала, которые лежали в основе католицизма. Перейдя к идейной части их учений, мы обнаружим уже знакомые нам составляющие: примат целого над частным (общества над личностью), демократизм и широко развитое народоправство (какое интересное сочетание!), понимание общего блага как естественного закона, сообразного и с требованием природы, и с требованием разума, предельное внимание социальным идеалам при явно выраженной симпатии к аскетизму, первые зачатки того учения, которое позже выльется в полноводную тенденцию замены христианства ``естественной`` религией и т.д. Не случайно многие историки и правоведы не могут провести четкой границы, отделяющей эпохи Возрождения и Средних веков, равно как и их культуры<sup>106</sup>.

Итак, уже в католицизме нам открываются источники тех воззрений, которые в более позднее время предстанут в качестве доктрины либерализма и различных научных течений, направленных на достижение политического идеала и обеспечение политических прав граждан. Правда, на этой стадии религиозности Запада нам почти не видны попытки борьбы за социальную справедливость, за исключением разве что течений гуманизма, да и то в качестве особенного явления политической мысли. Впрочем, нельзя недооценивать значение социального фактора и для гуманизма. По мнению Э. Фромма, с которым трудно не согласиться, эпоха Возрождения в большей степени, чем католицизм, открывает острое внимание мысли к социальной сфере<sup>107</sup>. Вместе с тем

---

<sup>106</sup> "Очень трудно провести границу, которая разделяла бы совершенно точно Возрождение и средние века. Первое вовсе не было безусловным отрицанием вторых, но выросло из них органически, подводя лишь конечный итог всей культурной работе средневековья... Культура Ренессанса породила множество различных, порой непримиримо-противоречивых учений в области философии, политики и морали. Среди передовых умов того времени были мистики и рационалисты, верующие христиане и крайние безбожники, непреклонные республиканцы и исправные слуги тирании; но одна черта является общей в их миросозерцании: люди Возрождения верили в человеческую личность как в независимый творческий фактор истории" (Сперанский В.Н. Указ. соч. С. 98-99).

<sup>107</sup> "Экономическое развитие капитализма сопровождалось значительными изменениями в психологической атмосфере... Возникло современное понятие времени, минуты приобрели ценность. Симптомом этого нового чувства времени стал тот факт, что в Нюрнберге куранты начали отбивать четверти часа именно в XVI в. Чрезмерное количество праздников стало казаться бедствием; время стало настолько ценным, что его уже нельзя было тратить без пользы. Труд все больше превращался в наивысшую ценность. Развилось новое отношение к работе – настолько требовательное, что в среднем классе возникло возмущение экономической неэффективностью церковных учреждений. Нищенствующие

рационализм все в большей степени противопоставляет себя вере, как источнику откровения, и находит понимание и признание в самых верхних кругах клира, в том числе у пап<sup>108</sup>.

Подытожим свое исследование и вкратце повторим основные выводы первой части. История либеральной политической мысли имеет своим откровением те политические идеи, которые родились в лоне католицизма как совокупности языческих учений и переродившегося христианства. Незвестные в предлагаемой редакции истинной вере, данные идеалы получают самостоятельное значение и постепенно формируют свое содержание, **независимое** от церковных догматов. Чем более нивелируется высота церковного учения, тем большую силу приобретают они, причем в том выражении, которое не допускает никакого научного инструмента, кроме рационализма. По существу, именно в это время возникает слабый, зачаточный аналог идей политической свободы, который позже разовьется в знакомый нам классический либерализм.

Вместе с тем нельзя сказать, что католицизм игнорирует либо не склонен к управлению социальной сферой. Напротив, стремление к мирскому проявляется отнюдь не только в попытках обоснования идей народоправства и демократии. Клир усиленно обращает свое внимание на социальную сферу, исповедует принципы, которые позже ярко проявятся в социалистических учениях различной направленности. Примером тому служит идея индульгенций с вероисповедальной и психологической точек зрения. У нас возникает дилемма: либо признать, что это – естественный ход событий, обусловленный законом прогресса, либо предположить, что безрелигиозный дух либеральных и социалистических идей обусловлен их изначальной принадлежностью к культуре католицизма. В последнем случае, к которому мы склоняемся, следует определить взаимозависимость между развитием указанных выше идей и выхолащиванием христианского и вообще религиозного духа из их первоначального обоснования. Возникает возможность установления и доказывания взаимозависимости и предрасположенности тех или иных политических и социальных идеалов к христианству, которое дает им жизнь, и последующим их развитием, вполне нехристианским.

---

монашеские ордена вызвали негодование: раз они непроизводительны – они безнравственны” (Фромм Э. Бегство от свободы. С. 226-227).

<sup>108</sup> “Николай V (1447-1455), первый папа-гуманист, раздавал папские должности тем ученым, которых он чтит за глубокие познания, не придавая значения другим соображениям; апостолическим секретарем был назначен Лоренцо Валла, эпикуреец, тот самый человек, который доказывал поддельность Константинова дара (едва ли не основной и, по-видимому, первый аргумент Рима на свои особые главенствующие притязания заключался в ссылке на поддельную грамоту императора Константина, согласно которой Риму передавалось и духовное, и светское правление над всей империей, включая Восточную церковь и весь Восток – А.В.), высмеивал стиль Вульгаты и обвинил святого Августина в ереси. Эта политика покровительства гуманизму, которому отдавалось предпочтение перед благочестием и ортодоксией, продолжалась вплоть до разграбления Рима в 1527 г.” (Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 15).

При этом, чем большие темпы роста приобретают антихристианские элементы этих учений, тем все более антиперсоналистический характер приобретают они в каждом из последующих своих выражений. Кстати сказать, трудно не заметить весьма интересной особенности католицизма, которую нам еще надлежит рассмотреть предметно: совмещение абсолютистского характера власти Римского папы и начала демократии и народовластия, которые составляют существенную часть политического учения католицизма. Если бы речь шла о том, по примеру ученых материалистической направленности, что якобы идеалы свободной личности конкурировали с католическим учением, постепенно, но уверенно пробивая себе дорогу к новому будущему, сомнения были бы развеяны. Но как примирить эти противоречия при условии того исторического факта, указанного нами выше, что данные начала не только не отрицались Римом, но и вполне соответствовали его учению по духу и содержанию? Здесь следует говорить, может быть, и несколько преждевременно, забегая вперед, что, во-первых, указанные начала политической свободы не совсем соответствуют духу и смыслу истинного христианства, и, во-вторых, не являются институтами, наличие и реализация которых в государстве безусловно оградит свободу личности от каких бы то ни было посягательств со стороны "власть имущих".

Проверить наши предположения можно при исследовании другого, более позднего по времени, направления западного христианства – протестантизма, который приводит к признанию **особой роли социальной сферы** для свободы личности при одновременном внутреннем понимании своего учения как попытки восстановления истинной веры и подлинного христианства по сравнению с католицизмом.



## ГЛАВА II. Протестантская этика и социальная свобода.

### § 1. Дух протестантизма и свобода воли.

Оценка протестантизма как мощного религиозного и общественно-политического учения, получившего невиданное по размаху и чрезвычайно быстрое распространение в большинстве стран католического мира, учения, положившего новые начала политики, этики и права, чрезвычайно сложна. Нам предстоит, с одной стороны, раскрыть основные положения этого религиозного направления, с другой – произвести его сравнительный анализ с основными началами католицизма. Наконец, что составляет основной предмет нашего исследования, нам предстоит определить, **каким образом** основные идеи протестантизма – учения, весьма далекого, как мы увидим в последующем изложении, от мирских идеалов правового государства, в понимании его либеральной доктрины, и социального идеала, в понимании его социалистами, оказываются едва ли не единственным источником обоих направлений научной мысли, занимающих монопольное положение в политической мысли Запада.

Бессмысленно и неоправданно ни с точки зрения истории, ни с точки зрения Политической науки высказывать предположения о том, что религиозная Реформация порождает капиталистическую систему отношений в уже знакомом нам виде, где дух наживы и прагматизма заполняет все сферы общественного и личного бытия<sup>109</sup>. Можно согласиться с Э.Фроммом и сказать, что подобные утверждения совершенно не основаны на духе протестантизма, у которого “идея превращения человеческой жизни в средство для достижения экономических целей вызвала бы... отвращение”<sup>110</sup>. Вообще, следует отметить, что недостатком материалистической методы, посредством которой отдельные исследователи приходят к столь смелым и категоричным выводам, является совершенно неоправданное с научной точки зрения стремление к упрощению исследуемого явления и учет только тех факторов, которые имеют буквальное, непосредственное отношение к социальной сфере, и, напротив, игнорирование иных обстоятельств, которые не обладают признаками материальности и вешности. В этой связи религия, например, учитывается и оценивается только в качестве надстроечного явления, не могущего формировать общественные отношения и являющегося лишь **внешним отголоском** реальных процессов, происходящих в обществе и затрагивающих сферу

---

<sup>109</sup> Очевидно, не принимал этой точки зрения М. Вебер, который совершенно справедливо писал: “Мы должны, конечно, отмежеваться от той точки зрения, сторонники которой выводят Реформацию из экономических сдвигов как “их историческую необходимость”... Вместе с тем мы ни в коей мере не склонны защищать столь нелепый доктринерский тезис, будто “капиталистический дух”... мог возникнуть только в результате влияния определенных сторон Реформации, будто капитализм как хозяйственная система является продуктом Реформации. Уже одно то, что ряд важных форм капиталистического предпринимательства, как известно, значительно старше Реформации, показывает полную несостоятельность подобной точки зрения” (Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990. С. 106).

<sup>110</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. С. 246.

социально-экономических и классовых отношений. Мы, напротив, поставим вопрос по-другому: как надлежит оценивать известные исторические события, если предположить, что **именно вопросы духа, а, следовательно, и содержание и направленность религиозных течений** являются первоосновой всемирного исторического процесса?

На самом деле, много доводов за то, чтобы принять данную посылку если и не в одиночном виде, без учетов иных составляющих общественных явлений, то, по крайней мере, в качестве одного из **главнейших факторов истории**. В качестве доказательства мы можем предложить тот простой факт, что ни одно научное течение, изучающее общественно-политические и социальные отношения, не может игнорировать вопрос о человеческой личности и его месте в этом мире. Если это так, то что иное может более полно охарактеризовать личность, его идеалы, устремления и психологическое состояние, чем религия, которая, собственно говоря, фокусирует внимание на этих вопросах в своих догматах и учениях? Этот вопрос тем более актуален в отношении двух основных направлений западной **христианской** мысли, традиционно акцентирующей внимание на проблеме человеческой личности, его духовной природе и образа Божия в каждом человеке – католицизме и протестантизме.

Объективно, недалеко от них ушли те исследователи, в том числе весьма известные и почтенные, которые, исповедуя идею исторического прогресса, высказывали мнение, сводимое к следующему набору тезисов. Древний мир, с их точки зрения, формирует идею свободной личности – свободной однако для всего, кроме государства, которое не отделяет своего бытия от бытия лица. Христианство оживило понятие личности, вдохнуло в него дух субъективной нравственности, свободы совести, идеи индивидуализма, столь характерные для германских народов. Католицизм, как одно из христианских течений, многое сделал для объединения юных германских племен, приучил их к государственному бытию, организации и дисциплине. Но в результате идея свободной личности подверглась существенному ограничению. В частности, была поставлена под сомнение идея свободы совести в самом своем существе (по причине религиозной нетерпимости католицизма), а идея государства растворилась в идее общемирского союза верующих. Вместо укрепления национальных государств множатся попытки создания космополитического христианского государства с папой во главе. Для разрешения противоречий, таившихся в подобного рода явлениях, и был якобы призван протестантизм, нарушивший монополию папства на мысль и окончательно сформировавший светскую науку, независимую от богословия и теологии, но целиком сориентированную на человеческий разум и его законы<sup>111</sup>. Принять эту точку зрения можно лишь при предположении о причинно-детерминированном процессе исторического развития

---

<sup>111</sup> См., напр.: Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 210 – 212, 214–215.

общества, в основе которого лежит наивная и ничем не подкрепленная вера в **конечную фазу развития человечества**, представляющую собой некий мирской идеал, как конкретную цель религиозной Реформации. Если и можно допустить такую научную гипотезу, которая, как мы постараемся показать в последующих частях нашей работы, не так безобидна и чревата весьма негативными последствиями для самой идеи личности, то, объективно, предположение о наличии подобных суждений для религиозно настроенных апологетов протестантизма совершенно неоправданно.

На этом общем фоне несколько необычно выглядит предположение видного немецкого социолога М. Вебера (1864 -1920) о том, что протестантизм, в том числе на примере его апологетов - М. Лютера и Ж. Кальвина, вырастает не как средство борьбы за "свободу от религии", а единственно как средство достижения совершенно обратной цели - **ужесточения религиозной дисциплины** и борьбы со всевозможными еретическими учениями, буквально заполонившими Римскую церковь к началу XV в., истинный отказ от богатства как самоцели жизни и источника всевозможных удовольствий. Проповеди Лютера и Кальвина совсем не имели стремления к сибаритству или выделению светской стороны из лона религии, но, наоборот, вели к еще большей и строгой религиозной дисциплине и самодисциплине верующего, по прекрасному выражению Вебера, - к практике распространения монашеского аскетизма на весь мир. То, что предписывалось только монашествующим, те ограничения, которые принимали на себя католические аскеты, должны стать правилом для каждого верующего христианина - вот призыв, который несли с собой учения реформаторов<sup>112</sup>. Не "свободу совести", в привычном для нас понимании, не борьбу за светскую науку имели своим идеалом идеологи протестантизма. Возврат к истинной вере, не замутненной лицемерием и невежеством, смещением светского и духовного начал в практике папства, порочным институтом индульгенции, - вот основной и главный мотив их проповедей<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> "Себастиан Франк... указал на основное свойство кальвинистского благочестия, когда увидел значение Реформации в том, чтобы теперь каждый христианин должен быть монахом в течение всей своей жизни. Перемещению аскезы из мирской повседневной жизни в монастыри была поставлена преграда, и те глубокие и страстные натуры, которые до той поры становились лучшими представителями монашества, теперь вынуждены были осуществлять аскетические идеалы в рамках своей мирской профессии... Всю силу удара аскетизм направляет... на непосредственное наслаждение жизнью и всеми ее радостями" (Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 156-157, 194).

<sup>113</sup> "Протестантизм Лютера, Кальвина, Нокса и Фозта был весьма далек от того, что теперь именуется "прогрессом". Он был откровенно враждебен многим сторонам современной жизни, которые в наше время прочно вошли в быт самых ревностных приверженцев протестантизма. Если вообще попытаться обнаружить какое-либо внутреннее родство между определенными проявлениями старопротестантского духа и современной капиталистической культурой, то искать его следует не в (мнимой) более или менее материалистической, или во всяком случае, антиаскетической "радости жизни", приписываемой протестантизму, а в его чисто религиозных чертах... Раз и навсегда нужно запомнить следующее: программа этической реформы никогда не стояла в центре

Протестантизм пришел для того, чтобы ужесточить требования к верующим. Он уже не довольствуется внешним, **формальным признаком** принадлежности к Римской церкви, он хочет **настоящей любви**, веры, духовных подвигов во имя ее и высочайшей требовательности, в первую очередь, к духовникам и затем остальной пастве. В отличие от лицемерного католического духовенства протестантизм проповедует истинную аскезу. Наконец, говоря о протестантизме, мы не должны упускать из виду то обстоятельство, что государственная идея, сформулированная Римской церковью во вполне законченном виде, не отрицается окончательно Реформацией, равно как и иные начала, лежащие в основании католицизма. Как мы увидим, идеалы политической свободы, народовластия, демократии, составляющие политический багаж папства, не отрицаются сами по себе новым религиозным течением, но приобретают **иное выражение**, которое тем не менее не противоречит духу католичества, но является их необходимым развитием. Приняв указанную точку зрения, мы можем говорить о том, что как протестантизм, так и католицизм принадлежат к **одному типу** религиозной и правовой культуры, что на первый взгляд далеко не очевидно.

Проблема заключается в том, что внешняя конфронтация обоих религиозных направлений, не прекращающаяся вплоть до нашего времени, характерная весьма кровопролитными столкновениями и сопровождавшаяся многочисленными жертвами, не есть борьба между "новым" и "старым", борьба личной свободы против абсолютизма Рима. Это есть борьба за первенство в **толковании** одних и тех же религиозных идеалов внутри одной культуры, но никак не борьба **двух** культур. Дух не терпящего альтернативы **универсализма**, свойственный и одному, и другому течению, лежит в основе этой жестокой схватки за первенство. В свою очередь, объективно размышляя, мы должны признать, что сама нетерпимость возможна лишь при условии того допущения, что и в одном, и в другом случае вера не отделяется от социальной, мирской сферы. Более того, требование гармоничного построения земного порядка, **земного государства верующих** – идея, характерная не только для католицизма, но и для протестантизма, – вновь в полной степени допускает негативные, порожденные католицизмом факты, как "общество избранных", наличие двойной морали, требование безусловного подчинения личности обществу. Излишне говорить, что перед нами – уже знакомые нам признаки абсолютизма.

В католицизме нам предстоит образ личности, все значение и преимущества которой определяются одним фактом – принадлежностью к Римской церкви. Если и можно говорить здесь об активности, то главным образом в плане **активного**

---

внимания кого-либо из реформаторов... Они не были основателями обществ "этической культуры", ни носителями гуманных стремлений и культурных идеалов или сторонниками социальных реформ. Спасение души, и только оно, было основной целью их жизни и деятельности. В нем и следует искать корни этических целей и практических воздействий их учений; те и другие были лишь следствием чисто религиозных мотивов" (Вебер М. Указ. соч. С. 69, 105).

**подчинения.** Начала демократии и народовластия, обнаруженные нами в католицизме, не носят, конечно, еще самостоятельного значения. Главная цель Рима – гармоничное развитие начал католицизма и спасение верующих. Если указанные выше идеи и допускаются, и даже пропагандируются в ходе политической борьбы, то, очевидно, цель Рима заключается вовсе не в том, чтобы наполнить их конкретным содержанием в реальной государственной практике. Это часть идеологии, которая допускается или применяется для достижения высшей, неземной цели спасения, средство политической борьбы и явления, сопутствующие деятельности церкви в ее повседневной борьбе. Выражаясь общо, это объективные явления, с которыми необходимо считаться по причине их реальности и – как раз – объективности, нужно применять, но которым не следует придавать значения истин, заслоняющих собой основную религиозную цель человеческой жизни, подменяющих собой благую деятельность Римской церкви и ее саму.

Совершенно иная картина открывается нам в Реформации и после нее. Человек Реформации – активная, творческая личность, которая может (вот что ново!) и должна самостоятельно проявляться во внешнем, социальном мире. Его направленность на достижение политических и социальных идеалов несравнима с мышлением “прежнего” человека. Поэтому указанные выше институты, получившие развитие в политической жизни общества, также не имеют права на самостоятельное, безусловное и безотносительное существование. Напротив, это подручные **средства религиозного воспитания** личности, предустановленные объективным законом вселенной, который не отрицается протестантизмом, значимость которых повышается за счет того, что объективно они помогают разрушить абсолютизм католицизма и обеспечить свободу веры каждой отдельно взятой личности. Именно с этих позиций нам надлежит оценивать и социальный идеал, сформулированный протестантизмом. Именно в этом смысле мы должны толковать тот факт, указанный Э. Фроммом, что капиталистические элементы появляются уже в недрах католицизма, а не только протестантизма<sup>114</sup>. Вопрос в другом: как истолковывал протестантизм учение Христа и какие способы его распространения считал возможными для себя. Приняв предположение об обмирщении духа западного религиозного сознания (включая, конечно, протестантизм и католицизм) по причине **произвольного** понимания ими христианства, искажения его сути и духа, мы определенно сможем понять причины, по которым **второстепенные** некогда идеалы политической и социальной свободы личности, потерявшие поддержку со стороны религиозного сознания общества, приобретают основополагающее значение.

---

<sup>114</sup> “Все экономические и социальные силы, характерные для современного общества, зародились в недрах средневековья уже в XII, XIII и XIV вв. В позднем средневековье непрерывно росла роль капитала и усиливался антагонизм между социальными группами в городах” (Фромм Э. Бегство от свободы. С. 211).

Перспективное и прогрессивное для религии в своих мотивах учение имело одну существенную особенность, трагически отразившуюся на всей его судьбе и характеристике в целом. Умозрительно рассуждая, реформаторы могли выбрать один из двух кардинально несхожих путей разрешения духовного кризиса христианства в католицизме: возврат к истинам Древней Церкви, сохранившейся на Востоке, и отказ от Церкви в христианском ее понимании вообще. Как мы увидим, идеология протестантизма идет именно вторым путем. Уже первые шаги Лютера позволяют высказать предположение, что его учение представляет собой в первую очередь критику католицизма с точки зрения человека и его морали, его интересов, но не с точки зрения истинной Церкви<sup>115</sup>. Поэтому позитивная часть заключалась не в том, чтобы вернуться к старому состоянию неразделенной Церкви, не в том, чтобы устранить из религиозной практики все то, что оскверняет саму религию и Христа<sup>116</sup>, хотя, бесспорно, этот мотив весьма силен в проповедях вождей протестантов, а в ликвидации именно тех институтов, которые еще **позволяли сохранить** – пусть и трудно сочетаемыми с подлинным христианством способами – остатки религиозного сознания. Именно по этой причине начала протестантизма в скором времени приходят в противоречие с собой. Способы “удержания” личности в религиозном духе, предложенные Римом, отрицаются, провозглашенный примат свободной личности сохраняется, но исчезает **само существо** христианской веры. Идеал все более принимает социальный характер, и предпочтение отдается светской власти, имеющей **реальные** возможности поддержания организации верующих. Не случайно повсеместное распространение протестантизма привело не к ожидаемому подъему религиозного сознания верующих, а к широкой практике абсолютизма, с которым пришлось бороться именно теми второстепенными способами, которым ни протестантизм, ни католицизм не придавали особого значения.

Предложенное суждение, возможно, покажется менее категоричным, если мы примем во внимание некоторые обстоятельства: отказ протестантов от большинства церковных таинств, посредством которых верующий сочетается “во Христе”, и полное, уже совершенно ясное и недвусмысленное понимание Церкви как светской **организации, учреждения** верующих, но никак

---

<sup>115</sup> “Церковь не смогла по-настоящему научить людей закону любви, потому что позволила простым истинам Евангелия покрыться слоем бессмысленного теологического жаргона. Избавившись от этого груза обскурантистской теологии, церковь сможет свободно проповедовать спасение миру. Ее спасающая весть будет состоять в том, что люди должны любить друг друга. Как все просто!” (Нибур Р. Опыт интерпретации христианской этики // Христос и культура: Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 470–471).

<sup>116</sup> “Сущность папства с его учреждениями, монастырями, высшими школами, законами и учениями, всяческой мишурой также вскрыется из-за непомерной лжи; ведь мир обманут, соvrащен, подавлен, испорчен телесно и духовно не чем иным, как притворством и показным блеском” (Лютер М. Открытое увещание ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа // Избранные произведения. СПб., 1994. С. 121).

не "тела Христова". Подобный религиозный нигилизм должен быть обоснован сильно, просто и доступно, если речь идет о распространении этих воззрений среди сотен, тысяч и миллионов людей, введивших их в свою повседневную религиозную практику и, главное, нуждающихся не менее католиков во внешнем авторитете и силовых способах давления на "неверных".

Конечно, приняв эту точку зрения, мы уже должны акцентировать внимание на тех аспектах протестантизма и явлениях, сопутствующих ему, которые наиболее полно могут характеризовать его и указать причины, приведшие к столь уже знакомому нам "духу капитализма", который так часто сопрягается с протестантизмом. На что обращается внимание в первую очередь? Во-первых, на **массовость** реформаторского движения, поддержанного многими слоями населения, в том числе представителями средних и бедных слоев. Мы вынуждены обратить внимание на это обстоятельство особо, поскольку обычно распространение протестантизма ассоциируют с **господствующими** слоями населения, приводя тот довод, будто упадок власти папы положительно отражался на авторитете светского правителя<sup>117</sup>. Но возникает естественный вопрос: не являются ли эти факторы второстепенными, получившими значимость уже на более поздних стадиях развития учения протестантизма? Кроме того, неужели проблема отношения лица к власти может решаться так просто, всего лишь посредством тривиального определения, кому служить – папе или государю? Политический индифферентизм личности, развитый в католичестве, не мог, на наш взгляд, внезапно заместиться обратным чувством **сознательного выбора** объекта подчинения – папы или государя. По всей видимости, для опровержения нашего суждения о характере и причинах социализации религиозного идеала в протестантизме нужно предположить, что переориентация массового сознания и, главное, принятие населением новых идеалов, которые действительно несет в себе протестантизм, но не напрямую, а, скорее, косвенно, как акциденции одной идеи, происходило едва ли не мгновенно и осознанно. Отсюда следует сделать вывод, что идеи народоправства, общественного договора и демократии, которые имели в католицизме скорее теоретический, чем

---

<sup>117</sup> "Государи должны были сознавать, какую выгоду можно было им извлечь из Реформации. Во-первых, с отречением от католицизма было связано освобождение от власти папы, стеснявшей могущественных королей. Во-вторых, местное духовенство должно было подчиниться власти государей взамен власти пап... В-третьих, отрицание монашества вело к секуляризации их огромных недвижимых имуществ, которые перешли к государям... В-четвертых, с падением авторитета пап в глазах подданных усилился авторитет светской власти" (Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 211). Между тем указанное обстоятельство важно нам в другом контексте: как и католицизм, протестантизм совершенно не отрицает двойной морали и идеи оправдания цели средствами. Если необходимо привлечь светских правителей, апологеты Реформации не задумываясь идут на этот шаг. С другой стороны, массовый переход государей под сень протестантизма во имя мирских и прагматичных выгод столь же негативно характеризует степень религиозности этой среды, формально "числящейся" христианской.

практический характер, не затрагивая сознание подавляющей массы населения, которые служили доводами в схоластических спорах между папством и светской властью, не могли вызвать какого-либо серьезного признания в массах и играли в протестантизме ту же роль. Сложно предположить, что человек того времени мог действительно придавать значение этим вопросам и тем более посредством сложных логических комбинаций "открывать" эти возможности в проповедях Лютера или Кальвина.

Как раз сочувствие этому учению у широких народных масс обусловлено, на наш взгляд, тем, что идея папства, как доведенное до крайности и утратившее свой первоначальный дух христианства движение, окончательно дискредитировала себя при неизменно высокой духовной потребности населения в абсолютных истинах, которые раскрывает собой учение Христа. Второе обстоятельство заключается в том, что Римская церковь безудержно усложнила обряд и содержание догматов христианства, которые в новом, схоластическом виде стали недоступными многочисленной массе верующих. Поэтому учение, которое по своей простоте и доступности представляло **видимость естественного возврата** к простым правилам Древней Церкви, упразднявшее отдельно и по своим законам живущий клир, не разделяющее верующих на "безгрешных" и "грешных", не могло не получить массового признания. Очевидно, что и здесь в полном объеме проявляется стремление к религиозному, но никак не социальному идеалу, в близком к современному его пониманию.

Следующий аспект представляет особое значение для нас ввиду его значения в религиозном содержании протестантизма и, вследствие искажения христианского учения, последовательно приведшего к указанному выше негативному результату едва ли не полного его отрицания, когда на смену религиозному идеалу на первый план выходит идеал социальный. Серьезные ограничения в повседневной жизни, накладываемые этим учением на верующих в него (аскеза, доведенная до большей высоты, чем ее знало католичество), является естественной и закономерной платой за ту истину спасения, которую протестанты приобретали в будущем. Трудно представить, что столь серьезные требования, предъявляемые протестантизмом к личности, могли быть психологически и верой восприняты без какого-либо основополагающего начала, которое не представляло бы собой известного "вознаграждения" за принятие более жестких правил поведения, чем раньше. На наш взгляд, наиболее подходящим для этой и других целей, которые мы укажем, является все тот же принцип "избранности", который мы встречаем еще в католицизме и который, принятый протестантскими проповедниками, принимает новое, более глубокое по степени проникновения во всевозможные сферы бытия и многообразное выражение, являет собой основу для целого ряда положений новой веры, нашедших соответствующие формы в правовой и политической сферах западного общества. Но можно ли свести эту идею только к указанному обоснованию? Рассмотрим ее более обстоятельно. Для борьбы с абсолютизмом католицизма проповедникам новой веры необходимо было сломить



окончательно и бесповоротно именно то, на чем **реально** зиждилась Римская церковь, — ее организационную структуру, **физически** воплощенную идею господства папы как наместника Петра, деяниями которого приходит спасение грешникам. Но достаточно поставить под сомнение ту мысль, что грешники спасаются **именно таким образом**, как все здание католицизма рушится (конечно, отрицать саму идею будущего спасения протестантизм, как одно из течений христианской мысли, не мог). Именно этим путем и пошли Лютер и Кальвин.

Идея "избранности", столь характерная для иноческого подвига, имеет, как известно, разное содержание в Восточной и Римской церквях. Для уставов восточных монастырей вопрос об избранности стоит только в той плоскости, что некто принимает решение уйти из мира и стать мертвым для мира, чтобы подвигом веры спасти мир и себя<sup>118</sup>. При этом, во-первых, благословение ему на подвиг может быть даровано, как правило, только после длительной процедуры приготовления, во-вторых, этот подвиг в буквальном смысле предполагает разрыв всяких связей иночествующего с миром, и, в-третьих, предполагается, что по мере духовного просветления иночествующему открываются милостью Божией его грехи, вплоть до того, что каждый из канонизированных святых, как можно проследить по их жизнеописаниям, находясь на недостижимой высоте святости, искренне считал себя "самым грешным человеком на земле, недостойным Бога и Его милостей"<sup>119</sup>.

Как мы видели ранее, в католичестве эта идея всемирного служения преломляется и включает в себя искусственные и антихристианские черты: учение о непогрешимости папы, как первого инок Римской церкви (согласимся, что, по сравнению с изложенным выше, это полное отрицание иночества и его роли, как его понимали отцы Церкви), соответствующей непогрешимости других церковных иерархов в порядке подчинения, жесткая аскеза внутренней самодисциплины и внутрицерковной дисциплины при полном подчинении мыслей и образа действия папе и вышестоящему начальнику. Одновременно, как следствие идеи, возникает уверенность в принадлежности к группе лиц, предопределенных ко спасению Богом и Его законом, неподвластных человеческой оценке и миру, ушедших из мира для того, чтобы избавиться от его прелестей, но **контролирующих** его, чтобы избавить людей от их греха и молитвой своей спасти всех, и строящих мир по своему идеалу. Как видно, здесь идея избранности включает

---

<sup>118</sup> См. об этом, напр.: Цыпин В.А. Церковное право. М., 1996. С. 177, 183–184.

<sup>119</sup> "Авва Исаия говаривал о себе: "Я подобен пленнику, окованному врагами и ввергнутому ими в ров, наполненный нечистотами, Когда этот пленник возопиет к Господу своему, тогда враги бьют его, чтобы он замолчал" (Отечник, составленный святителем Игнатием (Брянчаниновым). М., 1996. С. 119). "Сказал авва Стратигий: "Великие и чудные отцы наши были пастырями многих, а я, страстный, не могу быть пастырем и одной овцы – самого себя, но всегда снедают меня звери"" (Там же. С. 328). Впрочем, таких примеров можно привести сотни.

новые, в том числе взаимоисключающие группы элементов, которые можно выразить, применительно к отдельному лицу, в следующем противостоянии. С одной стороны, нам открывается "ревность не по знанию", т.е. принятие на себя требований в большем объеме, чем это предусматривает учение Христа и апостолов, при весьма неоднородной возможности всеми иночествующими принять на себя подвиг спасения мира и признания себя возможным для этого. С другой стороны, в конструкции явно присутствует "ревность не по вере", когда принадлежность к группе избранных определяется далеко не всегда духовными качествами, а, зачастую, полным послушанием и подчинением папе, т.е. приматом внешнего подчинения над духовным подвигом.

Нетрудно проследить гибельные последствия модернизированной католической идеи иночества как для самой Римской церкви, так и для идеи свободной личности, о чем мы уже писали в предыдущем параграфе. По-видимому, Лютеру не составило большого труда (не в личностном, конечно, плане, а при формировании всей системы мировоззрения в целом) разрушить учение папства, поставив под сомнение и, как мы видели, вполне обоснованно, учение об избранности в **папстве**, что выразилось, как естественное следствие, в отрицании целого ряда институтов, имеющих исключительно католическую принадлежность: учения об индульгенциях, о церковных таинствах, о самой церкви, ее роли и т.д. Между прочим, особенно на примере отрицания учения об индульгенциях, как наиболее постыдного и публичного явления, видно, что в числе наиглавнейших мотивов Лютером владели чисто прагматические соображения изыскания доводов в борьбе с папством, но никак не стремление дать новую веру.

Стремясь к поиску доводов, посредством которых можно было бы доказать лицемерие и антихристианский характер самой сути индульгенции, Лютер дошел до иной крайности, что, впрочем, свидетельствует о невысокой степени духовности у него самого, в результате которой идея церкви как христианского союза была вообще отвергнута им. Это все равно как лечить головную боль посредством усекновения головы. Если обоснование индульгенции заключается в том, что Римская церковь своими делами "соделала сокровище", которым спасаются остальные, приобретшие индульгенции, то, по мысли Лютера, следует не только признать продажу индульгенций кощунственным предприятием, но и "отменить" саму возможность **творения добрых дел** как залог спасения. Довод, примененный им, вскоре принимает опасные и серьезные очертания и приводит к далеко идущим последствиям. "Вера, - писал он, - не может существовать в сочетании с делами: если вы претендуете на оправдание делами, какими бы они ни были, то это то же самое, что "хромать на оба колена" (3 Цар. 18, 21), как, например, служение Ваалу и целование собственной руки (Иов. 31, 27-28), что, по словам Иова, является великим преступлением. Таким образом... вы можете этой верой стать новым человеком, поскольку ваши грехи прощены и вы оправданы заслугами другого, - а именно только лишь

добродетелями Христовыми... Разве не такой верой душа проявляет свою покорность Богу во всем? Для исполнения какой заповеди не требуется подобной покорности? Что может быть более полным исполнением заповедей, нежели повиновение во всех отношениях? Это повиновение, однако, не достигается делами, но лишь только верой. С другой стороны, что может быть проявлением большей непокорности Богу, что является большей безнравственностью и проявлением большего презрения по отношению к Богу, нежели недоверие к Его обетованиям?... Таким образом, Бог справедливо поставил все в зависимость не от гнева или похоти, но от неверия, чтобы те, кто полагают, что могут исполнить закон, совершая целомудренные и милостивые дела, требуемые законом (человеческие добродетели), не могли быть спасены. Они подпадают под такой грех, как неверие, и либо должны просить милости, либо будут справедливо осуждены... Если вы хотите спросить, как это может быть, что лишь вера оправдывает и предлагает нам множество великих благ, без дел, и при этом столь многие дела, церемонии и правила предписаны нам в Библии, я отвечаю: прежде всего помните, что было сказано, а именно, что одна лишь вера, без дел, оправдывает, освобождает и спасает"<sup>120</sup>.

Итак, спасает лишь вера, а всякий, кто попытается добрыми делами оправдать ее либо испросить милость у Бога, становится страшным грешником, который высказывает недоверие Его обетованию и ставит под сомнение Его волю. Если Бог даровал тебе спасение, то узнать, поверить и понять это можно только верой. Конечно, в этом случае ни индульгенции, ни церковь, в понимании ее папством, не нужны. Более того, спасение даруется, как можно понять Лютера, не священству, но **всем верующим**, к клиру не относящимся, но соблюдающим веру и истинное благочестие. Перед нами, не побоимся сказать, разыгрывается целая революция, которая демократически, не боясь подорвать сами основы католической религиозности, ставит один за другим ряд пышущих новизной и верой в человека тезисов. Оказывается, авторитет папы совсем не нужен для спасения. Оказывается, мое спасение предопределено тем уже, что я – христианин и пребываю во Христе и в истинной вере. И никакая церковь, никакой клир не может изъять и изменить той благодати и той судьбы ко спасению, которые предначертал мне от времени Господь. Достаточно иметь предметное представление о значении религии в жизни средневекового европейца, чтобы понять, какой великий подвиг сомнения совершил Лютер в собственных глазах и глазах остального христианского мира и какой заряд оптимизма передал он всем чающим истинного спасения и истинной веры.

Но если и это учение мало напоминает дух первых христиан и учение Церкви, то, безусловно, разрешив одни проблемы, протестантизм должен был породить другие. Внимательно изучая

---

<sup>120</sup> Лютер М. Свобода христианина // Избранные произведения. СПб., 1994. С. 27-31.

учения Лютера и Кальвина с чисто богословской, теологической точки зрения, неизменно приходишь к двум как минимум вопросам, на которые следует ответить, приняв тезис о лютеранских способах спасения. Во-первых, каким образом можно распознать "спасенных", если "по делам" их проверить нельзя, а церковные правила и обряды становятся для них не только не обязательными, но и просто запрещенными? В качестве сравнения, скажем, в католичестве этот вопрос вообще не стоял так остро. Например, спасенные "изначально" могли лишь **подтвердить** спасение, но при соблюдении строгих монастырских правил и послушания по иерархии. А остальное "население" – язычники, грешники, еретики и т.д. спасалось молитвами Римской церкви и ее просветительной деятельностью на благо всего человечества. В настоящем случае церкви нет и нет монастырей. Отсутствует иерархия подчинения, которую заменяет свобода веры. Где же здесь критерии?

Во-вторых, куда деваается при этом свобода воли, которая, по учению Христа, и определяет спасение человека, – ведь, Господь принимает только искреннюю, настоящую любовь, которая не смущена чудесами или откровениями, а являет собой результат долгой борьбы, т.е. самый настоящий духовный подвиг? Если уже папство, приняв учение блаженного Августина, было вынуждено столкнуться с многочисленными проблемами на этот счет, хотя и не отрицало свободы воли до конца, предполагая ее, например, в акте признания главенства Римской церкви, покупки индульгенции, покаяния и т.д., то насколько большие проблемы должен был разрешить протестантизм, который **до конца** принял учение о предопределении? На самом деле разрешение этой проблемы и не входило в планы Лютера и Кальвина, поскольку, объективно, принятие тезиса о свободе воли либо поставило бы под сомнение первооснову их учений, либо максимально усложнило бы его, заставив прибегнуть к многочисленным схоластическим уверткам, которые были совершенно не в духе протестантизма. Поэтому свобода воли отвергается со всей возможной категоричностью. Например, в своем письме к Эразму Роттердамскому М. Лютер писал: "Коль скоро человек убежден, что он хоть что-нибудь может сделать для своего спасения, он пребывает в самоуверенности и не отчаивается в себе полностью, не смиряется перед Богом, но воображает, что существует какое-то место, время, доброе дело, и надеется или, по крайней мере, желает с их помощью обрести спасение. Тот же, который действительно нисколько не сомневается в своей полной зависимости от воли Божьей, кто полностью отчаялся в себе, тот ничего не выбирает, но ждет, как поступит Господь. Он ближе всего к благодати, к тому, чтобы спастись"<sup>121</sup>.

Еще более жесткая редакция данного тезиса встречается у Кальвина, чье учение вообще выступает таким гимном фатализму<sup>122</sup>. Впрочем, мы должны обратить внимание на небольшое

---

<sup>121</sup> Лютер М. О рабстве воли // Избранные произведения. С. 215.

<sup>122</sup> "Не станем думать, что Святой Дух... желает вознаградить дела людей, как

обстоятельство, которое красочно иллюстрирует характер антихристианской направленности кальвинизма. Комментируя свою мысль, Ж. Кальвин подчеркивает, что свобода преследует одну цель: "Чтобы мы могли без угрызения совести и душевного трепета употреблять Божьи дары как нам велено. Имея такую убежденность, наши души могут пребывать в покое и в мире с Богом и постигать Его щедрость по отношению к нам". По этому поводу один из исследователей высказался даже, что "из этого явствует, что Кальвин был далек от пуританской узости и всякого аскетизма"<sup>123</sup>. Признаться, вывод весьма спорный в **конкретном случае**, но оправдан при общей оценке кальвинизма с точки зрения христианства. Подлинный аскетизм и подвижничество невозможны на основе самостоятельно разработанных правил, не апробированных ни Священным Писанием, ни духовным подвигом подвизавшегося христианина. Поэтому внешний аскетизм вскоре остается в стороне по мере того, как духовное содержание социальных идеалов утрачивается, что, кстати сказать, происходит довольно легко. Об этом мы будем говорить дальше и сейчас лишь заострим, пользуясь случаем, внимание на этом аспекте.

Придав особое значение некоторым началам католицизма, но разрушив его организационную структуру, за счет которой поддерживалось необходимое единообразие, дисциплина и церковный порядок, протестантизм сам был вынужден идти на весьма жесткие и антиперсоналистические мероприятия. Как и ранее, требование живой веры подменилось лицемерием поддержания внешнего благочестия, поскольку только во внешней морали, в ее заповедях и необходимости поддержания ее силой общественного (в протестантизме – внутриобщинного) мнения Реформация могла сохранить свои идеалы. Не случайно именно **внешняя сторона поведения**, поступки и их свойства выходят на первый план при оценке протестантами личности человека и определения возможности его спасения. Особенно явно это обстоятельство проявлялось, как известно, в кальвинизме, где весь уклад жизни стал напоминать монастырский устав, как бы соревнуясь с католицизмом в уходе от мирских радостей и забав

---

будто они заслуживают какой-то награды. Ибо Писание не оставляет нам ничего, чем бы мы могли гордиться пред ликом Бога. Скорее наоборот, оно стремится уничтожить нашу гордыню, смирить нас, сокрушить в ничто... Только нам не следует придумывать какую-либо связь между заслугой и наградой. Таково превратное толкование софистов (Кальвин имеет в виду Фому Аквинского. – А.В.), не видящих цели, которую мы изложили. Но насколько же это нелепо – отворачивать взгляд, когда Бог зовет нас к той или иной цели" (Кальвин Ж. О дурной аргументации, согласно которой мы оправдываемся делами, так как Бог обещал вознаграждение за них // Наставление в христианской вере: В 2 т. Т. 2. Книга III. СПб., 1997. С. 283-284.). "Как только появляется какое-либо упоминание о свободе христианина, то некоторые люди тотчас дают волю своим похотям, а другие предаются неудержимым страстям, если только снова и снова не приводить в порядок и не укрощать эти легкомысленные умы, которые извращают даже самое лучшее, что им предлагают" (Кальвин Ж. Свобода христианина // Указ. соч. Т.2. Книга III. С. 291-292).

<sup>123</sup> Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 297.

и предусматривая жесткие наказания для лиц, не соблюдавших эти правила<sup>124</sup>. Не случайно, характеризуя протестантизм, Б.Н. Чичерин обращал внимание на следующие его особенности: "В этом учении нельзя не заметить двоякой точки зрения: с одной стороны, человеческая личность возвеличивается, освобождается от всяких законов и ставится в прямую связь с Божеством; с другой стороны, эта самая личность унижается больше прежнего, ибо собственные силы ее признаются совершенно ничтожными... Мы видим здесь как бы два противоположных движения мысли: чем более отстаивается свобода человека от человека, тем более отрицается свобода его в отношении к Богу"<sup>125</sup>.

Напрашивается невольный вопрос: не является ли отказ от свободы воли в протестантизме лишь довершением начатой католицизмом фактической, необъявленной борьбы против идеи свободного лица? Представляется, что для положительного ответа слишком много доводов "за". Рассмотрим основные аргументы. В обоих случаях отрицание свободной воли базируется на учении о предопределении или избранности, которым предполагается, во-первых, наличие естественного закона мироздания, установленного Богом, и, во-вторых, признание того факта, что воля Бога не может быть изменена уже даже Им Самим. Как результат распространения указанной идеи, религиозная мысль быстро приходит к своему упадку, все более и более освобождая место **светской** науке, которой придается высокое значение средства оправдания места человека в этом мире, хотя бы за счет познания объективного закона, движущего вселенной. Религиозные идеалы оставлены, Бог не воспринимается как творец мира, но еще допускается как реальная сила, не имеющая, впрочем, серьезного **научного значения**. Позже именно по этой причине и Г. Гроций (1583-1645), и Г. В. Лейбниц (1646-1716) будут говорить о естественном законе так, что он, т.е. закон, существовал бы даже в том случае, если бы не было Бога. Возникает и еще один - по существу, риторический - вопрос: насколько их видения воли личности соотносимы с учением Христа?

Приняв за основу идею предназначения и предопределения, католицизм и протестантизм не могли не придать вопросу свободы воли другого содержания, сориентировав существо вопроса на социальные, материальные предметы, которые доступны разуму и могут быть им объяснены. Если мое спасение предопределено, если моей задачей становится только удержание веры, как состояния души, то нет необходимости прибегать к столь сложному и не подвластному разуму понятию, которое мы нашли в православии. Как и все остальные предметы бытия, свободная воля также должна быть оправдана разумом и направлена на достижение тех целей, которые диктуются естественным законом и степенью его понимания людьми. Именно разум, как инструмент необходимого единообразия, хотя и не оставляющий никаких

---

<sup>124</sup> Сперанский В.Н. Указ. соч. С. 128-129.

<sup>125</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.1. С. 316-317.

шансов на индивидуальную религиозную жизнь (факт, мало заботивший протестантов), приобретает доминирующий характер. Но здесь возникает весьма интересное обстоятельство. Закон вселенной, установленный Богом, не отрицается, как известно, и православием. Кстати сказать, трудно предположить какое-либо приемлемое объяснение мира, отказавшись от попыток установить законообразности его явлений. Но существенная особенность заключается в том, что православие предполагает – вслед за святыми отцами, – что духовный мир (вычленив его из всего окружающего нас бытия) гораздо более глубок, чем мир видимый. Более того, последний во многом или предопределяется теми событиями, которые происходят в духовном мире, или зависят от них. Но и католицизм, где попытки духовного видения мира монополизированы папством и клиром, и протестантизм, который во имя ниспровержения клира и Римской церкви пошел на то, чтобы признать бессмысленность и даже греховность подобных попыток. Если вера не достигается собственным подвигом, но даруется исключительно по милости Бога, где личная воля человека не имеет никакого значения то, конечно, в сфере материального и может проявляться человеческая свобода и остатки его свободной воли. Можно сказать, что для торжества социального идеала открылись уже все дороги.

Признание невозможности свободы воли в духовном смысле является причиной перевода основных интересов научного исследования к проблемам естественного закона, поскольку, собственно говоря, больше стремиться не к чему. Но здесь возникает новая проблема. Отрицание – в подлинно религиозном смысле духовности мира, отказ от свободы воли приводят к тому, что сама свобода человека начинает сливаться с материальной, т.е. рационально познаваемой природой, что приводит к полному детерминизму и фатализму. Наиболее ярко эта тенденция, на наш взгляд, проявляется уже в произведениях Б. Спинозы (1632 – 1677) – едва ли не первого мыслителя, объективно пришедшего к данному результату. Признав человеческую душу частью природы, которая может быть изучена только так же, как и остальная природа, т.е. механистически, Спиноза утверждает тезис о тождественности законов объективного мира разуму познающего субъекта. Более того, по справедливому выражению С.Ф. Кечекьяна, “болезненное раздвоение субъекта и объекта им совсем не допускалось, и самая возможность его не подвергалась обсуждению... Увлеченные успехом математического естествознания готовы были весь душевный мир построить по аналогии с миром физическим... Душа может стать объектом естествознания. Как оно понималось в то время, т.е. рациональная психология возможна. Но не иначе, как в виде механики страстей”<sup>126</sup>.

Здесь нет ничего удивительно, если мы вспомним основные мотивы, которыми руководствовалась освобожденная от опеки папства человеческая мысль, склонная признать собственную

---

<sup>126</sup> Кечекьян С.Ф. Этическое мирозерцание Спинозы. М., 1914. С. 74–75.

возможность познания (пока еще только познания) окружающего мира в целях **идеального его обустройства** и исключительно для спасения души. Но вслед за этим легко прийти к выводу, что и понятие воли является совокупностью актов утверждения и отрицания, но никак не неограниченной способностью. Сама воля совпадает с познаваемым миром, им ограничена и несвободна. Согласимся с мнением указанного выше правоведа, что "о свободе воли в системе Спинозы не может быть и речи. Свобода, как противоположность природе, не может найти в ней места. Свобода может быть лишь элементом той же природы, не противоположностью природной необходимости, а лишь одним из видов той же необходимости"<sup>127</sup>. Как следствие, и человек понимается свободным только в одном смысле: как лицо, которое может и обязано руководствоваться велениями разума и поступать согласно им<sup>128</sup>.

Если мы сравним такую постановку вопроса с христианским мировоззрением, то не обнаружим буквально никакого сходства. Свобода воли отрицается, поскольку ее основой может быть только стремление к Богу, которое в Новом времени заменяется стремлением к разумным поступкам. А последние находят свое оправдание в том научном факте, что вечный закон, руководящий миром, разумен и потому может быть понят людьми. От веры и Бога здесь ничего не остается.

Следует отметить, что, конечно, точка зрения Спинозы являлась отнюдь не единственной. Декарт, Гоббс, Кумберланд и др. представляют собой целую плеяду мыслителей, в чьих произведениях свобода воли если и не отрицается откровенно, то, по крайней мере, в значительной степени ограничивается.

Однако в этом случае отказ от признания воли свободной должен был привести к некоторым негативным последствиям по конкретным политико-правовым вопросам. Например, на основе силлогизма: единый закон дан нам Богом, он познаваем как часть разумной действительности, он содержит идею общего блага, которого мы достигнем, если будем следовать началам разума, и только в этом состоянии мы являемся свободными, поскольку наша воля также составляет часть общего мира; трудно обосновать иначе, чем элементарным принципом ограждения интересов, начало права собственности, поскольку идея свободной воли отсутствует<sup>129</sup>. Между тем специфика протестантизма, как мы увидим, заключающаяся в своеобразном понимании и обосновании социальной роли человека, ставится этим самым под сомнение, поскольку право собственности должно получить, последовательно

---

<sup>127</sup> Там же. С. 111.

<sup>128</sup> Там же. С. 113.

<sup>129</sup> О значении идеи свободной воли для теории гражданского права как науки см.: Покровский И.А. Основные проблемы гражданского права. М., 1998. С. 245-253. Отметим также, что, хотя волевая теория частной собственности является отнюдь не единственной в цивилистике, на тот момент времени, когда формировалась изучаемая нами доктрина социального идеала, она имела безусловное значение единственного научного обоснования права собственности.



рассуждая, свою основу как раз в другой идее. Признание социальной деятельности на профессиональной ниве **единственным критерием** определения "избранности" лица и **способом укрепления веры** в Бога должно сочетаться и с таким пониманием права собственности, которое является естественным правом личности и, кроме того, основой его богоугодной жизни и "стояния в вере". Во-вторых, что, наверное, еще главнее, при этом крайне сложно сочетать идею демократии в первоначальном духовном содержании с идеей общего закона.

Если признать, вслед за Кумберландом, что "естественный закон есть предложение, выведенное из наблюдения или начертанное с достаточной ясностью природой вещей, по воле первой Причины, указывающее то возможное действие разумного существа, которое главным образом способствует общему благу, чем единственно достигается счастье отдельных лиц"<sup>130</sup>, то мы вынуждены будем признать его волю свободной настолько, насколько она "следует" общему и единому закону и стремится к общему благу. Кстати сказать, именно такой вывод о взглядах Кумберланда высказывал Б.Н. Чичерин<sup>131</sup>. Однако, признав людей равными, поскольку они уже все "спасены" Христом, протестантизм тут же ограничивает это равенство в духовном плане, поскольку, оказывается, свободной воли не существует и есть деяния воли, которые не подпадают под общий нравственный закон, ведущий к общему благу и земному раю. Кроме того, обоснованно возникает вопрос: если не существует свободной воли у отдельного человека, то каким образом можно допустить свободной совокупную волю всех людей в данном обществе? Если это не так и совокупная воля не есть множество единичных свободных волей, то сразу же ставится под серьезное сомнение учение о народоправстве, органично вытекающее из идеи предопределения и естественного закона, как мы это видели на примерах католических мыслителей. Говорить о народе как суверене и субъекте верховной власти, очевидно, нельзя хотя бы по той причине, что непонятной становится процедура делегирования народом своей власти государю, где волевой акт играет определяющую роль, и заключение договора на управление

---

<sup>130</sup> Цит. по: Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.2. М., 1872. С. 83.

<sup>131</sup> "Все, следовательно, сводится к тому, что исполнение закона приносит человеку счастье, а неисполнение - несчастье... Доказательства, которые Кумберланд приводит в пользу этого положения, состоят в следующем: существенное счастье человека... заключается в высшем развитии его сил и способностей, а оно достигается именно стремлением к высшей цели - к общему благу. Это одно дает нам и внутреннюю гармонию и спокойствие души; отсюда радость при совершении добрых дел. Наконец, этим вызывается доброжелательность со стороны Бога и ближних, вследствие чего человек приобретает многие внешние блага, которых бы он без этого не имел... Наоборот, действия, противные общему благу... препятствуют развитию их способностей, разрушают душевную гармонию... Имея такую санкцию, - очень точно отмечал Б.Н. Чичерин, - естественный закон носит в себе все признаки истинного закона: он представляется нам как практическое предписание, исходящее от верховного законодателя, Бога, и сопровождаемое наградами и наказаниями" (Там же. С. 83-84).

государством, как это предполагала договорная теория образования государства того времени. Признать, что такой договор должен быть заключен в силу естественного закона, значит **полностью отказаться от права на неповиновение несправедливой власти**, поскольку само наделение властью носило обусловленный характер. Между тем напомним: это право является органичным для учения о народовласти и – объективно рассуждая – является едва ли единственным моральным основанием человеку сохранять свои убеждения, не впадая в грех непослушания. Не этим ли обусловлен тот факт, что и Лютер, и Кальвин в своих произведениях и проповедях требуют неукоснительного повиновения верховной власти со стороны подданных?<sup>132</sup> “Вера” Лютера, – справедливо писал Э.Фромм, – состояла в убеждении, что любовь (к Богу. –А.В.) дается ценой отказа от собственной воли; это решение имеет много общего с принципом полного подчинения индивида государству”<sup>133</sup>. Кроме того, как минимум косвенно, если не напрямую, учение о несвободной воле ставит под сомнение саму идею права как в метафизическом, так и в практическом смысле, поскольку такая воля объективно **не несет** ответственности за свои поступки. Возможно ли справедливое и идеально устроенное общество при таких условиях? Наконец, отказ от свободы воли порождает причину неустроенности представительной теории верховной власти, хотя и не так очевидно и внешне зависимо, как в более ранних учениях.

Не случайно с течением времени научная мысль вынуждена каким-то образом разрешить противоречие между законом предопределения в крайнем, реформаторском его понимании, и настоятельной необходимостью **вновь и по-другому** обосновать свободу воли. Но, понимая волю и личность человека как части материального мира, игнорируя фактически вопрос о ее духовной субстанциональности, светская мысль не смогла, на наш взгляд, вырваться из круга противоречий. Исходя из понятия естественного закона, свобода воли мыслилась как некая противоположность понятию причинности, закономерности. Если закон есть сила, есть причина явлений, то вопрос о свободе воли должен быть сведен к вопросу о том, может ли и воля быть причиной явлений. При положительном ответе мыслители Нового времени должны были признавать, что не все явления подлежат действию на них естественного закона, не все явления возникают по его причине. Очевидно, мы должны допустить одновременное бытие **двух** естественных законов, разделяя их по критерию возможности служить предпосылкой и причиной различным группам явлений физического мира. Нельзя не согласиться с тем мнением, что такая постановка вопроса о свободе воли при понимании закона как формулы, выражающей однообразный порядок явлений,

---

<sup>132</sup> “И власть, и меч учреждены не для чего иного, как для того, чтобы наказывать злых, защищать благочестивых и предотвращать мятеж... Поэтому внимай властям. До сих пор, пока они не прикажут и не начнут действовать, смирай руки, рот и сердце и ничего не предпринимай” (Лютер М. Открытое увещание ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа. С. 123).

<sup>133</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. С. 245.

является логической несообразностью<sup>134</sup>.

Новая попытка разрешения проблемы заключалась в правильном определении понятия причинности и его взаимосвязи с волей. Если акты нашей воли подчинены определенным внешним воздействиям (например, увеличение числа краж в голодные периоды, что представляет пример на тему: причина и следствие), то она не свободна и подчинена общему закону причинности. При этом, считалось, не следует отождествлять фатализм с отрицанием свободы воли, поскольку он вовсе не рассматривает вопрос о том, имеет ли воля сама причину и вообще отрицает понятие причины, заменяя его явлением чуда как силы, которая производит те или иные события вне зависимости от каких-либо причинных событий. Таким образом, фатализм отрицает, по справедливому замечанию Н.М. Коркунова, сам закон причинности и никак не может быть отождествим с понятием несвободной воли<sup>135</sup>.

Но данный успех, согласимся, носит только фрагментарный характер. Попытки расширить его приводили или к некоторым остроумным, но неглубоким идеям, имеющим целью занять некоторую компромиссную позицию и признать волю и свободной, и несвободной одновременно. В XIX в. такую попытку предпринял А. Фуллье, который высказывал мнение о **практическом совпадении** двух противоположных доктрин: свободной и несвободной воли, поскольку обе они одинаково признают существование в человеке сознающей себя силы. Приняв эту основу, считал он, мы можем вплотную приблизиться к решению всех указанных проблем. "Если... в детерминизм ввести идею о свободе и ее практическое действие, то для детерминиста является возможность заключать договоры на основании его свободы и его независимости... Если люди при гипнозе необходимости способны к обязательствам, обещаниям, договорам... то, стало быть, они могут жить в обществе... Идея договора, свободно принятого обществом, о свободе общественной никоим образом не исключается детерминизмом и может и при нем играть роль управляющей идеи"<sup>136</sup>. Считая волю несвободной, он предполагал наличие метафизического идеала свободной воли, который является стимулом для нас, к которому мы приближаемся<sup>137</sup>. Сам процесс "приближения" и представляет собой переход из несвободного состояния в свободное<sup>138</sup>.

---

<sup>134</sup> Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. СПб., 1898. С. 213.

<sup>135</sup> Коркунов Н.М. Указ. соч. С. 214.

<sup>136</sup> Фуллье А. Свобода и необходимость. М., 1900. С. 43-44.

<sup>137</sup> Там же. С. 363-365.

<sup>138</sup> Схематично Фуллье представлял свое учение следующим образом: " 1. Дополнение механического и интеллектуального детерминизма идеей свободы и ее влиянием. Идея свободы есть эквивалент свободы в механической сфере. 2. Дополнение детерминизма целесообразности желанием свободы. Желание свободы есть эквивалент свободы в сфере целесообразности и эстетики. 3. Дополнение детерминизма морального любовью к свободе. Любовь к свободе есть эквивалент свободы в сфере нравственности. Высшее развитие, до которого мы доводим детерминизм: идеал истинно нравственной свободы, который для индивида будет абсолютной способностью составлять бескорыстные решения ради всеобщего"

Не составит большого труда убедиться, что и это учение грешит схематизмом. Н.М. Коркунов совершенно справедливо отмечал, что, как бы ни насиловал человек свою природу, увлекаясь идеей свободы, он не станет от того ни на грош свободнее. "Он станет только рабом, слепым и жалким, одной идеи, одного влечения. Такой человек все равно что маньяк, воображающий себя испанским королем. Утверждать, подобно Фуллье, что уверенность в свободе уже делает человека свободным, это все равно, как если бы сказать, что такой маньяк может стать испанским королем"<sup>139</sup>.

Таким образом, попытки вывести волю из сферы действия закона причинности не увенчались успехом. Более того, все более и более принимая светский, социальный характер, идея свободы, лишенная своей первоначальной христианской основы, начинает вообще отрицаться. Если наши поступки есть следствие нашего характера, а последний формируется под влиянием нашего воспитания, общественной среды и т.д., то, стало быть, именно **внешние условия** формируют характер человека, изменить который он сам не в силах. Поэтому единственным виновником поступков является не сам человек, а **общество**, которое его воспитало. Человек вообще ненаказуем, наказуемо должно быть общество. "Если общество относится равнодушно к тому, чтобы значительное число его членов достигло зрелого возраста, оставаясь как бы в состоянии детства, и было неспособно руководиться разумными основаниями отвлеченных побуждений, - писал Дж. Ст. Милль, - то в данном случае вся вина за последствия подобного упущения всецело падает на само общество. Оно обладает не только всеми средствами к образованию и воспитанию людей, но еще пользуется такой властью, как авторитет общественного мнения"<sup>140</sup>. Принять такую точку зрения значит полностью расписаться в отсутствии свободы лица, в связи с чем все многочисленные институты, которые должны были, по Миллю, отделить индивидуальный интерес от общественного, сразу теряют устойчивость и принимают условный характер. Человеческая личность растворяется в духе коллективизма, вне зависимости от того, какой вид он принимает: общество, государство, религиозная община и т.д.

Как известно, первоначальное учение Христа предполагает свободу воли человека в качестве необходимого условия подвига спасения души. Вторым условием, которое действует параллельно, но уже не зависит по причинно-следственной связи от проступков и помыслов людей, является воля Божья, как благодать, которой даруется прощение грехов и спасение души. Трудно сказать, что в данном учение может представлять собой основу для тех злоупотреблений мыслью, которая проявилась в католицизме и, в значительно большей степени, в протестантизме, насколько эта идея понятна, проста и доступна. Здесь предметом оценки выступает не социальный мир и не материальные условия бытия,

---

(Фуллье А. Указ. соч. С. 414-415).

<sup>139</sup> Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. С. 217.

<sup>140</sup> Милль Дж. Ст. О свободе. СПб., 1906. С. 166-167.

поскольку истинное христианство отрицает абсолютный характер этих сфер бытия, а только одно – **спасение души**. Христианина волнуют не вопросы естественного закона и не вопрос свободы воли в научном их выражении, а только одно: при каких обстоятельствах может быть получено прощение грехов<sup>141</sup>. Сам человек не может по своей греховной и падшей натуре добиться состояния спасения. Даже праведники и святые, канонизированные Церковью, лишь достигают своим подвигом **права на получение милости** Бога. Окончательное спасение зависит исключительно и до конца только от Него. Вместе с тем это не значит, что можно сделать вывод о: 1) отсутствии свободы воли между добром и злом у человека и 2) наличии прямой причинно-следственной связи между человеческим поступком и обратным действием Бога, что Он благодатно действует только при хороших поступках и обратно – при плохих. Нетрудно убедиться, что и в том, и в другом случае мы приходим к фактическому признанию отсутствия свободы воли. На самом деле, если мы приняли буквально тезис Священного Писания, согласно которому Божья воля основана на безграничной и всепрощающей любви Создателя к падшему человеку, что Он изначально призывает к себе грешников, т.е. тех, кто болен духовно, то мы должны категорично признать, что ни о какой попытке **рационального** познания вопроса свободы воли не может быть места в принципе. Бог не может быть отождествлен с естественным, мировым законом, Его воля не может быть ограничена ничем, поскольку именно так говорит Библия, а свободная воля человека является причиной его спасения или гибели в своем существе как определяющая сила, хотя при этом Бог может даровать спасение и тем, кто не направляет свою волю к спасению и даже индифферентен Ему.

Церковное предание представляет нам значительное количество случаев, когда причиной прощения и спасения явились совершенно иные, не связанные с личностью человека напрямую причины: наличие праведника в родстве, который своими молитвами спасает других родственников, молитва близких и особенно матери, принятие смерти за веру, дарование Богом благодати спасения даже за помыслы, которые появились у грешного и падшего человека, не успевшего в силу различных обстоятельств отмолить грехи, но уже прощенного фактом своего помысла, наконец, просто Божий дар без каких-либо видимых причин и оснований, как акт проявления любви к человеку. Таким образом, подытожим, подлинное христианство не отрицает свободы воли, но предполагает причины последующих явлений в христианской метафизике, трансцендентном понимании ее свойств и природы,

---

<sup>141</sup> Очень точно изобразил это состояние души, особенность этого мотива К.Н. Леонтьев (1831-1891) на примере своих взаимоотношений с отцом Климентом (Зедергольмом) (1830-1878) – иеромонахом Оп-тиной пустыни: "Сначала, – рассказывал Леонтьев, – я думал, что он меня не понимает, но потом убедился, что не он меня не понимает, а я его не понимал. Я думал о судьбах Европы, а он, тревожно и настойчиво возражая мне, думал о душе моей" (Цит. по: Тихомиров Л. А. Духовенство и общество в современном религиозном движении // Христианство и политика. М., 1999. С. 24).

где отсутствуют прямая причинно-следственная связь и железная необходимость логики, поскольку в основе лежит одна цель – спасение, и одна первопричина и мотив – Божья любовь.

В результате, для того чтобы совместить указанные выше начала, мы должны вернуться к той первооснове, которая была дана в христианстве, и вслед за Челпановым, например, признать, что человеческая воля свободна по той причине, что наше “Я” само является причиной перед судом нашего самосознания, есть истинная причина наших действий<sup>142</sup>. Не значит ли это, что мы должны уйти как от закона предопределения, так и от естественного закона? Но как быть в этом случае с политическими и социальными идеалами, если мы признаем, возвращаясь к учению Христа, что человек не есть часть мировой материальной вселенной, что между ним и Богом существует взаимосвязь **иного порядка**, неподвластного разуму? Что, наконец, способность человека творить внешнюю среду и обустраивать свою социальную жизнь к лучшему представляется мифом? Известно, что западная культура не дает ответа на эти вопросы.

Наконец, соединив два указанных выше аспекта, составляющие сердцевину протестантизма, – учение о предопределении в той его крайности, которую оно получило у Лютера и Кальвина, и полное отрицание свободы воли человека, мы получаем возможность оценить дух протестантизма и учение об “избранности”. В настоящем случае оно интересно нам с двух сторон: с внутренней, в части установления способов “узнавания” избранных и определенных ко спасению, и во внешней части, по отношению “избранных” к внешнему, “неизбранному” миру. Данные вопросы найдут свою оценку в дальнейшем, предметном их изложении. Сейчас лишь отметим, что уже здесь, при общей, концептуальной оценке этих аспектов протестантизма, нельзя не обратить внимания на два существенных обстоятельства. Очевидно, что протестантизм для целей своего развития должен был, если не в начале пути, то в последующем, решить вопрос о критериях распознавания “избранных”<sup>143</sup>. Причем,

---

<sup>142</sup> Челпанов Г. Введение в философию. Киев, 1907. С. 479. “Если человек все более и более определяется самим собой, своим идеалом, своей личностью, а не чем-либо, вне его лежащим, то это значит, что он освобождается от влияния внешних условий, а определяется все больше и больше своим “Я”. Это значит, что он становится все более и более свободным. Свобода человека, как существа разумного, есть его способность определяться к действию независимо от чувственных побуждений” (Там же. С. 480).

<sup>143</sup> Нетрудно понять, что узнавание “избранного” представляется довольно непростым предприятием, поскольку внешние, известные еще со времен Древней Церкви и католицизма, критерии определения праведников здесь отвергаются, а уловить момент “избрания” конкретного лица Богом практически невозможно. Приведем характерное суждение из одного произведения Кальвина: “Не все избранные собраны призванием Господа в стадо Христово от чрева их матерей или в какой-то определенный момент времени, но только тогда, когда Ему было угодно даровать им Свою благодать. До того как они поручаются верховному Пастырю, они блуждают, как все прочие люди, они рассеяны по всему этому миру и ничем не отличаются от остальных. Кроме того единственного, что Бог Своей особой милостью хранит их от вечной гибели” (Кальвин Ж. О том, что

поскольку духовная сфера не могла являться, с учетом характера и особенностей учений протестантов, предметом приложения человеческих рук, предлагаемые критерии должны, очевидно, касаться исключительно социально-политической сферы, которая не имеет непосредственного отношения к вопросу спасения человека, а следовательно, и веры.

Не меньшее значение и интерес для научного исследования имеет второй аспект, на который мы хотели бы обратить внимание: отношение к внешнему миру. Напомним, что аскеза, как ее принял и понял протестантизм, заключала в себе один серьезный смысл – посредством известных ограничений и жесткой регламентации правил внешнего поведения не допустить связи с “миром”, который не предопределен ко спасению. В этом случае обнаруживается интересная взаимосвязь между критериями “узнавания спасенных” и отношением ко внешнему миру, суть которого может быть сведена к следующему. Если “мир” уже предопределен ко греху и гибели, то единственной возможностью не поддаться его влечению, не утратить драгоценное сокровище Божьей благодати и милости ко спасению является максимально возможное отделение, отграничение себя от “мира”. При этом данное обстоятельство является максимально эффективным средством внутренней дисциплины “общества спасенных”. Чем хуже мир вне меня и “нас”, “спасенных”, тем в большей степени я должен отдаться самодисциплине и воле Бога, чтобы не быть вовлеченным в греховную среду. Мы обнаруживаем удивительный факт: для своего развития, для своего существования протестантизм изначально, в существе своем должен до конца следовать содержащейся в нем идее о противопоставлении себя внешнему миру. Причем это неприятие может колебаться от ни к чему не обязывающего неприятия остального мира до активной и агрессивной борьбы с ним.

Знакомое нам еще со времен католицизма правило о неподсудности избранных человеческим установлениям находит и здесь свое естественное место. Довольно вольно трактуя известное высказывание апостола Павла, что смерть Христа была бы для нас напрасной, если бы мы подчинялись людям (Гал. 2, 21), Кальвин высказывает опасное суждение следующего содержания: “Поскольку верующие благодаря привилегии свободы, которую их совесть получила от Иисуса Христа, избавлены от уз и от необходимости соблюдения того, что Господь считает для них несущественным, То мы заключаем, что совесть верующих освобождена из-под власти людей”<sup>144</sup>. Скажем категоричнее: для

---

избранность подтверждается Божьим призванием и что отверженные, напротив, навлекают на себя погибель, которая им справедливо предопределена // Наставление в христианской вере: В 2 т. Т. 2. Книга III. М., 1998. С. 429).

<sup>144</sup> Кальвин Ж. О свободе христианина // Указ. соч. Т. 2. Книга III. С. 303. При этом может возникнуть вопрос: но ведь и православие осуждает мотивы поступков, если в их основе лежит желание добиться от людей лестной оценки, похвалы, считая их проявлениями тщеславия и гордыни. В чем же здесь разница? Она тем не менее очевидна сразу по нескольким аспектам. Например, отказ от тщеславных мотивов сопровождается одновременно выполнением того

своего существования протестантизм нуждается во внешнем враге, поскольку в противном случае, во-первых, исчезает основа для стремления признать себя "избранными" у приверженцев этого учения и, во-вторых, отпадает идейная причина внутренней аскезы, которая составляет основу этого направления в христианстве<sup>145</sup>. Позволим себе заметить, что, конечно, в этих положениях крайне трудно усмотреть слова апостола о том, что "несть эллина и несть иудея"<sup>146</sup>.

Как следствие чисто практических задач собственной защиты, протестанты выступают горячими защитниками политических и личных прав человека. Возможно ли реализовать учение о профессиональном призвании и равенстве Лютера без политических институтов? По-видимому, нет. Помимо этих практических причин нельзя забывать главную. Еще большая, чем в католичестве, степень удаления протестантизма от первоначальных христианских истин, когда идея лица "образа Божьего" постепенно заменяется увлекательной идеей человека долга, потом – чело-века-творца, затем – человека – творца своей судьбы и истории, и, наконец, последовательно переходит в идею человека – социального элемента, зависимого от общества и социальных условий бытия.

Вместе с тем нетерпимость протестантизма и католицизма к свободе совести вступает в противоречие с тем духом свободы лица, которая сохранилась в массовом сознании, не отринувшем до конца христианские идеалы. Следует заметить также, что в отличие от более позднего религиозного индифферентизма протестантизм агрессивен: он либо требует присоединения к

---

первого завета Христа, что все люди равны и спасение возможно только в общей совокупности – Церкви как теле Христовом. У реформаторов этот способ спасения принимает весьма более ограниченные выражения, отказывая в нем неизбранным. Кроме того, в православном христианстве отказ от человеческой оценки обращен к событиям социального характера, а не духовного. Нелепо было бы предположить невозможность услышать доброжелательные оценки в адрес истинно верующего человека со стороны его единомышленников. В кальвинизме это правило, напротив, сориентировано как раз наоборот и ограничивает саму возможность духовного осуждения избранного со стороны падших грешников, проклятых Христом. Нельзя не отметить, что сама психология такого алгоритма выделения избранных и их оправдания допускает лишь такие агрессивные формы противопоставления их остальному миру.

<sup>145</sup> Э. Фромм неоднократно подчеркивал две специфические особенности протестантизма: изоляцию и бессилие (последнее обусловлено отказом от свободной воли) и крайне агрессивный, человеконенавистнический характер деятельности Лютера и Кальвина. См., напр.: Фромм Э. Бегство от свободы. С. 239, 247. "Сознательно они считали себя смиренными людьми, в этом можно не сомневаться. Но ни один человек, знакомый с психологическими механизмами самоуничтожения и самообвинения, не усомнится в том, что такого рода "смиренность" коренится в неистовой ненависти, которая по тем или иным причинам не может быть направлена наружу и обращается против самого ненавистника... Подлинная скромность, подлинное чувство долга по отношению к людям несовместимы с презрением и ненавистью к ним; но самоуничтожение и самоотрицающая "совесть" – это лишь одна из сторон враждебности, другая сторона – те самые ненависть и презрение" (Там же. С. 257-258).

<sup>146</sup> Ср.: "Нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех, призывающих Его. Ибо всякий, кто призывает имя Господне, спасется" (Рим. 10,12,13).



себе, либо отрицает саму возможность признания этого человека равным всем. Вырождается сам дух религиозного демократизма. Нарушается религиозная гармония души, Бога и жизни, которая дается в христианстве. Отрицая христианские истины, западное религиозное сознание выступает уже **реакционной** силой, порождающей массовое стремление максимально секуляризировать научную мысль и духовную основу бытия. Этот факт имеет для нашего исследования существенное значение. Либерализм, постулирующий индивидуальную свободу личности, будучи оторванным от своей духовной среды, вскоре иссякает как самостоятельное научное направление. Вначале он сменяется более последовательным с точки зрения светской науки учением – социализмом, а потом сливается с ним. Религия и наука начинают свое параллельное сосуществование, в результате чего первая, перестав соприкасаться с жизнью и служить основой как духовного, так и социального бытия, еще более утрачивает свои позиции, а последняя утрачивает необходимую духовную основу, теряет абсолютность и превращается в совокупность релятивистских воззрений, меняющихся и условных.

## **§ 2. Религиозные, социальные и политические идеалы. Начало светской науки.**

Предыдущее изложение позволяет нам вплотную подступиться к двум весьма значимым проблемам, раскрытию которых, собственно говоря, и посвящено наше исследование. Речь идет о тезисе **взаимосвязи** и однотипности протестантизма и католицизма в более полном и конкретном, чем мы раскрывали, выше его содержании и о тезисе, предлагаемом нами читателю, согласно которому оба религиозных течения выступают **единственным и достаточным источником** политических и социальных идеалов светской науки Нового времени. Рассмотрим эти вопросы по порядку.

Обратим внимание на следующие группы фактов, которые представляет нам историческая мысль. Протестантизм приносит с собой идею **прямого отношения** личности с Богом, и в то же время жизнь протестантских сект сопровождается такой устрашающей дисциплиной и шпионством друг за другом, что католицизм может быть воспринят едва ли не в качестве "колыбели свободы". Протестантизм несет идею демократии, поскольку все люди равны перед Богом и спасаются только Его провидением и собственной верой<sup>147</sup>. Казалось бы, можно ли предположить большую свободу и большее братство, чем в этом учении? Но одновременно (именно одновременно, а не по прошествии времени, что можно было бы как-то объяснить) нам открывается картина резкого неприятия реформаторами представителей всех других религиозных сект, вплоть до физического и политического их преследования и уничтожения. Казалось бы, такое противоречие невозможно. Но факты, раскрываемые нам историей, убеждают нас в обратном.

Женева времен Кальвина (XVI в.) – оплот протестантизма в Европе – совсем не напоминает то общество демократии и свободы духа, которые нам следовало бы ожидать, исходя из **поверхностного** понимания начал новой конфессии. "Перед нами, – писала В.Д. Порозовская – точно Флоренция в период господства Савонароллы, Венеция с ее "советом десяти", "мостом вздохов", тайными доносами и казнями, пред нами какое-то новое теократически-олигархическое государство с драконовскими законами, где гражданин, накануне проливавший кровь в защиту своих прав, имеет только одну свободу, одно право – молиться и работать. Один из восторженных почитателей Кальвина, Генри, вынужден заметить, что законы, данные им Женева, "были написаны кровью и огнем". И, конечно, это далеко не преувеличение"<sup>148</sup>. Усомниться в последней оценке очень трудно, если мы хотим сохранить объективность исследования. Исходя из

---

<sup>147</sup> Как отмечал Б.Н. Чичерин, "кальвинисты прямо стали проповедовать демократические начала. Из среды их возникла целая политическая литература, в которой проводилось учение о народной власти... Появилось несколько политических сочинений, которые в свое время произвели огромный шум и положили начало демократической литературе нового времени" (Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 361).

<sup>148</sup> Порозовская В.Д. Жан Кальвин // Библиотека Флорентия Павленкова. Биографическая серия. Т. 12. Челябинск, 1997. С. 274.

того, что человек по природе своей склонен к злу и возмущению, Кальвин добивался того результата, что и светская, и церковная власти должны быть неминуемо строги к человеческим слабостям. Симптоматично, что в годы его фактического правления Женевой (сороковые и пятидесятые годы XVI в.) количество деяний, наказанием за которые была смертная казнь, резко увеличилось. Казнили за богохульство и подрыв существующего строя, за нарушение супружеской верности и неповиновение родителям. Не избежали этой участи, конечно, и еретики. Примечательно, что многие обвинения основывались только на одном подозрении, что, впрочем, не меняло дела<sup>149</sup>. Небезынтересно, как была организована жизнь религиозной общины. Кальвин разделил всех людей, призванных заведовать религиозными делами, на четыре категории: проповедники, учителя, старейшины и дьяконы, среди которых первенствующая роль принадлежала, конечно, проповедникам. Из их совокупности составляется **конгрегация**, или коллегия, проповедников, в задачу которой входит охранение чистоты и единства учения. Но самым замечательным из учреждений Кальвина, справедливо писала Порозовская, являлась консистория – коллегия старейшин. Ее членами состояли все городские проповедники (шесть человек) и 12 мирян. Задачей консистории являлась неукоснительная борьба с безнравственностью, идолопоклонством (приверженцами которого зачастую признавались и католики), богохульством и всем остальным, что противоречит учению Кальвина. Примечательно, что фактически консистория являлась первой и последней судебной инстанцией по делам не только веры, но и светских проступков, за исключением брачных договоров. “Не только открыто высказываемые мнения – даже самые помыслы подлежат контролю старейшин. Они должны наблюдать, посещает ли каждый гражданин проповедь, является ли аккуратно к причастию, воспитывает ли хорошо детей, ведет ли нравственную жизнь”<sup>150</sup>. Для облегчения контроля старейшины имели вправо беспрепятственно входить в каждый дом. В течение года каждый член консистории должен был обойти все вверенные ему дома – впрочем, зачастую ему помогала армия вполне добровольных помощников-соглядатаев, поскольку штрафы от наказаний виновных лиц составляли доход и тех и других<sup>151</sup>.

Эта протестантская инквизиция, как свидетельствуют исторические памятники, проникает всюду. Улыбка, сорвавшаяся “не к месту”, вольное слово, завитые женские волосы, отсутствие скромности в личной жизни, чревоугодие, нарушение максимально разрешенного количества блюд на пирах и т.д. являлись серьезными проступками, за которые следовало строгое наказание, арест, высылка, а иногда и смерть<sup>152</sup>. Исчезли шум и

---

<sup>149</sup> Там же. С. 275.

<sup>150</sup> Порозовская Б.Д. Указ. соч. С. 271.

<sup>151</sup> Там же. С. 272.

<sup>152</sup> “Извозчик, в сердцах обругавший свою лошадь, подвергся тюремному заключению... Три кожевника, читаем мы, присуждаются к трехдневному заключению на хлеб и на воду “за распутство”: они съели за завтраком три

песни, национальные увеселения Женевы, народные праздники, танцы и музыка. Единственным местом нецерковного досуга являлись церковные казино, по одному в каждом квартале, где под присмотром хозяина заведения – правительственного чиновника и духовных лиц граждане, не сумевшие преодолеть в себе потребность общения, могли “общаться”, не опускаясь, впрочем, до бесполезных прений, неприличных бесед и т.д.<sup>153</sup> Конечно, описанная ситуация больше напоминает государство Платона, причем в наименее неприглядной редакции, но никак не демократическое, а уж тем более христианское общество. Не только о равенстве, но и о свободе человека здесь говорить не приходится.

Это единичный, хотя и весьма характерный эпизод правления протестантов на основе буквального исполнения всех религиозных заповедей, когда твердая рука Кальвина не позволяла ни на йоту отступить от своего учения, интересен тем, что здесь – едва ли не впервые – теоретический идеал был воплощен в жизнь фактически в полном виде. Но и в теоретическом плане идея политической свободы, гражданского общества и, в целом, – конституционного, правового государства, основанного на начале народоправства, которые, казалось бы, буквально немыслимы без протестантизма с его стремлением выделить религиозную свободу из-под мощной опеки государства, неожиданно приводит к весьма недвусмысленным результатам. Это прослеживается уже на примере ранних лютеран, например Меланхтона, выводы учения которого носят явно антилиберальный характер, значительно уступая к худшему – в этом плане – католическим авторам<sup>154</sup>. При этом (еще одна загадка) обнаруживается явная взаимосвязь и единодушие между протестантскими и католическими авторами по многим вопросам организации общества, которые, по справедливому замечанию Б.Н. Чичерина, “отправляясь от других начал, дошли со своей стороны до тех же выводов” (в частности, по вопросу о тираноубийстве)<sup>155</sup>. И это с учетом того факта, что именно кальвинисты, которых Римская церковь относит к своим главнейшим и непримиримейшим врагам, солидарны в этом вопросе с Ф. Аквинским – официальным апологетом Римской церкви в течение длительного времени.

Объективно, разгадка этого феномена возможна только при верной оценке того духа, которым проникнуто протестантство, и в первую очередь идея избранности лица. Проанализируем идею избранности лица – следствие учения о предопределении, – которое, как известно, в различных ответвлениях протестантизма принимало различные степени категоричности – от мягкой у раннего Лютера до совершенно фаталистичной у Кальвина и его последователей, в **политическом аспекте**. Мы должны обратить внимание в первую очередь на те неожиданные перипетии, которые

---

дужины пирожков!” (Там же. С. 277).

<sup>153</sup> Там же. С. 278.

<sup>154</sup> См. об этом, напр.: Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.1. С. 341, 363, 367, 371.

<sup>155</sup> Там же. С. 377.

происходят с основными идеями Реформации, и на результаты, к которым приводит их практическая реализация. В результате нам откроется понимание духа перемен, таившегося в протестантизме и еще ранее – в католицизме. Спроецировав их на идею личности, мы получим необходимую базу для правового исследования. Например, обнаруживается целый ряд весьма существенных особенностей, отражающих **иное понимание человеческой личности** и содержащих иные идеальные параметры ее жизнедеятельности, чем, например, католицизм или православие. Не случайно, мы упомянули ранее о “выгоде”, которую, конечно, в психологическом смысле и только истинно верующие христиане приобретают от нового учения Реформации: признание всех людей равными перед Богом и презумпция изначальности их спасения. Ее перспективность, “гуманность”, масштабность можно прочувствовать до конца, лишь приняв ту атмосферу средневековой духовной кастовости, которую породила собой Римская церковь.

С одной стороны, мы видим явно запутанную, донельзя формализованную и непонятную подавляющей массе населения обрядовую сторону папства, разобраться в которой могли (и то если могли, что не так однозначно, исходя из идеи верховенства и безгрешности только папы и Римской церкви в целом, а не ее отдельных членов, с одной стороны; и наличием еретичества, как масштабного явления, возникшего, помимо иных оснований, именно ввиду непонимания и незнания всей совокупности обрядовых институтов основной массой верующих) только высшие иерархи церкви. Добавим инквизицию, как средство разрешения богословских споров, своими методами породившую местные “охоты на ведьм”, массовые психозы и многочисленные казни; все углубляющееся противопоставление клира, как церкви, и мирян, единственным способом спасения для которых может быть только полное, тотальное подчинение “мыслью и духом” Римской церкви. Все это происходит параллельно на фоне все более разлагающегося в безнравственности, невежестве и нечистоплотности католического духовенства, вплоть до самого папы. Параллельно этому открывается настоящая революция в деле веры, новое учение, которое признает необходимым средством спасения только веру, отменяет обряды, которые кажутся уже ненужными и явно искусственными, упраздняет само духовенство, как самостоятельный класс (возможно, именно в этом наиболее наглядно и проявляется идея равенства всех перед Богом и идея равных возможностей ко спасению внутри группы избранных). Еще вчера угнетенный, забитый и не признаваемый Церковью ничем иным, кроме падшего и заблудшего своего сына, который может быть спасен лишь при условии **полной передачи** себя папству (чем больше у тебя сомнения в вере, тем более ты обязан подчиниться Римской матери-церкви), он оказывается вдруг сыном Бога, искуплением Его прощенным **вне какой-либо зависимости** от роли и деятельности Рима, и – даже – способным творить таинства, которые ранее находились исключительно в руках священничества. Трудно представить более кардинальные перемены в религиозной

жизни и мировоззрении простого человека!

При этом следует обратить особое внимание, что идея избранности, конечно, выполняет не только идеальную роль. Как догмат новой веры, он принимает характер **политического** средства в борьбе протестантизма с папством, по мере которой догмат начинает принимать все более категоричные выражения, чем, возможно, это предполагалось его авторами. Чем активнее папство отстаивало свои позиции, тем сильнее апологеты Реформации ссылались на свое учение, которое, объективно, не оставляет идее Римской церкви никакого места. Это обстоятельство легко проследить по хронологии развития протестантизма, сравнив, соответственно, выражение учения о предопределении у лютеран и кальвинистов, в творениях которых данная идея получает значение, как уже говорилось, фатума. Само понимание Церкви, церковных таинств – многие из которых отвергнуты – приобретает в реформаторских учениях качественно новый смысл. По мере своего распространения Реформация все в меньшей и в меньшей степени считает себя связанной с ними и, в конце концов, практически отказывается от них вообще, оставив самые необходимые. Заметим, что некоторые другие ответвления протестантизма вообще отказались от церковных таинств, что, впрочем, представляется лишь доведением до логического завершения идеи предопределения<sup>156</sup>.

Поскольку вопросы верования сводятся протестантизмом к весьма узкому кругу требований, не включающих в себя толкований церковных догматов (известно, что, кроме Священного Писания протестантизм не приемлет никаких иных духовных сочинений, как, например, учения святых отцов, что представляется органичным его духу прямого отношения "человек – Бог" и признания **пассивной** роли человека в деле дарования ему спасения), правил посещения храмов и т.д., то вся система протестантского мировоззрения изначально начинает проецироваться на социальную сферу бытия, поскольку – **психологически** – только здесь и может проявиться **свобода воли**, отвергнутая для духовной сферы бытия. Уже на примерах, приведенных выше, было нетрудно отыскать явные признаки демократических начал свободы, равенства, братства. Однако и более сложный, на наш взгляд, по составу политический институт, как народоправство, явно обнаруживается в духовных источниках Реформации, как ранее – Рима. Для доказательства обратим внимание на следующие особенности нового учения. Католицизм вполне последовательно отстаивал идею принадлежности папе верховной власти в государстве, хотя и в несколько ином, не традиционном для современной науки понимании, в связи с чем только папа, как наследник Св. Петра

---

<sup>156</sup> "Принцип "всеобщего священства", провозглашенный Кальвином, предполагает отказ от традиционной священнической иерархии и демократическую организацию церкви, власть в которой должна принадлежать всем ее членам. Поэтому каждая община автономна и независима в делах спасения, она сама организует и поддерживает свое управление" (Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность: (Философско-социологический очерк). СПб., 1997. С. 116).

мог мыслиться ее высшим и единственным субъектом. Государь, напомним, имел власть настолько, насколько это было **даровано** ему папой и **определено** правовым актом или договором, поэтому он не являлся субъектом верховной власти в полном смысле этого слова (конечно, последнее обстоятельство являлось лишь идеальной стороной теократической конструкции папства, никогда не реализованной вполне и окончательно).

Отказавшись от первой части этого тезиса (о папе как лице, единственной благодатью которого верховная власть получает свое освящение), протестантизм, однако, не отказался от второй. В противном случае сам вопрос об обеспечении свободы совести, как в идейном, так и практическом плане, повисает в воздухе. Обосновать право протестанта на истинную веру можно было только тогда, когда сам монарх не имеет **всей полноты власти** – в том понимании, что его власть не является единственной и самозначимой. Она, конечно, дана Богом, поскольку иначе религиозное сознание не может мыслить государственных начал (здесь, кстати сказать, находит **одно** из своих обоснований тот тезис протестантизма, что подданные обязаны повиноваться верховной власти). Но в практическом аспекте, в аспекте социальной и политической деятельности, верховная власть нуждается не только в Божьем промысле, Которым определена конкретная личность государя, но и в **легитимных** основах своей деятельности, которые, напротив, устанавливаются не Богом, но народом. Речь идет не об источниках власти в духовном смысле слова, а об источниках власти органа государства, правоспособного регулировать определенные области общественных отношений. Находит ли государь источник правоспособности в своей воле? Ничуть, поскольку, если мы обратимся к учению Кальвина и его последователей, государь сам должен быть **исполнителем** Божьей воли, фатума. Как следствие, не народ должен ему служить, но он народу. Поскольку же, как учили кальвинисты, государство создается для порядка, правильной организации общежития и обеспечения безопасности, то круг полномочий государя, его правоспособность могут быть определены только одним актом – общественным договором, которым эти полномочия ему передаются. В данном случае неважно, говорим мы о договоре, которым государство образуется (договорная теория образования государства в чистом виде), либо о договоре, которым определяются конкретный объем полномочий монарха или иного высшего органа государственной власти. Важно то, что источником власти в обоих случаях признается только сам народ. Кстати сказать, аналогичная ситуация возникает и при формировании парламента, где можно усмотреть в процедуре избрания делегатов (депутатов) своеобразный договор, которым народ наделяет своего избранника известными полномочиями. Нетрудно догадаться, что перед нами – **законченная идеология народно-правового государства**, где право играет вполне определенную роль института, единственно обеспечивающего известные интересы и свободы граждан. Конечно, в первую очередь речь идет только о свободе совести

протестанта<sup>157</sup>. И дело здесь заключается не только в реальных стремлениях обеспечения своего вероисповедания, но и в самой теоретической конструкции политического идеала, как его предлагает протестантизм. Поскольку правоспособность государя основывается на народной воле, поскольку его деятельность должна проистекать в рамках права, как такого универсального способа регулирования общественных отношений, который подвержен конкретному контролю со стороны народа (т.е. верующих), то воля государя на издание такого акта, которым права протестантов ущемляются, является неправомерной и неправомерной. Очевидно, что государь может издавать те акты, которые находятся в пределах компетенции народной воли. Но – и здесь возникает интересное обстоятельство – сам народ **не вправе** отказаться от своего “избранничества”, поскольку факт его наличия не человеческая прихоть, но Божья воля.

Здесь, однако, возникает одно существенное противоречие, которое принес с собой протестантизм в сферу политической мысли. С одной стороны, возникает требование к государю блюсти интересы народа, который делегировал ему свое право суверенной власти. С другой стороны, как мы писали ранее, отказом от идеи свободной воли протестантизм устраняет саму возможность свободного общественного договора. Не случайно, по-видимому, научная мысль, основанная на духе подобных устремлений, будет предлагать различные вариации выхода из указанного противоречия. Мы увидим в дальнейшем, как реальная возможность (или факт) заключения договора в скором времени будет отвергнута и пониматься аллегорически, образно, как некий аналог иному, реальному процессу образования государства. Но – важное обстоятельство – как и в католической доктрине, протестантизм вовсе не имел в виду практическую реализацию данного принципа. Напротив, в последующем своем развитии, что особенно наглядно проявилось в Женеве эпохи Кальвина, власть все более стремится к наиболее полному своему проявлению, не стесняясь в средствах ради достижения своей главной цели – полной гегемонии **одного** лица на территории данного государства. Как ни покажется странным, но протестантизм вовсе не противился этому стремлению, если, конечно, речь не шла о принципиальных для него вопросах веры, и охотно шел навстречу монопольным устремлениям светской власти, **разделяя с ней** ее абсолютистский характер. Вместе с тем, как обосновывалось в предыдущем изложении, отказаться от этой идеи, как своего

---

<sup>157</sup> Кстати сказать, именно отказ от свободы совести, который довольно рано проявился в Реформации (напомним, что его идеологами были уже Лютер и Кальвин) является лишним подтверждением непринятия протестантами христианского учения, где праведной признается только **свободная** вера. Последующий процесс делиберализации политической мысли Запада связан, с одной стороны, резким противопоставлением себя всему остальному миру, с другой стороны, все более широкомасштабной тенденцией безверия западной культуры. Очевидно, что если вера как существенный и значимый элемент человеческой духовной жизни утрачивается, то стремление к нему ослабевает и сам идеал превращается в фикцию.



основополагающего начала протестантизм также не мог, поскольку в этом случае его гегемония властителя духовной жизни общества верующих быстро разрушилась бы. Не случайно, как мы увидим ниже, заданный алгоритм поиска политического гармоничного общества, характер возникающего противоречия, все более вынужден отвергать от себя сферу религиозного бытия, поскольку иначе, чем перенесением основных политических начал на безрелигиозную почву светской науки, не уйти от того противоречия, которое мы только что указали.

Таким образом, в политическом аспекте протестантизм выливается в систему демократических, либеральных и социальных идеалов, которые постепенно перерастают в устоявшиеся политико-правовые институты, но уже не религиозного, а светского сознания, весьма скептически и недоверчиво относящегося к религии. Важным для нас, однако, является даже не столько этот факт, а то, что зачатки тех же самых институтов мы обнаруживаем и в идеологии католицизма. Можно сказать, что политические идеалы протестантизма представляют собой более **углубленные и развитые** постулаты католицизма, поскольку обнаружить иной их источник вряд ли возможно. Поэтому можно со всей уверенностью заявить, что известные нам по более позднему времени указанные начала возникают не сами по себе, но имеют своим источником названные религиозные конфессии, процесс обмирщения которых приводит к тому, что идеалы принимают светский, окончательно – и только – земной характер. Религия выступает в этом случае уже как тот "пережиток старины", который следует преодолеть.

В меньшей степени прямое преемство протестантизма от католицизма проявляется в сфере **непосредственно** социальных идеалов, и вот по каким причинам. В отличие от католицизма, в протестантизме по-настоящему актуально встает вопрос о **характере** той деятельности, осуществляя которую протестант **подтверждает** свою веру, избегая при этом, одновременно, какого-либо соприкосновения с синегеризмом, т.е. с учением о добрых делах, которыми, по католическому учению, спасается праведник. Заметим, что задача такого рода чрезвычайно сложна и в данном пункте учения протестантов категорически расходятся с католицизмом (несколько ниже мы обнаружим следы этого разногласия), хотя решение ее, которое предложили Лютер и Кальвин, представляется нам единственно возможным и соответствующим идеям Реформации. Если, считали они, Господь предопределил каждому его судьбу, то спасение верой подразумевает состояние и пребывание человека именно в том социальном, профессиональном статусе, которое он приобретает по рождению и вследствие жизненных обстоятельств по Божьей воле. Спасение **в этом состоянии** и есть призвание человека, которое угодно Богу<sup>158</sup>.

---

<sup>158</sup> "Не бездействие и наслаждение, а лишь деятельность служит приумножению славы Господней... Следовательно, главным и самым тяжелым грехом является бесполезная трата времени. Жизнь человека чрезвычайно коротка и драгоценна.

Какая замечательная, тонкая и многосторонняя мысль! Этим решается все: и подтверждение верности первоосновам протестантизма, и вера в Бога<sup>159</sup>. Этим решается вопрос о справедливости и в духовном, и в социальном аспектах. "Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровище ваше, там будет сердце ваше", – учил Христос<sup>160</sup>. Лютер и Кальвин используют следующие доводы для опровержения нежелательных им толкований этого опасного для них места учения Христа. По их мнению, социальное положение верующего не имеет такого значения, которое приписывают ему неразвитые умы. На самом деле, в любой роли, в любом статусе избранный спасается верой, если поймет, что его статус – следствие Божьей воли, которой предопределено не только само его рождение, но и все последующие события. Поэтому "бедность не порок" и бедный все равно спасется, даже если его вклад в религиозную общину невелик<sup>161</sup>.

Но данное объяснение совсем не значит, что протестантизм совершенно **игнорирует** социальное положение и вопрос о социальной активности своих приверженцев, что было бы прямым отступлением от его духа. Конечно, и бедный спасется, но только в том случае, когда его социальное, профессиональное призвание будет исполнено до конца, когда воля Бога будет исполнена, учил Лютер. Но что значит это? Только то, что аккумуляция всех аскетических, религиозных устремлений на

---

И она должна быть использована для "подтверждения" своего призвания... Здесь еще не вошло в употребление изречение "время – деньги"... однако в духовном смысле эта идея в значительной степени утвердилась; время безгранично дорого, ибо каждый потерянный час труда отнят у Бога, не отдан приумножению славы Его. Пустым, а иногда даже вредным занятием считается поэтому и созерцание, во всяком случае тогда, когда оно осуществляется в ущерб профессиональной деятельности. Ибо созерцание менее угодно Богу, чем активное выполнение Его воли в рамках своей профессии" (Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 186). В психологическом плане эту тенденции очень точно описывал, на наш взгляд, Э. Фромм: "Избавиться от невыносимого состояния неуверенности, от парализующего чувства собственного убожества можно только тем способом, который так отчетливо предлагает кальвинизм: развить лихорадочную деятельность делать что-нибудь. При этом активность приобретает принудительный характер: индивид должен быть деятелен, чтобы побороть свое чувство сомнения и бессилия" (Фромм Э. Бегство от свободы. С. 252).

<sup>159</sup> Конечно, в качестве подтверждения своим основам протестанты могли привести и следующие слова апостола Павла: "Умею жить и в скудности, умею жить и в изобилии". (Флп. 4, 12), что, впрочем, является довольно натянутым аргументом, поскольку тезис вырван из контекста **всего** учения Христа и его апостолов.

<sup>160</sup> 2 Мф. 6, 19–21.

<sup>161</sup> Обратим внимание, как это обстоятельство буквально стирает возможные основания для ненавистного Реформации института индульгенции, которая, очевидно, была по плечу только обеспеченным сословиям, имевшим возможность производить вклады в католические храмы, и намеки на любые попытки обеспечить спасение не верой, а **покупкой веры**. Помимо этого, мы получаем дополнительное подтверждение тому, что между Богом и человеком нет никого, что их связь – прямая, что человек равен Богу и есть сын Его.

профессиональные цели есть единственный способ подтверждения своей принадлежности к "спасенным верой", т.е. единственный способ внешнего поведения, который понятен и является наиболее оправданным, признаваемым и принимаемым "обществом спасенных", содержащим в себе все предпосылки той светской морали, которая не противоречит вере. Перед нами многостороннее явление, которое обосновывает, согласует воедино сразу несколько догматов Реформации. Во-первых, мы получаем легкий и доступный критерий определения "свой - чужой". "Чужой" не сможет так истинно придерживаться рекомендуемой и признанной линии поведения и обязательно уличит себя, как не избранного ко спасению. Во-вторых, мы избегаем синегеризма и в то же время получаем реальную и актуальную форму приложения всех духовных сил верующего. Мы церковное служение заменяем **служением социальным**. В-третьих, мы получаем реальные формы **контроля** за поведением верующего, причем не каким-то одним лицом (например, священником, как в Римской церкви), а **всем обществом**, что опять же является адекватной заменой церкви как организации, следящей за чистотой рядов верующих братьев. В-четвертых, здесь просматривается даже свобода воли, которая, правда, признается недостаточной ко спасению, но также, как мы это видели ранее в католицизме, свободной к грехопадению.

Но, если мы попытаемся приложить эти остроумные комбинации к текстам Священного Писания, сходства с учением Христа обнаружится совсем немного. Более того, перечисляя все достоинства указанных идей, невольно забываешь, что речь идет о религиозном учении, а не о некоем светской политическом идеале, разработанном пытливым умом. При всех своих достоинствах, сравнительно с католицизмом, Реформация упустила из виду главное: она формирует образ человека по своему идеалу, забывая, что этот "образ Божий" уже **дан изначально** в человеческой природе и с той совокупностью признаков, изменение которых возможно только по тому пути, который указан Христом. Протестантизм фактически ставит эту аксиому под сомнение, предлагая "по-своему" **переделать** человека, в результате чего учение Христа остается в стороне. От него остается только та часть, которая необходима для протестантизма, и такое толкование Его слов, которые нужны для обоснования основ реформаторских учений. Это утверждение легко проверяется на примере той же идеи "избранности", корни которой мы обнаруживаем уже у отошедшего от истинной веры католицизма. Подтверждая его тезис и еще более разделяя людей на спасенных изначально и предназначенных к проклятию, Реформация допускает, вернее, предопределяет, жесткую черту между различными группами, что имеет далеко идущие последствия. Например, нужно ли распространять добрые дела и придерживаться приличного поведения при контактах с людьми, которые не принадлежат к кругу спасенных? Нужны ли им правовые идеалы и гарантии их свободы? Не есть ли это люди "второго сорта", использовать которых в качестве "сырьевого материала" могут и даже обязаны "спасенные"? Вопросы можно продолжить,

хотя предполагаемый ответ идейно ясен<sup>162</sup>.

Конечно, можно поставить под сомнение такую постановку вопроса и высказать утверждение, что данные оценки чрезвычайно категоричны, что реальная жизнь не предполагает таких мрачных и односторонних примеров, как это кажется. На это мы ответим следующее. Как говорил еще М. Вебер, "важно не то, что получается, а то, что заложено в содержании идеи". И если практика жизни содержит обратные примеры, то кто сможет доказать, что их наличие возникает вследствие и под влиянием идей протестантизма, а не наоборот, что это – массовое отступление от идеалов, которых придерживается последний? В качестве подтверждения обоснованности **такой постановки вопроса** можно привести практику протестантских соборов, требовавших самой категоричной борьбы, вплоть до физического устранения "неизбранных"<sup>163</sup>. Впрочем, есть и более простой и общеизвестный способ доказывания нашего утверждения, который нам представляет история религиозных войн в Европе на протяжении XVI – XVII вв. Даже с учетом весьма жесткого духа того времени никак нельзя совместить гуманизм нового религиозного учения с теми фактами расправ и надругательств – и в первую очередь над католическими священниками, – которые имели место со стороны протестантов. Нетрудно догадаться, что помимо устранения своего противника протестантские вожаки преследовали цель **физического уничтожения** конкурентов по вере, что говорит в пользу нашего довода. Как и католицизм, протестантизм вовсе не чужд тому, чтобы признать свое учение универсальным, что, при ориентации его на социально-государственную сферу, проявляется главным образом и наиболее явно в устранении любой конкуренции, в первую очередь в делах веры.

Но и в мирное время дух неприятия "чужих" проявляется в не менее зримых формах. В своих произведениях М. Вебер рассматривал (на примере США, созданного, как известно, главным образом выходцами из протестантских кругов) многочисленные ситуации подобного рода на примерах разных видов общественных отношений, где тенденция резкого противостояния "избранных" и всего остального мира также проявляется в весьма жестких формах. При приеме на работу в государственные учреждения вопрос о конфессиональном вероисповедании, как правило, не задается (хотя, конечно, фактически это обстоятельство **всегда** имело одно из определяющих значений при решении вопроса об удовлетворении прошения заявителя о работе или об отказе в нем). Но в

---

<sup>162</sup> "Режим правления, установленный Кальвином в Женеве, был проникнут духом враждебности и подозрительности каждого к каждому; в этом деспотическом режиме, конечно, трудно было найти дух любви и братства. Кальвин с подозрением относился к богатству, но был безжалостен и к бедности. И впоследствии мы нередко встречаем в кальвинизме предостережения против дружелюбия к чужестранцу, жестокость к бедняку и общую атмосферу подозрительности к людям" (Фромм Э. Бегство от свободы. С. 257).

<sup>163</sup> Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Избранные произведения. С. 276, 282–283.

обыденных отношениях общественное положение лица неизменно определяется ответом на вопросы: "What service did you attend today?" ("Какую службу вы слушали сегодня?") и "To what church do you belong?" ("К какой церкви вы принадлежите?"). Принадлежность к одной из реформаторских общин является **твердой гарантией** предоставления кредита, оказания услуги в долг или с рассрочкой платежа, карьерного, профессионального роста и реноме человека, который заслуживает доверия в глазах общества. Возвращенное Лютером и -особенно - Кальвином и ввевшееся в кровь недоверие друг к другу, понимание любого другого как потенциально опасного субъекта заканчивалось у порога лютеранской, **кальвинистской** или баптистской секты, где царил дух **формальной добропорядочности** (Вебер особенно подчеркивал эту особенность поведения и его оценки) и методической аскезы<sup>164</sup>. "Каждая оберегающая свою репутацию секта примет в число своих членов лишь того, чье "поведение" позволяет с полной уверенностью квалифицировать его как безупречного в нравственном отношении человека"<sup>165</sup>. Конечно, в отношении людей, "не заслуживающих доверия", такой дружелюбный подход отсутствует, что объективно свидетельствует об очевидной **избирательности духа** протестантизма. Аналогичное содержание вкладывается и в то понимание институтов демократии, какое они получают в протестантском мирозерцании. Для целей последующего изложения отметим, что перед нами - качественно новое понимание демократии, даже сравнительно с католическим учением. Именно социальная сторона этих идеалов, никогда не принимавшая в католичестве столь определенных, устоявшихся форм, имеющая своим источником идею замены церкви, как контролирующей организации, контролем общественным, на основе жестко определенных и неизменных форм поведения, показывает нам, где таится **традиционная** неприязнь одной конфессии другой, хотя и та и другая подчеркивают свою принадлежность к христианскому вероисповеданию. Обратим отдельное внимание на то, что в обыденных отношениях монопольное господство приобретает именно психология протестантизма и ее представителей, что быстро приводит и к монополии в политической сфере. Между тем, как справедливо замечал Вебер, в политическом отношении они являлись далеко не единственными полноправными гражданами сравнительно с представителями других конфессий<sup>166</sup>. Излишне говорить, что последующее "равноправие" - как гражданское, так и человеческое - предполагает только один способ: признание со стороны других людей именно этой психологии и всего мировоззрения в целом, с последующим переходом в него.

Наша оценка была бы неполной, если бы мы не упомянули у той тенденции постоянной дифференциации общества даже среди

---

<sup>164</sup> См., напр.: Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма. С. 274-276, 291.

<sup>165</sup> Там же. С. 277.

<sup>166</sup> Там же. С. 281-282.

“верных”. Сошлемся в очередной раз на исследования М. Вебера, который приводил на сей счет убедительные примеры из жизни протестантских сект. Исходя из понимания церкви как такой организации верующих, которая основана на принципе **самоуправления и саморегулирования** общин верующих (напомним, что это – прямое следствие взглядов Кальвина), протестантские секты подвержены постоянной тенденции **суверенизации** отдельных сект, **каждая из которых** должна состоять только из близко знакомых людей, находящихся в **непосредственных** отношениях друг с другом. Даже если религиозные разногласия не лежат в основании разделения, крупные по величине общины склонны распадаться на кружки, где царят суровая дисциплина и взаимоконтроль верующих<sup>167</sup>. Несложно убедиться, что не последнюю роль играет в этой тенденции стремление к наиболее **полному взаимоконтролю** всех членов общины друг другом и устранение любых, самых незначительных разночтений в понимании религиозных догматов. Для сравнения отметим, что христианство, которое основывается на догматах и правилах Древней Церкви – православие, – не знает подобных тенденций. В частности, в дореволюционной России существовали конфессиальные ограничения, но только при приеме на государственную службу, осуществлении отдельных видов занятий, приобретении земель сельскохозяйственного назначения и для проживания на отдельных территориях. Но, во-первых, эти ограничения носили дифференцированный подход и различались по конфессиям, так что в полном объеме эти ограничения касались довольно незначительного – по количеству – круга лиц, главным образом католиков и иудеев – старых и яростных противников православия. Во-вторых, именно в обыденных отношениях ограничения практически нивелировались, что не приводило к такой резкой дифференциации общества, как в рассмотренных выше примерах протестантизма. Обратим внимание и на непосредственно церковную жизнь православных христиан и протестантов. В секту принимаются люди “безупречно нравственные”, а само нахождение в секте не предусматривает, в качестве практики церковной жизни, совершения всех церковных таинств и того духа покаяния, который дает свои плоды в общей покаянной молитве христиан. Известные же ограничения в православной Церкви, сопровождающие обряд крещения христианина и допуск его к литургии, являются необходимой и временной стадией его внутренней духовной подготовки и изучения минимально необходимых правил поведения и церковных обрядов. В течение этого времени лицо должно было научиться стать полноправным членом Церкви и искренне участвовать в процессе церковных служб и церковной жизни<sup>168</sup>. Излишне, по-видимому, говорить, что ни о какой оценочной

---

<sup>167</sup> Вебер М. Указ. соч. С. 286. Б.Н. Чичерин также подчеркивал, что в протестантизме церковь превращается в “чисто демократическую общину”, где все имели одинаковые права. Безусловно, следует понимать, что перед нами – образец светской демократии, где духовного равенства уже давно нет (Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.1. С. 323).

<sup>168</sup> Цыпин В.А. Церковное право. С. 128-135.

дифференциации здесь нет и речи.

Имеет смысл подчеркнуть еще одно обстоятельство, весьма значимое с религиозной точки зрения. Социальный идеал протестантизма имеет много схожего с иудейской тенденцией делить мир на "избранных" и "гоев". Как тонко замечал еще М. Вебер, и иудейский, и протестантский дух ориентируется на идеи рациональной организации труда и буржуазное предпринимательство<sup>169</sup>. Не предаваясь сравнительной оценке, чья религия "лучше" – христианство или иудаизм, не можем не сказать, что **сам факт** наличия существенного сходства в этом вопросе между течением, называвшим себя христианским, и иудейством, основанном на Талмуде, открыто враждебном христианству, является весьма симптоматичным и многозначительным обстоятельством. Словом, и в данном аспекте протестантизм, конечно, никак нельзя представить шагом "вперед" или возвратом к истинной вере. Это углубление противоречий, которые таились в папстве, но никак не их разрешение.

Подведем некоторые итоги. Идеи Реформации, как легко установить, не представляют собой течения, возникшего в качестве **полного отрицания**, в категоричном смысле, всего католического учения, хотя такой вывод наиболее напрашивается при оценке трудов апологетов Реформации – Кальвина и Лютера, поставивших под сомнение, как может показаться при поверхностном их изучении, и предавших уничижительной критике буквально все основополагающие догматы и принципы папства. Неважно, говорим мы о той интерпретации, которая связывает протестантизм с развитием капиталистических отношений, либо с теорией, согласно которой Реформация являлась самостоятельным витком развития западного христианства, основанного на качественно иных духовных постулатах, чем католицизм. На наш взгляд, здесь неуместны ни попытки усмотрения "диалектического развития" религиозной идеи – христианства, ни атеистическое понимание протестантизма как явления постепенного перехода от "религиозности" к "правильному", т.е. материалистическому, пониманию мира.

Смеем высказать предположение, что католицизм и протестантизм являются **двумя составляющими** одного вида религиозной культуры, основанными на одних и тех же началах, получивших различное развитие и интерпретацию в те или иные исторические периоды. Рождаясь как реакция веры и свободного духа личности на самые негативные стороны практики папства, Реформация требует уничтожения отдельных форм, предлагая взамен новые, более, с ее точки зрения, универсальные и практически пригодные. В пылу критики, как мы видели, под сомнение ставятся самые основы основ папства, но лишь затем, чтобы освободить заложенную в них идею от плевел наносных явлений. Уничтожается церковная иерархия, но возникает религиозная община, которая точно так же выполняет роль

---

<sup>169</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 192-193.

цензора человеческого духа. Отрицается идея изначального спасения клира, но появляется учение об избранности всех "спасенных". Могут возразить, что в последнем случае количество "спасенных" изначально больше, чем в учении папства, что, однако, не так однозначно. Вспомним, в частности, что идея папства предполагала **менее жесткое** разделение всего мира на две группы людей. В принципе, "неизбранный" по католическому учению также спасался, но лишь полностью отдавшись церкви, не говоря уже о том, что христианство предполагает, как известно, разные степени спасения, в связи с чем, совокупно оценивая, вся идея носит довольно гибкий, в своем существе характер и, очевидно, менее прагматична, чем в понимании ее протестантизмом.

Образно выражаясь, взаимоотношения католицизма и протестантизма можно определить как постоянное и многообразное движение, процесс, происходящий внутри **единого духовного пространства**, который меняет очертания, упраздняет формы, изжившие себя, высвечивает в отдельные исторические периоды наиболее характерные очертания основной идеи, лежащей у истоков всей религиозной культуры. Даже в период своего отрицания, когда, кажется, детище пожирает свою мать, на самом деле мы сталкиваемся только с новым проявлением духа Запада, заложенного Римом и окрепшего за тысячелетия его существования.

Но вернемся еще раз к идее личности, как она преобразуется в протестантизме и принимает те устойчивые формы, которые свойственны изначальной идее Западной церкви. Перенос акцента на социальную область порождает качественно новые идеи и идеалы, которые папство не знало в столь определенном смысле и содержании. Если нельзя сделать человека иным в духовном мире, нужно сделать его таковым в материальном, реальном мире, поскольку, напомним, именно здесь с абсолютной ясностью проявляются вера человека и его "избранность". Богатство не является предметом роскоши, но является **способом проверки** человека на веру. Если избранность определена так явно и имеет силу мирового, извечного закона, значит, человек может посредством разума понять его и изменить мир, создать рай на земле, не забывая при этом, что настоящий рай уготован избранным все же на небе. В результате возникают две главные составляющие нового общества, рожденного Реформацией: идея непрерывного труда и приумножения богатства помимо тех средств, которые нужны для обеспечения жизнедеятельности конкретного человека, и идея того, что материальный "неразумный" мир должен быть использован нами для целей личного благосостояния и производства.

При этом условии легко объяснимыми будут явления, проявившиеся в истории западной правовой и политической мысли Нового времени, когда первоначальное содержание основных идей получает **обратный смысл**. Акцент с духовного бытия все более и более перемещается на социальный, материальный мир и отношения. Сама жизнь все более стремится к плановой



упорядоченности и равномерности. Принять ситуацию, где свободе человека вообще не остается места, человеческое сознание просто не может. Мало-помалу сознание стремится избежать тех негативных моментов, которые присущи новому религиозному сознанию, справедливо полагая, что в предложенных католицизмом и протестантизмом вариантах "счастливого строя" человеческая свобода долго не продержится. Так же как и по вопросу о свободе воли, в вопросах о началах народоправства и демократии, политической свободы и социального идеала вперед и безальтернативно предпочтение начинает отдаваться светской, безрелигиозной мысли и светским основаниям науки права и государства.

Приведем некоторые примеры. Идея свободы совести изначально являлась необходимым звеном движения Реформации, поскольку, в противном случае, сам ее процесс не мог бы иметь места. Но, получив светское и политическое признание, протестантизм тут же принимает меры против ее ограждения, во многом превосходящие по жестокости практику папства<sup>170</sup>. Как справедливо замечал Б.Н. Чичерин, уже в произведениях Меланхтона – ближайшего сподвижника Лютера – "мы не находим тех либеральных начал, которые признавали в светской области средневековые учителя"<sup>171</sup>. Идея гражданского общества и политической свободы, которые вырастают первоначально из свободы совести, заменяются социальными свободами, поскольку исчезает сама основа политической свободы – христианская вера и ее дух, который имеет свободу воли и может творить, а тем самым – впадать в грех, подниматься, расти духовно по Божьей благодати, спасаться и т.д. Политический идеал уже не может принять такой для себя "анархии" духа и склоняется к тому, чтобы вообще устранить свободу совести и религиозный дух из этой сферы бытия.

---

<sup>170</sup> "Что касается свободы совести, то в теории Кальвин являлся врагом вероисповедального принуждения, но на деле проявлял себя как один из наиболее жестоких и бессердечных гонителей. Не сойдясь с испанским богословом Михаилом Серветом во взглядах на сущность Святой Троицы, Кальвин объявил ему самую свирепую войну. Так, он донес на Сервета их общему врагу, католическому инквизитору в Лионе. Потом, когда несчастный вольнодумец, скрываясь от папистов, принужден был явиться в Женеву, Кальвин выследил его на улице, указал на него властям, организовал протестантское инквизиционное судилище, на котором играл роль обвинителя, и в качестве такового убедил судей подвергнуть Сервета сожжению. Этим варварским поступком Кальвин... уподобился своему противнику – католическому папизму" (Сперанский В.Н. Общественная роль философии. Введение в историю политических учений. С. 129). Хотя на самом деле все познается в сравнении. Папство представляется нам по страшным картинам инквизиции, кострам Испании, альбигонским войнам и мы, не сомневаясь, называем это "варварством". Но не следует забывать, что в отношении самого Лютера Римская церковь была куда более терпимой. Когда молодой реформатор впервые прибил к воротам Виттенбергского собора свои гневные и беспощадные "филиппики" в адрес Рима и католичества, он, как ни странно, не был предан суду инквизиции, расстрижен и казнен. Лишь позднее, после длительных дискуссий, после попыток примирить Лютера с папой (!), началось открытое преследование Лютера, которое, впрочем, ни к чему не привело. Как видим, Кальвин действовал куда проворнее и беспощаднее.

<sup>171</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. I. С. 341.

Поскольку идея избранности перемещается из духовной плоскости в социальную, то и господствующее положение начинают играть **социальные идеалы**. Выражаясь общо, несложно обнаружить протестантские корни в таких известных нам началах, как "право на достойное человеческое существование". В основе его явно проглядывается следующий мотив: если труд и профессиональное призвание есть способ поддержания веры, укрепления ее и, одновременно, проверки, нужно создать всем людям такие равные социальные условия развития, при которых, во-первых, устранялись бы соблазны накопления богатства ради роскоши, во-вторых, все имели бы возможность выполнить свой долг перед Богом; в-третьих, реально, уже в этом мире, а не только на небесах (ведь мы же строим земной рай) реализуется принцип равенства и братства. Конечно, мы говорим о религиозных мотивах, заложенных в идее социализации общества, а не о реальных политических лозунгах, которыми сопровождалось это многоплановое явление. Наше уточнение не значит, конечно, что проявление этих мотивов не имело места. Напротив, психологически, на генетическом уровне, заложенном историей западной религиозной культуры, доминировали именно эти, а не иные мотивы. Кстати сказать, а какие иные мотивы, соизмеримые по масштабу распространения и способности к узнаванию и принятию, могли бы быть предложены **взамен** названных?

Как следствие, накал религиозного поиска отдельной личности начинает иссякать, искание форм и способов спасения, которыми так богата православная и католическая литература, исчезает из поля зрения. В ходе Реформации и после нее мы уже не встречаем пустынников или затворников, ушедших из мира и в течение долгих лет искавших истину Откровения, вопиющих к Небу: "De profundis ad te, Domini, clamavi" ("Из глубины падения взываю к Тебе, Господи!"). Реформаторская мысль в этом смысле жизнерадостна, полна уверенности в себе и своих силах и перспективах, носит абсолютно земной характер. Как новый вид откровения, возникает идея истинности разума, возможности проследить и **предугадать** ход событий, **подчинить** их себе. Возникают цельные, готовые и идейно выдержанные учения: о естественном праве, о договорном происхождении государства, народоправстве. Везде речь идет о том, каким образом, посредством разума и объективного познания мира, так перестроить, изменить его, чтобы устранить негативные явления социальной жизни и создать универсальные предпосылки для счастливого, бесконфликтного общества.

Восторженный романтизм политической мысли Нового времени полностью находится в плену рационализма, который открывает ему величайшую истину – возможность (и даже необходимость, как это будет понято в недалеком последующем) все обосновать разумом. Понять состояние душ, характер научного переворота, которое произвела это аксиома, адекватно тому времени можно только очень отдаленно. Несмотря на то что новые исследования эклектичны, не обладают последовательностью и законченностью,

они, тем не менее, вызывают бурный восторг и "необычайное оживление". "Сказать, что все право, как и вся наука, должны выводиться из разума, было в то время такой новостью и такой ересью, что это одно способно было возбудить горячие споры и ожесточенную полемику", - писал П.И. Новгородцев<sup>172</sup>. Интересно, что предлагаемые читающей публике работы носили совершенно рядовой с научной точки зрения характер. По словам П.И. Новгородцева, уже через некоторое время родоначальников рациональной методы вспоминали как "скучной памяти Вольфа"<sup>173</sup>. Тем не менее, отвергнув положительную часть учений указанных авторов, политическая мысль Нового времени не отказывается от главной идеи - рационального познания мира. Наступает эпоха торжества рационализма<sup>174</sup>. Приведем некоторые примеры из произведения известного последователя Вольфа - Даниэля Неттельбладта (XVIII в.). "Действие человеческое правым признается то, которое никакому существенному человеческому определению, или от сего зависящему свойству, не противоречит, - писал он. - Если же противоречит оному, тогда называется неправым. Самое же сходство со всеми человеческими существенными определениями называется правость действия человеческого, а несходство с оным именуется недостатком правости действия. Для правости действия, со стороны разума, требуется понятие действия довольно определенное, какое есть то, которое содержит в себе такие определения, из которых можно доказать, доброе оно или худое"<sup>175</sup>. "Общее благоденствие есть такое состояние, когда многие люди вместе взятые могут делать себя и свое внешнее состояние совершеннейшим. Общая безопасность есть такое состояние, когда многие люди вместе взятые живут, не опасаясь вреда других"<sup>176</sup>. Как видим, и здесь необходимость сверять человеческие поступки с определениями

---

<sup>172</sup> Новгородцев П.И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве: Два типических построения в области философии права. М., 1901. С. 46.

<sup>173</sup> Указ. соч. С. 46. Ср.: "Современный читатель, который дает себе труд ознакомиться с трактатами Гроция, не сразу поймет причину его удивительного успеха и широкого распространения. Сочинение (это. - А.В.) далеко не принадлежит к числу книг, которые сохраняют на многие века неизменное значение и читаются с таким же интересом, как и во время их появления. Гроций давал немного; но то, что он давал, очень соответствовало духу века, который так охотно порывал с авторитетом преданий и хотел быть самостоятельным и рационалистическим" (Новгородцев П.И. Лекции по истории философии права // Сочинения. М., 1995. С. 119). Новгородцев приводил такой знаменательный факт: до середины XVIII в., т.е. за сто лет с момента своего появления, работа Гроция выдержала 45 различных изданий. Представляется, что этот факт свидетельствует о широте тенденции распространения рационализма и его атеистическом характере, если учесть, что мысль об объективности естественного права, "которое существовало бы, даже если бы не было Бога", принадлежит именно Г. Гроцию.

<sup>174</sup> "Его влияние стало могущественным. Поле деятельности для светской науки было завоевано; она могла с этих пор развиваться свободно" (Новгородцев П.И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. С. 48).

<sup>175</sup> Неттельбладт Д. Начальное основание всеобщей естественной юриспруденции, приновренное к употреблению основания положительной юриспруденции. М., 1770. С. 23-24.

<sup>176</sup> Там же. С. 257.

разума вводится безальтернативно с другими методами. Само же государство создается для "общей безопасности".

Стремясь освободиться от пережитков старины, в виде ограничений свободы совести в папстве и протестантизме, человеческая мысль стремится к такому методу, который бы не был связан с ними, а имел собственные, независимые и **"объективные"** начала. Именно их и дает рационализм Нового времени. Но освобождение от религиозности сопровождается тем неожиданным результатом, что политические и правовые институты, как мы увидим в дальнейшем, теряют необходимую предпосылку для обоснования высокого значения личности. Мысль опять отбрасывает метафизические понятия, считая их главным виновником кризиса индивидуализма, и акцентирует полное внимание не на политических правах, считая их или "достигнутыми", или переходной стадией поступательного движения (в зависимости от вариаций), а на **социальных идеалах**. Собственно говоря, развитие этого учения **обратно пропорционально духу религиозности**, который таится в обществе. Указанные вопросы еще будут рассматриваться нами в настоящей работе, и приведенная попутно оценка их поступательного движения необходима нам для того, чтобы удостоверить один научный факт: развитие рационального метода приводит к таким научным построениям, где личность человека серьезно ограничивается во имя общего блага. Симптоматично, что зачастую в произведениях писателей того времени человек утрачивает какие-либо божественные черты и предстает в качестве зверя, беспощадного в своем эгоизме и честолюбии, справиться с которым может только общество в целом. Гоббс, Пуффендорф, Вольф, Томазий и т.д. – вполне достаточный перечень имен авторов произведений<sup>177</sup>, где идея "успокоения зверя-человека" находится в центре научного внимания, едва ли не основным лейтмотивом исследования. Нужно ли приводить дополнительные доказательства того, что распространение подобных оценок может основываться на чем угодно, только не на христианстве?

Отметим для себя следующие особенности, подтверждающие предлагаемую нами точку зрения о взаимосвязи протестантизма и католицизма как составляющих единой религиозной культуры в политико-правовом аспекте. На первый взгляд, наша догадка противоречит тому общепризнанному факту, что первоначальное внимание мыслителей этого периода практически безальтернативно посвящено исключительно политическим вопросам, не затрагивая сферу социальных отношений, интерес к которым просыпается уже довольно поздно, если взять за исходную точку начало Реформации, и выливается в попытки построения цельных социальных теорий только к середине XIX в. Такая точка зрения может считаться обоснованной, если принять довольно прямолинейную гипотезу о строгом соответствии таких групп, объединяющих различные по сфере своего приложения идеалы:

---

<sup>177</sup> Неттельбладт Д. Указ. соч. С. 49-52.

католицизма и политической свободы и протестантизма и социальной свободы соответственно. Принять ее можно было бы в том случае, когда мы, во-первых, признали бы необходимой основой такого диалектического перехода одного состояния политической мысли в другое в ходе общественного прогресса, и, во-вторых, установили бы преемственность одной группы от другой, но исключительно в том смысле, что идея политической свободы исчерпывает себя как реализовавшаяся, в связи с чем социальные идеалы последовательно заменяют собой первые, как "вновь открывшиеся" и теперь актуальные, как естественное следствие развития общества. На самом деле, однако, для такого утверждения нет, на наш взгляд, никаких оснований.

С точки зрения общего развития, как мы увидим в последующих частях настоящей работы, мы обнаруживаем гораздо более сложное и **не столь прямолинейное движение** к формированию форм политической свободы и политических институтов, служащих обеспечению прав личности, с одной стороны, и созданию идеального политического общества, с другой. Кроме того, тезис о том, что политические идеалы окончательно закрепились в обществе посредством масштабного и полного признания идеалов демократии и правового государства, также, мягко говоря, лишен серьезных оснований для существования<sup>178</sup>. Как мы увидим позже, не только в индустриальном, капиталистическом обществе, но и, что весьма симптоматично, в постиндустриальном обществе, этот вопрос носит куда менее благоприятный для либерализма характер, поскольку политические идеалы не просто не реализуются, но и отвергаются. Поэтому и в настоящее время актуальность вопроса о политической свободе, об отыскании действенных институтов политического обеспечения прав личности является очевидной.

На основании изложенного напрашивается вывод о том, что попытки одновременной реализации столь различных по своей направленности, как представляется некоторым авторам, идеалов – политических и социальных, в действительности является следствием того круговорота реализации первоначальных идеалов, рожденных католицизмом и воспринятых протестантизмом, как идеи предопределения и учения о естественном законе. В целом нужно говорить о реализации и формах реализации именно этих идей, которые выливаются, повторимся, в те или иные институты, акцентирующие внимание на политических аспектах, или, наоборот, на социальных. Но при этом нельзя говорить о том, что эти направления **чужды** друг другу. Более того, следует

---

<sup>178</sup> Вполне достаточным основанием для такого утверждения служит, на наш взгляд, избирательный характер института демократии, как мы уже показывали выше. Поэтому даже приняв безоговорочно эту точку зрения, нельзя как минимум говорить о полном распространении политических институтов, либо следует напрямую заявить о "неполноценности" отдельных групп людей или наций. Как известно, такие варианты не исключаются западной культурой, которая склонна рассматривать национальные группы, выбравшие иные – нелиберальный и несоциалистический и, как следствие, неиндустриальный путь развития, – неполноценными в общей семье европейских народов.

согласиться с тем мнением, что они **немыслимы** друг без друга. Поэтому развитие первооснов, их реализация, упадок, когда некогда казавшиеся перспективными в теоретическом и практическом аспектах идеи вырабатываются, их сила иссякает, представляет собой лишь следствие другой причинно-следственной связи – вырождения духа и постепенной подмены, вплоть до полного отрицания, содержания учения Христа, на котором они и могли, на самом деле, существовать и которое, собственно говоря, и **определяло их ценность** во всех отношениях. Как только развитие дошло до фактического господства гуманизма и атеизма, которые начисто отрицают свою духовную первооснову – признание лица “образом Божиим”, как только начинает отрицаться Сам Бог, мы получаем конструкции антиперсоналистической направленности, в которых идеалы политической и социальной свобод – в их первоначальном романтическом и жизнерадостном выражении – исчезают, выхолащиваются и либо напрямую отрицаются, либо играют номинальную роль. Если мы признаем, вслед за церковным учением, католицизм и протестантизм “слепыми”, отпавшими от истинной веры и учения Христа ответвлениями, которые не могут, отрицая Его учение в отдельных частях, не поставить под сомнение все учение в целом, наша точка зрения получает, объективно, полное подтверждение.

Атеизм, который, на первый взгляд, напрочь отрицает не только жесткий, давящий личность и не признающий духовной конкуренции католицизм, но и лютеранство, на самом деле использует их идеалы, основные методы исследования мира и дух миропонимания данных течений, то понимание личности, которое эти учения несут в своей основе. Это **современный протестантизм и современная Реформация**, устранившая, как и ее предшественница 400 лет назад, те остатки старины, которые “мешают” первоначальной идее сегодня. Последнее утверждение следует понимать не только в буквальном смысле, но также и таким образом, что “помехой” идее могут быть формы, которые на данный момент плохо воспринимаются массой, непонятны ей. В этом случае понятной становится ситуация, когда формы, упрощающие идею, где-то даже “оболванивающие” ее, на данный момент не отрицаются в процессе рождения и замены старых форм новыми, но, напротив, укрепляются и даже получают якобы самостоятельный, независимый характер. Мы имеем в виду примеры протестантизма и атеизма – прямых детищ католицизма и, совокупно, – западной религиозной культуры в целом.

Атеист Б. Рассел является одновременно признанным апологетом современного либерализма<sup>179</sup>. При этом автоматически отвергается

---

<sup>179</sup> “Я держусь того же взгляда на религию, что и Лукреций. Я считаю ее болезнью, порожденной страхом, и источником неисчислимых страданий для человечества. Правда, я не могу отрицать, что религия внесла определенный вклад в цивилизацию. Она помогла на заре существования человеческого общества изобрести календарь, и она же заставила египетских жрецов так тщательно устанавливать время затмений, что впоследствии они оказались способными их предсказывать. Эти два добрых дела я готов признать, но

свобода воли (для нашего времени, очевидно, такое суждение имеет чрезвычайно важное по практическим последствиям), а основой религии признается не любовь, а страх<sup>180</sup>. Трудно придумать более поверхностное, утилитарное и безразличное отношение к абсолютным истинам.

Гуманист Курц признает много общего между идеями социализма и атеизма. Весьма показательно, что аргументация П. Курца практически целиком подтверждает наши предположения. Приведем некоторые примеры. "У атеизма и гуманизма много общего. И тот и другой черпают из идейного источника эпохи Просвещения, примыкая к историко-философской традиции, опирающейся на разум как средство улучшения жизненных условий человека"<sup>181</sup>. "Прежде всего и атеисты и гуманисты отвергают классическое учение теологии о сверхъестественной причине мироздания... Во-вторых, и атеисты, и гуманисты не признают основательность мнения о существовании души после смерти тела или о предсуществовании душ в неких предвплотенных формах... И атеисты и гуманисты рассматривают – как бездоказательные – попытки вывести из теологических систем абсолютные этические нормы, будь то законы Моисея, Иисуса, Магомета"<sup>182</sup>.

Если мы примем во внимание то обстоятельство, что социалистические идеалы возникли исключительно на религиозной почве, как мы видели на примере протестантов – лютеран, анабаптистов и кальвинистов, то осмысление этих явлений и их оправдание можно найти только в том признании, что изначально они носили именно **антихристианское** содержание, в ходе исторического процесса выродившееся от возникновения католицизма, как нового вида христианства, фактически его отвергающего, до атеизма, уже открыто отвергающего какие-либо религиозные ценности как абсолютные, независимые от человеческого установления и человеческой морали.

Помимо прочего, мы получаем необходимое понимание того процесса попеременного внимания то к политическим, то к социальным вопросам, которые нам хорошо известны по истории политической мысли Запада. Схематично данный процесс можно обрисовать следующим образом: вопросы политической свободы получают свою актуальность как следствие ранее заложенных католицизмом идей демократии и народоправства, когда содержание идеи еще не нашло своей адекватной, той или иной устойчивой формы. Не лишним представляется напомнить, что сам

---

никаких других за религией не знаю" (Рассел Б. Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию? // Почему я не христианин. М., 1987. С. 114).

<sup>180</sup> Там же. С. 125-127. Приведем отрывок о свободе воли полностью: "Что бы ни придумывали метафизики, совершенно очевидно, что в практической жизни в свободу воли не верит никто. Все всегда знали, что можно выработать характер, все всегда знали также, что алкоголь и опиум определенным образом влияют на поведение... Каждый, кто хоть немного воспитывал детей, знает, что правильная диета важнее для их добродетели, чем самая красноречивая проповедь" (Там же. С. 125-126).

<sup>181</sup> Курц П. Гуманизм и атеизм: о сходствах и различиях // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 168.

<sup>182</sup> Курц П. Указ. соч. С. 168-169.

ход исторического процесса этого времени – Реформации, представлял много поля для данной деятельности, поскольку ограниченный папством дух свободы лица искал своего обеспечения в **реальной** жизни. Как первые искры реализации иного духа, пробуждающегося в папстве, выступают ранние учения о социальной свободе и, как крайняя степень проявления, – о социализме. Искоренив наиболее одиозные проявления католицизма, новое учение представляет иные формы ограничения свободы совести и свободы духа, что проявляется уже у Лютера и Кальвина. Распространение идей демократии и их массовое признание создают **иллюзию** победы свободного духа, но лишь иллюзию. Одна за другой предлагаются программы политического переустройства, разделения властей, народного представительства и т.д., которые при всех попытках практической реализации не приносят успеха. **Нереализованная религиозность**, ориентируясь на победы протестантизма, ищет спасения в социальных идеалах, и весь процесс находится в постоянном круговороте и движении. За исключением коротких исторических периодов, в которые преимущество получает одна группа идеалов, весь исторический процесс характерен длительными периодами попеременного их соперничества-партнерства.

Остановимся еще раз на этом моменте. На примере католического учения и проповедей апологетов Реформации мы видели, что в своей основе идея демократии имеет изначально религиозный характер, основанный на известной интерпретации в сторону политики и социальной сферы учения Христа о равенстве всех людей перед Богом. Как раз оно не признает равенства социального, справедливо полагая, что цель борьбы и исканий человеческого духа состоит в другом идеале – Царствии Небесном. Посредством смещения акцента идея равенства свободных лиц принимает содержание “политического равенства свободных лиц”, что выливается в учения о политической свободе и различных политических институтах. Протестантизм, занятый более не исканием Царства Божия, но укреплением и поддержанием веры, в меньшей степени готов принять такую интерпретацию идеи равенства, перенеся ее окончательно в социальную плоскость и проигнорировав, в значительной степени, вопросы политической свободы, заменив ее идеей “политического участия” и “рыночной демократии”, как мы увидим на примере постиндустриального общества. Но выхолащивание духа религиозности из идеи равенства неизменно приводит к обратному результату, когда даже в таком виде новые институты демократии перестают быть носителями хотя бы каких, пусть даже прагматичных идеалов и окончательно теряют личностную ориентацию. Применительно к традиционной фразеологии можно сказать, что идеалы либерализма сменяются идеалами социализма<sup>183</sup>.

---

<sup>183</sup> "Современный социализм вырос на стволе либерализма в ту эпоху, когда религиозные корни либерализма уже отмерли... Не религиозной ли смертью либерализма объясняется то, что он оказывается идейно так беспомощен в



Избранный клир при понимании самого избранничества в качестве интернационального, космополитического явления перерастает в "избранничество", как национальное или национальнополитическое явление. Неизменным остается сам дух, базирующийся на одних и тех же началах непосредственного неприятия христианства.

Таким образом, подытожим, начала либерализма и социализма не возникают "вдруг", сами по себе, в ходе исторического развития и не есть плод развития "разума", как образно выражаются некоторые авторы. Как показывает историческое и философско-правовое исследование, их корни возникают на ниве католицизма и протестантизма, которые не являются, как зачастую поверхностно принято думать, различными модификациями христианства, а представляют собой различные формы одного явления – западной религиозности. Назвать его христианским вполне – значит, кривить душой, т.к. неоднократные примеры свидетельствуют, что католицизм и протестантизм сохраняют свою индивидуальность за счет отказа от самых значимых догматов христианского учения.

Конечно, либерально-демократическая и социалистическая доктрины не склонны признавать столь неприятное родство с религиозными конфессиями. Мотив признания самостоятельного характера "новых" идеалов вполне очевиден в произведениях известного русского социолога и историка М. М. Ковалевского, который напрямую отказывался признавать какую-либо связь между либерально-демократическими идеями и протестантизмом. "Неужели личные вольности возникли впервые в XVI в.?", – спрашивал он. Далее он приводил многочисленные примеры, подтверждающие невозможность отождествления Реформации с эпохой развития свободы личности, поскольку протестантизм в гораздо большей степени, чем, скажем, Древняя Церковь, отличался веронетерпимостью. Этот аспект не имеет смысла оспаривать по той причине, что он является подтверждением нашей точки зрения. В последующем изложении Ковалевский пытался опровергнуть прямую связь между содержанием политических идеалов и учением Христа, христианскими догматами, хотя не приводил никаких более-менее приемлемых альтернатив<sup>184</sup>. Поэтому нельзя считать, что перед нами – доказанная научная позиция. Между тем уже историческая ретроспектива показывает нам вполне очевидно, что никакого резкого перехода, никакого факта идеологической революции, которая бы смогла объяснить **внезапно** открывшийся переворот в общественном сознании от религиозности к светскому мышлению, не существует. Напротив, мы видим плавный, **перманентный** процесс развития тех начал, которые вполне выработал католицизм и обострил до крайности – в сфере религиозности и столкновения ее с социальной проблематикой –

---

борьбе с социализмом, который... идейно с ним совершенно тождествен?!" (Струве П. В. Религия и социализм // Patriotika. Политика, культура, религия, социализм. СПб., 1998. С. 331-332).

<sup>184</sup> Ковалевский М. М. От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму: В 3 т. Т. 2. М., 1906. С. 4-19.

протестантизм. И если история открывает нам две пары явлений: католицизм и протестантизм, с одной стороны, и либерализм и социализм, с другой, и представляет вполне достаточные доказательства в пользу того довода, что их объединяют **единые** духовные начала, **единая** психологическая мотивация и направленность, то следует скорее признать обоснованным тот вывод, что перед нами – звенья одной цепи, различные формы одного явления. Более того, нам не следует забывать, что в данном случае мы говорим о формах, в которых проявляются определенные начала, но вряд ли нам представят убедительные аргументы в пользу того, что эти начала подверглись серьезной эволюции. Точно так же трудно признать, исходя из общих соображений, что сам факт слияния основных течений либеральной и социалистической доктрины мог бы иметь место без того, что в существе своем оба направления **существенно** разнятся. Но, с точки зрения логики и здравого смысла, абсолютно противоположные направления не могли бы ужиться под крышей одного дома – неолиберализма, хотя, конечно, их отдельные ответвления и поныне стремятся дистанцироваться друг от друга.

Чтобы не возвращаться в последующем к данному вопросу, считаем необходимым отметить, что попытки обоснования либерализма и социализма, как “автономных”, т.е. независимых от западной религиозности учений, лишена всяческих оснований. В этом нас убеждают общепризнанные факты, согласно которым процесс выделения светской науки, независимой от теологии и схоластики, происходит постепенно, сопровождая средневековую мысль на всем ее протяжении, и никогда не переходя известной границы, за которой наступает полное отрицание религиозного начала и религиозных идеалов. Ни исторически, ни логически невозможно предположить, что, “вдруг проснувшись”, политическая и научная мысль Нового времени формирует какие-то особые, неведомые средневековой религиозности системы ценностей, которые и составляют основу интересующих нас концепций. Отметим, что многими видными правоведами неоднократно акцентировалось внимание на очевидно религиозном характере как социалистических учений, так и либерализма, хотя само религиозное начало, как правило, начинает играть вспомогательную роль<sup>185</sup>.

---

<sup>185</sup> Заметим, что источников, в которых приводятся свидетельства на сей счет, множество. Для экономии места и времени приведем лишь два из них, хотя, повторимся, свидетельств гораздо больше, что, по-видимому, говорит о единодушии подавляющей части исследователей по данному вопросу, взятому отдельно от рассматриваемой нами проблемы. “Идея абсолютного достоинства человеческой личности и равенства всех перед Богом, как “сынов Божиих”, проповедана Евангелием и неразрывно связана в нем с учением о Боге и мире, с основными положениями христианской метафизики. Все демократические идеалы нашего времени питаются этой идеей. Но – странным образом – не только происхождение этой идеи забыто и действительные основания ее утеряны, но с течением времени идеалы свободы, равенства, братства стали считать чем-то чуждым и даже противоположным христианству” (Булгаков С. Н. О социальном идеале // От марксизма к идеализму: Сб. ст. СПб., 1903. С. 302.) Ср.: “Сен-Симон хотел организовать общество... при помощи новой религии, способной

Любопытно, что **алгоритм оценки** человеческой личности, выбор сферы бытия, где главенствующее значение должна получить его деятельность, не только дается католицизмом и протестантскими учениями, но и практически не меняется в ходе последующего развития западной правовой культуры. Как католицизм, так и протестантизм выделяют в особую сферу проблему прав человека, в том ее понимании, что область религиозного, духовного бытия резко сужается, в сравнении с учением Древней Церкви, а область политического, социального бытия расширяется, принимая в очень скором времени значение самодостаточных явлений. Таким образом – обратим на это особое внимание – именно идея мирового закона и учение о предопределении последовательно переносят главные акценты в предметной деятельности личности с духовной сферы на сферу политическую и социальную. Собственно говоря, мы должны признать, что новая система ценностей, которая вполне находит свое законченное выражение для религиозной сферы в католицизме и протестантизме, в концепциях либерализма и социализма проявляется в политическом и социальном аспектах. Интерпретация указанных выше идей предопределения и мирового закона в отношении мирских сфер бытия приводит в конце концов к попыткам выделения данных аспектов как самостоятельных, в связи с чем отдельные институты, еще недавно игравшие вспомогательную роль в начале западной религиозности, приобретают значение самостоятельных величин. Отсюда – внешнее и обманчивое впечатление о том, что перед нами разные системы ценностей: религиозная и светская.

Собственно говоря, основные вопросы, которые мы намеревались раскрыть в этой части нашей работы, изложены. Нам осталось обратить внимание на один момент, чрезвычайно любопытный и нужный нам при анализе **непосредственно** либеральных и социалистических начал Нового и последующего времени. Традиционный взаимоперекрещивающийся отказ католицизма, протестантизма, либерализма и социализма друг от друга может быть сведен к вполне очевидному вопросу: насколько религиозные конфессии не приемлют светские доктрины, и наоборот. Последнему вопросу и результатам новой идеологии правового государства будет посвящена следующая часть исследования. Но и первый вопрос также крайне интересен и помогает создать основу для последующего сравнительного анализа выводов. В пользу того, что предложенные нами выводы и суждения носят аргументированный характер, свидетельствуют известные исторические факты, некоторые из которых мы хотели бы привести.

Уже на заре Реформации мы обнаруживаем ряд весьма серьезных и характерных примеров крайне категоричных попыток не только теоретического и религиозного обоснования идеалов социализма, но и их практической реализации. Можно сказать, что наиболее широкая практика реализации социалистических учений

---

заставить всякого следовать заповедям любви к ближнему” (Фуллье А. История философии. С. 312).

принадлежит учениям Реформации – лютеранам, баптистам, индепендентам и сопровождается процессом расширения влияния протестантизма и антипапизма в целом в странах Европы<sup>186</sup>. Правда, известный современный исследователь баптизма Л. Н. Митрохин считает, что совмещение политической программы Т. Мюнцера и других “средневековых коммунаров” с движением анабаптистов носило случайный характер, в то время как духовная основа социалистических учений и реформаторских учений, по его мнению, различна<sup>187</sup>. Не вдаваясь в длительные дискуссии, позволим себе заметить, что реализация социалистических идей приходится на то время, когда движение Реформации набирает полную силу. Предположить, что вожди “коммунаров” могли только “использовать” определенную группу верующих, играя на второстепенных чувствах и обстоятельствах, крайне проблематично. Кроме того, не говорит ли сам факт движения за то, что социальные идеалы анабаптистов как минимум сходны с социалистическими идеалами? Иначе откуда такая массовость движения Мюнцера, вылившегося в настоящую войну внутри Германии?

В пользу нашего предположения о единстве основных духовных начал протестантизма и католицизма говорят и некоторые исторические события, связанные с попытками построения иезуитами в XVII – XVIII вв. в Парагвае отдельного государства, где в основе лежали социалистические начала. Индейцы гуарани – туземные жители – проживали под строгим контролем со стороны иезуитов, вся их деятельность была подвергнута жесткой регламентации, право собственности отсутствовало, предпринимались все меры для того, чтобы заглушить частную инициативу. Ни о какой человеческой свободе не могло быть и речи в таком обществе, где индейцы были сведены до уровня живых механизмов и “членов ячейки” (даже вопросы женитьбы и организации семьи регулировались иезуитами), при одновременном их социальном обеспечении в той степени, которую они, конечно, в естественном состоянии предположить не могли. Интересен мотив, которым руководствовались братья-иезуиты при построении “счастливого” общества для индейцев: “Никогда не действующие согласно с рассудком, они должны были прожить еще несколько столетий социального детства, прежде чем достичь полного обладания свободой”<sup>188</sup>. Чем не полное торжество идеи “избранности” лица в реальной практике?! “Избранные” – в настоящем случае отцы-иезуиты – меняют землю, весь окружающий мир и само строение человеческого общества, которое находится еще, по их мнению, в “детском” возрасте.

Не менее интересно то обстоятельство, что деятельность иезуитов была восторженно встречена многими видными

---

<sup>186</sup> См. об этом, напр.: Шафаревич И.Р. Социализм как явление мировой истории // Собр. соч.: В 3. Т. 1. С. 89-95. Ср.: Понтович Э.Э. Развитие конституций и учредительная власть. Пг., 1918. С. 29-41.

<sup>187</sup> Митрохин Л.Н. Указ. соч. С. 138-144.

<sup>188</sup> Цит. по: Шафаревич И. Р. Социализм как явление мировой истории. С. 171.

“конституционалистами” и “гуманистами” своего времени и последующих периодов. Например, такую оценку давал Монтескье, писавший: “Всегда приятно видеть, когда люди управляются с той целью, чтобы быть более счастливыми. Общество это первое имело славу в тамошних странах показать, что религия должна быть соединена с человеколюбием. Превосходное чувство... извлекло из лесов рассеянных жителей, доставило им надежное существование, снабдило их одеждой”<sup>189</sup>. Вольтер писал о том, что “распространение христианства в Парагвае силами одних только иезуитов является в некотором смысле триумфом человечества”<sup>190</sup>. Как видно, и здесь прослеживается тесная взаимосвязь между либерализмом, социализмом, католицизмом, протестантизмом, что не может не являться предпосылкой для объединения их всех в рамках того течения, которое позже выльется в антихристианство.

В последующие периоды, когда либеральная и социалистическая доктрины по-настоящему заняли лидирующее положение, Римская церковь и протестантизм не остались безучастными к его триумфальному шествию. В 80-х гг. XIX в., когда наиболее актуальным представлялся вопрос о государственном вмешательстве в экономическую сферу отношений (как мы увидим по материалу второй и третьей частей нашей работы, эта идея становится своеобразным камнем преткновения, разделительной чертой между либеральной и социалистической доктринами), “наиболее видные и смелые” представители католического духовенства выступили защитниками “христианской политической экономики”, требовавшей государственного вмешательства<sup>191</sup>. Это был очевидный разрыв с принципами экономического и политического либерализма и серьезное наступление на “естественное право” собственности личности. Наступает эра “демократического католицизма”<sup>192</sup>. Хотя в 1891 г. папа Лев XIII издал энциклику, направленную против социализма, характер ее, где звучали призывы к рабочим объединяться против капиталистов в защиту своих прав, не оставляет сомнений. По словам Ж. Вейля, “она послужила программой социальным католическим партиям... и стала окончательным осуждением системы экономического либерализма, которой придерживалось до сих пор большинство консервативных католиков... После энциклики католики не могли больше осуждать принцип государственного вмешательства”<sup>193</sup>. Как следствие (а Римская церковь никогда не могла пожаловаться на плохую организацию какого-либо мероприятия), в 1891 г. основывается первый христианский рабочий кружок для реализации новой социальной политики Рима. В 1893 г. проходит конгресс, на котором было принято решение “бороться против злоупотреблений капитализма” (откровенно

<sup>189</sup> Монтескье Ш. О духе законов: В 3 т. Т.1. СПб., 1862. С. 65-66.

<sup>190</sup> Цит. по: Шафаревич И. Р. Социализм как явление мировой истории. С. 173.

<sup>191</sup> Вейль Ж. История социального движения во Франции (1852-1902). М., 1906. С. 354.

<sup>192</sup> Там же. С. 357.

<sup>193</sup> Там же. С. 361-363.

сказать, непонятно, о борьбе с **каким** социализмом шла речь в папской энциклике все, что происходит, представляет собой основу программы **любой** социалистической партии). "Христианская демократия, – писал Вейль, – имела отныне официально свою социальную программу. Уже в 1894 г. аббат Ноде издал подробную экономическую программу, произведшую скандал среди консерваторов, так как он соглашался на прогрессивный подоходный налог; организованная в 1896 г. в Реймсе "христианская демократическая партия" одобрила общую программу, требовавшую признания прав гражданской личности за синдикатами... Аббат Гейро резюмировал в 1899 г. идеи новой партии в своей книге о христианских демократах; демократия, говорит он, есть факт, прогресс, результат Евангелия; она должна взять "за основное правило политических и гражданских учреждений равенство граждан перед законом; за базис социальной организации – уважение прав; за основной закон экономического строя – профессиональную организацию рабочих, какую бы функцию они ни исполняли в национальной жизни... Эти идеи приобрели большие симпатии в избирательной интеллектуальной среде французского католицизма"<sup>194</sup>.

Аналогичную картину представляет реакция протестантизма. В 1885 г. один из видных французских пасторов, Конт (удивительное совпадение!), заявил, что пастор не может оставаться равнодушным в виду существующих зол и обратился к своим коллегам с призывом "нести Евангелие рабочим классам"<sup>195</sup>. Конгресс евангелистов 1888 г. отверг, в своей резолюции принцип экономического либерализма и встал на сторону свободных ассоциаций и государственного вмешательства. "Повсюду, – писал Вейль, – общественное внимание было занято теми же спорами, повсюду проникала мысль о необходимости вмешательства общества в пользу пролетариата"<sup>196</sup>. Можно ли сказать, что церковь была занята вполне христианским делом, тем более в такой редакции, которая в целом и в деталях повторяет социалистические лозунги? Мы просто констатируем **закономерность** процесса социализации не только протестантизма, но и католицизма.

Пожалуй, наиболее интересной – в контексте нашего изложения представляется точка зрения современного американского мыслителя Майкла Новика. "В континентальной Европе, – пишет он, – антиклерикализм и враждебность по отношению к традиционной религии были всеобщими. В странах же, населенных англосаксами, критиковали не религию как таковую, а религиозный истеблишмент. Изучая эту историю, любой человек обратил бы внимание на противоречие между традиционным католицизмом и современностью. Практически с самого начала занятий мне казалось, что это противоречие случайно и его причиной стало недоразумение. У меня появилось желание

---

<sup>194</sup> Вейль Ж. Указ. соч. С. 367–368.

<sup>195</sup> Там же. С. 376.

<sup>196</sup> Там же. С. 377.

показать, в какой степени демократия и уважение к естественным правам человека берут свое начало в католической традиции в ее аутентичной форме”<sup>197</sup>. Новак справедливо отмечает, что попытки построения демократического общества без системы религиозных истин, которые традиционно связываются с доктринами социализма и либерализма (“их важнейшая особенность сводится к следующему: христианство лишь помогает сформировать мораль демократического капитализма, но эта мораль запрещает христианам или представителям других конфессий пытаться командовать этой системой”)» изначально обречены на неудачу. “В культурах, где нет никакой морали, разговоры о демократии и капитализме не имеют никакого смысла. Там, где господствуют определенного рода моральные представления, ни капиталистическая экономика, ни либеральная демократия невозможны”<sup>198</sup>. В своей известной книге американский ученый приводит много доводов в пользу экономического либерализма, полагая, что именно он, а не системы социализма, является наиболее близким католическим началам в сфере экономики и политике<sup>199</sup>. Не все его доводы, на наш взгляд, можно принять, что мы попытаемся показать ниже, а здесь мы лишь хотели бы еще раз обратить внимание на то обстоятельство, что в существе своего суждения – о **прямой связи** католических идей и идей либерализма, невзирая на его доводы, не можем, по указанным выше соображениям, принять их полностью, признавая, что

---

<sup>197</sup> Новак М. Дух демократического капитализма. Минск, 1997. С. 29–30.

<sup>198</sup> Там же. С. 79.

<sup>199</sup> Приведем один из доводов Новака, весьма противоречивого и не всегда глубокого свойства, который удачно характеризует его видение проблемы. “Разумное и совершенное устройство жизни человеческого сообщества, которое бы отвечало... христианским заповедям, невозможно: его нет даже в церковной иерархии (здесь нет особых возражений. –А.В.). Даже святые, собравшись вместе, не смогли бы выдержать заданный им режим (уже спорный тезис, но вполне допустимый. – А.В.). Монастыри придуманы для грешников, начинающих и заблудших (это уже явный перебор, кроме того, с какой стороны мы оцениваем иночество: изнутри? Так каждый настоящий христианин признает себя заблудшим и грешником. Снаружи? Но это уже впадение в грех осуждения других людей, что в отношении монастырских служащих является просто кощунственным. – А.В.). Более того, христиане во всем мире сильно отличаются друг от друга. Экономика, основанная на понимании, свойственном одним людям, не должна оскорблять чувства других. По этой причине свободная экономика не может быть христианской. Попытки построить экономику на основе самых высоких христианских принципов лишь подорвут и экономику, и авторитет христианства. Каждый христианин способен и обязан следовать своей совести, сотрудничать со всеми, с кем возможно достичь согласия” (Новак М. Указ. соч. С. 376) Настоящая работа не затрагивает столь конкретного вопроса о возможности – или отсутствии таковой – построить свободное экономическое общество на христианских началах. От себя мы можем со всей уверенностью не принять столь категоричный тезис Новака и признать, что такая возможность наверняка присутствует и даже в значительной степени воплощалась в практической жизни: мы имеем в виду Московскую Русь XV–XVII вв. В чисто методологическом плане суждение Новака грешит уже хотя бы тем, что содержит бездоказательный, произвольный тезис –вполне, кстати сказать, в духе критикуемого им классического, светского либерализма – об изначальном дуализме религиозной и светской сфер бытия, вследствие чего религия неизбежно переходит в разряд “условных величин”.

католицизм и протестантизм, равно как и аналогичная группа систем из сферы общественных отношений органично близки и вышли из одного источника.

Нам осталось ответить на второй из поставленных вопросов: каким путем пошла светская наука, справедливо – в известной степени – посчитавшая, что религиозность, навязываемая католицизмом и протестантизмом, лишь замедляет рост политического сознания личности, что лишь путем разума можно обосновать выделение лица как особой, индивидуальной сущности из-под мощной опеки абсолютистского государства и создать “царство свободы”.



## ЧАСТЬ II

### Государство правовое и социалистическое. Новая этика.

#### ГЛАВА I. Личность, право и государство в новой системе ценностей.

##### § 1. Личность и государство.

Дуализм, который неизменно возникает в государственной идее Запада между светскими и духовными началами под влиянием католицизма и протестантизма, требовал принципиального разрешения конфликта, хотя бы и за счет того, чтобы признать религиозные истины недостаточным источником для организации человеческого общежития. И если, как мы видели по предыдущему изложению, каждая из указанных конфессий разрешала эту проблему таким путем, что в католицизме духовная власть полностью подчиняла себе светскую, а в протестантизме светская власть полностью вбирает в себя власть духовную, то результат неизменно оказывался явно не в пользу идеи свободной личности. Свобода воли отрицается и в одном, и в другом случаях, власть – как бы она ни называлась, – оказывает ничем не ограниченное воздействие на сферу личных интересов индивида, который ничего не может ей противопоставить. Религия, некогда поднявшая на необычайную высоту духовную жизнь человека, единственная, признавшая его образом и подобием Божиим, в католицизме и протестантизме оказывается силой, способной стать верным спутником самого свирепого тиранства. Не случайно историческое становление абсолютистских государств Западной Европы, где, как и на мусульманском Востоке, "есть один свободный человек – государь, а все остальные – рабы", приходится на XVI – XVII вв., когда протестантизм как мощное религиозное течение получает наконец полные права и превращается в одну из самых многочисленных религиозных конфессий. Поэтому в своем последующем развитии наука ставит перед собой глобальную по масштабам и последующим результатам задачу – полностью отказаться от религиозных начал в государственном строительстве и обосновать теорию справедливого человеческого общества исключительно на основе Разума. Эта революция духа касается в первую очередь переосмысления таких основных вопросов, как существа человеческой природы, существо государства и идеальный способ его организации.

Нельзя сказать, что светская наука должна была тратить время на отыскание каких-то **качественно новых** начал политического общежития. Идеи народовластия, демократии, но – одновременно с этим – основная мысль религиозного сознания Запада, что человек **не может и не должен жить** вне государства, вне коллектива, вне общины, воспринимается новым веянием без каких-либо существенных ограничений. Собственно сказать, перед нами старые идеи, но с новым опытным содержанием, применяемые в несколько необычном для католицизма и протестантизма контексте – **внерелигиозном**. Между тем, как показывает история политической мысли, даже в самых крайних своих антирелигиозных настроениях светская наука, занятая проблемой нового обоснования человеческой личности, не смогла вполне

освободиться – по крайней мере, на ранних своих стадиях – от осознанного или подсознательного понимания необходимости использовать религиозные начала для решения поставленной задачи.

В общих чертах специфика нового воззрения на личность заключается в тех методологических ограничениях, которые зарождаются в особом понимании христианских догматов в средние века, в поиске новых, альтернативных заложенным в христианском учении способов конструирования общественно-политических отношений и придании отдельным институтам качественно иного, чем ранее, значения. Если духовная сфера представляется независимой от индивидуальной воли лица, поскольку в ней царствует мировой закон предопределения и спасение “избранных” нуждается не в духовном подвиге, но лишь в следовании известной форме и правилам поведения, то в первую очередь возникает необходимость открыть метод, который бы позволял выявить эти должные формы и правила. Как известно, наиболее полно этим требованиям удовлетворяет рационализм, или, назовем произвольно для более точного указания на существо его направленности и целей настоящей работы, – антитеологизм, как набирающая силу попытка **научного** обоснования мира и научного открытия наиболее гармоничных форм человеческого общежития (сциентизм).

В свою очередь, должные или правильные правила поведения возникают как следствие нового понимания религиозной идеи свободы человека – включая содержание понятия свободной воли, – в значительной степени лишенные своего первоначального духовного характера. Именно они должны обеспечить ту прочную основу, при которой, во-первых, недостижимой для любой власти остается право свободной совести – основа “избранности” истинно верующего человека, и, во-вторых, организованный людьми общественный порядок будет соответствовать предложенным нормам поведения “избранной” группы людей. Поскольку же католицизм и протестантизм, хотя и каждый по-своему, имеет явно выраженную склонность к **особому** пониманию политической и социальных сфер деятельности, придают им значение институтов, чье воздействие, по существу, **формирует** духовную характеристику личности, то и новая система ценностей, в лице либерализма и социализма, развивается по такому же точно пути.

Нетрудно предположить, что подобная интерпретация идеи свободной воли и новое понимание потенциальных возможностей человека немислимы без признания той аксиомы, что мир, или мировой закон, управляющий вселенной, не только может быть познан человеком на основе законов разума, но и может быть **изменен** им в соответствии с ними<sup>200</sup>. Вместе с этим отрицается

---

<sup>200</sup> Трудно хронологически точно определить, когда эта тенденция приняла устойчивый, общепризнанный характер, гораздо важнее характер тенденции и мотивы, которые ее направляли и двигали. “Локк, – пишет М. Новак, – делал заключение, что природа потенциально может дать намного больше, чем то, что от нее сейчас получают люди. Позвольте мне перевести мысли, высказанные Локком, на язык теологии. Творение, оставленное на произвол судьбы,

то понимание человеческой личности, которое было дано Христом. "Старая" система ценностей была сориентирована на религиозные идеалы и рассчитана на "невежественного", "нецивилизованного" человека, считает либеральная и социалистическая наука. "Новая" система ценностей предполагает иного субъекта восприятия. Новый человек есть человек-творец своего счастья, в том именно понимании, что выполнение поставленной религиозной задачи, которую мы обозначили выше (духовное самосовершенствование и окончательное спасение), возможно только за счет познания мира и открытия его законов, а также путем правильной, т.е. основанной на объективных законах, организации общежития. Рай, как Царствие Небесное, еще не исключается либерализмом, поскольку последний склонен признавать религиозность сферой субъективных "естественных" прав, но подразумевает уже и рай земной, как идеальное и гармоничное человеческое общество. В социалистических учениях пропорции несколько меняются, но общая тенденция остается прежней: ты можешь верить в Царствие Небесное, но должен создавать его и на земле<sup>201</sup>. Впрочем, это, наверное, наиболее мягкая постановка вопроса, и, как мы увидим в последующем, антирелигиозная тенденция принимает все более и более агрессивные формы.

Идеи политической свободы и порожденные ею политические институты, равно как и идеалы социальной свободы и социалистические институты, выступают уже как **следствие** указанного выше алгоритма мышления, но никак не наоборот. В последующем, когда идея религиозности принимает все более обмирщенный характер, духовная основа если и не исчезает, то,

---

несовершенно, потому что люди призваны быть соучастниками Божественного творения; они призваны выявить скрытые возможности созданного Творцом. Сотворение полно тайн, ожидающих своего открытия; загадок, которые Творец оставил людям, чтобы они их разгадали. Мир не зависит более от Творца так, как зависит от людей производимое ими богатство; ибо после грехопадения безразличие и беспорядок стали обычным делом. Так, благодаря Локку, зародилось новое вдохновляющее человека истолкование его призвания в мире – историю перестали считать неизменным повторением прошлого. После Локка осмысление путей Господних в том мире – теодицея – претерпело изменение. Существовало представление, что Божья воля в этом мире проявляется посредством человеческой свободы и трудолюбия. Теперь предназначением человека стало **облагораживание этого мира** (выделено мной. – А.В.). Более не было человека, полагавшего, что его судьба от него не зависит, а предлагает ему лишь долгие страдания и смирение" (Новак М. Дух демократического капитализма. С. 48).

<sup>201</sup> "Они (социалисты. – А.В.) сочли необходимым дать ему (социализму. – А.В.) своего рода религиозное обоснование. "Новое Христианство" Сен-Симона и "гармонизм" Фурье – это попытки придать Благуте такой же объективный, положительный, авторитарный характер, какой оно имеет в учениях консерватизма... "религия плоти" есть... уловка воображения заполнить содержательную пустоту чисто отрицательного Блага... Обожествляя человеческую природу, оптимистически веря в возможность уничтожения чисто природными силами всякого зла на земле, она упраздняет то, что составляет душу всякой религии: сознание "радикальной греховности" человеческой природы и безысходной трагичности земного бытия" (Гессен С. И. Правовое государство и социализм // Сочинения. М., 1999. С. 254).

по крайней мере, **забывается**, хотя и не исчезает совершенно, как мы постараемся обосновать. Не следует, однако, в отношении "право и права" видеть только одностороннюю связь, забывая, что перед нами – только один из аспектов западной религиозности. Возможность и – даже – необходимость разумного и самостоятельного обоснования политического тела – государства – сопрягается с тем пониманием существа политической власти, которое оно приобретает в католицизме – главным образом – и преемственно отражено в учениях протестантизма. Верховная власть уже не должна восприниматься как "Богом данная" по отношению к государям, и полномочия по ее осуществлению должны "распределяться" между всеми гражданами данного государства. В результате претензии на возможность определения правильной организации общества получают необходимый властный, принудительно-правовой оттенок, главное – безальтернативный и высший по своей природе, после чего вся идея в целом получает законченный вид.

Представим себе этот алгоритм мысли в виде следующего умозаключения. Спасение человека не зависит от него, но предопределено Богом изначально. Мировой закон, установленный Творцом, не может быть им изменен, но может быть **понят** человеком благодаря разуму. Для того чтобы спастись, необходимо вести строго определенный, "правильный" образ жизни. Последний возможен только при создании "правильного" государственного устройства, при формировании которого и может быть реализована свободная воля человека<sup>202</sup>. Отказ от следования этой идее порицается светской наукой и обществом, приводит только к тому, что "такой" человек уподобляется рабу своих пристрастий и привычек и теряет возможность спасения. Государь не обладает **изначально** всей полнотой политической власти, поскольку это признание должно привести к последовательному выводу о возможности с его стороны нарушения "моего" права верить в истинного Бога, чего, конечно, допустить нельзя. Поэтому следует считать, что его политическое право является **совокупностью** прав всех остальных граждан, которые и являются совокупными обладателями и носителями верховного в государстве права суверена. Эти права до конца неотчуждаемы, поскольку сюда входит и право свободной совести, неотъемлемое по своему определению. Следовательно, отстаивание и реализация своих личных прав является **подлинной обязанностью** человека как мыслящего существа и истинно

---

<sup>202</sup> Индивидуалистический и оптимистический элемент в либерализме неоднократно подчеркивал один из наиболее видных его сторонников – английский философ и математик Бертран Рассел. "Ранний либерализм, – писал Б. Рассел, был индивидуалистичным в интеллектуальных и экономических вопросах... Он был оптимистичным, энергичным и философским потому, что он был представителем растущих сил, которые появлялись как бы для того, чтобы без больших трудностей одерживать победы и принести своей победой великие блага человечеству... Определение истины стало рассматриваться уже как дело не социальной, а индивидуальной инициативы" (Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 114, 115, 116).

верующего христианина. Нетрудно, кстати, заметить, что "право восстания против несправедливой власти", легко выводимое из договорного понимания государственной власти, опять-таки полностью соответствует тенденциям, указанным выше, в частности, стремлению **самостоятельного** обустройства человеческого общежития, исходя из тех идеалов, которые формирует рационализм в новой системе ценностей.

Наиболее характерной чертой новых воззрений о человеческой личности является то, что индивид уже не может рассматриваться "сам по себе". Сошлемся на классическое определение известного русского правоведа В. В. Леонтовича (1902 – 1959) о том, что "либерализм – это осуществление свободы личности... система индивидуалистическая, дающая человеческой личности и ее правам превосходство над всем остальным"<sup>203</sup>. Исходя из содержания понятия, следовало бы предположить, что индивидуализм должен мыслиться в первую очередь как такая совокупность воззрений, где оценка человеческой личности не зависит от каких-либо политических и социальных институтов, сама выступает как наивысший критерий оценки их деятельности, представляет самостоятельную ценность "всегда и везде". Между тем со времен становления и развития светской науки, со времени признания религии не единственным, а, скорее, второстепенным источником познания (в лучшем случае) индивидуальная личность перестает рассматриваться изолированно от общества и государства, или, одним словом, – от "коллектива". По замечанию известного французского исследователя XIX в. А. Мишеля, едва ли не самой характерной чертой воззрений мыслителей, традиционно считающихся основателями либерализма, является признание **особой роли государства** в части обеспечения личных прав граждан. "Индивидуализм Канта, подобно индивидуализму Руссо и всего XVIII в., далеко не отвергает вмешательства государства, лишь бы только оно шло в пользу прав индивидуума, а не во вред ему... Все индивидуалисты призывают на помощь государство"<sup>204</sup>. Это увлечение "справедливым" государством, которое должно основывать свою деятельность на началах Разума, в противовес государству, основанному на теологических началах, получает всеобщее распространение.

Правда, на первой стадии своего развития светская наука вовсе не склонна отрицать роль религии и Священного Писания. Напротив, идея естественных прав личности проходит первоочередную "проверку" на текстах Ветхого и Нового Заветов, из содержания которых выводятся аргументы в ее пользу как основополагающей для либерализма. Вместе с тем несложно заметить, что роль религии как "альфы и омеги" свободы лица в христианском ее понимании, становится все менее и менее заметной в сравнении с другими институтами. Как минимум это выливается в традиционный религиозный индифферентизм, который

---

<sup>203</sup> Леонтович В.В. История либерализма в России. 1762-1914. М., 1995. С. 1-3.

<sup>204</sup> Мишель А. Идея государства. М., 1909. С. 108-109.

присущ практически всем разветвлениям либерализма. Государство уже не мыслится так категорично, как ранее, – “христианское” и “нехристианское”, все большее значение получает идея государства, **основанного на разуме**, где религия не имеет основополагающего значения. Разумеется, некоторые пристрастия сохраняются, но их влияние крайне незначительно. “Если Бог Всемогущ, то Он непреодолим, а значит, Он справедлив во всех своих действиях... Зачем человеку тревожиться по поводу того, предназначено ему быть спасенным или нет? Пусть он живет праведно и честно в соответствии с религией своей страны, полагаясь в остальном на Бога, Который может сделать с ним все что угодно”<sup>205</sup>. Несложно заметить в этих словах английского философа Т. Гоббса (1588 – 1679) явное стремление к тому, чтобы передать такие прерогативы Римской церкви, как “непогрешимость, несомненность и единство”, верховной власти нации, “каких бы убеждений она ни придерживалась”<sup>206</sup>. Более того, по мнению указанного автора, данные прерогативы должны быть изъяты не только у Церкви, но и у Священного Писания, что выглядит вполне революционным и свидетельствует не только о внутреннем разрыве с церковью, но и о внешнем<sup>207</sup>.

Не менее характерными нужно признать и высказывания Б. Спинозы – философа с неординарной и трудной судьбой, еврея по национальности и иудея по первому вероисповеданию, с течением времени пришедшего к убеждениям о христианстве как единственно истинной религии и претерпевшего за это как материальные стеснения, так и гонения со стороны своих единоплеменников, умершего в нужде<sup>208</sup>. Мы целенаправленно акцентировали внимание на этих обстоятельствах для того, чтобы подчеркнуть ту **убежденность**, свойственную сторонникам свободной личности Нового времени, в истинности понимания ими характера христианства как религии, и следовании религиозным догматам. “У кого в руках находится верховная власть, имеют право на все, что они в состоянии сделать, и... только они защитники права и свободы... Обладатели верховного права суть защитники и **толкователи** (выделено мной. – А.В.) не только права

---

<sup>205</sup> Гоббс Т. О свободе и необходимости // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 579.

<sup>206</sup> Там же. С. 580.

<sup>207</sup> Между прочим, “подготавливая” читателя к чтению своего epochального “Левиафана”, Гоббс высказывает и следующую мысль, которую, в связи с рассматриваемым нами вопросом, можно привести более полно. “Ты (т.е. читатель. – А.В.) имеешь здесь на немногих страницах то, что могло бы доставить материал для тысяч проповедей и упражнений; что даст тебе больше, чем катехизисы и исповедания веры тысяч собраний; что покроет вечным позором все шляпы с углами священников и иезуитов и все черные и белые шляпы племени ханжей. Одним словом, ты познакомишься с человеком, который в вопросах, имеющих столь большое значение для твоего спасения, снабжает тебя лучшими предписаниями, чем те, что ты имел до сих пор. Какого бы вероисповедания ты ни был, каких бы мнений или убеждений ни придерживался, к какой бы церкви ни принадлежал, постарайся сделать из знакомства с ним и его сочинениями наилучшее употребление, на какое ты способен” (Гоббс Т. Указ. соч. С. 580).

<sup>208</sup> Шершеневич Г. Ф. История философии права. С. 323–324.

гражданского, но и **церковного**, и что только они имеют право решать, **что справедливо, что несправедливо, что благочестиво, что нечестиво**<sup>209</sup>. Впрочем, Спиноза идет еще дальше и открыто признает, что "верховой власти... принадлежит верховное право постановлять относительно религии все, что бы она ни порешила, и что согласно данному ей обещанию, которое Бог Повелевает всячески сохранять, все обязаны повиноваться ее решениям и приказам относительно религии... Религия получает силу права только по решению тех, кто имеет право повелевать, и... Бог никакого особого владычества над людьми не имеет иначе, как только через тех, кто обладает властью; и, кроме того... культ религии и практика в благочестии должны сообразоваться со спокойствием и пользой государства и, следовательно, должны быть определены только верховными властями, а эти власти должны быть и истолкователями этого"<sup>210</sup>.

Не обходит Спиноза стороной и такого актуального для современной ему Европы права государства (или государя), согласно которому, "кому принадлежит власть, тому принадлежит и право устанавливать религию". Следствием его явилось широкая практика перманентного процесса перехода целых народов из протестантизма в католицизм и наоборот в течение нескольких сот лет, окончательно прекратившая свое существование только к концу XVIII столетия. Он не считал возможным передавать верховной власти, если таковая является языческой, право граждан на толкование своего вероисповедания, хотя и признавал необходимым и в этом случае "сохранять верность властям". Исключение, по его мнению, в обосновании которого Спиноза приводит многочисленные примеры из истории евреев в Ветхом Завете, составляют только "избранные", "кому Бог в определенном откровении обещал особенную помощь против тирана, или тот, кого Он персонально обещал освободить от обязательства"<sup>211</sup>.

Нетрудно заметить сразу две тенденции, которым высказанные Спинозой суждения обязаны своим правом на существование. Пусть и в неожиданном виде, но нам вновь открывается уже знакомая по католицизму и протестантизму идея "избранности", хотя, как можно понять с учетом личных воззрений и религиозного пути самого Спинозы, переносящая проблему в иную плоскость. Как правило - так следует, на наш взгляд, понимать его слова, - спасение человека зависит от того, насколько правильно он выполняет распоряжения верховной власти, в связи с чем вопрос о самостоятельном, индивидуальном спасении не может подниматься по причине безосновательности самой постановки вопроса. Религиозная свобода, в понимании ее как **свободы выбора религии** и следовании ее заветам, является исключением, и то в тех случаях, когда верховная власть находится в руках

---

<sup>209</sup> Спиноза В. Богословско-политический трактат // Сочинения. В 2 т. Т.2. М., 1957. С. 15.

<sup>210</sup> Там же. С. 215, 247.

<sup>211</sup> Спиноза В. Указ. соч. С. 215.

язычников. Во всех других ситуациях (вторая из указанных нами тенденций), вопрос о свободе религии понимается уже исключительно как "право" лица на то или иное вероисповедание, освященное верховной властью, и самостоятельный характер объективно носить уже не может. Мы имеем возможность оценить, как суждения Спинозы и Гоббса на этот счет совпадают в своем существе, перенося плоскость отношения "Бог и человек" в иную плоскость - "Бог - государство - человек", причем наличие мирового или естественного закона в скором времени логично приводит к отрицанию Бога в последнем правиле, поскольку, как мы помним, по мнению сторонников этой концепции, "естественное право существовало бы и тогда, когда и Бога не было бы"<sup>212</sup>. Таким образом, личность в либеральной концепции мыслится свободной, но уже в том понимании, что ее свобода может быть найдена, сформулирована и обеспечена **только и исключительно** в государстве.

Следует, кстати, отметить, что суждение Спинозы об "избранных", получивших Божественное откровение и "правомочных" не предаваться нечестивой вере, нельзя считать принципообразующим. Сам алгоритм его исследования, стремление все вывести и обосновать только "разумом и через разум", получить универсальное и всемогущее орудие познания и общественного строительства, требуют **устранения исключений** в лице "избранных". Можно сказать, что появление на свет указанного исключения является не столько логичным следствием этического и политического учения Спинозы, сколько его личных воззрений, не всегда сочетающихся с основной линией, проводившейся в произведениях ученого. Не случайно в последующие периоды своего развития либерализм не то чтобы оспаривает подобное утверждение, но, скорее, **игнорирует** такую постановку вопроса, отдавая предпочтение и признавая "идеальными" положения "без исключений".

Любопытная ситуация раскрывается при анализе произведений одного из основоположников либерализма - английского философа и правоведа Дж. Локка (1632 - 1704). Являясь ярким противником Т. Гоббса по целому ряду вопросов, Локк тем не менее вполне солидарен с ним в вопросе о принципах вероисповедания и месте религии в жизни человека и общества. Согласно его мнению, деятельность человека может носить нравственный характер только в государстве, образуемом на основе верно понятых законов Разума. Оно не может существовать без общего согласия людей по вопросу: что есть нравственность и добродетель, между тем как "не существует ничего столь позорного по своей природе, что где-то или не было освящено религией, или не почиталось бы доблестью и не превозносилось бы до небес"<sup>213</sup>.

---

<sup>212</sup> Как известно, это высказывание приписывают Г. Гроцию, хотя в последующие годы оно не раз звучало в устах многих сторонников либеральной концепции. См., об этом, напр.: Чичерин В.Н. История политических учений: В 5 т. Т. 2. М., 1872. С. 13.

<sup>213</sup> Локк Дж. Опыты о законе природы // Сочинения: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 30.



Поскольку, как считал Локк, к религиозным убеждениям могут присоединяться мнения, совершенно несовместимые с благом человека и государства, то правитель государства вправе и даже должен предпринимать меры по обеспечению единой нравственности и сохранению спокойствия в государстве<sup>214</sup>.

Несколько обманчивое впечатление в отношении воззрений Локка на религию возникает в тех местах его сочинений, где вполне последовательно проводится мысль о необходимости **разграничения** светской и духовной властей и обеспечения, за счет этого, религиозной свободы личности. Локк даже говорит, что "терпимость по отношению к тем, кто в религиозных вопросах придерживается других взглядов, настолько согласуется с Евангелием и разумом, что слепота людей, не видящих при столь ясном свете, представляется чем-то чудовищным"<sup>215</sup>. Но тенденция, замеченная нами ранее, налицо. Стремление человека к Благу принимает исключительно социальный, земной характер, а само Благо должно быть обеспечено только за счет силы государственной власти. Религия, как сфера объективной нравственности, отрицается, хотя сама религиозная свобода личности понимается как его "право", могущее претерпеть известные ограничения со стороны государства, если она идет наперекор с той системой нравственности, которую государство посчитало нужным утвердить в качестве единых правил общежития. Симптоматично, что даже в произведениях такого сторонника свободной личности, как Локк, религия признается только в качестве средства воспитания, которое должно способствовать формированию "умственного уровня", но не более того<sup>216</sup>.

Нельзя не обратить внимания, что указанная тенденция выдерживается практически всеми без ограничения сторонниками свободной личности. Даже многочисленные дискуссии "демократов" и "этатистов" не затрагивают вопроса, на **каком** основании

---

<sup>214</sup> "Коль скоро они объединяют со своим вероучением такие мнения, почитают их за основополагающие истины и повинуются им как догматам своей веры, правитель не должен быть терпимым к их религии... Их обуздывают не за то, - поправляется Локк, - что они держатся того или иного мнения или вероисповедания, но потому, что было бы опасно иметь такое число инакомыслящих, какому бы мнению они ни следовали" ( Там же. С. 78). Не можем не отметить, что это частности. Какая разница, посылать людей на плаху по формальному обвинению в следовании иному, чем это признано государством, вероисповеданию или по обвинению в том, что потенциально, вследствие своего вероисповедания, они представляют известную угрозу обществу?

<sup>215</sup> Локк Дж. Послание о веротерпимости // Сочинения.: В 3 т. Т. 3. С. 93.

<sup>216</sup> "Что касается чтения Библии, которой обычно заставляют детей заниматься ради упражнений и усовершенствования их способностей к чтению, то я думаю, что сплошное чтение ее - без разбора, подряд, глава за главой - настолько лишено какой бы то ни было пользы для детей и в смысле усовершенствования их в чтении, и в смысле утверждения в основах религии, что хуже этого, пожалуй, и не придумать. Ибо какое удовольствие или поощрение может ребенок получать, упражняясь в чтении тех частей книги, в которых он ничего не понимает? И в какой мере могут соответствовать умственному уровню ребенка законы Моисея, Песнь Соломона и пророчества Ветхого Завета, Послания и Апокалипсис Нового Завета?" (Локк Дж. Мысли о воспитании // Сочинения. Т. 3. С. 553).

строить идеальное государство и к **какому** благу следует стремиться человеку. Впрочем, ничего существенно нового – в позитивном плане – по сравнению с началами протестантской теологии здесь пока еще нет. Б.Н. Чичерин очень точно обращал внимание на то обстоятельство, что понимание религиозной свободы, которое характерно для многих демократов XVII в., хотя бы на примере Мильтона, едва ли не целиком “списано” с учений протестантизма<sup>217</sup>, что подтверждает наш тезис о религиозном характере течения либерализма и его тесной связи с католицизмом и протестантизмом. Последующее развитие светских начал в скором времени приводит к довольно неожиданным результатам.

Не затрагивая истории всего пути, которым шествовал либерализм, отметим, что изложенные выше характеристики его существа носят отнюдь не временный, т. е. относящийся лишь ко времени его зарождения, но сущностный характер, не могущий быть измененным без угрозы существования самого учения в целом. Визитной карточкой либерализма, как раннего, так и классического, и, впоследствии, “нового” либерализма, следует признать **беззаветную веру** в свободного человека, истинное значение которого раскрывается в государстве посредством должного функционирования отдельных политических и юридических институтов. Впоследствии, как мы укажем в нашей работе несколько ниже, сочетание указанных идей приведет к появлению учения о правовом, конституционном государстве. “Не зная природы и свойств человеческой личности, мы ничего не поймем в общественных отношениях”, – писал известный русский правовед и философ Б. Н. Чичерин (1828 – 1904)<sup>218</sup>. Продолжая старую традицию либерализма, он считал, что единственным способом обеспечения свободы лица является закон, принимаемый органом верховной власти государства. Поэтому участие граждан в деятельности верховного органа власти является непреходящим и единственным способом обеспечения личных прав, т.е. гарантией личной свободы выступает институт свободы политической, которая “является последствием личной, как высшее обеспечение последней”<sup>219</sup>.

Возникает удивительная ситуация: для того чтобы обеспечить свободу лица, необходимо признать **особую роль** государства, как такого организованного человеческого общежития, которым, во-первых, освящаются сами “естественные права” личности, и посредством участия граждан в деятельности которого, во-

---

<sup>217</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 2. С 48–49.

<sup>218</sup> Чичерин Б.Н. Философия права // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. I (46). С. 47.

<sup>219</sup> Чичерин Б.Н. О народном представительстве. М., 1899. С. 12. Конечно, это – далеко не единственное свидетельство в отношении того, что идея политической свободы получила широкое распространение не только у “государственника” Чичерина, но и у “крайнего” индивидуалиста Б. Констана, который писал: “Хотя политическая свобода не играет роли в наших непосредственных наслаждениях, но она их гарантирует. Признать ее бесполезной – значит, признать ненужным фундамент здания, в котором хотим жить” (Цит. по: Мишель А. Идея государства. С. 376).

вторых, сами права получают необходимую реализацию. Такое понимание индивидуализма, наиболее полно и четко сформировавшееся в годы Французской революции 1789 г.<sup>220</sup>, в течение длительного времени признавалось классическим при определении "принципов либерального индивидуалистического общественного порядка"<sup>221</sup>. В этой формуле можно найти, наверное, все, что либерализм представляет себе необходимым для человеческой свободы, кроме, по-видимому, ее самой, поскольку очевидная склонность к **организованной** политической жизни и культурному воспитанию масс<sup>222</sup>, которые в учениях "нового либерализма" получают едва ли не обязательное значение для **любого и каждого** гражданина, игнорируют такой настрой души, при котором последняя тяготеет к Вечному и неземному. Слова Христа, что "Царствие Мое не от мира сего", уже не служат путеводной мыслью, а правило "Богу – Богово, а кесарю – кесарево" воспринимается в ином, мягко говоря, искаженном смысле, согласно которому нужно различать сферу государственного регулирования и сферу личных интересов, которые потенциально, в идеале, при известных обстоятельствах могут сосуществовать – граница – друг с другом.

Впрочем, по прошествии совсем небольшого времени идея "разумного" государства приносит довольно неприятный для либерализма и всей светской науки в целом сюрприз. Период якобинской диктатуры времен Французской революции XVIII в., периоды застоя и реакции в середине XIX в., сопровождавшиеся появлением значительного числа политических учений антииндивидуалистического толка, поставили под обоснованное сомнение возможность полного "сближения" и совпадения интересов личности и государства. Казалось бы, такой вывод совершенно противоречит существу идеи народоправства или народного суверенитета, которая для либерализма была и остается основополагающим звеном всей системы идеологии даже при условии ее формального отрицания многими видными приверженцами либеральной концепции. Однако, по признанию самих приверженцев либерализма и демократизма, "исторический опыт показывает угрожающую близость демократии и деспотической диктатуры... в которой власть цезарей не находит никаких

---

<sup>220</sup> "Я читал произведения публицистов 1789 г., думая обязательно найти в них призыв к индивидуальной деятельности и недоверие к деятельности государства. Приходится сознаться, что ничего подобного я не нашел у них, – писал А. Мишель. – Прежде всего, не такими вопросами эти писатели занимаются наиболее охотно... Им приходится иногда касаться проблемы об отношениях индивидуума к государству, но они касаются ее совсем не для осуждения вмешательства государства. Нередко слышим мы от них требование сильного правительства и могучей централизации... Эту же идею мы встретим у всех легистов... о которых справедливо говорят, что если голове и сердцу их присуща какая-то политическая идея, то именно идея государства" (Мишель А. Идея государства. С. 111).

<sup>221</sup> Леонтович В. В. История либерализма в России. С. 5.

<sup>222</sup> См., напр.: Новгородцев П. И. Кризис современного правосознания: Введение в философию права. М., 1996. С. 240–241, 253.

преград”<sup>223</sup>. Возникает постепенное принятие такого понимания государства, согласно которому оно в целом является вполне **самостоятельным** явлением бытия, действующим по **своим** определенным законам.

То обстоятельство, что в подавляющем большинстве случаев либерализм понимает под “государством” народное, демократическое государство, власть в котором принадлежит всему народу в целом уже не на правах лиц, делегировавших свои полномочия государю (напомним, что эта наивная идея, характерная для “договорной” теории государства, господствовала в средние века и в период раннего либерализма), а на правах (чисто теоретически) действительных и реальных суверенов, самостоятельно управляющих государством, **не играет** ровным счетом никакого значения. В отличие от либерализма XVII и XVIII вв., либерализм XIX в. склоняется к признанию принципиального **несовпадения** интересов государства и личности, в связи с чем появившееся учение о гражданском обществе как совокупности сфер деятельности лица, неподвластной государственному регулированию, получает широкое распространение в либеральной концепции<sup>224</sup>.

Именно объективная необходимость в значительной мере требует решения вопроса о **возможности разграничения** интересов личности и государства, хотя в основе своей данное стремление несколько не ослабляет ранее сформировавшейся в концепции либерализма мысли о том, что **именно в государстве** человеческая личность получает свое полное освобождение и реализацию как духовно свободного существа. Нельзя обойти вниманием и стремление, которое, как мы видели, присутствует в полной мере в произведениях апологетов раннего либерализма, допустить возможность вмешательства государства в вопросы религиозной свободы личности, что коренным образом противоречит всей идее либерализма как индивидуалистического учения. Очевидно, что при такой ситуации теоретическая возможность выделения некоторых сфер деятельности индивида из-под государственного регулирования выглядит на первый взгляд перспективно и навеивает оптимистические настроения<sup>225</sup>.

---

<sup>223</sup> Котляревский С.А. Предпосылки демократии // Вопросы философии и психологии. 1905. Книга 102 (II). С. 108-109.

<sup>224</sup> Мишель А. Идея государства. С. 109, 515-516.

<sup>225</sup> Весьма характерны в этом отношении воззрения одного из известнейших русских правоведов, неоднократно отстаивавшего идею разделения гражданского общества и государства, – Б.Н. Чичерина. Понимая государство, как “организованное отечество”, целью которого является “общее благо”, Чичерин тем не менее считал, что “государство есть союз, возвышающийся над другими союзами, а не поглощающий их в себе... Косвенно целью государства становится содействие частным интересам... Но коренное начало состоит в том, – подчеркивал ученый, что вмешательство государства в область частных интересов составляет исключение, а не правило” (Чичерин Б.Н. Курс государственной науки: В 3 т. Т. 1. М., 1894. С. 7-8). Симптоматично, что аналогичной позиции придерживался не только консервативный либерализм в лице Чичерина, но и демократический либерализм в лице своих приверженцев. “Государство, в котором государственная власть не знает ограничений, не есть вполне конституционное государство. Обладание народом законодательной

Таким образом, как следует признать, первые неудачи не опровергли устоявшегося убеждения либерализма в том, что свобода личности практически абсолютно зависит **от государственных установлений и государственной политики**. Нужно лишь учесть, считали сторонники либеральной доктрины, что даже самое "разумное", самое "правильное" государство имеет гораздо более сложную и диалектическую природу, чем это рисовалось на заре Просвещения, и попытаться "обуздать стихию государства", зная уже досконально все его тонкости. Но если за свободу нужно еще бороться, если моя свобода зависит от того, насколько мне подвластна "государственная стихия", то, следовательно, сама идея свободы личности изначально носит **формальный** характер, содержание которого определяется государством через свои акты – законы. Несложно понять, при сравнении с религиозными догматами, что свобода от этого изменения совсем не приобрела какой-то дополнительной устойчивости, превратившись, по существу, в условную единицу. Но зато возникает ощущение, вполне естественное и закономерное для нового, светского человека – творца окружающего мира, что именно теперь-то **содержание** его формальной свободы находится в его собственных руках<sup>226</sup>. Человек отказывается от дарованной ему Богом свободы, чтобы попытаться самостоятельно построить ее по собственному усмотрению. При соединении этих двух условий – возможности самостоятельно определить меру своей свободы и признания неизбежности реализации свободы личности только в государстве, с учетом необходимости разграничения сферы деятельности личности и сферы деятельности государства возникает учение о политической свободе, как высшей форме идеи свободы. Казалось бы, найден "философский камень" политической науки и теперь все неприятности уже позади. Есть цель, есть высший идеал свободы, определены и средства его достижения.

Но именно в этот период наивысшего своего расцвета либерализм, как индивидуалистическая доктрина, неожиданно начинает переживать один из своих самых серьезных и затяжных кризисов, имевший своим результатом едва ли не полное отвержение и забвение этого учения. Если свобода лица еще не

---

властью не есть гарантия того, что существует правовой порядок; даже в республиках может существовать самый необузданный деспотизм... Чтобы государство стало правовым государством, должна быть ограничена самая государственная власть... Эти ограничения регулируют сферу отношений между государством и его подданными. Государственная власть признает в своих отношениях к подданным известный предел, перейти который оно не вправе... сущность заключается в том, что признанием за подданными этих прав государство добровольно ограничивает свою власть" (Дживелегов А.К. Конституция и гражданская свобода // Конституционное государство: Сб. ст. СПб., 1905. С. 42-43).

<sup>226</sup> Легко заметить, насколько эта мысль перекликается с ранее цитированным суждением М. Новака о "новом" человеке. Заметим, кстати, что на этой стадии развития индивидуализма и либерализма религия **еще пока** нужна, поскольку необходима Высшая сила, которой дарована идея свободы и свободный дух личности. Правда, о конкретной религии **уже** вопрос не стоит. Бог – Христос заменяется просто Высшей силой, содержание которой крайне неопределенно.

определена в конкретном своем содержании, то нужно попытаться правильно понять, **какого** содержания своей свободы должен добиваться человек в государстве и за **какую** свободу он должен бороться. Парадоксальность критики, раздававшейся в адрес идей политической и правовой свободы, заключается в том, что либерализм был уязвлен в самую свою сердцевину: ему, положившему личную свободу в самое свое основание, вменяется в вину отказ от желания достигнуть состояния реальной свободы. Самое удивительное, что упрек был высказан со стороны учения, традиционно считавшегося у либеральной науки врагом свободы и независимости личности, – социализма<sup>227</sup>. Оказывается, социализм вовсе не против индивидуальной свободы, и, как отмечал А. Мишель, один из родоначальников социализма, Сен-Симон «охотно говорит о свободе»<sup>228</sup>. Более того, все существо социального учения, по мнению его автора, направлено исключительно к достижению истинно свободного состояния личности. Правда, способы, которые предлагались Сен-Симоном и его последователями, были столь радикальны, категоричны и «нелиберальны», что это дало повод признать данное учение крайне антииндивидуалистическим<sup>229</sup>. Но это не смущает социалистов, и в свою очередь они упрекают либерализм и саму идею политической свободы в эфемерности, поскольку их способность обеспечить человеческую свободу близка к нулю. «Если рассматривать политические отношения, то к чему привели либеральные требования? – писал Сен-Симон. – К убогой системе гарантий, представительному правлению, предназначенному охранять права человека и гражданина и основанному на регулировании недоверия к власти... Но все это – анархия. Пришло время отказаться от нее»<sup>230</sup>. Таким образом, отрицается не свобода личности, не ее права, а лишь содержание того идеала свободы, который устанавливает для себя социализм, и способы достижения этой свободы. Но из этого, по-видимому, следует, что идея личности и в том, и в другом случаях не

---

<sup>227</sup> «Юная свобода, – писал Б.Н. Чичерин, – не имеет большего врага, как социализм. Между политическими идеалами и социалистическими происходит борьба, которая особенно ярко выступает в наше время. Результатом ее не может быть победа социального идеала, который противоречит и логике, и природе человека и на деле неосуществим... Государственные средства, по социалистической теории, обнимают собой все, что ныне составляет достояние частных лиц. У последних не остается ничего своего. У них отнимается свобода, ибо всякая частная деятельность для них заперта: они волей или неволей принуждены делаться чиновниками государства. Частное рабство, в сравнении с таким положением, может представиться завидным состоянием. Таков неизбежный результат поглощения личности государством, – поглощения, которое лежит в основании всех социалистических учений» (Чичерин Б.Н. Собственность и государство: В 2 т. Т. 2. М., 1883. С. 374, 210-211).

<sup>228</sup> Мишель А. Идея государства. С. 242.

<sup>229</sup> «Против свободы, против индивидуализма направляют сен-си-монисты свои наиболее тяжелые удары. Они не только борются против индивидуализма, они его отрицают... Они осуждают свободу в теории и пренебрегают ею на практике. На практике они провозглашают исчезновение, полное уничтожение индивидуальности (Мишель А. Указ. соч. С. 243).

<sup>230</sup> Цит. по: Там же. С. 242.

претерпевает каких-либо существенных изменений. Если бы мы говорили о том, что в одном случае один идеал носит христианский, а второй – нехристианский характер, различие, конечно, было бы существенным. В том же случае, когда выясняется, будто “земной” идеал свободы либерализма есть лишь **половинчатое** решение проблемы и этот идеал необходимо продолжить, углубить, наполнить новым, еще более материальным содержанием, нетрудно сделать вывод, что и в одном и в другом случаях алгоритм мысли основывается на **едином понимании** природы человеческой личности, ее стремлений и места в мире.

Для того чтобы правильно понять, какие аспекты деятельности человека признавались социалистами и либералами наиболее существенными и органичными для его настоящей природы, обратимся к произведениям тех исследователей, в которых данные вопросы, на наш взгляд, разработаны более глубоко. По верному мнению многих признанных авторитетов научной мысли, социализм в своей основе вовсе не имеет в виду уничтожения человеческой личности. Как отмечал известный русский мыслитель С.Н. Булгаков (1871 – 1944), “социалистическое учение о человеке, без различия оттенков, имеет в основе своей веру в беспредельную способность человеческой природы к самосовершенствованию, если только она поставлена в соответствующие условия... Здесь поддерживается общегуманистическая вера в человека”<sup>231</sup>. Продолжая его мысль, нельзя не отметить, что постепенно вера в религиозное начало и религиозное чувство, некогда поднявшая на пьедестал идею труда как способа подтверждения “избранности” личности, иссякает. Теперь земной идеал, утративший религиозную высоту, становится самозначимым и самодостаточным, тем главным критерием человеческой свободы, который не только ее оценивает, но и формирует по содержанию. Если протестант видел цель своей жизни в спасении и удержании данной ему Богом благодати, то в последующее время цель все более и более принимает вполне и только земной характер. Не прошло и ста лет со времени появления произведений Локка, провозгласившего примат политической свободы и индифферентизм к социальным идеалам, как появляется целый ряд учений, в которых утилитарное воззрение на человеческую личность получает абсолютную доминацию.

Наиболее ярко идея личного интереса как основного мотива всех его поступков человека, раскрывается в произведениях французский просветителей XVIII в. По мнению П.А. Гольбаха (1723 – 1789), любовь индивида к себе “составляет одно из природных и фундаментальных оснований человеческого бытия, она неустранима, как неустраним инстинкт жизни... Точно так же как нельзя остановить падение камня, подчиняющегося закону тяготения, нельзя ликвидировать себялюбия, обусловленного

---

<sup>231</sup> Булгаков С.Н. Христианство и социализм // Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 220-221.

человеческой природой"<sup>232</sup>. Этой же точки зрения придерживался и К.А. Гельвеций (1715 – 1771), для которого защита здравого смысла и разума вообще отождествлялась с принципом личного, и прежде всего материального, интереса индивида. Ему казалось невероятным, что "люди могут совершенно отбросить свою личную материальную заинтересованность, забыть о себе и работать на одном энтузиазме, подчиняя свою жизнь интересам государства как целого"<sup>233</sup>. Подчеркнутое значение индивидуального интереса не может нас здесь ввести в заблуждение относительно "религиозности" предложенных суждений. Хотя Гельвеций и уделял большое внимание морали, но лишь в том ее понимании, что ее основание может лежать только в личном материальном интересе, личной выгоде; все остальное – "лишь вопли моралистов, не разглядевших этой главной пружины человеческого мира". Поэтому честность для него есть лишь привычка данного лица поступать так, как ему выгодно<sup>234</sup>. Понятно, что при таких воззрениях крайне сложно как-то иначе понимать человеческое общество, чем совокупность эгоистов, стремление которых к общественному порядку может основываться лишь на здравом самоограничении во имя своего же собственного интереса. Главная цель воспитания людей через разум заключается в том, чтобы восторжествовал не альтруизм, а здравый эгоизм: я должен считаться с другими и любить их не ради них, а ради самого себя, поскольку в противном случае мои интересы и мои цели будут нарушены другими людьми<sup>235</sup>. Нетрудно догадаться, что при этом условии человек, с одной стороны, обречен на коллективную жизнь, чтобы удовлетворить личный материальный интерес совокупными усилиями всех членов общества, с другой – основание общественного договора на образование государства заключается, в сущности, в том стремлении хоть как-то укротить и поставить в разумные рамки людей-зверей, единственным желанием которых есть личный материальный интерес<sup>236</sup>.

---

<sup>232</sup> Длугач Т. В. Подвиг здравого смысла или рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М., 1995. С. 60.

<sup>233</sup> Длугач Т.В. Указ. соч. С. 101.

<sup>234</sup> Там же. С. 105, 106.

<sup>235</sup> Там же. С. 85.

<sup>236</sup> В своем капитальном труде, посвященном проблемам смертной казни, А.Ф. Кистяковский (1833 – 1885) – отец не менее известного государствоведа Б.А. Кистяковского – попытался доказать прямую связь между уменьшением количества смертных казней и экономическим прогрессом общества, вызвавшим к жизни гуманистические настроения. Откровенно сказать, трудно согласиться со всеми выводами знаменитого ученого на сей счет. Те или иные результаты могут мотивироваться различными соображениями, и если речь идет о том, что с развитием товарно-денежных отношений "народы приходят к убеждению, что, оставляя неприкосновенными тело и жизнь преступника, можно без вреда общественному и частному благосостоянию и безопасности даже извлечь из преступника выгоду", то трудно согласиться, что такая "экономическая" точка зрения в чем-то сродни подлинному человеколюбию. Зададим простой вопрос: что имеет – даже умозрительно – большие основания на то, чтобы признать невозможным принудительное лишение жизни человека по приговору общества, – христианские начала или материальный прагматизм "извлечения из преступника выгоды"? Ответ, по-видимому, очевиден. Впрочем, данный вопрос не входит в



Сложно привести какие-либо возражения против того, что в указанных суждениях мы получаем неприкрытую и откровенную проповедь утилитаризма, который распространяет свое влияние на особое понимание природы не только человека, но и государства. Как известно, утилитаризмом поражены и либеральные конструкции. В более ранний период мы могли обнаружить его на примере произведений Локка и Гоббса, хотя и не в столь циничном виде, как у просветителей. В XIX в. наиболее типичными представителями утилитаризма являлись И. Бентам и Дж. Ст. Милль – наиболее признанные сторонники демократии и либерализма. То обстоятельство, что в произведениях, например, Б.Н. Чичерина упорно отстаивалась мысль, что материальный интерес и эгоцентрические устремления не являются **единственным** мотивом поступков свободной личности, что присутствует еще чувство долга и высшего, духовного интереса, не могут ввести нас в заблуждение. Для того чтобы это чувство получило признание, необходимо проникновенное чувство духовной близости людей, даруемое только христианством, которое, как мы уже заметили, либерализм в принципе отрицает как основополагающее учение. Чичерин оказывается здесь практически в полном одиночестве, не встречая сочувствия своим взглядам. Не отрицал единство устремлений социализма и либерализма и П.И. Новгородцев (1866 – 1924), в целом негативно оценивавший первое из указанных учений<sup>237</sup>.

Понятно поэтому, что утилитарное воззрение на личность и государство, хотя бы и в разных степенях сопутствующее либерализму и социализму, не могло не породить того вполне здравого с этой точки зрения вопроса, который и был задан Сен-Симоном: "Можно ли считать свободой то состояние, когда человек не свободен материально, когда его материальный интерес не удовлетворен?" Общее неприятие социалистами либеральной концепции, по мнению С.И. Гессена (1870 – 1950), с

---

непосредственный предмет нашего изложения. Нас интересует другой аспект, подчеркиваемый А.Ф. Кистяковским. По его мнению, с падением теократии смертная казнь теряет в значительной степени прежний свой характер – искупления, очищения. "Светская государственная власть сообщает ей преимущественно характер устрашения", – писал правовед. Но невозможен ли этот мотив исключительно в том случае, когда человек признается – потенциально – всегда и при всяком сопутствующем обстоятельстве готовым на преступление? Между прочим, хотя Кистяковский и приводил многие доводы за то, что вклад гуманизма в реализацию идеи постепенной отмены смертной казни нельзя недооценить, но следует учитывать и следующее его наблюдение: "Конечно, нельзя сказать, чтобы толпа и в наше время не ощущала жадного и нечестивого любопытства к казням" (Кистяковский А.Ф. Исследование о смертной казни. Тула, 2000. С. 186, 245, 256).

<sup>237</sup> "Если взять две самых распространенных формулы общественного идеала, получивших славу в XVIII и XIX столетиях, – формулы демократическую и социалистическую, то в глубине их можно отыскать те же начала равенства и свободы лиц, а необходимое развитие этих начал приводит к идее всеобщей солидарности на началах взаимного признания... За... конкретными условиями скрывается настоящая идеальная цель этих построений, и в обоих случаях она является одной и той же: это осуществление свободы и равенства лиц" (Новгородцев П.И. Об общественном идеале // Сочинения. М., 1991. С. 112).

которым трудно не согласиться, заключается в том, что система **формального**, правового равенства, которое дается политической свободой, не содержит равенства **реального**. Именно в этом и состоит момент крайнего индивидуализма в учениях социалистов, что гармонию общественных отношений они видят не в формальном обеспечении политической свободы, институты которой всегда несовершенны, а в таком строе, где **общее благо всех есть совокупная составляющая реального блага каждого отдельного лица**. Это основа максимального обеспечения блага каждого индивидуума. "Благо, которое социализм противопоставляет формальному праву либерализма, есть благо всех и каждого составляющих общество лиц"<sup>238</sup>.

Вполне последовательно, и здесь вновь нельзя не согласиться с исследованиями С.И. Гессена, отказ от идеалов политической свободы в социалистических учениях, как институтов, **не способных** по своей сути обеспечить подлинную свободу личности, заменяется отрицанием права и государства, в старом понимании, и замены их иными понятиями. "Отрицая правовые начала и равенство как фиктивные начала, – писал Гессен, – он (социализм. – А.В.) хочет настоящей фактической свободы и реального равенства как возможности удовлетворения каждым его потребностей"<sup>239</sup>. Для достижения этого социального идеала, где общее Благо тождественно благу каждого, новое учение отрицает государство, которое может быть противопоставлено благу отдельной личности, и порождает идею гражданского общества, которое, в их понимании, "в отличие от государства не имеет своего особого бытия, а всецело и полностью совпадает с составляющими его индивидами, есть простая их, не имеющая особого бытия, сумма"<sup>240</sup>. Мотив обеспечения настоящей свободы, гимн индивидуализму сквозит здесь на каждом шагу. "Старый" порядок и строй правового государства отрицается во имя такой свободы, которая не формально, не гипотетически, а **сейчас и реально** в состоянии дать свободу каждому человеку от природной нужды. Как следствие, придание идее Блага материального оттенка приводит к тому, что сама свобода понимается главным образом как экономическая категория<sup>241</sup>. Равным образом, с отрицанием идеи политического равенства и политического братства, которые, по справедливому замечанию В.В. Леонтовича,

---

<sup>238</sup> Гессен С.И. Правовое государство и социализм. С. 243.

<sup>239</sup> Там же. С. 246.

<sup>240</sup> Там же. С. 245. Небезынтересно продолжить цитату до конца: "Именно потому, что общее благо мыслится как благо каждого отдельного лица, социализм первоначально мыслит себя стоящим вне государства. С отрицанием государства у него нет оснований признавать и право хотя бы условно, в качестве орудий государства, как это делает либерализм. Понимая вместе с последним право как простое волеизъявление государства, он, отрицая государство, тем самым отрицает и право – во имя "общества", которое единственно только есть благо всех и каждого. Так индивидуалистический момент в понимании социализмом Блага объясняет нам, почему социализм означает безусловное и радикальное отрицание правового государства" (Там же).

<sup>241</sup> Гессен С.И. Указ. соч. С. 244.

являются основой либерализма<sup>242</sup>, отрицается и свобода собственности, как основа социального неравенства и социальной несправедливости; зла, борьба с которым составляет первейшую задачу общества.

История политической мысли XIX – XX вв. представляет нам примеры яростной – и зачастую справедливой – критики либеральными мыслителями указанных выше начал социалистических учений. В первую очередь серьезному сомнению была подвергнута идея о **возможности замены** государства с его политическими свободами **идеей общества** без существенного умаления прав личности и его свободы. "Двадцать пять лет тому назад, в России и на Западе, – писал Б.Н. Чичерин, – общее направление умов было враждебно государству. Все должно было исходить из свободного движения общественных сил. Всякое вмешательство государства отвергалось, как беззаконие и тирания. О централизации... не смели и заикнуться; регламентация считалась преступлением... Утверждали, что государство имеет право сказать: не трогай, но не имеет право сказать: давай!.. В настоящее время (восемидесятые годы XIX в. – А.В.) движение пошло вспять; теперь приходится, наоборот, доказывать, что государство не все, и что индивидуализм имеет свою, законно принадлежащую ему сферу, в которую государство не вправе вторгаться... Ныне над самим государством воздвиглось новое чудовище – общество, которое прежде считалось совокупностью свободных сил, но теперь является каким-то таинственным лицом, поглощающим в себе не только государство, но и частную сферу... В сущности, это тоже государство, только под другим названием и с гораздо более обширным ведомством"<sup>243</sup>.

В этих словах много правды. Рассуждая общо, мы не можем не признать, что если во имя свободы личности уничтожается главное, что составляет ее основу – **индивидуальность** каждого лица, включая его право на собственность (как это имело место в произведениях Шеффле, Маркса, Дюги, Прудона и т.д.)<sup>244</sup>, то и сам характер предложенной в качестве альтернативы либерализму "новой" свободы, имеет, очевидно, отрицательное значение<sup>245</sup>.

---

<sup>242</sup> Леонтович В.В. История либерализма в России. С. 5.

<sup>243</sup> Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Т.1. М., 1882. С. XIX–XX.

<sup>244</sup> См. об этом, напр.: Покровский И.А. Основные проблемы гражданского права. М., 1998. С. 110–112.

<sup>245</sup> Указываемые нами доводы носят общераспространенный характер, в связи с чем мы не считаем необходимым приводить более широкую аргументацию для подготовленного читателя. Отметим лишь, что многое, о чем говорится здесь, можно найти в известном произведении Б.Н. Чичерина "Собственность и государство" (1882–1883), которое в целом посвящено вопросу о началах социализма и их критическому осмыслению. Впрочем, это далеко не единственное его произведение по указанному вопросу. В статье, посвященной взглядам известного немецкого социалиста Ф. Лассалья, Чичерин писал: "В последовательном своем развитии они (начала социализма. – А.В.) несомненно ведут к отрицанию свободы, ибо, как скоро допускается свобода, так и неразлучная с ней вместе особенность. Но тут-то и сказывается внутреннее противоречие системы. Лассаль вовсе не думает отвергать свободу, ибо с ней вместе он должен бы был отвергнуть единичное начало, которого она служит выражением и которое он отстаивал против частного. Его задача состоит

Даже сторонники социалистической идеи должны были признавать тот факт, что социалистическое безгосударственное общество в основе своей предполагает обязательное "единоверие", как равенство духовного убеждения всех составляющих общество лиц, что роднит его – общество – с духовными орденами времен средневековья<sup>246</sup>. Нетрудно, кстати, заметить, что перед нами – новая форма уже знакомой нам идеи "избранности" и "избранного общества".

Политические писатели конца прошлого века неоднократно выделяли данное обстоятельство как особый предмет критики. По их мнению, сочетание хотя бы этих двух обстоятельств – уничтожение частной собственности и презюмируемое **единодушие всех** участников социального общества – предполагает полное уничтожение свободы личности, поскольку в практическом смысле идея общества, как якобы совокупности свободных сил, неизбежно приведет к такому состоянию, в котором **любые** индивидуальные наклонности должны уступить место общему интересу и подмене им блага индивидуального<sup>247</sup>. Более того, указанная тенденция носит столь очевидный характер, что сами сторонники социализма склонны высказываться за то, чтобы внутри социалистического общества произвести разделение **общего и индивидуального** интереса, без чего, по их мнению, "невозможно понять ни существа социализма, ни его дальнейшей эволюции"<sup>248</sup>.

Указанная критика, сама по себе, не вызывает возражений. Однако если произвести "наложение" начал либерализма на начала социализма, мы не встретим в последнем никаких существенных теоретических новшеств, которых бы не породил в себе первый. Можно сказать, что на первой стадии своего развития социализм выступает в двух ипостасях: 1) как развитие либеральной концепции и такое его продолжение, которое способно вместить в себя идеи либерализма<sup>249</sup>, и 2) как научное направление, которое отрицает основные начала либерализма, включая его идею свободы, во имя **полного и абсолютного освобождения личности** в грядущем будущем. Однако, что представляется крайне важным,

---

именно в том, чтобы сочетать свободу с требованиями общей жизни, отвести первой известное место, но так, чтобы она была совершенно бессильна против целого... В действительности общее без целого невысказуемо. Сочетать общее с единичным, перепрыгнув через категорию особенного или выдавши последнюю за преходящий момент, – это такой диалектический скачок, на который способен только мыслитель, ослепленный страстью" (Чичерин Б.Н. Лассаль // Сборник государственных знаний. Т. 5. СПб., 1878. С. 7-8.).

<sup>246</sup> Гессен С.И. Правовое государство и социализм. С. 242, 244.

<sup>247</sup> Именно данная мысль составляет лейтмотив всего произведения одного из видных политических деятелей Франции прошлого века –

А. Тьера. "Коммунисты, – писал он, – отвергая собственность, доходят до необходимых последствий этого отрицания и ставят человека в то положение, в котором он должен находиться, когда не признает различия между твоим и моим, т.е. в полную общность всех физических и нравственных наслаждений... Другими словами, вашей общине будет недоставать свободы, а свобода состоит в возможности ошибаться, в возможности страдать" (Тьер А. О собственности. СПб., 1872. С. 145, 166).

<sup>248</sup> Гессен С.И. Правовое государство и социализм. С. 242.

<sup>249</sup> Там же. С. 246, 247.

отрицаются, как мы увидим, не сами начала, но лишь то содержание, которое они получили в либеральной концепции. Уже сама постановка вопроса в этой плоскости показывает, что допустить, чисто теоретически, мысль о различном характере начал обоих направлений просто нельзя, поскольку их обоим источником является одна и та же система ценностей, в глубине которого лежит антихристианский дух светского человека, как эти учения понимают его. Приведем некоторые доказательства в пользу последнего довода.

Во-первых, как в либерализме, так и в социализме, основой построения гармоничного общества является простая и имплантированная из конкретного содержания западной религиозности идея человека, согласно которой он, равный от природы себе подобным, впадает в неравенство в силу внешних обстоятельств<sup>250</sup>. Достаточно устранить эти обстоятельства, как человек достигнет своего совершенства, а идея равенства получит свое идеальное выражение<sup>251</sup>.

Во-вторых, не только не допускается, но всячески обосновывается и поддерживается вера в возможность построения гармоничного общества человеческими силами. В отношении к либерализму и правовому государству это утверждение подтверждается тем простым доводом, что право государства, которое должно "правильно" урегулировать общественные отношения и обеспечить личные интересы, есть **совокупная воля** всех населяющих государство граждан. Не случайно, либерализм конца XIX - начала XX вв. уделяет особое внимание этому вопросу, предполагая, что государство обязано найти и правильно сформулировать народную волю<sup>252</sup>. Правда, в этом случае несколько неясно: почему же "народное" государство, чью деятельность поддерживают многочисленные политические институты, сориентированное на идеалы политической свободы, тем не менее постоянно стремится к тому, чтобы узурпировать полностью всю власть? Объяснения консервативной части либералов, что государство имеет "свое особое бытие", не вполне удовлетворительны, поскольку они, так сказать, рассматривают не сам предмет - государство - в его исторических формах, а его философское отображение. В связи с этим получается наложение двух противоположных идей:

---

<sup>250</sup> См., напр.: Рассел Б. История западной философии. Т.2. С. 114.

<sup>251</sup> Как известно, горячим сторонником такой постановки вопроса являлся Ж.-Ж. Руссо. Симптоматично, что его известнейший труд начинается словами: "Человек рожден свободным, а между тем он везде в оковах". По его мнению, необходимо найти такую сумму сил, которая бы позволила людям действовать согласно и достигнуть гармоничного общества. "Найти такую форму ассоциации, которая бы защищала и охраняла совокупной общественной силой личность и имущество каждого участника и в которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким он был раньше. Такова основная проблема, решение которой дает "Общественный договор"" (Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре (Du contrat social). СПб., 1907. С. 4,25).

<sup>252</sup> См., напр.: Кистяковский Б.А. Государственное право (общее и русское) // Социальные науки и право. Философия права. СПб., 1998. С. 450.

государства как акт Божественного Провидения и государства как результат народной воли и народной деятельности при условии того, что изначально единственным сувереном является только и исключительно народ<sup>253</sup>. Объективно классический либерализм не дает ответа на поставленный нами выше вопрос, предпочитая **игнорировать** социальную сферу бытия, где царит неравенство лиц, выражая мнение, согласно которому политическая свобода выступает высшим проявлением и закреплением свободы личной. Возможно, и это допущение вполне уместно, что с точки зрения либеральных учений наличие политической свободы, как уже устойчивого и реально функционирующего института правового государства, при наличии нравственного чувства, основанного на свободе совести, бережно оберегаемой государством, свободе собственности т.д., позволит с течением времени **разрешить** проблему социального равенства всех граждан<sup>254</sup>.

В свою очередь, это предположение будет иметь реальное значение только в том случае, если воля государства представляется "доступной" народной массе, если государство может быть организовано и реорганизовано – в случаях необходимости – по воле народа. Несложно убедиться, что в этом понимании отношения "личность – государство" не находится места каким-то третьим силам, включая и Божью волю. Несложно в этих рассуждениях обнаружить ту самую идею народоправства, которая долгое время поощрялась католицизмом, была воспринята протестантизмом и в качестве основополагающей перешла в учения либерализма и социализма. В свою очередь, допущение такой возможности собственными усилиями организовать должным образом общественную жизнь предполагает наличие такой творческой силы у индивидуума, что, по справедливому мнению исследователей, сам человек становится как минимум равным Богу, или заменяет Его<sup>255</sup>.

Нелепым было бы отказывать в аналогичных стремлениях

---

<sup>253</sup> Повторим, что склонность консервативного либерализма к идее народоправства подчеркивалась неоднократно самыми различными авторами, в том числе – на примере произведений Б.Н. Чичерина. См., напр.: Коркунов Н.М. История философии права. С. 407.

<sup>254</sup> "Кто станет отрицать, – писал А. Тьер, – что судьба человечества улучшилась в течение двух или трех последних веков, даже в продолжение пятидесяти, тридцати, или двадцати последних лет?... Загляните в деревню, и вы увидите, что черепичные и шиферные кровли всюду заменили соломенную покрывку домов, что на месте земляных построек стоят постройки из камня. Посмотрите на одежду рабочего, и вы заметите, что прежняя грубая шерстяная ткань уступила место сукну, деревянные башмаки – кожаным, а на плечах женщин из простого народа вы увидите шерстяную косынку вместо бумажного платья... Наконец, читайте Вобана, читайте писателей века Людовика XIV, описывавших запустение полей и бегство крестьян, и скажите, случается ли в наше время хоть что-либо подобное, даже после ужасных войн?... Разве... не очевидно, каким путем идти к благу? В чем состоит этот путь? В усилении труда земледельческого, торгового и промышленного, которое ведет к общему благосостоянию и которое возможно лишь при мудром правлении, при порядке в государстве и при сохранении мира между всеми сословиями общества" (Тьер А. О собственности. С. 344-345, 348).

<sup>255</sup> Там же. С. 146-147.

социалистическим учениям, которые не только не отрицают идеи народоправства, но и, более того, вполне последовательно **развивают** их. Обобщив различные интерпретации идеи социализма, нельзя не признать, что его цель уничтожения социального неравенства – умозрительно – в большей степени соответствует началу народного суверенитета. Поскольку политическая власть неизбежно попадает в руки тех сословий, которые имеют преимущественное материальное положение, поскольку, в этой связи, политическая свобода носит дифференцированный характер, то упразднение социального неравенства позволит обеспечить **подлинно народный характер** деятельности в государстве (или в обществе, которое заменит собой государство). В результате идея народоправства наконец найдет свою оптимальную форму и на земле наступит счастливое равенство и настоящее братство – эра свободы человека и человеческого духа. Как видно, такая постановка вопроса вовсе не отрицает – окончательно, как чуждые – идеи демократии и политической свободы: она лишь иначе определяет условия, при которых начало индивидуализма может быть **действительно реализовано**.

Крайне любопытно, что, по верному замечанию С.И. Гессена, алгоритм решения этой проблемы в учениях социалистов в точности копирует алгоритм либеральных учений. Например, порядок определения права личности включает в себя установление того объема прав, которое необходимо государству для его деятельности на благо “всех” в данную историческую эпоху, и “вычитание” его из суверенных прав гражданина. Таким путем личный произвол заменяется правовым порядком правового и народного государства. Также в социализме право на собственность и на труд получается за минусом того права и труда, которые гражданин “перенес” на государство и которые необходимы ему, т.е. государству, для деятельности на общее благо. В данном случае объем собственности и прав на нее, равно как и объем труда, направляемый на каждого отдельного индивида, должен пройти через **призму общего блага**, чтобы удовлетворение своим имущественным интересам получили все<sup>256</sup>.

Не случайно после некоторого времени напряженного противостояния друг другу либерализм и социализм все более и более сближаются, образуя некое компромиссное сочетание, именуемое в науке “правовым социализмом”<sup>257</sup>. Нельзя, однако,

---

<sup>256</sup> “Обобществление” есть в утопическом социализме менее всего, конечно, огосударствление, национализация или муниципализация. Орудия производства (так же, как и предметы потребления) “принадлежат” не только у Сен-Симона, но и у прочих утопистов, в сущности, самим себе, точнее, той функции, которую они в абсолютно рациональном, совершенно техническом хозяйстве должны выполнять или, иначе говоря, никому не принадлежат” (Гессен С.И. Правовое государство и социализм. С. 250–251).

<sup>257</sup> “Он не только разрешает проблему, питающую социализм и сообщаящую ему его нравственный пафос, но приближается на основе правового государства к тому, что предносилось в мыслях его лучших представителей... Самый социализм, со своей стороны, все более эволюционирует к тому же пределу, и... отличается от него не поскольку он противопоставляет себя либерализму, а поскольку, напротив, разделяет предрассудки последнего” (Гессен С.И.

сказать, что подобная перемена не отразилась на отношении "личность – государство". В отличие от старых правил, "новому" государству открываются такой простор деятельности, такие возможности по регулированию сфер частного интереса, какие нельзя было себе представить даже в отношении государства абсолютистского<sup>258</sup>. Перед нами – возврат к старой проблеме, выраженной по-новому. Выход из этой "квадратуры круга" породил известное и весьма распространенное как в России, так и на Западе направление, которое получило наименование "анархизм" и в известной мере противопоставлялось как либерализму, так и социализму. Но отказ от столь всемогущего, хотя и некогда "разумного" государства приводит ли к тому, что утилитарное воззрение на существо личности наконец заменяется какой-то более **одухотворенной** идеей. Какие идеи и идеалы являются для анархизма движущими? Насколько его понимание государства и свободной личности коррелируется с указанными доктринами? Рассмотрим эти вопросы на примере некоторых трудов наиболее признанных теоретиков и апологетов анархизма.

Определяя государство как **одну из тех форм**, которые может принимать общество в течение своего исторического развития<sup>259</sup>, известный теоретик анархизма П.А. Кропоткин (1842 – 1921) весьма скептически относился к возможности решения проблемы обеспечения свободы личности исключительно правовыми способами<sup>260</sup>. Аналогичной, хотя и более мягкой по форме критике подвергались им такие течения, как государственный капитализм, кооперации, городской социализм и т.д.<sup>261</sup> Характеризуя их как "начальный коммунизм", Кропоткин указывал главный недостаток данного подхода к обеспечению экономической свободы – как высшей стадии личной свободы – в том, что **принудительный**,

---

Указ. соч. С. 233) Ср.: Новгородцев П.И. Идеалы партии Народной свободы и социализм // Опыт русского либерализма: Антология. М., 1997. С. 296.

<sup>258</sup> Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. С. 223.

<sup>259</sup> Кропоткин П.А. Государство, его роль в истории // Анархия, ее философия, ее идеал. М., 1999. С. 618.

<sup>260</sup> Доминанция государственного начала всегда рассматривалась Кропоткиным как возврат к "отжившим" временам, возврат к началу исторического процесса, безусловный регресс. "Достаточно сказать, – писал он, – что все учреждения, которыми отдельные государства воспользовались в интересах меньшинства, все понятия о праве, которые мы находим в наших законах (искаженные в выгоду опять-таки меньшинства), и все формы судебной процедуры, насколько они охраняют личность, получили свое начало в общинном быте. Так что, когда мы воображаем, что сделали большой шаг вперед, введя у себя, например, суд присяжных, – мы в действительности только возвращаемся к учреждениям варваров, претерпевшим ряд изменений в пользу правящих классов. Римское право было не чем иным, как надстройкой над правом обычным" (Кропоткин П.А. Указ. соч. С. 626–627) Описывая пути, которыми движется история, полагая, что перманентная смена негосударственных форм государственными является объективным фактором истории, который, однако, подчиняется нашему сознанию, он считал: "Одно из двух. Или государство должно быть разрушено, и в таком случае новая жизнь возникает в тысяче центров на почве энергичной личной и групповой инициативы, на почве вольного соглашения. Или же государство раздавит личность и местную жизнь... Выбирайте сами!" (Там же. С. 675–676).

<sup>261</sup> Кропоткин П.А. Коммунизм и анархизм // Анархия, ее философия, ее идеал. С. 594, 595.



государственный капитализм вынужден перенимать те самые негативные черты государства, которые, в свою очередь, предуготовливают его неизбежную гибель<sup>262</sup>. Напротив, отрекшись от управления человека человеком, устанавливая качественную границу производственной деятельности человека только на том уровне, который необходим для его "нормального" существования, расширяя тем самым культурный досуг человека и подготавливая основу для его полной свободы, отрекшись, наконец, от какого бы то ни было теологизма в науке и основывая деятельность коммунистической общины **исключительно на экономных способах производства**, коммунизм анархический неизбежно придет к своей победе<sup>263</sup>. "В этом случае... свобода личности, увеличенная ее досугом, возможностью обеспечить себе благосостояние и вольным трудом, при меньшем числе рабочих часов, нисколько не пострадает... Имея анархию как цель и как средство, коммунизм становится возможен, тогда как без этой цели и средства он должен обратиться в закрепощение личности и, следовательно, привести к неудаче"<sup>264</sup>. Несложно понять, что основные аргументы в пользу анархического коммунизма представляют собой – по мнению указанного автора – здоровую альтернативу государственному капитализму, идейным и научным вдохновителем которого являлись К. Маркс, Ф. Энгельс и позднее В.И. Ленин. С точки зрения Кропоткина, коммунизм – как **неизбежное следствие** экономического и культурного прогресса – является необходимой стадией развития общественных отношений, вопрос лишь в том, какой коммунизм "совершеннее". Отход от государственного управления к непосредственному, общинному управлению и будет представлять собой высшую форму демократии и народоправства при полной свободе личности<sup>265</sup>.

Впрочем, настолько ли уж разнятся между собой эти направления, если учесть реплику П.А. Кропоткина о том, что государственный коммунизм есть "промежуточная форма", "компромисс"<sup>266</sup> на пути к истинному коммунизму? Промежуточная стадия, очевидно, возможна лишь тогда, когда мы говорим о **последовательном процессе** реализации основных начал, лежащих в основании общей идеи. И действительно, по справедливому замечанию известного деятеля партии эсеров В.М. Чернова, "государственный капитализм" Маркса совсем не отрицает идеи уничтожения государства как временной формы общества. "Маркс и Энгельс, – писал он, – отмежевываясь от анархистов, никогда не забывали подчеркнуть, что социализм и анархизм различаются вовсе не в принципиальном отношении к началу "принудительности" в общественной организации. Дело обстоит не так, что анархисты воплощенное в государстве "принудительное начало" отрицают, а социалисты – признают, защищают и оправдывают. Дело обстоит не так, что анархисты борются за

---

<sup>262</sup> Там же. С. 612-613.

<sup>263</sup> Там же. С. 614, 615.

<sup>264</sup> Кропоткин П.А. Указ. соч. С. 616.

<sup>265</sup> Там же. С. 595.

<sup>266</sup> Там же. С. 594.

“добровольность” общественного союза, а социалисты отвергают ее... Будущее принадлежит и для социалистов договорному соглашению вместо властного принуждения... Маркс и Энгельс отмежевывались от анархистов не в **принципиальной оценке “государственности”** (подчеркнуто мной. – А.В.), со всеми ее неизбежными аксессуарами: армией, полицией, судом, тюрьмой... Все это, по их мнению, лишь неизбежное зло, – неизбежное на стадии развития общественности, когда сама эта общественность является лишь слабым смягчением и маскировкой зоологической эпохи бытия человеческого рода; когда... борьба всех против всех, животная борьба за существование лишь слегка видоизменяется... Чтобы эта междоусобица не разорвала общество на части... необходима какая-то высящаяся над классами государственная власть, **железными обручами** сбивающая стремящиеся расколоться, распасться части нации... Для Маркса и Энгельса государственность осуждена не на разрушение в эпоху перед эмансипацией трудящегося и эксплуатируемого класса и ради нее, а на отмирание, на атрофирование после этой эмансипации и вследствие ее”<sup>267</sup>.

Как бы мы ни относились к этой оценке известного русского социалиста, мы не можем не обратить внимания на главную отличительную черту обоих “безгосударственных” учений: свобода лица может носить **только и исключительно общественный характер**, обусловлена **только экономическими явлениями**, и вот по каким причинам. Сюда следует отнести и природные законы, которым сознательно или бессознательно подчиняет человек свою деятельность, врожденный эгоизм и стремление к индивидуальному **материальному благу** (несложно заметить, что культурный досуг в предложенном общественном идеале служит цели повышения производительности труда и, в конечном счете, обусловлен стремлением к “правильному” экономическому воспитанию трудящихся в духе Гельвеция и Гольбаха), смягчаемый лишь нормами **общественного** – опять-таки – сознания, повышения производительности труда и ростом производства, культурным воспитанием и т.д. Кстати сказать, эти критерии совсем не отрицались таким сторонником “безгосударственной общины”, как Кропоткин, равно как и критерии, побудившие марксистов “на время призвать” государственное принуждение во имя общего блага и абсолютной свободы”<sup>268</sup>.

Дух коллективизма, которым пронизано “свободное, общинное” существование, является не только не промежуточным, но и **обязательным** условием существования самого коммунистического

<sup>267</sup> Чернов В.М. Конструктивный социализм. М., 1997. С. 31–32.

<sup>268</sup> Характерны, например, такие его реплики, как: “Стремиться к наслаждению, избегать страдания – это универсальный фактор (некоторые сказали бы – закон) органического мира. В этом заключается сама сущность жизни... Каковы бы ни были поступки человека, какова бы ни была линия его поведения, он всегда повинуетя в своих поступках велениям своей природы” (Кропоткин П. А. Нравственный начала анархизма // Анархия, ее философия, ее идеал. С. 802).

общества<sup>269</sup>. Не случайно, по-видимому, в самом крайнем учении – с точки зрения индивидуализма – анархизме, личность не мыслится без общества. Общественный идеал в этом случае на взгляд последователей данного направления, представляет собой не совокупность разрозненных индивидов, но **совокупный союз свободных общин**, новый вид федерализма, который принимает всемирные, общепланетарные масштабы<sup>270</sup>. Примечательно, что и в этом случае политический идеал носит универсальный характер, способный объять собой весь мир, что навеивает небезосновательные мысли о его сходстве с характером политического идеала католицизма и в то же время содержит в себе стремление к атомизации общества на бесчисленное множество мелких сект, каждая из которых стремится к **известной изоляции** от другой по тем или иным причинам: кругу интересов, национальному или территориальному признаку, профессиональным признакам и т.д. Данное свойство удивительным образом напоминает нам специфический дух особого рода коллективизма, который мы встречаем в протестантизме, где преобладает тенденция **расслоения** общества на множество мелких сект, связь между которыми поддерживается неким условным договором, общей верой в свою “избранность” и неприятием всего того, что не вписывается в протестантскую мораль<sup>271</sup>. Нельзя не сказать, что значение нравственного начала, которое, по мнению Кропоткина,

---

<sup>269</sup> Например, “безгосударственник” Кропоткин писал: “Большой или меньший простор, предоставленный личности в данной форме общежития (коммунизме. – А.В.)... определяется теми воззрениями на необходимость личной свободы, которые вносятся людьми в то или другое общественное учреждение. Сказанное справедливо по отношению к всякой форме общественной или совместной жизни” (Кропоткин П.А. Коммунизм и анархизм. С. 611).

<sup>270</sup> Приведем некоторые характерные высказывания. “Общество непременно стремится к наиболее полному развитию личности, вместе с наибольшим развитием добровольных союзов – во всех их формах, во всевозможных степенях, со всевозможными целями, – союзов, постоянно видоизменяющихся, носящих в самих себе элементы своей продолжительности и принимающих в каждый данный момент те формы, которые лучше всего соответствуют разнообразным стремлениям всех... Коммунизм не может существовать иначе, как создавая тысячи точек соприкосновения между людьми по поводу общих дел. Он не может жить иначе, как создавая независимую жизнь для самых мелких единиц: для каждой улицы, для каждой кучки домов, для каждого квартала, для каждой общины города. Он тогда только и сможет достичь своей цели, если покроет общество целую сеть артелей и обществ, служащих для удовлетворения всевозможных потребностей... А эти местные общества точно так же не могут оставаться чисто местными; они неизбежно будут стремиться к тому, чтобы стать всенародными и международными” (Кропоткин П.А. Анархия, ее философия, ее идеал // Анархия, ее философия, ее идеал. С. 213, 242).

<sup>271</sup> На эту особенность организации протестантских общин неоднократно указывал М. Вебер. “Принцип суверенности сохранял свою действенность лишь в рамках относительно маленьких общин. Где общины превышали требуемые границы, там либо создавались кружки, как у пиетистов, либо, как у методистов, отдельные члены общины разделялись на группы, внутри которых осуществлялась церковная дисциплина, ибо следующим требованием, обусловленным стремлением соблюсти чистоту общины причащающихся (у квакеров – молитвенного собрания), была исключительно строгая нравственная дисциплина, осуществляемая самоуправлением общины” (Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Избранные труды. С. 286).

вырабатывается **внутри** каждой отдельной общины, имеет такую же сдерживающую роль, как и в протестантской секте. Единственное различие заключается в том, что в первом случае мы имеем религиозную веру в выработанные общиной нравственные нормы, а в другом – рациональную веру в начало материализма и общий разум, внутри которого вырабатываются обусловленные материальными причинами моральные идеалы. Но и там, и здесь атомизм общин и сект носит опять же универсальный характер, объединяется неким законом, поскольку предполагается, что он имеет **объективное значение**, и любое откровение, которое являлось основой Церкви, представляется здесь неуместным в качестве объективного начала, нисходит до уровня субъективного откровения, граничащего с тем состоянием, когда человек принимает себя за “посланца Бога” и “мессию”. Собственно сказать, в этом случае нравственность всегда субъективна в том смысле, что она варьируется в весьма широких пределах, приобретая конкретное выражение в конкретные исторические периоды. Объективным остается **лишь сам мировой закон**, которым предуготовлено это положение вещей.

В протескном придании экономическому и социальному вопросу основополагающего начала либералы, анархисты и марксисты уже не замечают, что дух коллективизма сдерживает не свободную личность, которая отстаивает свое достоинство известными способами, но человеко-зверя, отличающегося от иного животного мира как совокупности таких же “органических соединений”, совсем незначительно. И если В.М. Чернов, вслед за Марксом и Энгельсом, полагал, что идея Руссо о свободном договорном обществе есть не “прошлое”, но “будущее”, за которое нужно бороться, то возможность признания этого будущего общества вполне свободным вызывает серьезный и обоснованный скептицизм. Например, если человек безусловно подчинен законам органического мира, то как его сознание сможет вырваться из стремления к собственным эгоистическим интересам и осознать, что в общем благе его утилитарные стремления получают наивысшее проявление и удовлетворение? Более того, нельзя не согласиться с мнением Ф.М. Достоевского и В.В. Розанова, что подробные научные теории изначально стремятся понизить **психический уровень человека** до уровня обычного примата<sup>272</sup>.

Получается удивительная картина. Возникнув как реакция на абсолютизм единоличного монарха и Римской церкви, начало народоправства, в основе которого лежит идея светского государства, созданного не “Божией волей”, а народной, все более и более пронизывает и дух общественного сознания, и воззрения на политические институты, которые должны гармонизировать общественные отношения. Исчезают, с точки зрения либерального и социалистического сознания, исторически обусловленные препятствия в построении “настоящего”, “правильного” общества, вера в человека в свои силы все более

---

<sup>272</sup> См., напр.: Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского: Опыт критического комментария. С. 141.

возрастает, отказываясь от теологических начал и даже Бога. Но по мере "развития", по мере того как человек все больше склонялся – осознанно или неосознанно – к тому пониманию вещей, что Разум или Божество получают свою силу и разумность **только в человеке**, а вне его являются слепой и бессознательной силой, по мере возвеличивания и обожествления **собственного разума** – "самообожания", как метко охарактеризовал это положение вещей А.Д. Беляев<sup>273</sup>, – вера в нравственные силы человека утасает. Все меньшее значение принимает его свободная воля, которая может лишь "приспособиться" к условиям внешней среды и зачастую представляется авторам работ детерминированной материальной средой и мировым законом. В пике своего торжества – диалектическом и историческом материализме – свободная воля, как мы увидим дальше, практически исключается, а сам человек признается животным, эгоистические стремления которого могут быть преодолены только за счет или "железных обручей" государства, или "железной нравственности" общества и общины.

Все большее значение придается **принудительным** нормам, которые должны обезопасить "общество" от "**человека случайного**", который всегда – при условии крайней разбросанности и неопределенности моральных норм поведения – может ему угрожать и дестабилизировать его. Каждый человек все более объявляется "царем земли" и "богом", абсолютной ценностью, гуманизм процветает, но одновременно с этим все более общественный характер приобретают стороны деятельности лица, в том числе и те, которые раньше относились к его личной совести. Происходит как бы два одновременных процесса: **сжатие** общества в тенденции коллективизма и **прогрессирующий атомизм** самого общества, где каждый из атомов не может быть иначе подвергнут общему благу, как через деятельность государства или общественные органы. Процесс атомизма и снижения нравственного критерия оценки существа человека, очевидно, не может носить случайный характер и обусловлен, на наш взгляд, неудержимым стремлением к социализации политического и морального идеала за счет религиозного начала. Если "человек есть то, что он ест", то какой иной критерий оценки возможен?

Оценивая отношения либерализма к данным проблемам, нужно признать, что в мировоззрении своих классиков оно носит, конечно, менее жесткий и категоричный тон. Между тем общий настрой на универсальность рационального начала, на признание "идеального" государства исключительно светским, на начало народоправства и, как следствие (хотя, с философской точки зрения, здесь трудно судить, какое начало является предпосылкой другого, а какое – следствием), на признание **неотрывности** блага личности от общего блага не может не привести к уже знакомым нам по социализму результатам.

---

<sup>273</sup> Беляев А.Д. О безбожии и антихристе: В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1898. С. 71.

Что же, по мнению разработчиков классического и нового либерализма, должно служить защите и обеспечению интересов личности, если сфера деятельности государства принимает такие непривычные и угрожающие для индивидуализма размеры? Ведь полнокровное участие государства в социальной деятельности предполагает, объективно, **превалирование** идеи общего блага, пусть даже в интересах отдельных лиц, над началом индивидуализма в старой его редакции. На первый взгляд большой опасности в этом нет. Приняв идею правового государства, они должны были последовательно отстаивать то суждение, согласно которому "подотчетность" государства праву, закону, при условии широкой демократизации процесса управления государством, - что приведет к наиболее полному участию граждан в его деятельности и организации действительно "народной" власти, - является **единственной и необходимой** основой для последующего **правового самоограничения** государства. Право с этой точки зрения является не только способом реализации свободы личности -поскольку она носит, как мы помним, только общественный характер, - но и способом обеспечения этой свободы. Насколько обоснованна эта идея и к каким результатам она приводит, нам и надлежит выяснить в следующем параграфе настоящей работы.

## § 2. Новая этика и право.

Не претендуя на детальный и всеохватывающий разбор всех ответвлений правовых концепций западной культуры, обратим внимание на присущую ей специфику в понимании права как общественно-политического явления, на тот, так сказать, угол зрения, под которым оно, как правило, воспринимается либеральной и социалистической мыслью. Сразу же заметим, что "отправной точкой" в нашем исследовании будет, конечно, то понимание права, которое оно получило в либеральной концепции. Объяснение и обоснование этого заключается в том, что социализм, первоначально индифферентный или агрессивный к идее права, не создает, в собственном смысле слова, "своей" правовой теории, акцентируя внимание не столько на правовой, сколько на **этической** стороне рассматриваемых им общественных явлений. Лишь позднее, как нам предстоит показать, точка зрения социализма на право меняется, но опять-таки не столько в процессе **самостоятельного** поиска, сколько посредством использования правовых идей либерализма.

То, что деятельность государства сопровождается практически всегда изданием определенных правовых актов, -факт, не требующий доказательств. В этом отношении неважно, говорим мы о "демократическом", "цивилизованном" государстве или, например, о государстве тоталитарном, как его характеризует либеральная наука. Собственно говоря, едва ли не общепризнанный критерий, отличающий государство от иных общественных союзов, заключается, как раз именно в возможности верховной власти издавать правовые акты общего действия, поддержанные принудительной силой политической организации общества. Вопрос заключается в другом: как оценивать это явление, какие аспекты его признавать значимыми, а какие - второстепенными, как соотнести его с человеческой свободой и какие цели определить ему в качестве основных, т.е. неразрешимых иным путем, кроме указанного? Не побоимся сказать, что в самой постановке вопроса о смысле и сущности права, как они воспринимаются в том или ином случае, и в том воздействии, какое это понимание права оказывает на практическую политическую деятельность государства, заложен корень различия правовых культур.

Право можно рассматривать как один из способов государственного управления, как следствие отдельных экономических и политических условий, как "волю господствующего класса" и в качестве явления, по своей сути **единственно способного** разрешить вопросы организации человеческого общежития и приближения общественного идеала. Не случайно в методологическом плане право может быть рассмотрено и как социологическое явление, и как явление политическое, и, с философской точки зрения, как область духа, имеющая объективное, самостоятельное бытие, не подверженное случайностям человеческой природы.

Затронем еще один аспект, который, не имея прямого отношения к рассматриваемому нами в настоящем разделе вопросу, позволит

подготовить соответствующие выводы по основному предмету исследования. Известно, что в течение последних, как минимум, двух столетий западная правовая мысль крайне негативно оценивает некоторые иные культуры, открывая в их сущности изначально враждебные себе начала, которые в весьма малой степени могут быть отождествлены с идеями правового государства и либерализма. Мы имеем в виду старый спор двух культур – православной и светской, выразившийся в известном противостоянии “Запад – Россия”. Констатация этого факта неоднократно имела место в трудах самых известных исследователей правовой мысли. Например, наш современник – американский правовед польского происхождения А. Валицкий отмечал, что “одной из характерных черт русской дореволюционной мысли было отрицательное либо пренебрежительное отношение к праву... Либеральная концепция правозаконности отвергалась по самым разным причинам: во имя самодержавия или анархии, во имя Христа или Маркса, во имя высших духовных ценностей или материального равенства”<sup>274</sup>. Повидимому, исходя из аналогичных мотивов, другой известный ученый современности – Э. Аннерс уделил в своем обширном труде истории российского права только восемь страниц (!), посвященных исключительно периоду императорской России, высказав попутно мнение – впрочем, довольно распространенное – о “неразвитости российского правового порядка”<sup>275</sup>. Несколько ранее, и уже в российской юридической печати, высказывали аналогичные суждения такие апологеты правовой и политической мысли, как Б.Н. Чичерин, П.И. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, В.М. Гессен, М.М. Ковалевский, Н.И. Кареев и многие другие. Самое, на наш взгляд, удивительное заключается в том, что многочисленные и гневные высказывания представителей либеральной и социалистической доктрин об “административном произволе” и “отсутствии правового порядка” в дореволюционной России пришлось на время, когда начала функционировать Государственная Дума, а такой серьезный правовед, как “консерватор” П.Е. Казанский, едва ли не половину своего объемного труда (издан в 1913 г.) посвятил вопросу именно о правовых, юридических (!) основах деятельности Государя<sup>276</sup>.

Указанных исследователей не смущало то обстоятельство, что литература того времени содержала массу примеров правового регулирования и наличия в России развитой правовой системы, начиная с древнейших времен, а не только с XVIII или, скажем, с XX в. В меньшей степени их можно было “заподозрить” в незнании трудов своих современников – В. Лешкова, В.Ф. Владимирского-Буданова, В.И. Сергеевича, И. Иллюстрова<sup>277</sup>, П.

---

<sup>274</sup> Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX – начала XX вв. // Вопросы философии. 1991. №8. С. 25.

<sup>275</sup> Аннерс Э. История европейского права. М., 1996. С. 383.

<sup>276</sup> Казанский П.Е. Власть Всероссийского Императора. М., 1999. Главным образом данному вопросу посвящен очерк первый и второй его книги, отчасти – третий.

<sup>277</sup> Перу последнего, кстати сказать, принадлежит один из интереснейших



Мрочека-Дроздовского и других авторов, не склонных к столь категоричным оценкам. Особое положение занимали книги русской исследовательницы Александры Ефименко о правовых обычаях многочисленных народов России<sup>278</sup>.

Столь очевидное непринятие русской правовой культуры как явления, не тождественного концепции правового, либерально-демократического и социалистического государства, вызвано многими причинами, не последнее место среди которых занимает **вопрос о праве**. Можно без большой ошибки сказать, что в существе западного правосознания, где удивительным образом столь разнонаправленные на первый взгляд течения – католицизм и протестантизм, социализм и либерализм сливаются в некое единое множество, присутствует известная специфика, отсутствие которой, наоборот, в правосознании иных культур делает их для первого **неприемлемыми** и вызывает подчас весьма агрессивную реакцию. В чем же заключается этот специфический элемент? На наш взгляд, одной из работ, специально посвященной данному вопросу, является одно из сочинений немецкого исследователя и теоретика права прошлого века И. Блунчли. Хотя и несколько произвольно, по нашему мнению, но по существу верно, немецкий автор выделял **несколько правовых систем современности**, разделяя их по тому критерию, что в одном случае (еврейская, китайская, магометанская и индийская системы) право понимается как “данное Богом”, **относительное** по своей значимости и силе учреждение. Причем наряду с земным правосудием признается правосудие божественное, исправляющее недостатки человеческого судопроизводства<sup>279</sup>. “Основная мысль всего восточного права, – писал он, – вообще та, что право основывается на божественном авторитете, есть закон божества”<sup>280</sup>.

Напротив, западноевропейское право, и эта мысль проходит едва ли не красной нитью через все произведение Блунчли, понимается главным образом **как закон свободы и выражение воли народа**<sup>281</sup>. Имея своим источником римское право, которое “было

---

сборников “Юридические пословицы и поговорки русского народа” (М., 1885).

<sup>278</sup> Между прочим, в одной из своих книг А. Ефименко писала следующее: “Мы твердо убеждены, что недалеко то время, когда исследователи русских народных начал и правовых воззрений и обычаев оставят прежний путь сравнений нашего быта и юридических понятий с явлениями жизни цивилизованных народов, с правами германским и греко-римским и обратятся к изучению юридических и иных воззрений как своего народа, так и других рас, стоящих на более низких ступенях развития, и прежде всего к инородцам, обитающим в России, как к ближнему предмету исследований: на востоке, у полудиких народов, будут искать они разгадки многих явлений русской жизни, а не на западе, среди цивилизованных народов. На этом плодотворном поле, лежащем ныне пустырем, ожидает наших ученых обильная жатва” (Ефименко А. Народные юридические обычаи лопарей, корелов и самоедов Архангельской губернии. СПб., 1878. С. 5).

<sup>279</sup> Блунчли И. Понятие о праве: Две публичные лекции // Юридические записки. Т.3. СПб., 1859. С. 140.

<sup>280</sup> Там же. С. 152.

<sup>281</sup> По его справедливому мнению, в зависимости от школ, к которым принадлежали те или иные авторы, мнения расходились лишь по источнику права, но не по его сущности. “Первые учителя... права, – писал он, – прямо

приспособлено для управления миром", давшее свои форму и универсальность, и германское право, где господствовало "очень живое чувство права и энергичная решимость стоять за свое право против всякого", западное право представляет собой совокупность двух противоположностей: положительного права, "как оно нам дано природой и историей, историческое право (которое. – А.В.) составляет для нас необходимость", и философского права, которое "есть дело нашей свободы"<sup>282</sup>.

Таким образом, в своем существе право в западной культуре представляет собой одновременно "дело свободы" и универсальный способ ее реализации, порой понимаемый как мировой закон развития человеческого духа. Кроме этого, что весьма важно, изначально в своей природе право мыслится **отделенным от нравственности**, и каждая из данных категорий выступает в качестве самостоятельной и независимой. Блунчли, правда, связывает это с появлением христианства, что весьма спорно<sup>283</sup>. Дело заключается в том, что в основе такого утверждения лежит довольно поверхностное понимание как самого духа христианства, так и конкретного содержания учения Христа. Как мы увидим еще не один раз, само толкование подвига Спасителя интерпретируется в том смысле, согласно которому **нельзя** поставить Ему в заслугу перед людьми выделение нравственности из области права и установление своей жизнью высокого значения личной веры "во спасение", вследствие чего область мирская, социальная теряет свое определяющее для языческого мира значение. Напротив, с точки зрения либерализма и социализма – в лице тех немногих его представителей, которые снисходительно относятся к христианству, – это событие приобретает совершенно обратный смысл: как действие, в результате которого право

---

говорили о внутренней необходимости, которая будто бы влечет человека к развитию права. Следовательно, все они выводили право из внутренней потребности человека; но... они указывали на различные потребности как источник права. Так, либеральный голландец Гуго Гроций выводит право из общежительной природы человека, а защитник абсолютизма, англичанин Гоббс, напротив, – из необщежительной его природы. Нидерландский еврей Спиноза заглянул глубже в этот предмет... и пришел к выводу, что право есть естественная сила... Немцы Томазий и Вольф шли менее опасным путем... Томазий объяснял право стремлением человека к блаженству, а Вольф выводил его из предназначения человека к совершенствованию и видел в нем средство вернее достигнуть этой цели... Согласно потребностям Нового времени, которое искало для себя новой жизни, душой права была провозглашена уже не необходимость, а свобода. Женевец Руссо и немец Кант были представителями этого нового взгляда, пользовавшегося огромным влиянием... Оба они разложили в мышлении государство на его атомы, индивиды; оба рассматривали эти индивиды как первоначально равные между собой и свободные, и оба выводили из согласования (договора) этих одаренных силой воли единиц общую, верховную волю, которая должна быть выражена в законе. В противоположность этой разнородной, единичной воле Гегель выставил всеобщую разумную волю... но и Гегель видел в праве выражение воли и закон свободы" (Блунчли И. Указ. соч. С. 133-134).

<sup>282</sup> Там же. С. 157, 160, 173.

<sup>283</sup> "Спаситель сделал то, чего никто на востоке не считал возможным и чего до сих пор ни один из восточных народов не понимает: высказал отделение религии и нравственности от права" (Блунчли И. Указ. соч. С. 150-151).

“освободилось” наконец от теологического налета, стеснявшего **подлинную** идею свободы личности и тормозившего весь ход исторического прогресса своими нерациональными и патриархальными традициями. Свое категоричное проявление этот тезис, на наш взгляд, находит в правовых и философских воззрениях Г.В.Ф. Гегеля, для которого развитие мирового закона есть – одновременно – развитие объективного Разума, права, как проявления настоящей свободы. Из чистого “небытия” идея начинает свой путь диалектического развития. Ее первый “скачок” сам по себе есть прогресс из того состояния, когда она себя еще “не осознавала”. Выделение права из сферы религии, объективной нравственности, аналогично процессу падения первых людей, которое у Гегеля неожиданно получает весьма позитивную оценку. Нечего и говорить, что это какая угодно, но только не христианская точка зрения<sup>284</sup>.

Но Блунчли прав в главном: по крайней мере, на первых своих стадиях либерализм не мог обойтись без разделения нравственной и правовой сфер регулирования. Даже в более поздние времена, когда неоднократно предпринимались попытки решения проблемы “соединения” права и нравственности, когда едва ли не общеустоявшимся стало мнение о наличии **обоюдного** воздействия права и нравственности, западная мысль не решилась разрушить незримую границу между ними, что представляется весьма симптоматичным<sup>285</sup>.

---

<sup>284</sup> С точки зрения Гегеля, “вся история с грехопадением” представляется не “отпадением” человека от Бога, но, наоборот, необходимой основой проявления его духа и разума, возможности “познания добра и зла”. “Выход из природного состояния, необходимость познания добра и зла, – писал он, – это то высокое, что здесь высказывает Бог... Основное определение состоит здесь в том, что человек не должен быть природным; в этом уже содержится то, что сказано в истинной теологии, а именно что человек по природе зол. Зло есть пребывание в природности, человек должен выйти из нее свободно, по своей воле” (Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 109). Подобное суждение не может не быть подвергнуто серьезной критике. Во-первых, следует отметить очевидную несостоятельность в плане буквального толкования Ветхого Завета, согласно которому первоначальное состояние человека в раю представляется проявлением отнюдь не природной, злой стороны его натуры, а, наоборот, божественной, когда он представлял собой подобие Божие не только по внешней форме, но и с духовной стороны. Вкушение плода от древа познания, по тексту Книги Бытия, повлекло за собой признание человека павшим – но не изначально, а вследствие этого акта. Не случайно, змея, который соблазнил человека, Бог предал проклятию перед всем живым (Быт. 3, 15). Во-вторых, извращение толкования данного места из Писания умаляет и делает бессмысленным и неоправдываемым перед разумом сам подвиг Христа и значение Богоматери как нового Адама и новой Евы, искупившие собой их грех отпадения от Бога. Не случайно в произведениях одного из отцов Церкви – святителя Игнатия Брянчанинова неоднократно встречается отождествление указанных лиц. “Богоматерь, – писал святой отец, – разделила страдания Богочеловека... Как ветхая Ева в раю соделала ветхого Адама участником своего преступления; так и Новый Адам соделал Еву причастницей страданий, искупивших преступления праотцов... Как заменил Господь Адама собой, так заменил Он Еву Богоматерью” (Святитель Игнатий (Брянчанинов). Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери // Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1886. С. 423-433).

<sup>285</sup> Как известно, в российской правовой науке эту мысль защищает С.С.

Подытожив, мы выделим три указанных критерия в понимании его в концепции либерализма, которые составляют отличительную черту западного правосознания и составят предмет нашего исследования: универсализм права, признание права орудием свободы личности, стремление к выделению права из нравственной сферы (автономность его от нравственности). Обратим внимание на тот факт, что различия в понимании права и существенные расхождения, связанные с применением той или иной научной методики при его изучении, не затрагивают концептуальной стороны либеральной концепции – в подавляющем большинстве случаев ее сторонники склонны наделять право указанными выше критериями и определять их существенное значение для его идеи. Приведем некоторые характерные примеры. “Слово “право”, – писал Б.Н. Чичерин, – понимается в двояком значении: субъективном и объективном. Субъективное право есть законная свобода что-либо делать или требовать; объективное право есть самый закон, определяющий свободу и устанавливающий права и обязанности людей. Оба значения неразрывно связаны, ибо свобода тогда только становится правом, когда она освящена законом, закон же имеет в виду признание и определение свободы”<sup>286</sup>. В другом месте у того же автора мы читаем следующее: “Области свободы общественной соответствует публичное право. Здесь человек является уже не самостоятельной единицей, а членом союза, в который он входит как свободное, но подчиненное лицо”<sup>287</sup>.

“Всякое право в своем конкретном проявлении – и эта точка зрения М. А. Рейснера есть фактическое продолжение мысли Чичерина – понимается как некоторое приближение к высшему, “правильному” праву, подлежит оценке и оправданию с точки зрения высших общественных идеалов... Правовая оценка способна дать той или иной организации некоторое высшее освящение, идеальный ореол... В праве находит политический порядок свое оправдание, моральную идеализацию; требование власти становится требованием права... В современном государстве находим мы ту монопольную организацию силы и принуждения, которая может обеспечить право от произвольного нарушения со стороны возможной злой воли. Так право, с одной стороны, становится содержанием государственного закона, а с другой – получает мощную поддержку со стороны государства. Получается картина полного торжества правового начала, нашедшего в

---

Алексеев, который допускает влияние права на формирование религиозно-моральных норм и даже приводит ссылку на факты, которые якобы представляет нам история (См., напр.: Алексеев С.С. Философия права. М., 1998. С. 57). Пользуясь случаем, не можем не высказать категоричное неприятие подобной точки зрения, в основе которой лежит, очевидно, материалистическое понимание религии как преходящей, изменчивой системы ценностей. Напротив, именно абсолютность или стремление к ней, здоровый консерватизм и желание сохранить традиции составляют отличительную черту не только мировых, но и “рядовых” религий.

<sup>286</sup> Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Т.1. С. 34.

<sup>287</sup> Чичерин Б.Н. Указ. соч. С. 89

государстве достойное выражение и всеобщее осуществление”<sup>288</sup>.

“Культурные задачи человечества, – отмечал немец И. Колер, – могут быть достигнуты только в правильно организованном общении, и это общение в известных направлениях должно носить принудительный характер... Цель, к которой оно стремится, может быть достигнута только при единении всех стремящихся к культуре и насильственном подавлении всех враждебных ей элементов”. Как видно, здесь подчеркивается, во-первых, необходимость и возможность построения культурного, гармоничного общества, во-вторых, универсальный характер выбранного способа организации общества. Следующая цитата данного автора позволяет подтвердить точку зрения, что этот способ носит исключительно правовой характер и безусловно связан с обеспечением свободы лица. “Согласно прежде господствовавшему мнению, средства принуждения предоставлены произвольному усмотрению государства, но современное право иначе смотрит на этот вопрос. Теперь принудительные меры, находящиеся в руках государства, установлены законом, и каждое лицо, подвергшееся этим мерам, может требовать рассмотрения и проверки принудительной деятельности государства. Акт управления не есть, однако, правовой акт, он, правда, находится в сфере права, но регулируется правом только с отрицательной стороны, поскольку он не должен преступать установленных правовых границ”<sup>289</sup>.

Определяя различия между абсолютистским, полицейским государством и государством правовым, известный русский юрист А.И. Елистратов писал: “Подчинение обывателей личному усмотрению абсолютного монарха и его чиновников носило по преимуществу стихийный характер. В правовом государстве взаимное соподчинение людей устанавливается, в большей или меньшей мере, на началах правового порядка... Другими словами, в основу взаимного соподчинения людей в конституционном государстве ложатся юридические акты”<sup>290</sup>.

Мы целенаправленно приводили высказывания мыслителей, достаточно самостоятельных и выражавших во многом несходные точки зрения по многим вопросам. Однако при всем разбросе мнений в своем существе все аргументы исходят из аксиоматического предположения о том, что **только правовое регулирование**, основанное на рациональных, обезличенных (т. е. неперсонифицированных) началах, граничащих с нравственностью и – даже – восполняемых ею, но **никогда не сливающихся с ней**, представляет собой основу построения гармоничного и справедливого общества<sup>291</sup>.

<sup>288</sup> Рейснер М.А. Право государственное // Энциклопедический словарь т-ва “Бр. А. и И. Гранат и К°”. 7-е издание. Т. 33. М., б/г. С. 251.

<sup>289</sup> Колер И. Введение в науку права: (Краткий курс правоведения). СПб., 1903. С. 127, 139.

<sup>290</sup> Елистратов А.И. Основные начала административного права. М., 1917. С. 21.

<sup>291</sup> “Содержание права остается все-таки формальным. Каким образом человек пользуется своей свободой, хорошо или дурно, до этого праву нет дела: это

Уже здесь возникает несколько вполне обоснованных на наш взгляд суждений, которые необходимо привести. Выделение права из области морали, признание его самостоятельной и, по существу, главенствующей роли, рациональный характер идеи права (в том смысле, что основания права не должны быть сопряжены с какими бы то ни было религиозными нормами) позволяет со всей очевидностью поставить вопрос: а можно ли считать эту тенденцию вполне соответствующей требованиям христианской нравственности и учению Христа? По-видимому, ответ вряд ли может носить двусмысленный характер. Можно, в конце концов, спорить, являются ли нормы Нового Завета "вполне правовыми", т.е. могущими иметь **прямое действие** на общество и регулировать его отношения так же, как нормы, традиционно считающиеся правовыми, или нет (хотя, как мы указывали выше, в правовой литературе неоднократно приводились вполне обоснованные доводы в пользу этого суждения, в том числе в трудах Е.В. Спекторского)<sup>292</sup>. Можно также игнорировать вопрос о возможности – с точки зрения духа и содержания христианства – построения гармоничного политического общества на земле и о последствиях указанных попыток. Но нельзя не признать, что христианство, как абсолютная система ценностей, имеющая в своей ориентации духовную свободу и нравственное совершенствование лица, не может быть "заменена" **иной системой ценностей**, куда либеральное правосознание вводит рациональную идею права. Равно как и другие составляющие либерализм институты свободы лица – собственность, политические права и

---

выходит за пределы его ведения. Вследствие этого право... может иногда поддерживать даже действия безнравственные... Богатый заимодавец, который вымогает долг у бедного должника, несомненно поступает безнравственно; но несмотря на это, право дает ему защиту. Предъявленное требование составляет законную область его свободы, и судья не может не решить дела в его пользу" (Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Т.1. С. 65-66).

<sup>292</sup> Признавая, в отличие от заповедей Христа, изложенных в Новом Завете, Закон Моисея совокупностью правовых норм, исследователи не всегда обращают внимание на ту особенность их различия – с правовой точки зрения, – что, по верному замечанию В.В. Розанова, Христом даются правовые принципы организации общества, а в Законе Моисея – правовые правила (См. Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского: Опыт критического комментария. С. 139). Хотя и в одном, и в другом случаях эти нормы носят религиозный характер, несовместимый с рациональным пониманием права, они сориентированы как на разные периоды времени, так и на разные – по кругу субъектов – группы людей. В первом случае Закон дан для того, чтобы выделить группу людей, которые должны его отстаивать и сохранить, как залог веры. В другом – принципы даны как следствие того факта, что Закон не исполнен, что он попоран иудеями. Само пришествие Христа является актом искупления Богом греха человеческого, являет собой событие не "местного" масштаба, которое предлагает спасение отдельному племени, но вселенского, и направлено ко всем, кто примет веру и пронесет ее через свою земную жизнь. Короче говоря, Закон Моисея был актом предуготовления Нагорной проповеди Христа, предоставлял меньшую свободу воли личности, как и всякое строгое правило, которое должно быть исполнено в деталях и в точности, в то время как Закон Христа предполагает исключительно свободный выбор и свободную волю. С учетом данного замечания, на наш взгляд, и следует оценивать указанное выше рассуждение.

т.д., право не оценивается христианством как вполне адекватная себе замена<sup>293</sup>. Оно признает их, но лишь постольку, поскольку данные явления общественной жизни составляют ее обязательные признаки, которые не могут быть уничтожены целиком и полностью. Несложно понять, что сама постановка вопроса об их абсолютном характере, придание им значение элементов, **единственно верно** регулирующих общественные отношения, отвергает вневременной, божественный характер христианских догматов, которые перестают быть таковыми в глазах теоретической науки и "практической" публичной власти. Возможности религиозно-нравственного регулирования общественных отношений, действия религиозных норм "напрямую" отодвигаются на второй, если не далее, план.

Нельзя не отметить, что, в отличие от христианства, право в либеральной и социалистической концепции практически всегда воспринимается как **сила принудительная**. Впрочем, оговоримся, в конце прошлого - начале нынешнего века вопрос ставился в другой редакции: обладает ли само право принудительной силой либо оно должно быть обеспечено таковым признаком со стороны государственной власти? Отметим, конечно, что в нашем аспекте этот вопрос теряет свою актуальность, поскольку и в том и в другом случаях возможность принудительного исполнения правовой нормы не ставится под сомнение. Здесь уже безразлично: "сама" ли она обладает таковыми способностями или принудительный ее характер обеспечивается силой государственной власти. Напротив, христианские нормы поведения **не знают** принудительного характера в том смысле, каким его наделяет правовая наука. Религиозная норма "принуждает" человека отказаться от каких-то недобрых дел, обращаясь к его свободной воле и совести, и не имеет иной общественной санкции, кроме церковного наказания (епитимии), самым страшным из которых является отлучение от Церкви. Кстати сказать, понятие "общественной санкции" здесь следует понимать исключительно в узком, "негосударственном" смысле, поскольку если Церковь и составляет "общество", то весьма специфическое, где объединение людей происходит на основе единоверия и братства, сострадания и желания помочь ближнему, т.е. на нравственных началах. Отличительной чертой нравственных норм как раз и является та их особенность, что для своего действия они **не нуждаются** в принудительной силе каких-либо правовых норм и государственной власти вообще. Кроме того, действие нравственной нормы не требует "места и расстояния", поскольку ее абсолютное значение, как спасающей личность от греха, как идеал истинной свободы, не теряется даже в том случае, когда ее влияние распространяется на одного человека, вне зависимости от того, живет он отшельником или в обществе.

Она - религиозная норма - всегда обращена к духовно свободной личности, которая вольна в исполнении Закона в довольно широких пределах - за исключением деяний, которые

---

<sup>293</sup> "Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу". Мк. 12,17.

относятся к "смертным грехам". Тексты Священного Писания представляют нам множество примеров. Приведем один из них, выбранный нами вполне произвольно. "Относительно девства, – писал апостол Павел, – я не имею повеления Господня, а даю совет, как получивший от Господа милость быть Ему верным. По настоящей нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так. Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены. Впрочем, если и женишься, не согрешишь; и если девица выйдет замуж, не согрешит. Но таковые будут иметь скорби по плоти; а мне вас жаль"<sup>294</sup>. Таким образом, абсолютная, или идеальная, норма поведения остается всегда **неизменной**, не допуская никаких отклонений. Нет нормы более "правильной" или менее "правильной" с христианской точки зрения. Но есть поведение, которое максимально приближено к совершенству, а есть поведение, которое ему не вполне соответствует, но тем не менее не является тяжким грехом. Нетрудно понять, что **такое понимание** личности в системе абсолютных ценностей христианского учения предполагает, как мы уже говорили, свободу воли в плане выбора между исполнением нравственного закона и его несоблюдением и – что очень важно – довольно **широкий выбор** способов поведения, который предполагает различные мотивы поведения лица: заблуждение и отпадение к греху, раскаяние, исправление, падение, вновь раскаяние и т.д. Здесь отсутствует какая-либо **линейная связь** между раз и навсегда "выбранной" линией поведения человека и конечным спасением – плодом нравственной жизни<sup>295</sup>.

Христианство более терпимо к несовершенству человека, чем норма рациональная, раз и навсегда установленная<sup>296</sup>. Христианство всегда оставляет за человеком возможность опомниться, исправиться и – едва ли не самое главное – подразумевает **постоянную и доброжелательную помощь** со стороны Бога. Спасение и прощение грехов может носить моментальный и необоснованный с мирской или формальной точки зрения характер, даруемое исключительно по милости Божией<sup>297</sup>. В ситуации, когда

---

<sup>294</sup> 1 Кор. 7, 25-28.

<sup>295</sup> Именно эта оценка личности является основой католицизма и протестантизма, в упрощенной форме религиозности которого "спасение верой" принимает именно это рациональное выражение.

<sup>296</sup> Кстати сказать, непринятие, в частности, П.А. Кропоткиным идей либерализма и правового государства во многом основывалось на -внешнем, бездуховном и формальном характере идеи права. Не случайно, он употреблял к ней такие оценочные характеристики, как "предустановленная норма, окаменевшая под видом закона" (См., напр.: Кропоткин П.А. Анархия, ее философия, ее идеал. С. 213).

<sup>297</sup> Очень талантливо эту особенность христианской этики изображал Ф.М. Достоевский, чьи взгляды хотя иногда вызывали критику со стороны Церкви и не всегда признавались вполне соответствующими духу и содержанию учения Христа, но тем не менее фрагментарно во многом верно изображают его на примерах конкретных литературных персонажей. Приведем один из них (монолог Мармеладова): "А пожалее нас Тот, Кто всех пожалел и Кто всех и вся понимал, Он единый, Он и судия. Придет в тот день и спросит: "А где дочь твоя, что мачехе злой и чахоточной, что детям чужим и малолетним себя предала? Где дочь, что отца своего земного, пьяницу непотребного, не



лицо раскаялось и приняло решение не поддаваться соблазнам и отойти от недобрых дел, христианство никогда не предполагает возможность дуализма между правилом поведения и его нравственной оценкой, как это мы зачастую наблюдаем в праве, когда правовое деяние бывает безнравственным.

В отличие от права, которое по определению своему не может носить персональный характер, напомним, что именно против сословных и личных привилегий была направлена борьба первых гуманистов и либералов – религиозная норма **всегда** персонифицирована для каждого человека фактом крестной смерти Христа за **всех** людей и за **все** грехи мира. В целом христианство – религия всех, но подвиг духовного спасения каждого лица подразумевает совершенно непропорциональные на мирской взгляд последствия содеянного. “Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили... Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие”<sup>298</sup>.

Впрочем, столь устойчивая для либерализма и безальтернативная – для него – тенденция к установлению именно правового порядка не выглядит алогичной. Тому, на наш взгляд, есть несколько причин. Во-первых, именно эта сфера регулирования относительно свободна от каких-либо ограничений в свободе воли, которыми, как мы видели ранее, буквально пронизана сфера духовной свободы и которые не предполагают возможности изменить закон предопределения “ко спасению”<sup>299</sup>. Во-вторых, по этой же причине со времен становления католического и протестантского учений единственно приемлемой для личности сферой борьбы за свои права признается сфера именно публично-правовая и социально-экономическая – но не

---

ужасаясь зверства его, пожалела?” И скажет: “Прииде! Я уже простил тебя... Простил раз... Прощаются же и теперь грехи твои мнози, за то, что возлюбила много...” И простит мою Соню, простит, я уж знаю, что простит... Я это давеча, как у ней был, в моем сердце почувствовал!.. И всех рассудит и простит, и добрых, и злых, и премудрых, и смирных... И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: “Выходите, – скажет, – и вы! Выходите, пьяненькие, выходите, слабенькие, выходите, соромники!” И мы выйдем все, не стыдясь, и станем. И скажет: “Свиньи вы! Образа звериного и печати его; но приидите и вы!” И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: “Господи! почто сих приемлещи?” И скажет: “Потому их приемлю, премудрые, потому их приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...” И прострет к нам руке Свои, и мы припадем... и заплачем... и все поймем! Тогда все поймем!.. и все поймут... и Катерина Ивановна... и она поймет... Господи, да приидет Царствие Твое!” (Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. М., 1983. С. 13).

<sup>298</sup> Рим. 5, 12-14, 19.

<sup>299</sup> “Нравственная критика права, – писал П.И. Новгородцев, – обуславливается сознанием, что правообразование совершается при участии человеческой воли. Если бы поэтому допустить... что образование права совершается произвольно, подобно процессам природным... то пришлось бы отрицать возможность нравственного воздействия на право. Сознание наше не мирится, однако, с подобными воззрениями и рассматривает право как результат человеческой деятельности, подлежащей критике и проверке” (Новгородцев П.И. Историческая школа юристов. СПб., 1998. С. 15).

духовная, – что открывает широчайшие перспективы и просторы для индивидуальной деятельности, сокрытые в специфике религиозной жизни западной культуры. Данный вывод нетрудно подтвердить многочисленными фактами **особого** значения права для западной культуры еще со времени монопольного положения католической церкви, когда рецепция римского права в средневековой Европе приводит к попыткам переложить библейские события на язык права<sup>300</sup>.

Однако нельзя забывать и того обстоятельства, что “сами по себе” правовое регулирование и правопорядок имеют ценность только тогда, когда их позитивное содержание подвержено оценочной критике. Действующее право в государстве только тогда может быть признано “вполне правом”, когда оно признается сориентированным на некоторые идеальные цели, на известную систему ценностей. Замечание Б.Н. Чичерина о том, что “положительные законы суть произведения человеческой воли и, как таковые, могут быть хороши или дурны. С этой стороны они требуют оценки”, – представляется вполне справедливым<sup>301</sup>. В этой связи не будет большим преувеличением сказать, что характер системы этики в правовом государстве, которая служит

---

<sup>300</sup> “Курьезным проявлением стремления познакомиться с римскими юридическими идеями и процессуальными формами является сильно распространенный в то время (XV–XVI вв. – А.В.) род юридической литературы, именно так называемые “процессы сатаны”, – писал известный русский юрист П.Г. Виноградов. – Богословы любили излагать учение о спасении, пользуясь формой фиктивного процесса. Их целью было показать, что после искупительной жертвы Спасителя ад потерял свою власть над родом человеческим и что искупление, достигнутое этой жертвой, может быть рассматриваемо как акт не только милости, но и справедливости. Один из таких трактатов приписывался, по-видимому правильно, не кому иному, как самому болонскому доктору Бартолу... Содержание процесса следующее. Сатана под именем Маскарона появляется перед трибуналом Христа и приносит жалобу против человеческого рода; Христос назначает день для разбирательства... На следующий день является в качестве адвоката со стороны человечества Дева Мария. Маскарон возражает против допущения такого поверенного. Богородица не правомочна быть адвокатом, во-первых, потому, что Она женщина, и, во-вторых, в силу Своего родства с судьей. Христос не признает возражения и переходит к разбирательству дела. Иск, вчиненный Маскаронем, есть... иск о лишении ада его владения. Богородица представляет возражение с точки зрения права: оно основано на том, что ад получил род человеческий во временное хранение и обязан удерживать его у себя лишь в интересах Бога. Иск отвергается судом, и тогда сатана вчиняет новый иск – о собственности; он требует осуждения человечества на основании первородного греха и слов Бога: “В тот день, когда ты вкусил от плода запретного древа, смертию умрешь”. Пресвятая Дева возражает против этого: ад сам явился причиной грехопадения и не имеет права пожирать плоды собственного обмана. Тогда сатана предъявляет встречное требование: если это так, то человечество должно быть осуждено по долгу судьи, так как справедливость не позволяет оставлять преступление безнаказанным. Пресвятая Дева протестует против этого нового изворота, как незаконного видоизменения основания предъявленного иска. Кроме того, в пользу обвиняемых приводится решающий аргумент: Христос претерпел наказание за человеческий род и удовлетворил справедливость своей добровольной жертвой. После этого Маскарону отказывают в иске” (Виноградов П. Г. Римское право в средневековой Европе. М., 1910. С. 84–85).

<sup>301</sup> Чичерин Б.Н. Философия права // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. V (45). С. 718.

критерием оценки, способы, которыми данные идеалы изыскиваются, имеет чрезвычайно важное значение, поскольку речь идет о тех нравственных целях, к которым должно стремиться правовое государство, и о том месте, которое отводится личности в данном правовом государстве. Если предположить, что формируемая система этики не имеет устойчивого характера, если допустить, что в результате своих видоизменений, или "эволюции", она упускает либо игнорирует духовную основу человека, то, сколько бы ни говорили в этом случае о ее антропоцентричности, объективно нам нужно будет сказать, что **такой индивидуализм** носит бездуховный, формальный характер, допускает известную подмену настоящих ценностей ценностями утилитарными, временными, низводящими человеческое достоинство с его высокого пьедестала.

До того как мы рассмотрим вопрос о характере этических идеалов, формируемых либерализмом, а позднее – социализмом и новым либерализмом, затронем вскользь вопрос о философских предпосылках построения такой системы ценностей. С учетом характера и предпосылок католицизма и протестантизма – исторических предшественников учения о правовом и социалистическом государствах, сам собой напрашивается вывод о том, что этика либерализма должна носить **рациональный и индивидуалистический** характер. В свою очередь, рационализм как философское направление не представляет какого-то единого направления. История философии показывает, что рационализм может основываться на началах формальной и диалектической (по Гегелю – "спекулятивной") логики, может предполагать особую сферу бытия – мир идей – и наличие понятий, выводимых путем дедукции. Вместе с тем рационализм лежит в основе таких "неметафизических" учений, как, например, позитивизм, который исходит из чистого опыта, на основе которого могут быть сформулированы те или иные понятия<sup>302</sup>. Наконец, рационализм

---

<sup>302</sup> "Рационализм (от ratio – разум) не составляет какой-нибудь особенной философской системы, не имеет и какого-нибудь однохарактерного типа, но вообще означает только такое отношение внутренней жизни к своим теоретическим и практическим вопросам, когда решение их предоставляется только приговорам разума. Таков общий смысл рационализма" (Философский лексикон: В 4 т. Т. 4. Вып. 1. Киев, 1872. С. 256). Перечисляя те перипетии, которые испытал на себе рационализм в средние века и Новое время и XIX в., авторы указанного сборника совершенно справедливо, по нашему мнению, отмечают главную особенность рационализма как системы познания в сравнении с религией: "Общая несостоятельность его (рационализма. – А.В.) та, что он принимает общие понятия – о бытии Божьем, о религии, о душе и т.д., потом, идею нравственного закона, и еще далее – прирожденные категории и формы рассудка, отвлеченно... забывая, что само достоинство идеи требует ее жизненного отношения к природе и влияния на существо человека. Отсюда непреложность бытия Божия неразрывно связана с идеей промысла Божия. Далее, истины веры имеют жизненную силу не в одной мысли, не в одном разуме, но и в неумолкающем голосе предания; нравственный закон не есть только требование разума, противостоящее живому человеку, но имеет свое первое, исходное начало в первоначальном внутреннем побуждении" (Там же. С. 258). Перейдя вскоре к вопросу о сущности естественно-правовой доктрины, мы затронем вопрос о ее отношении к "голосу преданий" и о

лежит в основе материалистических учений, напрочь отрицающих возможность объективизации какой-либо духовной, нравственной сферы, независимой от материальных явлений<sup>303</sup>. Единственное, что объединяет все эти разрозненные течения и направления философской мысли, является их **антирелигиозный характер**. Можно говорить о большей или меньшей степени неприятия данными направления религиозного начала, но нельзя не согласиться, на наш взгляд, с тем фактом, что **ни одно из них** не приемлет религиозного начала как основы системы этики, тем более в их непосредственном содержании. Нельзя не заметить и прямой зависимости процесса антихристианства в этике с процессом признания ее системы ценностей не абсолютной, а изменчивой по содержанию идеалов. В максимально не приемлющем религию направлении – материализме это “чувство” заходит так далеко, что склонно вообще отказывать в возможности отыскания какой-либо духовной системы ценностей, не сопряженных с материальными благами. Стоит ли говорить, что религиозное чувство последователей такого направления крайне низко? Сама “истина” в данном понимании утрачивает характер абсолютной и нравственной величины, ее откровение признается делом свободного изыскания индивидуального человека вполне в духе протестантской этики и протестантского “спасения верой”. Кроме того, возможность познания всех истин – вне зависимости от того, носят они религиозный или мирской характер, – стирает грань различия между рациональным познанием мира и Божественным откровением<sup>304</sup>.

---

последствиях такой постановки вопроса.

<sup>303</sup> “Все понимание мира материалиста посредствуется чувствительностью и категориями рассудка... Материализм есть первая, низшая, но сравнительно и самая твердая ступень философии. Непосредственно примыкая к познанию природы, он смыкается в систему, упуская из виду его границы. Необходимость, которая господствует в области естественных наук, дает системе, которая непосредственное всего опирается на них, значительную степень однородности и твердости в ее отдельных частях. Отражение этой твердости и необходимости падает при этом и на систему как таковую, но это отражение обманчиво. Именно то, что делает материализм системой, основная гипотеза, которая соединяет частные познания природы в целое посредством общей связи, есть не только самая нетвердая часть, но даже вовсе не состоятельна перед более глубокой критикой... Твердость этих частей, если рассмотреть ближе, есть не что иное, как твердость фактов науки, а она всегда больше для непосредственно данной частности” (Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб., 1899. С. 460, 723).

<sup>304</sup> “Чтобы не смущать себя и других таинственной загадочностью библейского откровения... некоторые протестантские богословы объявили все истины откровенными... – писал Л.И. Шестов (1866–1938). – Всякая истина, именно потому, что она истина, открывает что-то, бывшее прежде прикрытым. Библейская истина в этом смысле не представляет исключения и не имеет никаких преимуществ пред другими истинами. Она только тогда и настолько может быть нами приемлема, поскольку она может оправдаться пред нашим разумом, быть усмотрена нашими “открытыми глазами”. Нечего и говорить, – добавлял он, – что при таком условии придется отречься от трех четвертей того, что рассказано в Писании, а что останется, так истолковать, чтобы все тот же разум не нашел в этом ничего для себя оскорбительного” (Шестов Л.И. Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 13).

Как следствие, и оценка человеческой личности из категории "вечность" перемещается в категорию "временность" и "обусловленность"<sup>305</sup>, поскольку "вечность" и "бессмертие" даруется только душе. Если же "души нет", если "все смертны" и загробного мира тоже нет, то, во-первых, обусловленность нравственности человека социальными условиями выглядит доказанной, а, во-вторых, стремление к социальным идеалам является для личности **единственно возможным** путем реализации своего разума, своей воли, своей энергии. Нужно, однако, признать, что объективно тем самым под сомнение ставится сам вопрос о свободе человеческой личности, поскольку презюмируется факт ее зависимости от социальных и иных условий и обосновывается **врожденный социальный эгоизм**. Преодолеть материальные и социальные трудности – значит, добиться окончательного освобождения человека. Это и составляет задачу правовой науки после ее окончательного разрыва с любым религиозным преданием, и в частности учением Христа.

В настоящей работе мы не ставим своей целью дать детальный анализ и описание генезиса этических учений в либеральной и социалистической доктринах. Нам важнее определить тот дух, который пронизывает содержание этих учений, ту основополагающую тенденцию, которой определяется их последовательное развитие. Обратим внимание на те аспекты данного вопроса, которые представляются нам наиболее значимыми и характерными.

Как известно, первоначальное стремление построить системы этики на научных основаниях не предполагало **полного** разрыва с церковными догматами и церковным преданием. Во избежание недоразумений повторимся, что странного в этом ничего нет. Христианская идея об особом характере человеческой свободы, несовместимой полностью по своей сути с жизнедеятельностью

---

<sup>305</sup> Совершенно справедливую оценку этому процессу давал немецкий исследователь Ф. Ланге. "Догматы религии, – писал он, – в те времена, когда возникали храмы, или когда родились могущественные мелодии культа, были охраняемы от ударов критики вовсе не антикритикой апологетов, но благоговейным страхом, с которым человек принимал мистерии... Чем становятся "истины" религии, когда всякое благочестие исчезает и когда появляется поколение, которое никогда не знало глубоких потрясений религиозной жизни или же отвернулось от них в силу изменившихся чувств? Всякий глупец над ее таинствами смотрит с самодовольным пренебрежением на тех, кто может еще верить в такие пустяки. Пока религия находилась в полной силе, не всегда прежде всего начинают сомневаться в самых парадоксальных положениях. Теологические критики стараются с затратой величайшего остроумия и обширнейшей учености оправдать предания в каком-нибудь пункте, хотя весьма отдаленном от частей вероучения. Изучающие природу пользуются случаем свести какую-нибудь отдельную историю чуда на физически объяснимый процесс. На таких пунктах работа продолжается дальше, и, когда истощено всякое искусство в нападении и защите, обыкновенно вместе с тем исчезает и ореол почтенности и неприкосновенности религиозного предания. Только тогда приходят к более простым вопросам: как соединимо Божие всемогущество и благодать со злом в мире; почему не так же хороши религии других народов; почему нет чудес и даже весьма очевидных; как Бог может прогневаться, почему служители Божии так злы и мстительны? и т.д." (Ланге Ф. История материализма и критика его значения в настоящее время. С. 734–735).

какого-либо политического союза, широчайшее развитие ее – пусть даже в интерпретированном виде – в католицизме и протестантизме, оставивших глубокие корни в менталитете западного сознания, не столько отрицалась, сколько должна была **научно обосноваться** и адаптироваться к новым условиям общественного быта. Не случайно первые шаги либеральной доктрины напрямую связаны с учением о “естественном” праве, причем, при всех различиях в методологическом и философском подходах, имеется две существенные черты, которые следует отметить. Обращает на себя внимание тот факт, что характер этических норм во многом **подражателен** нормам теологическим. Так же как и последние, “естественное” право, по мнению его апологетов, во-первых, представляет собой систему ценностей, определяющих место человека в мире и обосновывающую его свободу, т.е. совокупность религиозных принципов. Во-вторых, как и идеалы христианской этики, нормы “естественного” права обладают значением абсолютных истин, которые непреложны во все времена и для всех народов<sup>306</sup>. Тем самым, подчеркивался **универсализм** и **космополитизм** естественно-правовой доктрины. Показательно, что даже в более поздние времена, когда идея “естественного” права значительно видоизменилась, когда религиозная ее основа была позабыта, когда, наконец, под сомнение был поставлен вопрос о возможности “всегда и полной” реализации содержания этического закона, даже такие замечательные и тонкие умы, как Б.Н. Чичерин, считали возможным допустить ситуацию, при которых естественный закон получал бы обязательную силу как акт **прямого действия**. Заметим, что это могло относиться не только ко временам “золотого века”, но и к современному времени, например: при пересечении династий или государственных переворотах<sup>307</sup>.

Вполне религиозный характер имеет и та особенность естественно-правовой доктрины, согласно которой власть и ее деятельность подвержена известной критике, но не со стороны прагматичных критериев, а исключительно с точки зрения нравственности.<sup>308</sup> Впрочем, эта ситуация продолжалась совсем

---

<sup>306</sup> “Против теоретиков абсолютизма, – писал известный французский исследователь XIX в. А. Эспинас, – Локк выставил естественное право, которое представляло в его глазах свободу и равенство всем гражданам и ставило последних вне посягательства тиранов... Школа физиократов исходила из этой точки зрения. Они строили моральный порядок, равно как и политический, на естественном, природном состоянии... Правда, система физиократов была чересчур искусственна, отдельные части своей доктрины они связывали путем дедукции, а такого априорного связывания не допускает ни одна реальная доктрина. Главной же ошибкой авторов этой системы было то, что они считали ее пригодной для всех народов без различия места и времени” (Эспинас А. История экономических учений. СПб., 1998. С. 98, 99, 107).

<sup>307</sup> Чичерин Б.Н. Курс государственной науки: В 3 т. Т. 1. М., 1894. С. 407.

<sup>308</sup> “С тех пор, как личность развилась до противопоставления своих требований преданиям старины и общепринятым убеждениям, критика эта неизбежно сопутствует истории права. Человеку свойственно видеть в праве установление, зависящее от его личной воли и мысли и составляющее часть нравственной субстанции. Отсюда его стремление воздействовать на право в смысле приближения его к нравственным идеалам” (Новгородцев П.И.

недолго, и уже в скором времени старая и наивная идея о том, что достаточно раскрыть человеку содержание "правильных" и "естественных" идеалов, достаточно ему обустроить общественную жизнь на их основе, как наступит общее благоденствие, утрачивает свое первоначальное обаяние.

Сам процесс развития противостояния между "естественным" и положительным правом может быть, на наш взгляд, заключен в короткой формуле, суть которой сводится к следующему. Первоначальное признание религиозного, абсолютного характера нравственного идеала (1-я стадия), выведение из нравственной области правового, рационального начала и придание ему значения действенного способа обеспечения человеческой свободы, признание необходимости оценки позитивного права со стороны права "естественного" (2-я стадия), придание положительному праву все более самостоятельного и **безальтернативного** значения единственного инструмента обеспечения и свободы, что основывается на параллельном процессе распространения и полного господства идеи народоправства и правового государства (3-я стадия), придание социальным идеалам самодовлеющего и определяющего - для человеческой свободы - значения и **полное обмирщение** нравственных идеалов, когда право "естественное", нравственное сливается с правом позитивным, причем последнее сориентировано на социальные блага и носит утилитарный характер. Конечно, хронология и количество стадий здесь носят условный характер, хотя, на наш взгляд, и небезосновательный.

Исследователи справедливо подмечают противоречия, которые таит в себе это учение. Если признать, отмечал Н.М. Коркунов, что "естественное" право противопоставляется праву положительному, то последнему следует отказать в признаке соответствия естественным началам человеческой природы и предположить, как уже говорилось выше, что этические нормы могут и должны иметь характер норм правовых. "Как же, в таком случае, наряду с естественным правом существует еще и положительное право? Как могло оно возникнуть, когда уже искони существовала все исчерпывающая система естественно-правовых норм?... Почему же эти противоречащие праву и справедливости постановления положительных законов мы все-таки называем правом? Если в естественном праве мы имеем абсолютное мерило для различения права и неправа, как можно и все разнообразные постановления положительного права подводить под понятие права?"<sup>309</sup> С научной точки зрения эта критика может быть применена ко всем ранним конструкциям естественно-правовой доктрины, поскольку данное противоречие лежит в основе самой идеи как системы ценностей, по которой следует оценивать действующее право<sup>310</sup>.

---

Историческая школа юристов. СПб., 1998. С. 14).

<sup>309</sup> Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. С. 93, 94.

<sup>310</sup> "Если бы даже право и могло приобрести форму чисто природного существования, т.е. стало бы неизменным и вечным, подобно законам природы, что оно от этого выиграло бы? Естественно-правовая норма, как вечный закон

На этой основе можно высказать довольно смелое предположение, которое почему-то, на наш взгляд, не всегда учитывается сторонниками естественно-правовой доктрины. Если право положительное никогда не бывает **вполне тождественным** естественным идеалам, то изначально сама деятельность государства всегда носит антиперсоналистический характер, поскольку – в любом понимании: как этические принципы, или совокупность индивидуальных, неотчуждаемых, т.е. “естественных” прав личности, “естественное” право с личности начинается и личностью заканчивается. Несоответствие позитивного права естественному закону **всегда** должно вести к ущемлению личности. В одном случае, прибегая к аргументам сторонников демократии, это предположение еще как-то может быть объяснено. В монархических, абсолютистских государствах, по их мнению, где власть, которая изначально **должна принадлежать всему народу** в целом, временно и несправедливо находится в руках “узурпатора” – единоличного правителя, – негативная оценка положительных законов, конечно, не может не противоречить требованиям идеи “естественного” права. Но как быть в тех случаях, когда власть наконец-то переходит в руки народа? Когда формируются органы народного представительства и торжествует идея народоправства? Получается, если признать абсолютный характер естественных установлений, что и в этом случае правовая деятельность правового государства также далека от идеала, как и при узурпаторе.

Кроме того, тезис, упомянутый выше, о том, что положительное право, как следствие государственной власти, **всегда** не соответствует естественному идеалу, имеет другие далеко идущие последствия. Например, если исходить из высокого понимания человеческой личности, нельзя не признать, что даже в самом “справедливом” обществе равенство позитивных прав, дарованных каждому гражданину “свободным народом”, никогда не исключает ситуацию **фактического неравенства**, поскольку даже правосознание “лучшей” части общества – представительного, демократически избранного парламента – может не соответствовать, не достигать высоты нравственного и правового сознания отдельных индивидов. Даже в этом гипотетическом состоянии, когда “цель достигнута”, мы вынуждены будем

---

природы, утрачивает всякий характер права. Если она действует с неизбежностью физического закона, то теряет смысл называть ее справедливой или несправедливой. Если же она действует как некая естественная тенденция, то в чем же ее преимущество сравнительно с условными нормами положительного права? Ведь и они действуют как некоторые тенденции, разница только в большей устойчивости и относительно большем постоянстве. Другими словами, следует ли предположить, что норма положительного права, войдя в естественную привычку и ставши до известной степени автоматической, тем самым превращается в норму права естественного? С точки зрения чистого натурализма вывод этот неизбежен... Если же дело идет о каких-то других определениях, то их, по-видимому, следует искать в области сверхприродных, метафизических отношений. Право, ими характеризуемое, будет с точки зрения природы уже не естественным, а прямо сверхъестественным” (Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб., 1999. С. 33-34).



признать, что идеальное общество должно иметь в своей основе ориентир на "среднего", "простого" человека, совершенно игнорируя группу с более высокими запросами. Далее, можно ли признать, что "мое", т.е. общенародное, правовое и демократическое государство, где нет места тиранам и монархам, изначально не может не ограничивать **мои** права? Признать этот дуализм – значит, поставить под сомнение либо саму идею "естественного" права, либо, напротив, целый ряд других начал, которые лежат в самом основании учения о правовом государстве: идею народоправства, веру в возможность построения справедливого общества и т.д.

Конечно, отрицать последнее для либеральной доктрины не представляется никакой возможности, тем более что в результате некоторых политических экспериментов вера в абсолютный характер новой этики и возможности ее практической и непосредственной реализации как нормы действующего публичного права не могла не быть существенно подорвана. Мы имеем в виду факты многочисленных репрессий и террора, который буквально преследовал становление "народного государства" – Французской республики в ходе революции 1789 – 1794 гг.<sup>311</sup> Между тем, именно **характер революционных исканий**, тот резонанс, который они создали в политической жизни других стран, и эффект, произведенный ими в практической общественной жизни, приводят в скором времени к тому, что абсолютная вера в политические идеалы начинает быстро утрачиваться. Признавать абсолютный характер этических норм уже никто не решается. По-видимому, именно эти обстоятельства имел в виду П. И. Новгородцев, когда писал: "Во второй половине XIX в. политический энтузиазм оказывается уже изжитым. Но почему? Что случилось?... За всеми... частными разочарованиями стоит одно основное: перестали верить в чудодейственную силу политических перемен, в их способность приносить с собой райское царство правды и добра"<sup>312</sup>. В последующем времени идея "естественного" права

---

<sup>311</sup> "Но, конечно, не осуществление христианства или чего-либо земного замечаем мы в этом царстве террора, в этой Французской революции, завершением которой он является, – писал Томас Карлейль. – Скорее, мы видим разрушение всего, что может быть разрушено... Как деятельны революционные комитеты! Арест за арестом следует быстро, непрерывно, сопровождаемые смертью... Гильотина и "рота Марата" в вязаных колпаках работают без отдыха, гильотинируют маленьких детей и стариков. Как ни быстро работает машина, она не справляется с массой работы; палач и его помощник выбились из сил и объявляют, что человеческие мускулы не в силах больше выдержать. Приходится прибегнуть к расстрелам... Когда Демулен предложил свой Комитет милосердия, в 12 парижских тюрьмах сидело 5 тысяч человек. С тех пор число это постепенно возрастало и дошло уже до 12 тысяч... Наверное, никакое человеческое жилье или тюрьма не сравнялась бы в отношении грязи и отвратительного ужаса с этими двенадцатью арестными домами... А тюрьмы все более и более наполняются, и все быстрее работает гильотина. По всем большим дорогам тянутся партии арестованных, направляемых в Париж" (Карлейль Т. Французская революция: История. М., 1991. С. 481, 486, 487, 518, 519).

<sup>312</sup> Новгородцев П. И. Общественный идеал в сфере современных исканий // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 333.

претерпела серьезные изменения, и хотя ее новое выражение в немецкой науке дало невиданный творческий ренессанс, но не столько разрешило старые проблемы, сколько пробудило новые: в "должном праве", т.е. правовом идеале (Канта)<sup>313</sup>, характере мирового закона разума, вечной идеи, проявляющейся в историческом развитии положительного закона (Гегеля)<sup>314</sup> и т.д.

Последняя, на наш взгляд, серьезная попытка реставрации естественно-правовой доктрины имела место в конце XIX – начале XX в., когда в произведениях Штаммлера, Виндельбанда, Новгородцева, Риккерта, В.С. Соловьева, Покровского, кн. Е.Н. Трубецкого, других правоведов и философов обосновывается идея "естественного" права с "переменным содержанием". В отличие от классического понимания "естественного" права, где нравственный идеал принимал застывший, формальный характер, отрицая такое понимание права, где оно признается лишь продуктом исторической и национальной среды, новое направление **отвергает** возможность гармонии государства и права, считая, что их взаимоотношения **всегда** носят дуалистический характер. Государственный закон никогда не может быть тождествен своему нравственному идеалу, но всегда должен стремиться к нему, порождая все более совершенные формы правового регулирования<sup>315</sup>. Предполагается, что нравственный идеал не

---

<sup>313</sup> Попытка Канта вывести категорический императив из чистого разума, без какого-либо участия религии, привело к тому, что он стал носить формальный характер, в связи с чем утрачивается его связь с индивидуумом, и возможность вывести какие-либо правила поведения и нравственные обязанности личности. Для преодоления этого негатива, по верному мнению Э. Целлера, следует признать не абсолютность, а относительность категорического императива, как этического принципа, что совершенно противоречит самой задаче, которую Кант попытался решить. См. об этом: Целлер Э. Кантовский принцип морали и противоположность формальных и материальных принципов морали // Новые идеи в философии. Сборник № 14. Этика I. СПб., 1914 С. 30.

<sup>314</sup> "Таков взгляд Гегеля и его школы. Но такое изменение в понимании естественного права равносильно его отрицанию. Действительно, идея, служащая основанием исторического развития, не может быть правом практически применимым, могущим регулировать человеческие отношения. Такая идея определяет развитие права, а не права людей. Такое понимание естественного права не ведет к признанию существования рядом двух прав: положительного и естественного. Гегель признает только одно положительное право, но в нем видит проявление абсолютной идеи права. Извечное предсуществование историческому развитию права абсолютной его идеи не может быть согласено с историческими фактами" (Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. С. 96).

<sup>315</sup> "Как закон безусловного долженствования, категорический императив есть форма и призыв к исканию. Это форма должна быть исполнена, и призыв должен привести к определенному результату. Но никогда эта абсолютная форма не может быть заполнена адекватным содержанием, и никогда нравственный призыв не может удовлетвориться достигнутым результатом... Между... абсолютной идеей и самой высокой из достигнутых степеней ее воплощения всегда будет несоответствие, но это должно служить не к безусловному отрицанию достигнутой ступени и не к сомнениям в возможности прогресса, а к усовершенствованию данного и к исканиям высшего" (Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права: (К вопросу о возрождении естественного права) // Проблемы идеализма: Сб. ст. / Под ред. П.И. Новгородцева. М., 1902. С. 288-289).

может удовлетвориться никаким конкретным содержанием, никаким достигнутым совершенством. Единственной его задачей является **направлять** человеческие устремления на возможно высшую конкретную цель, пока "не откроются дальнейшие перспективы". Это и есть единственный возможный путь воплощения нравственного идеала в реальной жизни<sup>316</sup>.

Такая позиция вызывает определенные вопросы. Вначале определим, **какие** начала являются в данном учении определяющими. Очевидно, к ним следует отнести: 1) нравственный рационализм правового искания, который имеет в своем основании философию Канта и Гегеля, но никак не христианский идеал; 2) идею прогресса; 3) устремленность нового "естественного" права на обеспечение как нравственного достоинства лица, так и социального; 4) дуализм государственного закона и "естественного" права, личности и государства. Не затрагивая вопрос о прогрессе, поскольку ему мы посвятим отдельное место в настоящей работе, остановимся на последних двух из указанных начал. Трудно не согласиться, что в **таком**, т.е. **нерелигиозном, нехристианском** понимании существа общественно-политических отношений и природы человека было бы алогичным ставить вопрос о политическом равенстве индивидуумов, забывая о социальном неравенстве, которое может свести на нет любую политическую свободу и сделать проблематичным пользование ею.

С другой стороны, необходимость вмешательства государства в сферу личного интереса индивида (законодательное установление условий гражданско-правовых договоров, регулирование гражданского оборота в части установления минимальных и максимальных сумм сделок, трудовое и семейное право и т.д.) ради достижения минимального социального достатка каждому гражданину, не позволяет установить **четкой границы** его деятельности, равно как и четкой границы личной деятельности сферы индивида, закрытой для **любого** вмешательства. Очевидно, что заявленный П.И. Новгородцевым дуализм государства и права является необходимым логическим следствием того характера личного нравственного поиска, который им предположен (социальное благо). В противном случае, при неопределенности нравственного идеала, при его изменчивом содержании, мы можем вовсе потерять личность в гуще социальной конкретики и обширной деятельности государства, границы которой все расширяются. Социальная устремленность нравственного идеала и в данном случае не вызывает сомнения, хотя само обоснование личности как абсолютной ценности – в понимании ее П. И. Новгородцевым – основывается, конечно, на его личных религиозных воззрениях. Другое дело, что последнее обстоятельство не помешало и ему признать возможность построения "рая", т.е. справедливого общества, уже на земле.

Несколько ниже мы рассмотрим вопрос о характере этического идеала и его содержании, хотя и отметим тот момент, что его

---

<sup>316</sup> Там же. С. 290.

формирование – по Новгородцеву – возможно, во-первых, только в сфере общественного сознания, и, во-вторых, при помощи социальных и политических реалий<sup>317</sup>. Вызывает озабоченность другой вопрос: как в этом случае, при презюмируемом дуализме права государственного и нравственного начала, личности и государства, можно говорить о **солидарности** общества, о возможности наиболее полно и единогласно принимать те или иные нравственные идеалы в общественной жизни, если государство и общество всегда “чужие” для индивида? Как уже указывалось выше, предполагалось, что проблема может быть снята в процессе **воспитания** личности. Но для этого нужно, чтобы нашлись **воспитатели**. Кто они, насколько их мировоззрение нравственно и т.д., мы не получим удовлетворительного ответа. Если применить эту формулу к христианскому миропониманию, противоречия исчезают, поскольку, во-первых, есть сам нравственный идеал, вечный и неизменный в своей абсолютности, во-вторых, есть отцы Церкви, чья деятельность и подвиги видны для всех, в-третьих, есть критерии оценки его подвигов и возможности признания его в качестве учителя Церкви, наконец, – в-четвертых, путь становления до степени совершенства – по христианской догматике – **открыт всем**, чего, напротив, нельзя сказать о “неведомых путях”, по которым формируется “общество избранных” учителей – спасителей человечества. Кстати сказать, на наш взгляд, данное психическое отношение к действительности весьма напоминает католический подход в отношениях со своей паствой.

Для объективности и полноты исследования остановимся вкратце на наиболее характерных чертах нового учения, как его понимал один из известных сторонников – князь Е.Н. Трубецкой. “В наше время, – писал он, – всякий образованный человек сознает нелепость самой постановки вопроса о том, каково вообще наилучшее государственное устройство: такого государственного устройства, которое было бы для всех и всегда наилучшим вообще, не существует; можно, разумеется, ставить вопрос о наилучшем государственном устройстве для данной страны в данную эпоху... Все зависит от того, какое именно государственное устройство олицетворяет собой максимум внешней свободы, возможной и желанной в данное время и для данного народа... Естественное право вообще не включает в себе никаких раз навсегда данных, неизменных юридических норм: оно не есть кодекс вечных заповедей, а совокупность нравственных и вместе с тем правовых требований, различных для каждой нации и эпохи”<sup>318</sup>.

Признаться, такая постановка вопроса не может не вызвать известного удивления. Едва ли не каждый тезис вызывает серьезные возражения. Например, как можно определить: **в каком** государстве идея свободной личности получает большее обеспечение и по каким критериям это можно установить, если у нас **изначально** заложена посылка о необходимости примерять

---

<sup>317</sup> Новгородцев П.И. Указ. соч. С. 293-294.

<sup>318</sup> Князь Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. М., 1917. С. 66-67.

нравственный идеал свободной личности к реальным возможностям государства? В этом случае положительный закон, который сравнительно с правом иного государства предполагает меньший объем внешней свободы, получит ли "благословение" "естественного" права, если власть, издающая его, "объяснит", что тому виной – реальные причины? Данное обстоятельство представляется немаловажным, поскольку, по мнению князя Трубецкого, действия власти по принципу "голой силы" ведут к утрате доверия к ней со стороны подданных и обоснованно вызывают "естественное" и "законное" **неподчинение** ей, несоблюдение ее требований, т.е. непринятие положительного права данного государства, отрицание его. Что понимать под "голой силой", если, в частности, сталинская Конституция 1936 г. носила самый демократический характер и декларировала защиту и обеспечение прав личности, с конкретным их перечислением, а действительность носила совершенно иной характер? Можно ли в таком случае говорить, по примеру нашего ученого, что "естественное" право "оправдывает" право позитивное<sup>319</sup> в тех случаях, когда репрессии производятся в полном соответствии с действующим законодательством, написанным по лучшим меркам международного уровня? Более того, если действующее право есть всегда "немножко" зло, то невольно возникает вопрос: почему общественная жизнь должна регулироваться все-таки **именно правом**? Не перспективнее ли, скажем, признать, что нравственная норма должна иметь большую потенцию в непосредственном регулировании отношений в государстве, чем правовая, которая никогда ей полностью не адекватна? Но в этом случае мы или должны прийти к тому, от чего отказались, – конкретности, незыблемости и вечности нравственного идеала в традициях классического понимания "естественного" права, либо признать условность нравственного идеала и его прямую зависимость от социальных воззрений в данное конкретное время<sup>320</sup>. Но почему тогда **этот условный и неустойчивый нравственный идеал может иметь большее значение, чем позитивная норма права?**

Кроме того, если содержание нравственного идеала неопределенно, то разве нельзя сказать, что действия государственной власти, **сейчас** имеющие не очень

---

<sup>319</sup> Там же. С. 67–68.

<sup>320</sup> П.И. Новгородцев считал, что другие позитивные науки – политэкономия, правоведение, история, социология и т.д., должны прийти "на помощь" этике и "привлечены к разрешению сложного вопроса о социальном прогрессе". Он, правда, полагал, что их взаимоотношения должны формироваться по принципу: цель (этика) и средства (позитивные науки), где первенство принадлежит нравственному должностованию. "Строить систему нравственных определений в обратном порядке... – значит ставить вопрос на совершенно ложную почву: тут есть опасность полного извращения нравственной проблемы" (Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права. С. 293–294). Последнее утверждение совершенно верно, но вопрос заключается в другом: за счет чего в учениях новой естественно-правовой доктрины нравственный идеал "докажет" свое преимущество перед реальностью жизни, если в результате всего критерием нравственности служат конкретные социальные достижения?

привлекательный характер, ориентируются на высокую цель, где "каждая слезинка будет прощена"? Могут возразить, что П.И. Новгородцев и князь Е.Н. Трубецкой подходили к данному вопросу более глубоко и взвешенно, высказывая мнение, что **ни в один из моментов** своего развития на пути к более высокой ступени развития государство не может перейти границы нравственного достоинства личности. Именно последняя идея и составляет абсолютную основу "естественного" права. С этим трудно не согласиться, хотя и следует признать, что в этом спасении лежит **отрицание** самого нового "естественного" права. Появившись как реакция на формализм классической идеи "естественного" права, новая доктрина попыталась наполнить ее конкретным содержанием жизни. Но в том понимании, что оно как раз не определено, и кроется указанная выше опасность постепенного вырождения нравственной идеи в формальную величину, содержание которой может быть привнесено с самым широким разбросом мнений.

Но разве речь идет только о внешней свободе личности, если мы говорим о том, что "человеческая личность для нас... есть... безусловная ценность. Все те права, которые мы признаем, в конце концов покоятся на первоначальном, безусловном праве человеческой личности, которое само по себе ценно, само по себе обязательно"?<sup>321</sup> Если речь идет о духовной личности, то в первую очередь следует, наверное, говорить о ее духовной свободе, которая должна быть обеспечена. Между тем духовная свобода – в данном учении – провозглашается и являет собой основу свободы социальной, после чего забывается и уже не упоминается. Так, может, она уже достигнута? Это утверждение маловероятно, поскольку нравственное совершенство всех весьма сомнительно, а возможность совершенствования посредством роста социального благополучия приводит к тому положению, с которым представители данного направления боролись, – материализму, усматривавшему прямую зависимость роста свободы личности от свободы труда и материальной устроенности. Казалось бы, можно, в конце концов, пойти и на такое отождествление. Но тогда мы должны отказать личности в **том** высоком значении, которое предполагалось у указанных выше авторов, ибо какая же духовность, если ее свобода зависит от количества поглощаемых продуктов?!

Следует указать и на некоторые другие проблемные теоретические моменты, которые возникают в новой доктрине. Как справедливо указывал Г. Ф. Шершеневич, в нашем случае не совсем ясно, о чем идет речь: о праве или о нравственности?<sup>322</sup>

---

<sup>321</sup> Князь Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. С. 58–59.

<sup>322</sup> Шершеневич Г.Ф. Общая теория права: В 4 вып. Вып. 1. М., 1911. С. 35. Аналогичную критику новой доктрины "естественного" права высказывал и такой "непозитивист", как А.С. Яценко (1877 – 1934). "Какая нравственность имеется в виду, – писал он, – когда мы говорим о нравственном праве: положительная, извлекаемая из истории, или неположительная, мыслимая вне истории? Если имеется в виду положительная нравственность, т.е. те нравственные нормы поведения, которых действительно придерживаются реальные

Данное обстоятельство также имеет чрезвычайно важное значение. Неотождествимость интересов личности и государства основывается на **условности** всех государственных конструкций, сравнительно с **безусловностью** человеческой личности. Между тем, поскольку нравственный идеал носит изменчивый характер, то чисто практически нормы позитивного права не могут – и здесь мы согласимся с С. С. Алексеевым, что такое возможно, но только в отношении не религиозных норм, а норм светской морали, пребывающих в обществе на данный момент, – не оказывать прямого воздействия на **формирование содержания** этого идеала. Но в этом случае само понимание нравственного идеала – объективно – не только не неизменно, но подвержено критике со стороны уже не духовных, а социальных критериев. Собственно, не отрицал этого и кн. Е.Н. Трубецкой, который писал: “Естественное право... требует, чтобы каждому отдельному лицу был предоставлен максимум внешней свободы, совместимой с благом общества, как целого; теперь мы видим, что этот максимум на каждой ступени культурного развития должен определяться различно, соответственно разнообразным конкретным условиям каждой данной исторической среды: само собой разумеется, что он не может быть одинаков для дикаря и для современного англичанина”<sup>323</sup>.

Между тем ничего “само собой разумеющегося” в этом нет. Если мы признаем абсолютность человеческой личности, как можно считать, что жизнь англичанина “дороже” нам личности дикаря? Наоборот, следует признать, что первый обязан предпринять все, чтобы “уравнять” жизненные условия второго со своими. Кстати сказать, как быть в тех случаях – это, по существу, пример на исторические темы, – когда дикарь оказывается в Англии? Следует ли понимать, что в отношении него “английские вольности” начинают применяться не сразу и не целиком, а только по мере его личного “прогресса”? Неужели в суждении князя Трубецкого предполагается, что нравственный идеал носит **территориальный** характер? Но где же тогда его абсолютность? Обратим внимание на едва ли не главный аспект: если реализация абсолютного значения личности носит **избирательный характер**,

---

люди в определенном обществе, то она тоже есть факт и входит в область истории. Почему же, возникает вопрос, может быть найдено научное определение для права из истории положительной нравственности, а не может быть найдено оно из истории положительного права?... Если же имеется в виду не положительная нравственность, то речь может идти лишь о разумной или, по аналогии с правом, естественной нравственности. Но что такое естественная нравственность? Если на вопрос о том, что такое естественное право, дается ответ, что это нравственное право, то какой ответ может быть на вопрос, что же такое эта естественная нравственность? Продолжая последовательно аргументацию сторонников дуализма права, мы должны прийти к признанию и дуализма нравственности, и все спорные вопросы такого дуализма снова возникнут и по отношению к нравственности, без всякой надежды на разрешение” (Яценко А.С. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства // Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма: Опыт синтетической теории права и государства. СПб., 1999. С. 118).

<sup>323</sup> Князь Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. С. 65.

что является для нас критерием оценки этой избирательности, кроме социальных благ, которые предоставляются личности? Получается так, что нравственный идеал, который мы хотели применить при оценке позитивного права, сам нуждается в неизвестных нам критериях, поскольку идея "общего блага" определяется отдельно для каждого отдельного народа и каждой отдельной эпохи. Не этими ли мотивами можно объяснить и обосновать наличие рабства и крепостного права, ограничений прав отдельных народов и т.д.?

Впрочем, это не единственная попытка если и не противопоставить положительному праву государства "естественное право" как некую совокупность этических идеалов, то, по крайней мере, попытаться определить ту идеальную цель, к которой должен стремиться законодатель. Рассмотрим для примера суждения мыслителей, стоявших на несколько отличной от князя Е. Н. Трубецкого точке зрения на существо и характер "естественного" права. Например, отказывая естественнo-правовой доктрине в значении вечного и неизменного начала, известный русский правовед Ю. С. Гамбаров полагал, что под "естественным правом" следует понимать право, "освящающее законодателя и добровольно применяющееся в силу сознания общества о его превосходстве над положительным правом"<sup>324</sup>. Соблюдение в жизни норм естественного закона происходит и должно происходить независимо от государственной воли на основе общественного признания их обязательности для всех и каждого<sup>325</sup>. Как видно, и в данном случае нравственное значение "естественного" права играет определяющую роль в обществе и правосознании, хотя уже не столько личного, сколько общественного идеала. Но может ли такой подход претендовать на реальные перспективы? С одной стороны, по верному замечанию Ю. С. Гамбарова, именно "естественное" право определило область личной свободы гражданина, явилось основой доктрины об индивидуальных правах и свободах личности, ограничивающей государственный абсолютизм, и т.д. С другой стороны, русский цивилист видел не меньшую заслугу естественнo-правовой доктрины в том, что благодаря ей общественная мысль **навсегда и окончательно** порвала с абсолютным принципом авторитета, вызвала жажду знаний и философское стремление к критическому отношению действительности<sup>326</sup>. Подобные методологические комбинации возбуждают невольный вопрос: насколько взаимосвязаны основные начала подобных этико-правовых систем друг с другом и насколько сориентированы они на свободную личность? Признавая нравственный характер "естественного" права, мы должны стремиться к тому, чтобы придать его нормам абсолютное значение, поскольку в противном случае все наши предположения будут являться только "игрой мысли", а сама идея надположительного права приобретает ненужный ей конформизм и

---

<sup>324</sup> Гамбаров Ю.С. Курс гражданского права: В 3 т. Т. 1. СПб., 1911. С. 133.

<sup>325</sup> Там же. С. 133.

<sup>326</sup> Там же. С. 135-136.



конъюнктурный характер.

Собственно говоря, именно этот вывод в целом и должен следовать из предложенного построения. Если содержание "естественного" права, а следовательно, и нравственного **идеала тождественно общественному сознанию**, если оно косвенно или напрямую **предопределено** социальной средой и социальными условиями, то крайне сложно говорить о том, что **такое право** может служить путеводной звездой вообще кому бы то ни было. Мы вынуждены методологически принять, что в изложенных вариантах не только отдельные аспекты свободы личности, но и сама оценка тех или иных проблем свободы индивидуума со стороны общества, его готовность следовать тем или иным целям, носят исключительно неустойчивый характер, гипотетически изменяемый до неузнаваемости. Мы вынуждены также признать, что незаконное логическое соединение в нравственном идеале общественного сознания и общественного понимания с идеей личных прав и нравственного достоинства личности приводит к тому, что изначально никакой идеал в таких условиях невозможен. Конкретное выражение нравственного идеала подвержено таким изменениям со стороны общественного сознания, что мы можем говорить лишь об **идее этики**, как об исключительно **формальном начале**. В результате мы должны или признать доминацию общественного мнения и государственной воли в деле установления "целей и задач", в связи с чем никакой автономной системы этики и нравственного начала личности построить уже нельзя, либо признать моральную автономию личности и анархию личных мнений, что также не может являться идеалом для всего общества в целом<sup>327</sup>.

Очень метко определял это положение вещей Г.Ф. Шершеневич. "И что только не казалось естественным с точки зрения нравственного сознания! Разве греки, а за ними основатель естественного права в новое время Гуго Гроций не признавали

---

<sup>327</sup> Довольно красочную иллюстрацию такой науке давал и известный русский мыслитель И. Л. Солоневич. "У профессора Милюкова, - писал он, - были теории, т.е. нечто более или менее и бесплотное и бесплодное и поэтому - неустойчивое, как человек, "пьяный в стельку". Так что в стройном научном последовательном, философски обоснованном карточном домике милюковского мировоззрения какой-нибудь Кант занимал, скажем, 8,357% общей емкости данного мировоззрения. Остальное водоизмещение было занято: 23,776% - Виндельбаном, 16,220% - Декартом, ну и так далее. Но уже ближайший сподвижник и сотоварищ П.Н. Милюкова - В.И. Маклаков распределил свое умственное водоизмещение так, что Кант занимал там только 6,875% - тут стовориться не было никакой возможности" (Солоневич И. Л. Народная монархия. Минск, 1998. С. 367). Ср.: "Автономность морали подрывает силу закона. Правила закона, для того чтобы быть убедительными, должны сообразоваться с правилами нравственности. Иначе закон становится в глазах общества актом произвола и фантазии. Его исполнение будет поддерживаться только силой, то есть, значит, в большинстве случаев закон совсем не будет исполняться. Для того чтобы быть силой, закон должен совпадать с голосом морали. Но с какой же "официальной" моралью сообразовать его, если автономность морали будет порождать в обществе самые различные системы кружковой и даже единоличной морали?" (Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Апология Веры и Монархии. М., 1999. С. 127).

естественным рабство? Порталис и Потье считали естественным господство мужа над женой. Почему современным философам кажется, что их нравственное сознание внеисторично, независимо от условий времени и пространства? Странное дело, отчего, при вере в абсолютность нравственного сознания, новое естественное право отличается от старого по характеру проблем, которые им выдвигаются? В XVIII в. нравственное сознание подсказывало свободу, равенство, а современное внимание занято правом на труд, правом на достойное существование. В этом различии политических и социальных проблем не сказалось ли влияние исторических условий на нравственное сознание?"<sup>328</sup> Можно, конечно, как это делал князь Е.Н. Трубецкой, сослаться на "прогресс" и все объяснить его культурным влиянием. Но тогда нам вновь придется признать личность общежительной единицей, зависящей от внешних условий и получающей свое абсолютное значение не сейчас – поскольку и мое нынешнее нравственное понимание этого вопроса изменчиво и наверняка несовершенно, – а лишь в будущем. Что тогда, спросим, остается от личности?

Мы опять попадаем в проблему оценки действующей власти и позитивного права. Можно даже сказать, что мы получаем, скорее, не право с "изменчивым содержанием", а "изменчивое содержание" без права. Последнее будет признано таковым или нет в зависимости от того, **какую оценку** заслужит данный социальный идеал. Не случайно практически все названные выше сторонники этой теории являлись одновременно не менее горячими защитниками "права на достойное человеческое существование", фактически **некой середины** между крайним либерализмом и крайним социализмом. Этические воззрения и одного, и второго учения уже не признаются противостоящими друг другу, но, напротив, сводятся к единому знаменателю<sup>329</sup>. Но в этом случае, при условии, что независимость личности от общества отрицается, и, наоборот, ее стремления, как можно понять, получают нравственное оправдание лишь при стремлении к "солидарности" на условиях "обобществления" власти и средств производства, куда подевались гарантии ее же неприкосновенности, ее прав и свобод? Не поглощает ли в этом случае идея общего блага идею автономной личности?

---

<sup>328</sup> Шершеневич Г.Ф. Общая теория права. Вып. 1. С. 37.

<sup>329</sup> "Если взять две самых распространенных формулы общественного идеала, получивших славу в XVIII и XIX столетиях, – формулы демократическую и социалистическую, то в глубине их можно отыскать те же начала равенства и свободы лиц, а необходимое развитие этих начал приводит к идее всеобщей солидарности на началах взаимного признания. Упомянутые формулы нашли свое выражение в двух самых замечательных по силе влияния политических произведениях новейшего времени: "Общественном договоре" Руссо и "Коммунистическом манифесте" Маркса и Энгельса. Центр тяжести этих произведений полагается в некоторых конкретных условиях общественного переустройства: одно требует перемещения власти от немногих ко всем, другое – перемещения от немногих ко всем средств производства. Но за этими конкретными условиями скрывается настоящая цель этих построений, и в обоих случаях она является одной и той же: это осуществление свободы и равенства лиц" (Новгородцев П.И. Об общественном идеале. С. 112).

Невозможность построения этики на рациональных началах, по причине в том числе их переменчивости и "историчности", вынудила многих из упомянутых сторонников нового "естественного" права вновь вернуться к религиозным началам. Однако сам дух построения политического и общественного идеалов, стремление остановиться именно на **правовом** понимании человеческой свободы сыграло с ними довольно-таки злую шутку. Характерен в этом случае пример В.С. Соловьева, который то впадал в атеизм, то приходил к христианству, впрочем, весьма своеобразно. Можно сказать более категорично, что само "христианство" В.С. Соловьева не только носило "особый" характер, но, по существу, отрицало его в качестве вечных истин, данных Богом. "Смысл христианства, - писал он, - в том, чтобы по истинам веры преобразовать жизнь человечества. Это и значит оправдывать веру делами. Но если эта жизнь была оставлена при своем старом языческом законе, если самая Мысль о ее коренном преобразовании и **перерождении** (выделено мной. - А.В.) была устранена, то тем самым **истины христианской веры потеряли свой смысл и значение как нормы действительности и закон жизни и остались при одном отвлеченно-теоретическом содержании**. А так как это содержание мало кому понятно, то истины веры превратились в обязательные догматы, т.е. в условные знаки церковного единства и послушания народа духовным властям... **От незаконного соединения** этой идеи спасения с церковным догматизмом родилось **чудовищное учение** о том, что единственный путь спасения есть вера в догматы, что без этого спастись невозможно"<sup>330</sup>.

Не нужно, наверное, говорить, что подобные взгляды не имеют ничего общего с христианством и всей практикой церковной, духовной жизни, что перед нами - образчик такого реформаторства в деле веры, которое уничтожает и веру, и дело. Уже в 1881 - 1883 гг. В.С. Соловьев, по мнению князя Е.Н. Трубецкого, оставляет точку зрения, согласно которой единственной хранительницей веры была Православная Церковь. Теперь он объявляет ее "наследием ложного византийского староверия", передав симпатии римскому католицизму, которое для него являлось краеугольным камнем вселенского церковного единства<sup>331</sup>. Симптоматично, что свою идею перерождения мира, где реализация нравственного идеала сопряжена со значительными социальными мероприятиями, В.С. Соловьев связывал именно с католической, а не Православной Церковью, считая, по-видимому, именно Рим наиболее подходящим для этой цели в силу духовных начал, на которых тот основал свое учение. Наверное, нас обвинят в тенденциозной подборке примеров, возможно, скажут,

---

<sup>330</sup> Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 346. Примечательно, что столь резкая критика В.С. Соловьева относилась не к католической церкви, что можно было бы ожидать из характера высказанной претензии, а именно и единственно к Православной Церкви, что вызывает полное недоумение.

<sup>331</sup> Князь Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М., б/г. С. 448.

что попытка связать то или иное общественно-политическое учение с Римской церковью на примере В.С. Соловьева является частным случаем. Действительно, в силу специфичности предмета нашего настоящего исследования мы волей-неволей вынуждены останавливаться на наиболее характерных примерах, что, наверное, простительно с научной точки зрения. Но нельзя не признать, что сам факт обращения данного философа к догмату Римской церкви в стремлении отыскать и обосновать нравственный идеал не может являться малозначительным, если учесть, что последующая череда русских философов "серебряного века", придерживающихся либеральной концепции, признает его своим учителем.

Впрочем, христианские воззрения их, очевидно, неглубоки<sup>332</sup>. Создав четвертую "ипостась" в виде "Софии", сторонники либерально-демократического учения никогда, собственно сказать, не дошли до того простого понимания Божиих заповедей, которое таилось в глубине русского православного сознания. В результате "новое христианство" вынуждено было отказать личности в том высоком ее значении, которое было уготовано учением Христа, ничего не предоставив взамен, что не придало условной и временной этике либерализма какой-то дополнительной устойчивости.

Нельзя, однако, сказать, что эти попытки построения безрелигиозной, рациональной системы этики являлись единственными. Реакция исторической школы права на космополитизм и формализм естественно-правовой доктрины конца XVIII в., появление и бурный рост в XIX столетии позитивной философии не повлекли, собственно говоря, какого-либо серьезному изменения существа поставленной задачи – научного изыскания **таких** критериев, при помощи которых можно было бы оценивать право положительное, исходя из требований высшей справедливости. Выражаясь общо, существенное расхождение их подхода с классическим пониманием "естественного" права заключалось в том, что представители позитивизма совершенно справедливо отрицали возможность, главным образом, в априорных способах выведения высшего нравственного идеала. В качестве

---

<sup>332</sup> Не случайно, например, оценивая деятельность государей по целевой направленности их деятельности, В.С. Соловьев признавал идеалом политика и человека Петра I, "который действительно любил Россию, т.е. сострадал ее действительным нуждам и бедствиям, происходящим от невежества и дикости. Против этих действительных нужд и бедствий он обратился к действительным средствам – европейской цивилизации" (Цит. по: Данилевский Н.Я. Горе победителям. М., 1998. С. 405). Не вдаваясь в детали спорного, мягко говоря, вопроса о личности Петра и ее оценке, не можем не отметить, что нужна особая смелость назвать образцом нравственности правителя, "прославившегося" редким безбожием и преследованием представителей Православной Церкви и веры, закрывавшего монастыри и принуждавшего священников к нарушению тайны исповеди, время царствия которого Г. Флоровский называл "началом вавилонского пленения русской Церкви" (Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 89). По-видимому, эта оценка наиболее полно характеризует религиозность самого В.С. Соловьева.

альтернативы высказывалось мнение о том, что только **практический метод** может дать необходимую истину. "Задача философии права двоякая, - писал Г.Ф. Шершеневич (1863 - 1912). - Она должна исследовать все понятия, которые лежат в основании отдельных юридических наук, и выработать при помощи этих понятий и на почве исторического опыта идеал правового порядка"<sup>333</sup>.

Следовательно, и в этом случае возникает необходимость обосновать правовой идеал. Но если он играет роль руководящей идеи, то, объективно, его характер должен носить не столько правовой, сколько нравственный характер? Нет, отвечают сторонники этого метода. "Действительно, право и нравственность имеют общие исходные пункты, но в дальнейшем пути их расходятся, и на этом расхождении построено искание отличительных признаков каждого из этих двух проявлений общественности"<sup>334</sup>. Как мы видели, попытка разграничения права и нравственности для либеральной концепции совершенно необходима, и в этом отношении Г.Ф. Шершеневич, конечно, прав, не смешивая эти области. Однако в самом методе заложен тот же изъян, который сторонники позитивизма высказывали в адрес "метафизиков". Если и здесь критерии критики - философские начала - образуются путем дедукции на основе опытных знаний, то где гарантии, что идеал, построенный сегодня, окажется никуда не годным завтра? По-видимому, следует согласиться, что и данный подход предполагает наличие не нравственного критерия, а критерия материального. Но где же здесь личность и где обоснование ее свободы? По-видимому, эти признаки носят не менее условный и переменчивый характер, чем в учениях своего антипода - "естественного" права.

По верному замечанию известного русского юриста и философа Н.Н. Алексеева (1879 - 1964), позитивизм и социологизм в правовой науке страдают тем недостатком, что они, изучая нормы действующего права, должны уже **изначально** воспринимать их как **право должное**. Юридическая догматика, по его мнению, может поставить, конечно, вопрос о справедливости, но вынуждена будет исходить не из внешнего, нравственного и привлеченного критерия оценки, а из **самых норм позитивного права**, устанавливающих понятия "справедливости" и "права"<sup>335</sup>. В социологизме право действующее воспринимается в качестве продукта социальной среды и исторических особенностей социальной жизни, что не может не привести к одностороннему его пониманию. "Социология есть наука, - справедливо отмечал он, - о конкретных, временных явлениях и их связях. Факты, изучаемые социологией, суть временные факты. Подобным же чисто фактическим характером обладают и законосообразности, социологией открываемые... (Но. - А.В) Юридический социологизм, как научный метод, превращается в философию путем

---

<sup>333</sup> Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 18-19.

<sup>334</sup> Шершеневич Г.Ф. Общая теория права. Вып. 1. С. 35.

<sup>335</sup> Алексеев Н.Н. Основы философии права. С. 23-24.

поднятия вывода, утверждающего простую опытную связь... на степень истины, утверждающей, что в этой связи обнаруживается какая-то высшая логическая необходимость”<sup>336</sup>.

Таким образом, и опытный метод не дает твердых оснований для отыскания нравственного идеала. Не случайно новая этика все более и более начинает принимать характер не столько нравственных, духовных установлений, сколько значение **экономических критериев**, на основе которых начинает оцениваться и деятельность государства, и степень свободы личности.

В Англии, Франции, Германии и – несколько позже – в России либеральная мысль все чаще останавливает свое внимание на социальных идеалах, все чаще раздаются голоса в пользу того, что реализация идеи свободной личности должна опираться в первую очередь на рост экономического ее состояния. Обеспечение ее права, как считают сторонники либерализма, возможно главным образом не в политических институтах самих по себе, а посредством ликвидации негативных явлений в сфере экономических отношений. В этом случае политика представляется значимым обстоятельством, но лишь **содействующим** росту богатства и экономической независимости личности от государства. Надо сказать, что в такой постановке вопроса снимается много теоретических проблем. Здесь мы имеем не “некий” метафизический идеал, реализация которого в сфере публично-правовой сопряжена со многими фиаско и суть которого представляется неизменно произвольной в зависимости от господствующих воззрений, а **конкретный критерий** максимального улучшения благосостояния личности, который при этом носит максимально реалистичный характер. Типичным для этих воззрений можно признать слова известного позитивиста – основателя этой школы О. Конта, который писал: “Понять политический порядок мы можем только тогда, когда разберем его отношение к соответствующему состоянию человеческой цивилизации, отдельно от которой мы ни в коем случае не можем составить о нем правильного суждения. В зависимости от постепенного развития цивилизации политический строй сам собой видоизменяется и устанавливается. Из этого положения следует, что идея добра и зла в политике должна по необходимости оставаться изменчивой и относительной, и вместе с тем она не может быть абсолютно произвольной, т.к. отношение это (политического строя к общественной цивилизации) всегда строго определено”<sup>337</sup>.

Действительно, если понятия о добре и зле, лишенные религиозной основы, постоянно видоизменяются, то необходим материальный критерий оценки благосостояния как личности, так и деятельности государства и его правовой политики. Если в ранние времена защитники идеи свободной личности пытались обосновать свои положения наличием мирового закона в духовной сфере, а затем в сфере политической, то теперь на повестку дня

---

<sup>336</sup> Там же. С. 27.

<sup>337</sup> Цит. по: Эспинас А. История экономических учений. С. 169.

ставится вопрос об отыскании аналогичного закона в сфере политической экономии. Правда, это явление в научной жизни имело и негативные стороны, главной из которых, по нашему мнению, следует признать все укрепляющееся убеждение в том, что возможности экономического – а следовательно, и личного – прогресса возможны только при преодолении известных материальных препятствий. Это было бы простительно, но при такой постановке проблемы совершенно забывается свободный дух личности и ее “желание” участвовать в преодолении материальных преград. Наряду с личным интересом все большее значение получает идея коллективности, которая позволяет, во-первых, ликвидировать противоречия между трудом и капиталом и экономическую борьбу в обществе и, во-вторых, создать условия для еще большего экономического прогресса посредством общественной помощи малоимущим слоям и широкой политики социального регулирования, включая установление правовых ограничений в сфере регулирования труда, заработной платы и т.д.<sup>338</sup>

Здесь мы вынуждены сделать небольшое отступление, чтобы не впасть в ошибку. Привычка оценивать философские идеи в контексте их исторического прогресса требует установить некую последовательность этических идей на протяжении известного отрезка времени. Это может привести к тому, что и в данном случае будет получена легко напрашивающаяся простая, типичная, но тем не менее неверная картина. Между тем мы видим не последовательный, а **преемственный процесс** перехода нескольких основополагающих идей из одного ряда в другой, из одной формы в другую при неизменности их основополагающих начал. Нелепо было бы говорить, что экономический оттенок либеральной этики возникает только после ниспровержения метафизических идеалов в сфере политики. Ест двести лет тому назад мыслители, на примере А. Смита, говорили о необходимости такого стимула экономического развития, как **личное соперничество** и неограниченная государством частная собственность лица на вещь, а спустя сто лет роль государства не только не ограничивается, но еще более усиливается при одновременных введениях правовых ограничений в праве собственности, то нельзя сказать, что перед нами две **различные** тенденции. Как в одно, так и в другое время группы мыслителей, отнесенных к одному направлению – либерализму, исходили из тех же самых принципов и начал, видоизменения которых обусловлены не всегда очевидной внутренней связью между собой. Затухание в одном месте того или иного начала “компенсируется” всегда “появлением” новой идеи в другой сфере, которая являет собой попытку реализации старого начала, но уже в новой форме. Только в том случае и можно говорить научно о какой-либо концепции: либерализма, социализма и т.д. В противном случае мы вынуждены были бы признать лишь существование энного количества разрозненных учений, сменяющих друг друга в

---

<sup>338</sup> Эспинас А. Указ. соч. С. 165.

калейдоскопе детерминированного мирового закона.

Можно ли сказать, например, что идея участия государства в сфере социальной, придание ему морального права установления ограничений личных прав и свобод во имя общего блага есть идея новая? Ни в коем случае. Начало народного суверенитета уже подготовило почву для признания того, что при видимых противоречиях между личностью и государством их цели – общее благо как благо индивидуальное – совпадают. Речь может идти только о том, что к политическому оттенку идеи общего блага прибавляется оттенок экономический, но не более того.

Можно ли сказать, что народное государство никогда не могло вмешиваться, чисто теоретически, в деятельность своих граждан? Конечно, нет. Если индивидуальное “я” является одним из суверенов данной народной власти, то следует признать, что такая деятельность **всегда должна иметь место** в большей или меньшей степени. Но это уже не столь принципиально, важно признать потенциальную возможность такого характера деятельности.

Та ситуация, когда течение современной нам общественно-политической мысли все больше склоняется к признанию того, что этика и экономика **должны слиться** в некоторой общей субстанции единого блага, не может показаться нам неожиданной, если мы вспомним факты истории, раскрывающие аналогичные попытки еще со времен католицизма и протестантизма. Например, современный нам немецкий исследователь либерального толка П. Козловски пишет: “Требования справедливости экономического обмена и рыночного ценообразования, обязывающие признавать человеческую субъективность всех людей, соответствуют фундаментальным принципам равной свободы и равной правомочности. Однако полностью обосновать требования справедливого обмена в их конкретном приложении трансцендентальным принципом равной свободы нельзя, поскольку это обоснование было бы слишком формальным... Признание свободы других людей должно быть не только признанием формальной свободы, но и признанием материальной цели экономики, которая состоит не только в реализации свободы, но и в реализации идеи блага в людях и вещах”<sup>339</sup>.

Предпосылки этому положению вещей нетрудно отыскать еще в учении Фомы Аквинского, который придавал идее труда значение основополагающего начала. Между прочим, тот экономический детерминизм, который мы обнаруживаем у ранних предшественников К. Маркса, например О. Конта, очевиден уже в учениях этого апологета католицизма. По мнению Аквината, человеческие потребности так сложны, что нет никакой возможности удовлетворить их своими силами. Поэтому возникает необходимость в **разделении труда** и общественной его организации. Само разделение труда, как считал Аквинский, есть следствие Божьего провидения, определившего все необходимые специальности и распределившего их исходя из человеческих

---

<sup>339</sup> Козловски П. Принципы этической экономики. СПб., 1999. С. 268.



наклонностей. Следовательно, естественным образом жизни является "прино-равливание" человека к установленному Богом порядку вещей. Правда, неясно, где здесь свободная воля и сама вера. Вернее, **вера во что** является в данном случае основой общежития? Между тем тезис католического апологета завершается твердым убеждением, что труд есть служение Богу<sup>340</sup>.

Абсолютная доминация социального идеала невооруженным глазом видна в произведениях утописта-гуманиста Т. Мора, причем критерием добродетели, по его мнению, выступает жизнь в соответствии с законами природы. Пороки людские, по мнению этого автора, возникают большей частью от голода. Достаточно **насытить** людей, сделать их материальное благосостояние **равным**, как возникнет идеальный строй. Понятно, что здесь не может идти и речи о каком-либо противостоянии общества и личности, поскольку именно все общество в целом только и может решить ее индивидуальные проблемы<sup>341</sup>.

Наконец, в учениях Реформации гимн социальным идеалам получает наибольшее развитие из всех религиозных учений Запада. "Реформация, – писал С.Н. Булгаков, – является крупным шагом в направлении общей секуляризации жизни, да и само религиозное ее существо сводится к секуляризации христианства, при которой мотивы этические получают решительное преобладание над чисто религиозными, а сама этика ориентируется преимущественно на вопросы "светской" деятельности, на интересах профессионального труда... Реформация своим особым путем, именно в области религиозной мысли, ведет к тем же самым целям, как и гуманизм, устанавливает доверие к натуральному человеку и религиозно-этическую правомерность разных видов его деятельности, его мирских интересов, мирского труда".<sup>342</sup>

По-видимому, не нуждается в каких-либо развернутых доказательствах тот факт, что в отличие от либерализма социализм выступает лишь в **качестве крайней степени** секуляризации мысли и нравственности при неизменности самих начал, на которых, по мнению его сторонников, должны строиться общественные отношения с началами католицизма, протестантизма и либерализма. Вместе с тем было бы существенной ошибкой искусственно **совершенно** отождествлять эти два когда-то разнородных течения научно-практической мысли. В своей основе либерализм если и не явно, то скрыто предполагает наличие нравственного идеала с самостоятельной формой бытия. В этом следует усматривать дуализм между идеалом и материальной действительностью, причем идеал также мыслится как категория действительности, но только другого вида – из мира духовного. Не случайно, как мы видели выше, идея "естественного" права является незатухающим маяком либеральной концепции, вновь и

---

<sup>340</sup> Булгаков С.Н. Очерки по истории экономических учений. Вып. 1 М., 1918. С. 148.

<sup>341</sup> С.Н. Булгаков совершенно справедливо писал: "Излишне говорить, как далека от христианства эта мораль" (Там же. С. 203).

<sup>342</sup> Там же. С. 216-217.

вновь нереализуемой попыткой создания безрелигиозного нравственного идеала, который служил бы адекватной заменой Слову Божьему. Это тот критерий – попытка пусть и человеческой, но все же мысли по-новому объяснить и обосновать божественность человеческой природы, – по которому можно судить о жизнеспособности всего течения в целом: если его следы присутствуют в практической деятельности, если она имеет некоторое теоретическое значение, то либерализм жив; если же нет, то мы должны будем признать полное выхолащивание прежнего духа свободного человека и **окончательный переход** научного исследования из сферы духа в сферу материального мира. Отсюда и постоянное, неистребимое желание – при всем согласии с социализмом по вопросам прогресса и экономического благосостояния как вечных двигателей мира и человеческого общества – либеральной концепции отстаивать этот дуализм, справедливо полагая, что если задача окажется в принципе неразрешенной, исчезнет последний оплот для индивидуализма и свободного духа. Даже в произведениях мыслителей-позитивистов, как мы это видели на примере Г.Ф. Шершеневича, далеких от метафизических настроений, остается это стремление вывести нравственные идеалы, правовой идеал, пусть даже из опытных данных и ориентироваться по ним в практической деятельности.

В этом отношении критикуемая нами выше сторона естественно-правовой доктрины – стремление к критическому осмыслению и нравственному оправданию существующего общественного строя, позитивного права, – является, наверное, **единственным** оплотом свободной личности не только в плане ее духовных, но и материальных интересов. С течением времени, когда идея народно-правового, демократического государства опускается до идеи коллективизма, указанная сторона естественно-правовой доктрины должна выигрывать еще больше в части своей практической применимости. Правда, оговоримся, в действительности это требование вряд ли может быть исполнено как-то эффективно, поскольку правовое государство изначально сориентировано на признание себя государством светским, в связи с чем и нравственный идеал носит характер, ничуть не более религиозный<sup>343</sup>. Зачастую, в силу необходимости придать ему более-менее устойчивый характер, отдельные идеи или начала признаются религиозными по своей сути. Однако сравнение анализ их с догматами христианства с содержанием учения Христа не оставляет сомнений, что перед нами – лишь **подобие религиозного начала**, ничего не имеющего сходного с христианством.

Показательно, что зачастую роль христианства в этических

---

<sup>343</sup> "Идеал правового государства, – писал П.И. Новгородцев; – возникает и развивается прежде всего в противоположность идеалу средневековой теократии. Начиная с Макиавелли и вплоть до французских политиков наших дней (т.е. к началу XX в. – А.В.) основным требованием нового идеала становится, чтобы государство было светским. В развитии нового идеала это требование является столь же существенным, как и то, чтобы государство стало правовым" (Новгородцев П.И. Лекции по истории философии права: Учения Нового времени. XVI–XIX вв. // Сочинения. М., 1995. С. 15–16).

системах пытались заменить "новыми религиями", которые выдумывались в больших количествах. Например, идея новой религии появляется уже в произведениях Ж.-Ж. Руссо. Понимая практически своим умом, что отсутствие единого нравственного начала является предпосылкой для дезорганизации государственного тела, и признавая, что христианство для "его" государства скорее вредно, чем полезно, он вводит институт **гражданской религии**, которая "содержит то, что потребно для его сохранения, и в том смысле восстанавливает древнее единство духовного и светского порядка, нарушенное, по словам Руссо, появлением в мире христианства"<sup>344</sup>.

Великая французская революция, провозгласившая "свободу, равенство и братство" людей, основную волну "народного" гнева направила именно на католичество, причем, по мнению даже сторонников демократии и секуляризма, этот антирелигиозный террор продолжался наиболее долго и носил самые ужасающие формы<sup>345</sup>. Любопытно, что мысли Руссо об учреждении "народной религии" здесь впервые получают попытку практического применения<sup>346</sup>.

У ближайшего сподвижника Сен-Симона – О. Конта довольно много места занимает обоснование наличия некоего мирового закона развития религиозного сознания человечества. На вершине его появляется понятие об Абсолютном Существо, верховном правителе мира и покровителе людей, которому люди посвящают свои гимны и в чье имя строятся храмы вместо церквей<sup>347</sup>.

Возвращаясь к оценке религиозных воззрений В.С. Соловьева и

---

<sup>344</sup> Котляревский С. А. Гражданская религия у Руссо // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 102 (II). С. 192.

<sup>345</sup> "Одним из первых шагов французской революции была атака на церковь, а из всех порожденных революцией страстей страсть антирелигиозная первой была воспламенена и последней угасла. Уже после того, как иссяк энтузиазм свободы, уже после того, как люди были принуждены покупать свое спокойствие ценой рабского смирения, бунт против религиозных авторитетов еще не успокоился. Наполеон, сумевший победить либеральный гений французской революции, предпринимал напрасные усилия, чтобы укротить ее антихристианский гений" (Ток-виль А. Де. Старый порядок и революция. М., 1997. С. 13).

<sup>346</sup> "Поскольку католицизм был выжжен... надо было придумать какую-нибудь новую религию. Неподкупный Робеспьер, законодатель свободного народа, хочет быть, как в древности, также священнослужителем и пророком. Он облачился в заказанный для этого случая голубой камзол, белый шелковый жилет, вышитый серебром, черные шелковые брюки, белые чулки и башмаки с золотыми пряжками. Как председатель Конвента, он заставил его декретировать признание Верховного Существа и бессмертия души. Эти утешительные принципы объявлены указом как основа рациональной республиканской религии" (Карлейль Т. Французская революция: История. С. 516).

<sup>347</sup> Чичерин В.Н. Положительная философия и единство науки. М., 1892. С. 247. Необходимо отметить, что по вполне понятным причинам создать какую-то альтернативу (да простится нам это слово) Христу как Богу живому так никому и не удалось. Не случайно, Высшее Существо Конта никакими сходными признаками не обладает и есть преимущественно Существо мертвых людей. Так, например, храмы ему строятся только на кладбищах в честь умерших, а все человечество, по мнению Конта, состоит из мертвых людей. См. об этом: Коркунов Н.М. История философии права. С. 474-475.

его ближайших преемников "по вере", не можем не отметить, что никто из них настоящим христианином назван быть не может. Новое бесцерковное "движение Духа", которое так характерно, например, для Н.А. Бердяева (1874 -1949), есть новая форма гностицизма - гуманизма, который, по справедливому замечанию о. Серафима (Роуза), имеет своим источником западное сектантство и мистицизм, но никак не Священное Писание<sup>348</sup>. Их практическая ценность определяется хотя бы тем фактом, что ни одна из них не дошла до нас, хотя, к сожалению, следует признать, что эти попытки совсем не оставлены и продолжаются - как мы увидим ниже - и в наши дни.

Изложенное позволяет поставить проблему соотношения нравственного идеала и права более категорично: либо мы признаем, что этика может основываться на религиозных началах, в первую очередь христианства, либо мы должны будем констатировать факт, что **никакой** этической системы как совокупности абсолютных ценностей, сориентированных на человеческую личность, не существует. Видимо, невозможность иначе решить эту проблему привела к тому, что религиозные начала этики уже не оспаривались в концепции либерализма и нового либерализма, но всячески оговаривались всевозможными условиями. С одной стороны, религия признавалась **необходимым элементом** этики, с другой - провозглашалась ее "отсталость" от жизни и подверженность изменению, исходя из материальных условий бытия. Она, конечно, нужна сейчас, как бы говорят сторонники этого направления. Эту роль может даже выполнить и христианство, но надо понимать, что это дань нынешнему времени, когда человеческая косность еще не преодолена и новое поколение, не нуждающееся в религиозных началах, еще не подросло. Можно подумать, что эта точка зрения может относиться только к социалистическим учениям. Ничуть не бывало. Учения нового либерализма представляют нам немало примеров именно такого характера суждений<sup>349</sup>. Впрочем, нетрудно

---

<sup>348</sup> О. Серафим (Роуз) писал на этот счет следующее: "Совершенно ясно, что нет ничего общего между этими супер - экуменистическими фантазиями и православным христианством, которое Бердяев в действительности презирал" (Отец Серафим (Роуз). Православие и религия будущего. СПб., 1997. С. 12-13).

<sup>349</sup> Понимая религиозный индивидуализм как способ борьбы с "самым фундаментом в организации католицизма и византизма - церковной иерархией", которая есть "исторический нарост в христианском обществе", В.К. Соколов, в частности, писал: "Не официальные носители христианства, а вожаки прогрессивного политического течения, похоронившего в своих мощных волнах пережитки феодального режима, освободили человеческую совесть от смрадной атмосферы, где живая вера замирала в поработанной душе; это они, устранив религию из гражданского оборота, оказали величайшую услугу христианству. Это течение, написавшее на своих знаменах кровавыми буквами: свобода, равенство, братство, быстро стало достоянием всего культурного Запада" (Соколов В.К. Свобода совести и веротерпимость // Вестник права. 1905. № 5. С. 8, 17). С ним принципиально согласен С.А. Котляревский: "Если будущее представляет развитие и углубление демократического принципа, то и религия будущей демократии едва ли может быть религией определенной формы или установленной догмы" (Котляревский С.А. Предпосылки демократии // Вопросы философии и

определить устойчивое единодушие по указанному вопросу в целом для западной религиозности, включая **все** ее наиболее крупные научные течения.

Проверить наше утверждение можно на примерах социализма, вернее – тех его ранних учений, где условность нравственного идеала проявляется во всей полноте. Впрочем, мы сказали неточно. Материализм и утилитаризм – философские основы социализма – также склонны признавать абсолютный характер нравственности, но черпают ее абсолютность не из области человеческого духа, а из области мирового закона, некоей детерминированной причины, которая предполагает **прямую зависимость** между экономическим прогрессом и развитием нравственного чувства в индивидууме. Приведем один характерный пример. “Как ни разнообразны и нередко противоречивы различные существующие и существовавшие нравственные системы, – писал известный русский революционер и социалист П.Н. Ткачев (1869–1886), – но по своему основному направлению все они сводятся, в сущности, к двум категориям. К первой категории относятся системы, признающие за нравственным чувством характер врожденности, интуитивности, так называемые системы интуитивной, метафизико-теологической нравственности. Ко второй принадлежат системы, отрицающие врожденность нашего нравственного чувства, утверждающие, что оно образовалось в человеке постепенно из опытов жизни и что оно может быть разложено на более элементарные, первичные побуждения человеческой природы. Самым элементарным, первичным, психологически неразложимым побуждением человеческой природы является стремление к удовольствию и отвращение от страдания, боли... Нечего и говорить, что в решении вопроса о генезисе, т.е. происхождении нравственного чувства, только системы последней категории – системы утилитарные – и могут претендовать на какое-нибудь научное значение”<sup>350</sup>.

Поскольку же низшим психическим чувством удовольствия является материальный достаток, то свобода воли человека, его “сознательность” и “культура” проявляются в стремлении к этим благам. Сама же система этики, как мировой детерминированный закон, объявляется объективной в том смысле, что, во-первых, ей нет альтернативы и она всегда **действительна**, как проявление внешних сил и материи, и, во-вторых, по этой же причине абсолютна и максимально “перспективна”: если допустить, что любые материальные причины роста личности будут устранены, если предположить, что его материальные запросы увеличатся “донельзя”, то и “мир нравственности”, неведомый **пока еще** нам, откроется впереди. В этом-то и заключается манящий момент социализма для нравственно жаждущих душ и апогей принципа индивидуализма. Насколько может быть возвышено нравственное “я” человека, если материальный мир изменится до

---

психологии. Кн. 77 (II). 1905. С. 125-126).

<sup>350</sup> Ткачев П.Н. Утилитарный принцип нравственной философии // Сочинения. М., 1990. С. 360-361.

неузнаваемости! При этом, правда, мало задумывались над средствами достижения нравственного идеала, заранее полагая, что жертвы будут, и жертвы немалые, и над тем, что, пусть даже чисто гипотетически, постоянно думающему о достатке человеку может и **надоесть** его стремление к роскоши, что, может быть, наступит и другой момент, когда ему захочется просто остановиться. Нельзя не отметить при этом, что, конечно, такой подход, более красочный и перспективный внешне, с внутренней стороны фигурирует формальной, средней личностью, которая даже не является средним собирательным образом всех опытных данных, а представляет собой некий фантом, существо, наделенное возможностью мыслить и стремлением к материальному достатку. Здесь мы видим не личность человека, а аналог искусственного интеллекта, один из узлов промышленного производства. Не случайно признак индустриализма, как существенная черта новой этики, проявляется уже в ранних произведениях социалистов<sup>351</sup>.

Есть еще один аспект, который нам необходимо затронуть. Нетрудно убедиться, что отсутствие единой системы этики, которая бы могла выступить **четким критерием** оценки правовой деятельности любого государства, ставит перед неразрешимыми трудностями те идеалы правового государства, которые тщетно пытался создать старый, классический либерализм. Не говоря уже о том, что в этом случае сложно – мягко говоря – уверенно заявлять об обеспечении прав и интересов личности в степени, неизвестной абсолютистским государствам, деятельность самого народного государства, самостоятельность существования которого, как некоего метафизического и вместе с тем реального политического тела, не вызывает сомнений; возникает естественный вопрос о **возможности** организовать не только идеальный образ общественной жизни на правовых началах, но и **вообще** организовать государственную жизнь. Суждения Фурье и Сен-Симона, как мы указывали выше, об анархии в государстве, сориентированном на правовые начала, являются в этом отношении совершенно обоснованными. Действительно, трудно признать, что государственный быт, имеющий целью благо человека, может быть организован при условии, что система этики, подвластная человеческому усмотрению и человеческому разуму, демонстрирует нам на практике меняющийся калейдоскоп различных идей и идеалов, **совершенно не связанных друг с другом**. Если можно так существовать, значит, нужно поставить под сомнение возможности человека управлять своим бытием и вновь вернуться к теологическим системам, что ни либерализм, ни социализм принять не могли. Более того, что может нам помочь в определении того, насколько деятельность государства носит правовой, а насколько неправовой характер? Критерия оценки у нас нет, а необходимость урезонить власть, действующую одной голой силой (по князю Е.Н. Трубецкому), остается, как возможность самозащиты своих же собственных прав и интересов.

С другой стороны, формальный отказ социализма от государства

---

<sup>351</sup> Гессен С.И. Правовое государство и социализм. С. 266.

и права, установление альтернативы в гражданском обществе, где действуют экономические отношения и экономические законы, по-видимому, не может распространиться на область этики. Однако следует учесть, что эта идиллия носит, конечно, временный характер. По своей организации, по своему целевому назначению новое общество является совершеннейшим государством, в такой же степени нуждающимся в правовом регулировании. И если мы говорим об обеспечении прав одной личности, о возможности не то чтобы противоположения ее интересов интересам общественным, но хотя бы **признания их неполной отождествимости**, то критерий деятельности власти, которая обязывает "меня" и "всех нас" что-то делать и от чего-то воздержаться, также необходим. При отсутствии такового мы вынуждены будем признать, что и в социализме содержание первоначальной посылки о сущности народного государства и оптимизм предполагаемой роли личности в нем также ставятся под большое сомнение. Кроме того, этика, как мы видели выше, играет в социалистических учениях еще и роль способа, при помощи которого формируется сознание новой личности. Поэтому отказаться от нравственных критериев и в социализме никак нельзя.

Кстати сказать, можно ли привести в качестве примера хотя бы одну практическую попытку реализации идей социализма **в такой трактовке?** Или все же в последующем своем развитии социализм в такой же степени, как и либерализм, нуждается в силе государственной власти и апробированных способах ее деятельности? Объективно этот вопрос носит риторический характер.

Перед тем как мы затронем следующий вопрос по интересующей нас теме, подытожим изложенное. Как мы старались показать, ни специфическое понимание личности либерализмом и социализмом, ни попытки построения идеального общества на основе научно обоснованной этики, ни надежды на правовое регулирование не дают искомого результата. Не говоря уже о других аспектах, нельзя не признать, что отсутствие твердого критерия в отношениях с властью, даже при условии того, что личность живет в народно-правовом, демократическом государстве, не дает нам оснований говорить, что наша цель – обеспечение ее свободы – достигнута. При том понимании, что и демократическое общество таит в себе опасности анархии и цезаризма, что в известных случаях демократический гнет бывает хуже монархического, особую актуальность получает **идея личных прав** индивидуума, которые ни при каких обстоятельствах не должны нарушаться политической властью и в какой-то степени могут выступить необходимым критерием деятельности государства: если они соблюдаются, то государство ведет "правильную" политику, если же нарушаются, мы вынуждены признать обратное. Поэтому наш следующий раздел будет посвящен именно этому важному вопросу.

## ГЛАВА II. Права личности и ее роль в истории.

### § 1. Демократия и личные права граждан.

Оценивая идею правового государства, как она видится в либеральной концепции, мы должны будем признать ее очевидную зависимость от учения о личных правах граждан. В логической конструкции право есть реализация свободы человека, поэтому государство должно осуществлять правовое регулирование общественных отношений, и никакое иное, правовая деятельность государства должна быть подвержена оценке со стороны этических норм; идея личных прав не только, на наш взгляд, служит фактором контроля и оценки характера деятельности политической власти, но и играет дополнительную роль. С философской точки зрения в основе указанной конструкции, которая была провозглашена еще на заре либерализма и нашла свое адекватное выражение в естественно-правовой доктрине, тезис о том, что свободный дух личности может быть реализован только в государстве и только с помощью его политической власти, содержится определенный изъян. Даже если предположить, что наиболее значимыми элементами свободы личности являются именно свобода политическая и, как полагали глашатаи социализма и нового либерализма, свобода социальная, на основе которых только и могут быть наиболее полно раскрыты другие стороны человеческой свободы<sup>352</sup>, дух коллективизма, который пронизывает конструкцию народно-демократического и правового государства, равно как и государства социалистического, допускает опасное отождествление всех **интересов** личности и государства. Здесь презюмируется, если и не всегда явно, то практически всегда косвенно, та идея, что **сам факт** принадлежности государственной власти народу в целом является надежной гарантией против каких-либо нарушений гармонии общественных отношений и прав личности. Объективно рассуждая, мы не можем не высказать сомнения по этому поводу.

Надо полагать, что принцип индивидуализма не может быть сведен к столь поверхностному его пониманию. Крушение иллюзий насчет повышенных возможностей политических институтов и политических идеалов неизбежно приводит хотя бы к тому пониманию, что построение земного рая не есть дело одного-двух дней, что это как минимум длительный исторический процесс, где нам предстоит преодолеть многие трудности. Появление учения о "праве на достойное человеческое существование" – некоего симбиоза либерально-правовых и социалистических идей, также вынуждает усомниться в возможностях полного отождествления интересов личности и государства, поскольку, по верному замечанию П.И. Новгородцева, реализация данной идеи "открывает для государства такую сферу деятельности, которая по своим размерам и возможным последствиям резко отличается от политической практики еще недавнего прошлого" (т.е. середины и

---

<sup>352</sup> "Либерализм есть половинчатое ее (свободы. – А.В.) понимание, совершенно произвольно ограничивающее власть свободы", – писал С.И. Гессен (Гессен С. И. Политическая свобода и социализм // Сочинения. С. 124).



конца XIX в. – А.В.)<sup>353</sup>.

Государственная жизнь усложняется, обустроивается новыми политическими и социальными институтами, которые не были известны в более ранние периоды развития учения о правовом государстве. Для того чтобы ликвидировать разрыв между личностью и государством, выдвигается лозунг о необходимости культурного воспитания масс<sup>354</sup>. Таким образом, усложнение взаимоотношений между личностью и государством не позволяет счастливо полагать, что изначально предполагаемое “равенство сторон” будет иметь место всегда и во всем. Кроме того, если Французская революция и могла чему-то научить, так это тому, что и при республиканском режиме, так же как и при абсолютистском, возможны нарушения прав личности посредством узурпации власти небольшой группой “якобинцев”. В результате настоящим образом требует своего теоретического разрешения проблема разграничения прав и свобод личности и власти государства. При самом идеальном правовом и демократическом режиме мы не должны забывать о системе сдержек и противовесов, необходимым элементом которой является учение о личных правах. С точки зрения сторонников этого направления именно данные мероприятия позволят в должной степени обеспечить личную свободу.

Хрестоматийной по данному вопросу, является, на наш взгляд, позиция одного из выдающихся мыслителей России конца XIX – начала и середины XX в. П.Б. Струве (1870 –1944). Отдавая дань необходимости именно **правового** регулирования общественно-политических отношений (“Внедрение в население и в низшие органы власти действительного уважения к закону бесспорно должно являться весьма серьезной задачей в глазах всех здравомыслящих людей”), Струве обращает внимание на более актуальную задачу: “Но... обыватели ищут в нем (законе. – А.В.) не только норм для своей деятельности... Им нужны не отвлеченное право и не отвлеченная от всякого содержания “правомерность”, но реальность права... Обыватели нуждаются не только в принципиальном соблюдении закона и отсутствии произвола, но еще более в том, чтобы законы по содержанию своему отвечали их духовным и материальным интересам... Самое ценное в настоящем правовом порядке, что при господстве объективного права обеспечиваются важнейшие интересы человеческой личности, облеченные в форму прав. Не одно только “право”, но и “права” – таков должен быть лозунг друзей истинной законности и правомерности... Чем больше в нации – отчасти при содействии могучего государственного механизма и под его давлением – накаплилось и накапливается культурных сил, чем больше усложняется национальная жизнь, утончается культурно-духовная организация... человека, чем больше вырастает личность, тем недостаточнее для культурных целей становится система объективного права, тем настоятельнее

---

<sup>353</sup> Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. С. 223.

<sup>354</sup> Там же. С. 240–241, 253.

выдвигается задача закрепления в праве прав (личности. – А. В.)”<sup>355</sup>.

Признавая, что личность “не есть единственная реальность в общественном процессе”, П.Б. Струве одновременно утверждал, что “самоопределяющаяся личность есть абсолютная моральная основа всякого общественного строения, и в этом смысле индивидуализм есть абсолютное морально-политическое начало”<sup>356</sup>. Объявляя, что субъективное право человека является “не зависимым от государства и принципиально для него неприкосновенным”, мы получаем “ту, коренящуюся в моральном понятии автономной личности идею абсолютного права, в которой следует искать решение проблемы “правомерности права”<sup>357</sup>. “Отсюда ясно, – писал он, – что там, где субъективные права не утверждены в праве, технический (в широком смысле этого слова) прогресс, подхватываемый и усваиваемый всего лучше и полнее централизованным государственным аппаратом в некоторых, и очень существенных, отношениях ухудшил и ухудшает позицию личности, как творца новой культуры, как искателя новых путей”<sup>358</sup>.

Впрочем, как мы уже говорили, указанные тезисы являются общепризнанными в подавляющем большинстве учений либерально-правовой направленности. Например, определяя причины активной политической и социальной деятельности населения в Англии, устойчивость политических, социальных институтов, известный английский исследователь Э. Поррит напрямую связывал их успехи с расширением круга граждан, на которые распространились личные права, включая избирательное право, право на труд и т.д.<sup>359</sup>

“В настоящее время, – писал английский государствовед А. Дайси, – свобода личности обеспечена настолько, насколько могут обеспечить ее законы. Право пользоваться ею признается вполне. Всякое нарушение этого права подвергает виновного или штрафу, или тюремному заключению”. Идея “господства права”, по его мнению, составляет основной принцип английской конституции и может “употребляться как формула для выражения того факта, что конституционное право, т.е. нормы, которые в других государствах естественно входят в состав конституционного кодекса, у нас является не источником, но следствием прав частных лиц”<sup>360</sup>.

---

<sup>355</sup> Струве П.Б. Право и права // На разные темы: Сб. ст. СПб., 1902. С. 522, 523, 524.

<sup>356</sup> Струве П.Б. В чем же истинный национализм? // Там же. С. 534.

<sup>357</sup> Там же. С. 537, 541.

<sup>358</sup> Там же. С. 553-554.

<sup>359</sup> Поррит Э. Современная Англия: Права и обязанности ее граждан. М., 1897. С. 163, 231-232.

<sup>360</sup> Дайси А. В. Основы государственного права Англии: Введение в изучение английской конституции. М., 1907. С. 230, 231, 250. Отметим, что, конечно, эта точка зрения носит общераспространенный характер среди сторонников указанной доктрины. См. также: Виноградов П. Г. Государственный строй Англии // Политический строй современных государств: В 2 т. Т. 1. СПб., 1905. С. 222-235.

В русской правовой литературе к сторонникам данной точки зрения следует отнести, на наш взгляд, П.И. Новгородцева. Соединяя учение о личных правах с естественноправовой доктриной, он писал: "Естественное право является выражением того самостоятельного абсолютного значения личности, которое принадлежит ей при всяких формах политического устройства. В этом виде оно является более чем требованием законодательства: оно представляет протест личности против государственного абсолютизма, напоминая о той безусловной моральной основе, которая является единственным правомерным фундаментом для общества и государства"<sup>361</sup>.

Впрочем, угасающее влияние естественно-правовой доктрины приводит в скором времени к тому, что "реестр естественных прав" перестают рассматривать в конкретном содержании. Можно ли считать, писал известный русский юрист Ю.С. Гамбаров, что индивидуальные неотъемлемые права являются необходимой основой обеспечения прав личности? Практика государственной деятельности показывает, что некоторые принудительные институты направлены как раз на благо личности, хотя последняя может относиться к ним индифферентно или **вовсе отрицать** и не принимать обязательное страхование, обязательное школьное образование, запрет суицида (самоубийства) и т.д. Более того, эта практика, с его точки зрения, совершенно уничтожает "волевою" теорию индивидуальных прав, чем существенно подрывается классическое понимание права частной собственности как воли личности, наложенной на внешний мир. В качестве альтернативы Гамбаров предлагал использовать теорию известного немецкого юриста Р. фон Иеринга (1818 - 1892) о субъективном праве как "защищенном интересе"<sup>362</sup>. Правда, в этом случае возникает известное смешение гражданских и публичных прав, поскольку, по верному замечанию Ю.С. Гамбарова, существует необходимость защиты интересов личности и в тех случаях, когда он не проявляет в этом своей инициативы, например, уголовная, административная защита и т.д.<sup>363</sup> В результате много доводов возникает за то, чтобы признать необходимость вмешательства государства в дела личности и подмену личной инициативы государственной волей. "Если бы индивидуальная автономия и отодвигалась только на второй план, - писал он, - в понятии субъективного права, мы и тогда рисковали бы крайним стеснением ее государственной властью и вмешательством этой власти во все проявления индивидуальной жизни. Субъективные права существуют только там, где каждый пользуется известной сферой свободы при осуществлении известных социальных целей, и эта свобода может ограничиваться лишь в тех случаях, когда она переходит в злоупотребление правом"<sup>364</sup>. Правильно, по его мнению, определять субъективные права именно как "сферу

<sup>361</sup> Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права. С. 294-295.

<sup>362</sup> Гамбаров Ю.С. Право // Энциклопедический словарь т-ва "Бр. А. и И. Гранат и К". Т. XXXIII, 7-е изд. М., б/г. С. 223-225.

<sup>363</sup> Там же. С. 224-225.

<sup>364</sup> Там же. С. 225.

субъективной деятельности для достижения социальных целей”<sup>365</sup>, что не может вызвать полного удовлетворения по причинам, которые мы укажем ниже.

Но следует обратить внимание на один из существенных моментов воззрений о субъективных правах. Если мы примем во внимание то требование учения о правовом государстве, что осуществление народной власти должно происходить в максимально тесном **контакте с народом**, для того чтобы правовая деятельность государства максимально исходила из “народных нужд”, нам необходимо постоянно расширять категории граждан, подпадающих под действие этих субъективных прав, т.е. пойти по пути максимальной демократизации общества<sup>366</sup>. Таким образом, идея субъективных прав личности не может быть мыслима без широчайшей демократизации общества.

Несколько отличная по своей форме, но аналогичная по сути ситуация имеет место в учениях представителей социалистического лагеря. Казалось бы, степень коллективизации духа, предполагаемая в социалистическом государстве, не позволяет говорить о “каких-то” личных правах, если изначально мы признаем, что только через **общие** усилия, через служение общему благу и устранение материальных преград может быть построено царство свободы. Необходимо **всем вместе** решить указанные проблемы и тогда свобода станет реальным достоянием каждого – вот лозунг социализма. Но само существо социалистической концепции, сама реализация социальной идеи невозможны без признания таких прав и свобод личности, как, например, право на труд и избирательное право. Собственно говоря, пусть даже в усеченном виде, как мы постараемся показать в дальнейшем, но, так или иначе, реализация **хотя бы указанных прав** составляет суть программных действий народного социалистического государства. Хотим мы этого или нет, но нарушение необходимого баланса интересов приведет к тому, что социалистическое государство превратится в государство тоталитарное и антинародное. Поэтому смеем предположить, что и в социалистических учениях идея прав личности имеет столь же концептуальное значение, как и в теории правового, либерально-демократического государства. Правда, мы должны признать, что перечни прав личности, которые предполагаются соответственно в либеральной и социалистической концепции, не всегда совпадают между собой. Но в настоящей работе этот аспект представляется нам малозначительным. Гораздо важнее определить **роль** личного права в этих учениях и возможность придать ему абсолютный характер. При условии того, что последняя цель будет достигнута, мы сможем уверенно сказать, что наконец-то найдена основа, при наличии которой как одна, так и вторая конструкции приобретают необходимую устойчивость. Отметим также, что и в социалистической концепции, за исключением отдельных учений,

---

<sup>365</sup> Там же. С. 226.

<sup>366</sup> Лоуэлль А.Л. Государственный строй Англии: В 2 т. Т. 1. М., 1915. С. 500-511.

носящих явно тоталитарный характер, обеспечение прав личности предполагает максимальную демократизацию общества на началах равенства и начала свободы. В связи с этим остановимся немного на идее демократии и проблемах, связанных с ней.

Основные признаки демократии не претерпели каких-то существенных изменений со времен античной демократии до наших дней, и ее характерные черты, установленные еще Б.Н. Чичериным, вполне годны и для современных исследователей. "Демократия, – писал он, – есть образ правления, в котором верховная власть принадлежит народу. Основанием этой политической формы является начало свободы, а вместе с ней связанное и равенство... В демократии она становится господствующей; из нее истекает всякая власть. А так как в качестве свободных существ все люди равны, то и политическое право распространяется на всех"<sup>367</sup>. В качестве начал, которые господствуют в демократическом государстве, указанные признаки не вызывают возражений. Однако уже изначально мы должны столкнуться с проблематикой по **способам реализации** данных начал. Даже исходя из общих соображений, из правовой логики научного исследования, мы должны признать, что сходство в оценке личности как свободного, равного другим существа не влечет признания автоматического применения тех политических начал, которые существовали в античное время. Те или иные политические институты не существуют сами по себе. Возможность их устойчивого и эффективного применения в политической жизни общества зависит от многих составляющих элементов: характера народности, населяющей данное государство (разноплеменная или однородная масса), уровня социального развития, формы участия граждан в деятельности государства и наличия самих возможностей по осуществлению данной деятельности и т.д. Поэтому, говоря о возможности распространения тех или иных политических и правовых институтов на государства, где аналогичные условия отсутствуют, мы должны быть крайне осторожными и взыскательными к самим себе с научной точки зрения.

Известно, что в политико-правовой литературе демократия обыкновенно подразделяется на **непосредственную** и опосредованную, или **представительную**. Если первый вид встречался в античных государствах и дал миру блестящие образцы народного правления, то вместе с этим мы не должны забывать о том, например, что реализация начала равноправия подразумевала понятие свободной личности в весьма усеченном виде. Это начало, как известно, распространялось только на свободных людей этих государств, а лица несвободные – рабы или иностранцы – таким правом не обладали. Что помимо этого трудно оценимое значение имело **социальное** положение свободного гражданина, под которым подразумевался лишь тот, чье имущественное положение позволяло осуществлять свободную деятельность по управлению государством, не отрываясь на

---

<sup>367</sup> Чичерин Б.Н. Курс государственной науки: В 3 т. Т. 1. М., 1894. С. 147.

добычу "хлеба насущного". Что, наконец, античные сообщества являют нам примеры примерной однородности населения в смысле этническом, культурный уровень которого, кроме того, был в принципе примерно одинаковым.

Представляется очевидным, что современные государства, начиная с Нового времени, все более и более утрачивают указанные признаки. Наоборот, государства становятся все более **неоднородными** как по этническому признаку, так и по культурному уровню развития и социальному положению его граждан. Не следует забывать, что и сама идея свободной личности, как она была привнесена из христианства, предполагает, в первую очередь, наличие не только таких прав и свобод, как, в частности, свобода совести, – неизвестная древнему миру, но и не допускает возможности разделения людей на "свободных" и "несвободных" – основы социальной устойчивости древнего общества. В этой связи предполагать, что начала, которые эффективно (хотя это и спорная точка зрения, для упрощения исследования дадим этому мнению "режим наибольшего благоприятствования") осуществлялись в одних социально-экономических, религиозных и иных условиях, смогут оказаться столь же перспективными в других условиях – большая смелость, не всегда, на наш взгляд, обоснованная. Мы говорим о **представительной демократии**, которая, основываясь на иных принципах, чем непосредственная демократия античных времен, заявляет о себе как преемнице старых народных собраний и народоправных государств, как о новом, более прогрессивном с многих точек зрения виде демократии. Смелость эта тем менее обоснованная, если мы еще раз отдадим себе отчет в том, что начала, фигурирующие и в одном, и в другом виде демократии, формально сходные между собой, имеют разное содержание. Поэтому уже в самой постановке вопроса о развитии представительной демократии как самой прогрессивной формы правления, заложена методологическая ошибка, которая, на наш взгляд, последовательно проявляется во многих противоречиях, свойственных либеральной и социалистической концепциям.

Абстрагируясь от деталей, напомним, что как в одном, так и в другом научном направлениях отношение к вопросам демократии и реализации начал, носящих это имя, было двойственным. Например, указывая выгоды, которые представляет демократия как форма правления: 1) каждый человек получает здесь высшее ограждение своих прав и свобод; 2) господство начала свободы раскрывает полный простор энергии каждого; 3) участие в верховной власти возвышает чувство личного достоинства; 4) политическое образование, культура распространяются на всех; 5) участие всех в совокупных решениях устанавливает владычество общего интереса; 6) между правительством и народом устанавливается тесная, непосредственная связь; 7) устанавливается общегражданский строй, как венец гражданского развития человечества<sup>368</sup> – Б.Н. Чичерин не считал возможным

---

<sup>368</sup> Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Т. 3. М., 1898. С. 175–177.

распространить начала равенства и свободы без существенных ограничений на всех граждан. Дело заключается даже не в тех негативных моментах, которые демонстрируют демократические режимы в современных нам государствах, – писал он<sup>369</sup>, а в том, что она представляет собой только одну группу начал, на которых строится политическое тело – государство. Между тем гармония общественных отношений требует полного развития **всех начал**, считал ученый, в первую очередь – начала общего блага, которое составляет основную цель государственной деятельности<sup>370</sup>.

Как можно понять, именно отсутствие общей цели, известная “распыленность” идеи свободы в невообразимом множестве индивидуальных интересов видится Б.Н. Чичерину органическим недостатком “чисто” демократического устройства. Отсюда и то стремление дифференцировать демократическое начало, определив необходимость **неограниченного** распространения начала свободы и личных прав на институт частной собственности и, напротив, ограничив его в сфере политических прав: избирательного права, права свободы печати и т.д.

Представители другого направления, понимая идею равенства и свободы в буквальном смысле и без каких-либо ограничений, предполагали, что именно широкая демократизация общества в полном объеме позволит обеспечить свободные права граждан<sup>371</sup>. Надо сказать, что указанная точка зрения представляется более логически последовательной и обоснованной. Действительно, если мы признали, что единственным сувереном верховной власти является весь народ в целом, если мы считаем, что ограждение личных прав граждан возможно только посредством известной правовой деятельности государства в лице его высших органов, то, следовательно, **максимальное допущение** граждан к политической деятельности, включая в первую очередь широкую реализацию избирательного права, явит собой необходимую основу их закрепления и обеспеченности. Это правило не должно знать ограничений, и если мы говорим о **полном развитии** начал свободы и равенства, то, очевидно, и действие их должны распространить не только на сферу политическую, но и на сферу социальную,

---

<sup>369</sup> Перечислим самые важные из них, как это считал Б.Н. Чичерин: 1) решения принимаются не на основании твердого знания, а исходя из того, кто сумеет больше расположить публику к себе; 2) верховная власть вверяется наименее образованной части общества; 3) демократия представляет собой безграничное господство духа партий; 4) лучшие люди устраниются от политической жизни; 5) государственные тяготы и повинности ложатся главным образом на плечи обеспеченных слоев общества, что нарушает принцип социальной справедливости; 6) не знает никаких сдержек, поскольку “демократии нечего бояться, ибо она составляет большинство... Этот деспотизм не ограничивается одной политической областью; он охватывает все и проникает повсюду... Демократический деспотизм – самый ужасный на свете; 7) шаткость всех общественных отношений; 8) демократическое правительство становится “чистым игрищем партий” (Чичерин Б. Н. Указ. соч. С. 177–184).

<sup>370</sup> Чичерин Б.Н. Там же. Т. 1. С. 147–148.

<sup>371</sup> См., напр.: Корф С.А. Демократизм в истории и науке // Право. 1906. №20. С. 1807–1808.

поскольку, по справедливому в этом отношении замечанию П.И. Новгородцева, "пользование свободой может быть совершенно парализовано недостатком средств... Таким образом, именно во имя охраны свободы право должно взять на себя заботу о материальных условиях ее осуществления"<sup>372</sup>. Перед нами – взаимосвязанный процесс. Чем больше граждан будут участвовать в деятельности государства, тем больше гарантий, что их права не будут нарушены и деятельность государства пойдет по правовому, цивилизованному пути. С другой стороны, чем большие права по управлению государством и решению государственных задач предоставляет верховная власть своим гражданам, тем большее количество людей будут участвовать в его деятельности. Не составляет исключения и социальный вопрос. Чем более обеспеченными будут граждане данного государства, тем больше энергии и свободного времени они смогут уделить общим интересам и общему благу, в том числе решению вопросов социальной политики.

Отказать этому построению в логике, конечно, нельзя. Более того, нам вырисовываются примеры высокого нравственного служения государству и людям, взятые из древнего мира. Возникают фигуры Фемистокла, Перикла, Сципиона и братьев Гракхов, массы обеспеченного и культурно развитого народа, представительные органы – народные собрания, где царят мудрость и справедливость. И над всем царствуют закон и право, помноженные на нравственное достоинство личности. Какие же здесь могут быть Сомнения?!

Однако нарисованная нами в виде логического умозаключения идиллия полна скрытых проблем, столь негативных и значимых, что дает повод для серьезных оснований усомниться в истинности высказанного предположения и его адекватной – сравнительно с теоретическими построениями – реализуемости. Укажем на следующие основные аспекты.

Во-первых, как справедливо отмечал Б.Н. Чичерин, "для того чтобы быть представителем государственной воли, нужна государственная способность. Поэтому и в демократии неизбежно признается начало способности, но лишь настолько, насколько оно определено естественным законом. Условиями политической способности служат пол, возраст, здравый рассудок. Все положительные ограничения противоречат существу демократии. Истекая из положительного закона, устанавливаемого народной волей, они предполагают уже принадлежность верховной власти всем естественно правоспособным"<sup>373</sup>. Нельзя не признать здравости и обоснованности этого суждения, основанного на громадном практическом и теоретическом опыте русского правоведа и прекрасном знании политической жизни. Действительно, "даже" **ординарная** политическая деятельность государства таит в себе массу непростых вопросов, разрешить

---

<sup>372</sup> Новгородцев П.И. Право на достойное человеческое существование // Сочинения. М., 1995. С. 322-323.

<sup>373</sup> Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Т. 1. С. 147.



которые способен далеко не каждый, претендующий на роль политика. Насколько же усложняется круг проблем, если помимо обычной своей деятельности государство призвано вмешаться в сферу социальных отношений и обеспечить всем гражданам "равные стартовые условия"?! Очевидно, между тем, что вмешательство государства в частную жизнь граждан принимает все более плотный и постоянный характер, включая такие вопросы, как налогообложение, социальное призрение, предоставление отдельных льгот отдельным категориям граждан и осуществление проверки правильного пользования этими льготами, регулирование семейных отношений, поскольку эта сфера бытия наиболее значима для последующей жизни вновь рожденного члена общества, и т.д. Можно ли в этом случае говорить, что "любой" гражданин **вполне способен** к такого рода деятельности, или, наоборот, нужно признать, что "не наломать дров" можно только в том случае, когда во главе государства встанут люди действительно знающие, опытные, самоотверженные? Но где в этом случае гарантии, что народный выбор коснется именно их, а не тех людей, которые сумели в большей степени "заморозить" и расположить к себе своих избирателей неисполнимыми обещаниями? Как часто за последние 100-150 лет приходилось слышать о "неправильном выборе" в органы государственной власти и местного самоуправления! Как часто невольно напрашивается "крамольная" мысль, что **назначение, а не избрание** лица на ту или иную должность имело бы гораздо более перспективные результаты! Скажем прямо, что на подобные доводы трудно возразить и проблема "способности" до сих пор является едва ли не самой важной для демократической науки.

Во-вторых, **материальная реализация** начал свободы и равенства объективно должно исходить из признания факта разных способностей, интересов и возможностей всех лиц, какие могут существовать в государстве. Здесь возникает то внутреннее противоречие, которое П.И. Новгородцев справедливо отмечал в указанных правовых началах. "Последовательное проведение понятия индивидуальности сталкивается с принципом всеобщего уравнивания, точно так же как последовательное развитие понятия равенства встречает преграду в требовании индивидуализации. Безграничное развитие свободы привело бы к всеобщему неравенству; безусловное осуществление равенства имело бы своим последствием полное подавление свободы. Оба понятия должны быть, очевидно, сведены к высшей норме, в которой они должны найти свое примирение"<sup>374</sup>. Высшей нормы, о которой говорил П.И. Новгородцев, однако, нет. Социальные противоречия можно снять только в том случае, если существует **абсолютное начало**, которое примиряет социальную действительность, представляет человеку иные – духовные – критерии оценки своего положения, кроме материальных. Возможная альтернатива возникает в том случае, когда в качестве исходной точки

---

<sup>374</sup> Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. С. 205.

этический идеал имеет в своей основе религиозное чувство<sup>375</sup>. Признав независимость этического начала от религии в целом и христианства в частности, правовая наука вынуждена апеллировать к тем нормам нравственности, которые сама же и создает. Нетрудно понять, что такая неустойчивость носит **органичный характер** и представляет собой основу для социальных конфликтов: какое мне дело до вашей морали и вашей нравственности, если они **для меня** несправедливы и мешают мне жить? Следует признать, что условность критерия деятельности государства по социальному уравниванию возможностей, и свойственные человеческой природе разные запросы по материальному и иному обеспечению делают это положение крайне неустойчивым и едва ли выполнимым в действительности. Для обеспечения своего "права" на тот или иной уровень существования человек должен не просто отдать в руки государственной власти решение вопроса о критериях социальной справедливости, во многом ему самому неведомые, но и сам предпринимать все усилия для того, чтобы более "сноровистые" сограждане не обошли его в дележе народного богатства и распределении социальных благ. Возникает ситуация необходимости вести **борьбу за свои права**, которая, по мнению ряда правоведов, является необходимым элементом конструкции правового государства<sup>376</sup>.

Все это по меньшей мере крайне спорно, поскольку вместо солидарности и дружного стремления к "общественному благу во имя блага каждого" мы получаем атомизм общества в невиданных размерах, политический и социальный индифферентизм. Это состояние совершенно не согласуется с идеей демократии, которая, по замечанию Б.Н. Чичерина, "требуется единства интересов в самом обществе, ибо иначе нет единства направлений, нет общего стремления поддерживать власть всеми

---

<sup>375</sup> "Нравственность христианина, - писал Л. А. Тихомиров, - зависит не от страха закона и даже не от общественного порицания. В основе христианин стремится к нравственному богоподобию, имея живой идеал в Христе, а способы и правила в достижении этого идеала - в учении и руководстве Церкви. Его задачи жизни не исчерпываются в земном существовании и здесь неосуществимы полностью. Мир для него - лишь арена борьбы за свой нравственный тип и за приобщение к нему возможно большего числа других людей - это и есть христианское "спасение". Христианин хорошо знает, что достижение правды здесь возможно лишь очень относительно. Поэтому ломать законы социальной жизни он не станет. Улучшать же общественную жизнь христианин всегда готов по своей обязанности и личной потребности поддерживать и умножать господство правды" (Тихомиров Л.А. Государство и религия // Апология Веры и Монархии. М., 1999. С. 132).

<sup>376</sup> "Утверждение собственного существования - высший закон всего живого творения; он проявляется во всяком существе и виде стремления к самосохранению. Но для человека важна здесь не только физическая жизнь, но и нравственное существование; одним из условий последнего является утверждение права. В праве человек обладает и защищает условие своего нравственного существования; без права он нисходит до ступени животного. Поэтому утверждение права есть долг нравственного самосохранения, полный же отказ от него - ныне, правда, немыслимый, но когда-то всегда возможный - будет нравственным самоубийством" (Иеринг Р. Борьба за право. СПб., 1895. С. 17-19).

силами, без чего демократия немыслима"<sup>377</sup>. Между тем, повторимся, в самой постановке вопроса о материальном характере критерия оценки социального блага заложена основа дня **жесткой дифференциации общества**, борьбы "всех против всех", почти по Гоббсу, и недоверие общественной власти: не должна ли она дать мне **больше**, чем дает на сегодняшний день?

Наконец, в-третьих, - и здесь мы готовы не согласиться с мнением Б.Н. Чичерина, - в самой постановке вопроса о единстве в демократии и презюмируемой "дружной деятельности всех" доминирующее положение получают даже не личные права, которые, по его мнению, развиваются и провозглашаются за счет общегосударственных целей. Наоборот, **общегосударственные интересы** всегда получают преимущество по сравнению с личными. Этот вывод представляется совершенно оправданным, если мы условимся - как это имеет место в учениях демократической направленности, - что личное получает свое обеспечение через общее, что социальный критерий носит временный, условный и постоянно меняющийся характер, в связи с чем личность не может апеллировать к чему-либо нейтральному, например, к этическому идеалу, а проблемы, позволяющие обосновать те или иные "реформы" и заставляющие власть употреблять "непопулярные" способы деятельности, найдутся всегда. Выражаясь образно, можно сказать, что в связке "личные права - общее благо" только личные права не получают должной устойчивости по причине их безосновательности в объективном смысле. Идея общего блага, как неопределенно-широкая и расплывчатая, **всегда будет превалировать** в демократическом государстве хотя бы потому, что она-то как раз и поддерживается всей силой государственной власти и всегда может быть объяснена и обоснована.

Не побоимся сказать, что возможность уравнивать в материальном смысле личные права и интересы, при неизменной политике демократических государств по улучшению социально-экономического и политического положения своих подданных (здесь мы согласимся, что никакая декларация не может длиться вечно и какие-то результаты должны быть преподнесены на суд "общественности", хотя, повторимся, объективная оценка адекватности их затраченным усилиям никогда не сможет быть достоянием всех граждан хотя бы по той простой причине, что сложность государственной жизни и ее разнообразие не позволят никогда подавляющей массе населения просто даже понять (!) содержание истребуемых отчетов о расходах и перспективах) либо невозможна вообще, либо должна основываться - по примеру античного мира - на принципе **избирательности**. Таким образом, либо государство организует свою деятельность, искусственно выделяя определенную группу населения в качестве "избранного", весомость которого в политической жизни и права при распределении социального блага являются **безусловными**, либо - если внешне - и внутривнутриполитические возможности это допускают -

---

<sup>377</sup> Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Т.3. С. 195.

избирательность распространяется на всех членов данного политического тела в ущерб **всем остальным народам** и соседним государствам. Как мы постараемся показать на примерах в дальнейшем изложении, это предположение совершенно не лишено – мягко говоря – оснований, чему примером многочисленная практика как прошлого, так и нынешнего века. В результате мы получаем пусть и в интерпретированном виде – модель языческой демократии времен расцвета Афин (V в. до н. э.). Но при чем здесь тогда идея свободы, равенства и братства, если изначально одни люди признаются “избранными” для священной миссии прогресса, а другие признаются “ущербными”? Мы просто возвращаемся к началу исторического пути, когда учение Христа еще не сошло на землю и люди не знали, что их равенство друг перед другом основывается на вере в Бога и свободе следовать Его предписаниям. Может, это выглядит категорично, но никакой свободы и никакого права мы здесь не усматриваем, если, конечно, не принимать за них идею стремления к социальным благам и борьбу за свои личные права.

Перед тем как мы продолжим основное изложение, заметим – в виде краткого и промежуточного вывода, – что столь негативные последствия, от которых стремительно дистанцировался в свое время классический либерализм (на примере трудов Б.Н. Чичерина), является объективным следствием общего учения о правах личности, идеи правового государства, права, в котором свобода человека получает свое высшее проявление, и светского, рационального характера этического, нравственного идеала. Легко согласиться, взяв его эклектично, с мнением Чичерина, что “самым опасным врагом демократии является социализм, именно тем, что, доводя до крайности все присущие ей недостатки, он тем самым подрывает ее основы и обнаруживает ее несостоятельность. Там, где социализм становится грозной силой, демократии предстоит неизбежное и быстрое падение”<sup>378</sup>. Однако трудно согласиться, что столь неустойчивое положение, согласно которому, как полагал Б.Н. Чичерин, реализация идеи равных прав будет находиться в полном и исключительном ведении государства, а сама свобода, включая свободу политическую, будет распространяться “по мановению сверху”, исходя из реальных условий, имеет какие-то шансы на длительное и самостоятельное существование. Признаем, что такая трактовка вопроса совершенно не вяжется с идеей народоправства, к которой, хотя и скрыто, должен был прибегать в своей научной конструкции и Б.Н. Чичерин, и с учением о праве, как его понимает либеральная и социалистическая концепция. Анализ конкретных прав и свобод личности, как они определяются в теории и реализуются на практике, позволяет, по нашему мнению, подтвердить указанные выводы и прийти к суждению об их **условности и иллюзорности**, что позволит поставить под сомнение вообще всю конструкцию либерализма и социализма.

Для своего анализа мы выберем некоторые наиболее

---

<sup>378</sup> Чичерин Б.Н. Указ. соч. С. 210.

существенные права, как они провозглашаются апологетами либерализма и социализма, и на их примерах проверим сказанное. Начнем – ввиду его значимости – с права собственности. Ранний либерализм с его верой в естественные права личности нисколько не сомневался в том, что данное право является “священным и нерушимым”. “Хотя, – писал Дж. Локк, – земля и все низшие существа принадлежат сообща всем людям, все же каждый человек обладает некоторой собственностью, заключающейся в его собственной личности, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав. Мы можем сказать, что труд его тела и работа его рук по самому строгому счету принадлежат ему. Что бы тогда человек ни извлекал из того состояния, в котором природа этот предмет создала и сохранила, он сочетает его со своим трудом и присоединяет к нему нечто принадлежащее ему лично и тем самым делает его своей собственностью”<sup>379</sup>.

Из иных начал, но с тем же результатом, выводил право частной собственности Г.В.Ф. Гегель. “Лицо имеет право помещать свою волю в каждую вещь, которая благодаря этому становится моей, получает мою волю как свою субстанциональную цель... Это абсолютное право человека на присвоение всех вещей... Все вещи могут стать собственностью человека, поскольку он есть свободная воля... Так как я даю моей воле наличное бытие через собственность, то собственность также должна быть определена как эта, моя. В этом состоит важное учение о необходимости частной собственности... В идее платоновского государства содержится в качестве общего принципа неправо по отношению к лицу, лишение его частной собственности. Представление о благочестивом или дружеском и даже насильственном братстве людей, в котором существует общность имущества и устранен принцип частной собственности, может легко показаться приемлемым умонастроению, которому чуждо понимание природы свободного духа и права”<sup>380</sup>.

Однако не минуло и пятидесяти лет со времени написания последнего произведения, как сторонники частной собственности были вынуждены прибегать к более сложным способам доказывания этого права. Причина тому заключается в том, что уже в произведениях мыслителей XVIII в. появляются первые утверждения, что виной социального антагонизма является именно свободная собственность. Ссылаясь на идею справедливости, уже Ж.-Ж. Руссо приходит к выводу, что право собственности **не есть продукт естественного права**, что частная собственность, не санкционированная законом, есть лишь физическое владение, крайне непрочное и всегда спорное<sup>381</sup>. Руссо еще не отрицает сам принцип частной собственности, но высказывается за то, что государство **вправе** – ввиду общественного блага – регулировать пользование правом гарантируемой им частной собственности<sup>382</sup>.

---

<sup>379</sup> Локк Дж. Два трактата о правлении // Сочинения: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 277.

<sup>380</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 103, 105.

<sup>381</sup> См.: Эспинас А. История экономических учений. С. 112.

<sup>382</sup> Там же. С. 112, 114.

Оспаривая подобные взгляды, приводя многочисленные доводы в пользу невозможности государственного регулирования частнособственнических отношений, Б.Н. Чичерин писал: "Человек, как свободное существо, налагает свою волю на внешний мир. В этом заключается основание собственности... Мы не хотим сказать, что собственность, как положительное установление, существует помимо закона. Но, узаконяя собственность, так же как и узаконяя свободу, государство освящает только то, что вытекает из природы человека и что составляет неизменное требование правды. В этом смысле собственность есть краеугольный камень всего гражданского порядка... Учение юристов о священном праве собственности есть не выражение ненасытного эгоизма... а выражение коренных начал свободы и права. Стремление же подчинить эту область публичному праву должно быть признано ничем не оправданным посягательством на эти начала"<sup>383</sup>. Таким образом, право частной собственности не только признается сферой свободного духа личности, нарушение которой без ущерба личной свободе не может происходить, но и само содержание права предполагает широкий спектр возможностей: приобретение, отчуждение, дарение, наследование и т.д.

На совершенно иных позициях стояли не только сторонники ранних социалистических учений, но и представители либерального лагеря, усматривавшие в собственности не столько "краеугольный камень всего гражданского строя", сколько экономическое и правовое явление, государственное регулирование которого обусловлено идеей общего блага. Надо сказать, что помимо чисто теоретических наблюдений последователи данных направлений исходили из того духа анархии и резкой социальной дифференциации, которые царили в развитых обществах Европы, к которым привел институт свободной частной собственности, возникший в первой половине XIX в. под влиянием либеральных идей Р. фон Моля (1799 – 1875) и Л. Штейна (1815 – 1890). Справедливо полагая, что нравственная деятельность отдельных лиц не сможет ликвидировать столь ужасающей социальной несправедливости, сторонники как социальной, так и либеральной идеи все чаще обращают внимание на государство, полагая, что **публичное регулирование** данного права, установление запретов по его реализации позволит исключить из жизни эти ужасающие явления, которые им представляла свободная и неограниченная частная собственность.

Наиболее интересной и характерной для этого направления научной мысли, на наш взгляд, является та трактовка понятия собственности, которую давал ему известный французский социалист П. Ж. Прудон (1809 – 1865). Исходя также из того положения, что **все люди равны между собой**, что свобода составляет неотъемлемый признак человеческой природы ("Свобода есть абсолютное право, ибо она свойственна человеку как...

---

<sup>383</sup> Чичерин Б. Н. Собственность и государство. Т. 1. С. 97, 141, 144.

conditio qua non<sup>384</sup> существования. Равенство есть абсолютное право, ибо без равенства нет общества"), Прудон определял собственность как право, существующее **вне общества**. "Собственность и общество – две вещи безусловно несоединимые; заставить соединиться двух собственников так же трудно, как заставить два магнита соединиться одинаковыми полюсами, – писал он. – Общество должно погибнуть или уничтожить собственность"<sup>385</sup>. В отличие от сторонников раннего либерализма Прудон склонен отрицательно относиться к попыткам признания собственности естественным правом человека. "Если собственность является естественным правом, то это право не социально, но антисоциально"<sup>386</sup>.

Нельзя не признать, что, предлагая зачастую довольно сомнительные и односторонние аргументы в пользу своей точки зрения, Прудон, тем не менее верно уловил тенденции, которые несет в себе дух свободной собственности и свободного предпринимательства: атомизм общества, жесточайшая конкуренция и резкая социальная дифференциация общества, отсутствие какого-либо намека на социальную справедливость и все пожирающее стремление к "прибыли ради прибыли"<sup>387</sup>. Естественно предположить, что политическая свобода, которая базируется на таких социальных основах, превращает в насмешку идею свободного гражданина свободного общества. И если мы признаем, что человек есть существо общежительное, что его настоящая свобода и призвание, как разумного творца окружающего мира и будущего гармоничного общества, возможны только в государстве, то тезис Ж.-Ж. Руссо о необходимости государственного регулирования собственности как социального явления, склонного приносить в общество зло и раскол, нуждается в небольшом уточнении. Собственность необходимо уничтожить, по крайней мере, в том понимании, как это предлагалось ранее либеральными мыслителями, и, признав всех людей в целом, все общество, как единый монолит, **единственно уполномоченным и легитимным органом** по распоряжению плодами полученного богатства, провести принцип равенства в действительности. "Коммерческое,

---

<sup>384</sup> Обязательное условие (лат.).

<sup>385</sup> Прудон П. Ж. Что такое собственность, или исследование о принципе права и власти // Сочинения. М., 1998. С. 41.

<sup>386</sup> Прудон П. Ж. Указ. соч. С. 41.

<sup>387</sup> Приведем в качестве примера следующие строки: "Нация представляет собой как бы большое общество, акционерами которого являются все граждане: каждый имеет право совещательного голоса в собрании и все они, если только акции равны, обладают избирательным правом. Однако при господстве собственности паи акционеров чрезвычайно неравны; таким образом, один обладает сотней избирательных голосов, а у другого нет ни одного... Если... каждый гражданин обладает суверенитетом лишь сообразно с размерами принадлежащей ему собственности, то отсюда следует, что мелкие акционеры находятся во власти крупных. Последние, если вздумается, могут превратить первых в своих рабов, могут женить их на ком и когда им будет угодно, могут отнять у них жен, оскопить сыновей, обесчестить дочерей, отдать стариков на съедение рыбам... (Таким образом. – А. В.), собственность несовместима с политическим и гражданским равенством, следовательно, она невозможна" (Там же. С. 146-147).

промышленное, сельскохозяйственное общества немыслимы без равенства; равенство является необходимым условием их существования... нарушение последнего является нарушением справедливости, равенства... Человек, завладевающий участком земли и говорящий: это мое поле, не будет несправедлив до тех пор, пока все люди не будут иметь возможность также сделаться владельцами... Если он, поставив на свое место другого, говорит ему: работай на меня, пока я буду отдыхать, то он становится несправедливым, антиобщественным, неравным, становится собственником"<sup>388</sup>.

Таким образом, подытоживал он, "собственность есть принадлежащее человеку право располагать самым безусловным образом общественным имуществом"<sup>389</sup>. Насколько в данном случае "лекарство хуже болезни", мы говорить пока не будем, посвятив этому вопросу особое место. Важнее другое: последнее утверждение Прудона не оставляет сомнений на тот счет, что и он, и критикуемые им сторонники свободной частной собственности исходят в целом из единых начал, которые могут быть сведены к некоему обязательному минимуму научных предпосылок и без которых ни одна, ни вторая система не могут существовать. Человек мыслится только как член общества или государства, он свободен, он вправе рассчитывать на известные политические и социальные блага, которые обеспечивают и укрепляют его свободу. Но его свобода, согласно данному списку идейных начал, признается таковой только в том случае, когда она **социально активна**. Свободен – значит, ты должен действовать в общественной среде в соответствии со своими интересами и социальными условиями, которые определяют общее благо и твое, как часть общего. О духовной жизни в данном случае ничего не говорится. Это, правда, не значит, что она не предполагается учеными мужами если и не прямо, то, по крайней мере, косвенно. Но перенос акцента в определении критерия существования свободы и ее осуществления в мире с духовного на социальный был бы невозможен, если бы сам критерий не предполагал **только и исключительно материальный характер**.

Нечего, по-видимому, и говорить о том, что это лишь один из примеров общей точки зрения теоретиков социализма на вопрос о том влиянии, которое оказывает собственность на общество и на свободу личности. Шеффле, Вагнер, Аренс, Лассаль, Родбертус и т.д. – далеко не полный перечень сторонников того взгляда, который высказывал Прудон.

Казалось бы, либеральная концепция не совсем согласуется с подобным положением вещей и не склонна ставить идеалы свободы в прямую зависимость от социального благосостояния лица. Именно этот взгляд проводил Б.Н. Чичерин в своих произведениях. Например, оспаривая тезис А. Вагнера о том, что единственным основанием собственности является изменяющаяся воля законодателя, что юридический порядок есть "произведение

---

<sup>388</sup> Прудон П. Ж. Указ. соч. С. 164.

<sup>389</sup> Там же. С. 41.



свободной юридической деятельности государства или общества", не вытекающее последовательно из природы человеческого труда и понятия о личности, Чичерин писал: "Все это не есть произвольные установления, не выражение изменяющейся воли законодателя, а логически и юридически необходимые последствия права собственности. Можно ратовать против тех или других исторических форм, которые принимает это право (собственности. - А.В.) в своем развитии, против стеснений, которым оно подвергается, но ратовать против юридического порядка, который не предполагает ничего, кроме свободы и собственности, значит отвергать самые основания права"<sup>390</sup>. Но, как указывалось выше, с философской точки зрения оценивая характерную черту тенденции безрелигиозного общества и светской морали, мы не можем не признать, что замена политической свободы свободой социальной не меняет существа вопроса. И с точки зрения либерализма свободный человек **не может не участвовать** активно в политической жизни, которая единственно определяет характер его свободы в государстве. В этом случае требование социальной активности является обязательным, логичным и неперенным следствием идеи политической свободы в самой что ни на есть либеральной конструкции. И здесь и там мы должны говорить утвердительно, что человек и его **свобода измеряется обществом**, а факт условного, переменчивого характера общественного идеала, общественной этики является предпосылкой **самого неограниченного вмешательства** в личную жизнь человека хотя бы по тому предположению, что он - член общества и в этом качестве связан с ним общим интересом и ожидать абсолютно индифферентного отношения государства к нему он не вправе. Мы вновь возвращаемся к тому, с чего начали: с духа социально-политического коллективизма, который несет в себе как либерально- демократическое, так и социалистическое общество.

Наш довод подтверждается тем известным фактом из истории политической и экономической мысли, что уже к середине XIX в. многие сторонники либеральной идеи порывают с идеями манчестерской школы - одним из ее представителей смело можно назвать Б.Н. Чичерина - и все больше склоняются к признанию необходимости ограничения права собственности со стороны государства, оперируя, в сущности, теми же критериями и доводами, которые мы встречали в произведениях иного, социалистического, направления. Приведем некоторые примеры.

Как и другие апологеты демократизма и либерализма, известный английский философ и экономист Дж. Ст. Милль также исходил из необходимости правового охранения личности и собственности. Однако проблемы социальной справедливости, общественного интереса и государственного вмешательства в регулирование экономической жизни отдельных его членов принимают в его построениях несколько иной оттенок, чем это предполагалось в классическом либерализме. Речь идет не только об ограждении права собственности лица от недобросовестных притязаний, но и

---

<sup>390</sup> Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Т. 1. С. 139-140.

о предупреждении случаев, когда экономическая зависимость может перечеркнуть саму свободу человека<sup>391</sup>. Здесь мы должны обратить внимание не только на проявляющееся у Милля устойчивое стремление **разделить людей на классы** исходя из их социального положения в обществе, но и такое понимание общественно-экономических отношений, при котором свобода собственности лица подлежит ограничению и регулированию не на основе "естественного закона", как предполагали манчестерцы, а по принципу в первую очередь **эффективности использования** имущества и значения, которое играет тот или иной вид собственности для всего общества в целом. В рассуждениях Дж. Ст. Милля уже присутствует знакомый нам по другим произведениям "минимум социального блага", на который может рассчитывать личность, и который, очевидно, устанавливается государством с учетом конкретных исторических и социальных условий. В частности, он писал следующее: "Свобода завещания должна служить общим правилом, но с двумя ограничениями: во-первых, если есть наследники, которые, будучи неспособными заботиться сами о себе, стали бы **обременением для государства** (выделено мной. – А.В.), то из наследственной суммы в их пользу должна удерживаться доля, равная тому, что **давало бы им государство**; и во-вторых, **никому не должно быть позволено получать по наследству более той суммы, которая доставляет скромную независимость**"<sup>392</sup>.

В своем стремлении к "настоящей справедливости" Милль отказывается признавать право наследования по закону и настаивает, чтобы при отсутствии письменного завещания все имущество передавалось бы в казну, которая, в свою очередь, давала бы необходимое обеспечение наследникам. И в этом вопросе Милль не допускал возможности применения формально-правового начала, считая, что размер обеспечения должен быть определяться социальными критериями<sup>393</sup>. Аналогичными способами разрешается им вопрос о поземельной собственности. Исходя из того, что наилучшая с экономической точки зрения система земельной собственности основывается на освобождении недвижимости от каких-либо ограничений в торговом обороте, когда земля все более приближается к предмету торговли и свободно переходит из рук в руки, Милль выводит следующее правило: "Все, что облегчает продажу земли, – все это способствует тому, чтобы она становилась более

---

<sup>391</sup> "Никто не может сохранить того, что он произвел, если у него для защиты произведенного им не будет больше сил, чем у тех, которые вовсе не посвящают ни своего времени, ни своих усилий на полезную деятельность и готовы отнять у него имущество. Поэтому, когда необеспеченные классы переходят известную границу, производительные классы, будучи не в силах охранять себя от хищнического населения, бывают принуждены лично становиться в зависимое положение от какого-нибудь члена хищнического класса, чтобы ему было выгодно защищать их от всякого хищничества, кроме его собственного" (Милль Дж. Ст. Основания политической экономии с некоторыми применениями к общественной философии. Киев, 1896. С. 776-777).

<sup>392</sup> Там же. С. 783-784.

<sup>393</sup> Там же. С. 784.

производительным орудием для всего общества вообще; все же, что не допускает или ограничивает ее продажу, уменьшает ее полезность... как орудия производства”<sup>394</sup>. В результате, по психологии оценки данного вопроса, точка зрения Милля в существе своем имеет то же понимание общего блага и общей собственности, которые мы обнаруживали у Прудона. Разница заключается, в частности, в том, что у последнего собственностью общества было вообще все имущество, а у Милля – только совокупный народный доход, который и выступает едва ли не единственным критерием эффективности использования **конкретным лицом** определенного имущества и свободы гражданского оборота.

Характерно, что личная предпринимательская инициатива не преследуется им. Напротив, он всячески подчеркивает не только общественное, но и личное значение приобретенного богатства, полагая, что помимо стимула к производительному труду других членов общества заработанное богатство “имеет непреодолимое очарование”<sup>395</sup>. Однако те мотивы, которыми руководствовался английский мыслитель, и те способы достижения цели, которые он рекомендовал употреблять, вызывают скорее пессимистическое отношение. Анализ его воззрений в целом позволяет согласиться с мнением известного английского экономиста М. Блауга, который признавал весьма тесную связь либерализма и демократизма Милля с социализмом<sup>396</sup>.

Отвергая, по Миллю, “естественное” право лица на вещь в порядке наследования по закону, мы вслед за ним должны признать, что право и собственность – несовпадаемые категории, что вопросы собственности регулируются государством не на основе правового начала, а на основе **начала социального**, где превалирует экономический и политический интерес, торжествует сиюминутная потребность. Государство или общество определяют и устанавливают сумму материального обеспечения **недееспособного** наследника, размер “скромной независимости” наследника, **отвергнутого государством**. Мы вынуждены оценивать имущество и

---

<sup>394</sup> Указ. соч. С. 790.

<sup>395</sup> Там же. С. 787.

<sup>396</sup> “Трактовка Миллем социализма предельно доброжелательна, но на самом деле он расходится с социалистами по одному из основных вопросов: социальные язвы, возникающие при капитализме, связываются Миллем не с правом частной собственности, а с безудержным индивидуализмом и неадекватными предосторожностями от злоупотреблений правами собственности. Отметим также различие, которое Милль проводит между коммунизмом – обществом, в котором доход распределяется поровну между его членами независимо от их производительности труда, и социализмом, который сохраняет стимулирующую роль различий в денежном вознаграждении. Это разграничение идентично тому, которое провел Маркс между вознаграждением “каждому по способностям” при социализме и “каждому по потребностям” при коммунизме” (Блауг М. Экономическая мысль в ретроспективе. М., 1994. С. 174). Впрочем, следует заметить, что расхождение Милля с социалистическими учениями базируются не на существенных противоречиях, а на степени влияния государства или общества на процессы экономики и регулирования права собственности личности. По-видимому, полная реализация начал, заложенных Миллем, не может последовательно не привести к знакомым нам идеалам социализма.

землю не в качестве вещи, которая может мне принадлежать, иметь для меня какое-то **нравственное значение**, являться символом семейного предания и семейной преемственности, но уже в качестве **орудия производства**, которое "я" – владелец по повелительному указанию государства обязан пустить в оборот только потому, что именно в этом состоянии моя вещь максимально эффективна для всего общества в целом. Несложно догадаться, что сама идея социализации – возьмем промежуточно ее влияние на характер общественного идеала в этом аспекте – проходит под лозунгом прагматизма, расчета и анархичной автономии, которую силовым способом сдерживает общественная власть. Вряд ли стоит доказывать тот очевидный факт, что подобные допущения возможны только тогда, когда **все понятие свободы** вмещается в понятие социального развития, социального прогресса, когда свобода сама становится социальной и потому общественной.

Если же рассмотреть этот вопрос в аспекте права, то трудно отрешиться от того впечатления, что при такой постановке вопроса право действительно является надсоциальным и надполитическим инструментом обеспечения свободы личности и общественного регулирования, но имеет характер продукта политических и социальных условий, "свободной юридической деятельности государства". Но в этой связи само право на собственность не только получает "изменчивое содержание", равно как и "естественное" право конца XIX – начала XX столетия, но и вообще ставится под сомнение.

В связи с изложенным мы хотели бы остановиться на нескольких аспектах, которые представляются нам наиболее значимыми. Следует обратить, по нашему мнению, внимание на то **особое понимание** собственности, которое оно получает в социалистической и новолиберальной литературе. Собственность оценивается изначально не в качестве основы получения **личного** богатства с последующим направлением его на **личное** потребление, но главным образом как деятельность, которую по природе своей человек должен осуществлять наиболее эффективно и осознанно. Личное богатство уходит на задний план, чтобы стать **богатством всех**, которое должно служить **общему** благу. Нетрудно понять, что в основе своей такое отношение к вопросам труда и собственности имеет протестантское восприятие особого значения профессиональной деятельности, как залог спасения и проверки своей веры добрым делом. Смеем предположить, что поскольку накопленное богатство не могло быть направлено на удовлетворение **личного** чувства удовлетворения и удовольствия земными благами – протестантская этика строго стоит на принципе личного аскетизма, – то направление накопленного богатства на **преобразование** всего **мира** является психологически неустрашимым требованием, делающим земную жизнь протестанта, его неустанный труд хоть **как-то оправданными**. Кроме того, накопленное богатство должно наконец-то (!) найти свою глобальную реализацию в каком-то проекте, иначе в чем его реальный смысл как материального блага? Вместе с тем

стремление преобразования **всего мира**, придание собственности значения вещи, принадлежащей **всем**, позволяет усмотреть в этих устремлениях известную рецепцию католического миропонимания, новую форму его универсализма и тотальности: вера принадлежит всем, но никому в отдельности<sup>397</sup>.

Универсальность **этого** способа преобразования мира, его непосредственная связь с личностью и существом его мировоззрения, осмысленность бытия, где свободная энергия направляется на высокую цель и не должна подразумевать собой "отклонения" в лице капитализма, который представляется каким-то "крайним", бездуховным, эгоцентристским явлением, "промежуточной стадией" **правильного** распоряжения собственностью и полученным богатством позволяет увидеть в нем те аспекты протестантского воззрения на земную жизнь, которые мы показывали в первой части настоящей работы.

Не случайно сторонники как социалистической идеи, так и социальной идеи нового либерализма вполне солидарны по основным вопросам понимания права собственности и цели накопления богатства. Высмеивая наивные проекты Прудона и К. Маркса, В. М. Чернов (1873 – 1952) совсем не отрицал основополагающей идеи, которая лежала во главе угла французского социалиста<sup>398</sup>. Сам негосударственный, нетоталитарный идеал, который В. М. Чернов рисовал после событий 1917 г. в качестве здоровой альтернативы большевизму, представляет собой **общую социализацию собственности**. "Особенность социалистического строя сравнительно с буржуазным состоит в планомерном общественно организованном хозяйстве, т.е. в правильном учете и целесообразном распределении всех производительных ресурсов страны соответственно ее столь же всесторонне учтенным потребностям", – писал он<sup>399</sup>. В приведенных цитатах нам виден весь спектр протестантских догматов: личный аскетизм, требование работать как неотъемлемая обязанность гражданина, равенство, стремление преобразовать мир и универсализм идеи социализации. В свою очередь, сторонники либерально-социалистических преобразований, например, С. И. Гессен (1883 – 1950), также являлись проводниками идеи национализации собственности и

---

<sup>397</sup> За исключением, конечно, папы и клира. Но это особая тема, которая рассматривалась нами выше.

<sup>398</sup> Чернов В.М. Конструктивный социализм. С. 216.

<sup>399</sup> Там же. С. 288. "Все построение нового аграрного строя представлялось как построение, идущее снизу вверх. Земля признавалась общим благом, по отношению к которому каждая трудовая личность обладала равным с себе подобными правом. Индивидуальное общегражданское равное право на землю явилось, таким образом, по существу своему трудовым правом пользования, т.е. правом пользования, обусловленным приложением труда к земле, и ограниченным равным правом каждого другого согражданина, прилагающего к земле свой труд. Общественные коллективы разных ступеней выступали уже не как собственники земли, а как регуляторы действительного равенства пользователей... Получалась стройная система... в совокупности своей способная уравнивать условия трудового пользования в общенациональном масштабе" (Чернов В. М. Указ. соч. С. 279).

труда во имя общего блага, при реализации которых "прекратятся злоупотребления собственностью" и появится возможность "обеспечить за другими членами общества пользование равной свободой"<sup>400</sup>.

Правда, здесь возникает серьезное методологическое затруднение. Если человек низведен до **уровня социальной единицы** и все его устремления покоятся на социальных, а не на духовных устремлениях, если, в конце концов, социальное совершенство объявляется единственно возможным и правильным путем духовного самосовершенствования, как можно добиться стремления к равенству в труде и социальных запросах? Как подавить те эгоистические устремления, которые индивидуализм все-таки проявляет в этой сфере социальной оценки личности? Можно сказать, что сама постановка вопроса в такой плоскости не может не генерировать **устремления выделиться**, причем неважно как – или как "ударник труда", или в качестве лица, которое хочет большего, чем дает ему социальное распределение общенародного богатства. Творческий труд здесь изначально сопряжен или с принудительностью общенародной власти<sup>401</sup>.

Между тем **такое отношение к собственности** является не только не единственно возможным или лучшим в социальных отношениях, но и не вполне, мягко говоря, христианским. Как писал С.Н. Булгаков (1871 – 1944), "христианство серьезно и строго относится к хозяйственным обязанностям человека. Он не должен снимать с себя всеобщей повинности труда, возложенной на него заповедью Божией"<sup>402</sup>... Труд имеет незаменимое значение для человека, как средство воспитания воли, борьбы с дурными наклонностями, наконец, как возможность служения ближним... Христианство знает свободу в хозяйстве, но не обещает **свободы от хозяйства и через хозяйство** (выделено мною. – А. В.). Напротив, христианство видит в нем лишь одно из последствий греха, и даже нельзя желать освободить человечество в его данном состоянии от хозяйственного труда... И здесь имеет силу закон, что не о хлебе едином живет человек, но и о всяком слове Божиим. Тем не менее именно такая свобода от хозяйства, или некоторое сверххозяйственное состояние, составляет мечту социализма"<sup>403</sup>.

---

<sup>400</sup> Гессен С.И. Политическая свобода и социализм. С. 133.

<sup>401</sup> "Заранее предреши, что все порочные наклонности человека происходят от бедности и побеждаются вместе с нею, ибо вообще человек всецело зависит от хозяйства, "есть то, что он ест"... Для них (социалистов. – А. В) не существует самостоятельного вопроса о духовном содержании этой свободы от хозяйства, они довольствуются тем, что стремятся более или менее научно доказать всю неизбежность, закономерность наступления этого чуда... На самом деле оказывается, что эта борьба за существование, имеющая силу для всей прошедшей и настоящей истории, прекратит почему-то свое действие на будущую эпоху, и из волчьей стаи получится вдруг социалистическое братство" (Булгаков С. Н. Христианство и социализм. С. 214-215).

<sup>402</sup> С. Н. Булгаков имеет в виду заповедь "В поте лица твоего будешь есть хлеб твой" из книги Бытия Ветхого Завета (Быт. 3, 19).

<sup>403</sup> Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 211, 212, 213.

Можно ли говорить, что **такое**, т.е. либерально-социалистическое, понимание права собственности может стать гарантией от государственного или общественного произвола? Вполне допускаем ответ, что данное право, взятое эклектично, ничего не раскрывает нам в системах либерализма и социализма. Что мы должны оценивать это право **в контексте иных личных прав**, напрямую связанных с политической деятельностью государства и осуществлением возможности навязывания государству своей воли и контроля за его деятельностью, и т. д. Именно в этом смысле оправдывает себя, по мнению теоретиков социализма и либерализма, демократия. В связи со значимостью данного вопроса рассмотрим его отдельно.

Избирательное право лица, как можно понять по предыдущему изложению, является поистине краеугольным камнем правового государства и всей системы западной демократии и правосознания. Трудно назвать какое-то одно начало, которому идея равного и свободного избирательного права обязана своим существованием, но можно твердо установить, что без него немыслимы такие институты, как политическая свобода, демократия, идеи народоправства, доктрина правового государства и т. д. Известный современный исследователь Эрих Фромм (1900 – 1980) приводил многочисленные свидетельства того, какой пламенной верой в индивидуальные права личности наполнена “прогрессивная” наука XIX – XX вв. Стоит только реализовать их в практической деятельности, как “все само собой образуется”<sup>404</sup>.

Симптоматичным представляется тот факт, что, как и право собственности, содержание избирательного права личности в течение своей истории неоднократно менялось и играло разную роль в концепции, например, раннего либерализма и раннего социализма, а также неолиберализма. Но, как представляется автору настоящей работы, данный аспект, по-видимому, является не столь значимым в силу хотя бы того простого довода, что требование ограничения избирательного права или, наоборот, его предельного расширения на всех членов общества и даже вовлечение в него не только физических, но и юридических лиц<sup>405</sup>

---

<sup>404</sup> “В XIX в., – писал Фромм, – казалось, будто всеобщее избирательное право решит все проблемы демократии. Один из лидеров чартистского движения сказал в 1838 г.: “Всеобщее избирательное право сразу же изменило бы весь характер общества: на место бдительности, сомнений и подозрительности пришла бы братская любовь, взаимная заинтересованность и всеобщее доверие”. В 1842 г. он говорил: “...через шесть месяцев после принятия чартистской программы каждый мужчина, женщина и ребенок в стране будут хорошо накормлены, хорошо обеспечены жильем и одеждой”. С тех пор все великие демократические системы установили всеобщее избирательное право для мужчин и, за исключением Швейцарии, для женщин, но даже в богатейшей стране мира 1/3 населения все еще была “плохо накормлена, плохо обеспечена жильем и одеждой”, говоря словами Франклина Д. Рузвельта”. (Фромм Э. Здоровое общество // Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995. С. 425–426).

<sup>405</sup> Эта точка зрения неоднократно высказывалась сторонниками неолиберализма. Вот, что писал, например, С.И. Гессен. “Носителями общих интересов становятся ныне во все большей степени также и коллективные лица..., союзы-общности, выражающие объективные интересы тех культурных и хозяйственных

по-разному трактуются в те или иные периоды политико-правовой мысли. И если мы хотим оценить его объективную значимость и возможности по предупреждению государственного произвола в отношении личности, способность обеспечивать необходимую гармонию отношений между индивидуумом и общественной властью, то нам следует изучить те органичные достоинства и недостатки, которые лежат в самой природе данного права.

Необходимо напомнить, что вне зависимости от того, о какой доктрине идет речь, идея избирательного права лица нерасторжимо связана с институтом народного представительства и, по мысли его сторонников, играет – совокупно с ним – важнейшую роль. Рассматривая схематично взаимосвязь начал, на которых зиждется учение как либерализма, так и социализма, мы не можем не признать презюмируемой высокой роли “естественного” права лица участвовать в деятельности государства для данных построений. Во-первых, это требование органично вытекает из признания всего народа **сувереном государственной власти**, что не отвергается ни тем учением, ни другим. Если этот довод играет одну из основополагающих ролей в указанных правовых и политических конструкциях, то и нормальное функционирование государства возможно только при условии верного определения способов реализации, “суверенами” своих необходимых функциональных обязанностей.

Во-вторых, как указывалось выше, если личность признается общежительным существом, чья социальная и политическая активность при известных условиях являются обязательными, то и вовлечение гражданина в политическую и социальную деятельность

---

ценностей, которые служат принципами их единства. Избирательное право должно быть поэтому распространено и на эти коллективные лица, и мы, по-видимому, вступаем в эпоху борьбы коллективных лиц за избирательное право, за признание преследуемых ими интересов в процессе сложения “общей воли” народа” (Гессен С.И. Правовое государство и социализм. С. 221-222) Между тем, если абстрагироваться от деталей, то сама постановка подобного вопроса в общефилософском и психологическом плане не может не вызвать некоторого удивления и свидетельствует о том кризисе, который испытала еще в то время (конец XIX – начало XX века) учение о личных правах. Если правомерно ставить вопрос о наделении избирательным правом не личность, а “юридическое лицо”, то – не затрагивая вопроса о необходимости подобного действия в части права собственности и прагматичной необходимости введения данной юридической фикции, которая принимается далеко не всеми юристами-цивилистами – мы не можем не признать, что ничего “естественного”, духовного в этих правах уже нет. Сам факт наделения неодушевлённой юридической субстанции правами личности свидетельствует о том, что содержание этих прав носит также вполне земной, реальный характер, который определяется самими людьми. Но представим себе, что на заре зарождения светского естественного права, во времена Локка и Юма, даже Канта и Гегеля аналогичное суждение было бы высказано, и не в качестве рядового домысла, а как целое научное направление, готовое представить аргументацию в защиту своих позиций. Какой фурор это событие произвело бы! По-видимому, угасание религиозного, духовного содержания науки произошло так быстро и так повсеместно, что и в наше время вряд ли кто-нибудь задумается всерьез о правомерности указанной выше постановки вопроса и причинах, приведших к этому. Как правило, вопрос решается в области юридической догматики, “не позволяя” себе расширяться до подлинно научного осмысления и истолкования.



через институт избирательного права является неперенным условием **должного сочетания государственных и личных начал** и основой нормального функционирования общества.

В-третьих, социальный и политический индифферентизм личности недопустим хотя бы потому, что обеспечение личного блага должно предусматривать служение благу общему. В известной степени необходимость соучаствовать в общественной жизни является уже не правом, а **обязанностью гражданина**, неисполнение которой может быть преследуемо со стороны государства и общественного мнения. Это требование, в том числе, возникает при понимании общественно-экономических отношений и проблемы собственности, когда рост производительных сил и необходимость максимально эффективного использования имущества является залогом успеха при построении идеального общества.

Наконец, в-четвертых, как мы замечали выше, возможность участия в законотворческом процессе является необходимой гарантией, по мнению сторонников демократии, того, что личные, индивидуальные права граждан не подвергнутся ограничениям со стороны государства тех, которые **объективно** диктуются современными социальными условиями. К этому аспекту можно, на наш взгляд, отнести и то требование "борьбы за право", которое было сформулировано еще Р. фон Иерингом. Пусть и в усеченном виде, но мы показали аспекты, которые напрямую связаны в либеральной доктрине с идеей избирательного права<sup>406</sup>.

Надо сказать, что и в социалистических учениях также придается этому праву исключительное значение<sup>407</sup>, за

---

<sup>406</sup> Приведем одно из характерных высказываний, в которых, на наш взгляд, отражаются едва ли не все из вышеперечисленных сторон идеи избирательного права. "Воля государства, - писал известный австрийский юрист Г. Еллинек, - есть человеческая воля. Государство в установленном законом порядке привлекает индивидуальные воли, призванные к отправлению его функций. Этого оно может достигнуть двояким путем - обязывая и управомочивая. Представленные государством в видах достижения целей правомочия служат источником нового состояния личности. Она получает благодаря этому притязание на допущение к осуществлению государственной деятельности, на признание ее органом государства... Это относится ко всем притязаниям на функционирование в качестве выборного органа, как и к притязаниям на участие путем выборов в создании органов государства, т.е. деятельность в качестве органа... Политическое право, участие в государственной власти, конституируется поэтому как право всеобщее, вытекающее из самой природы человека, которое должно принадлежать всякому индивиду, принятому в государственный союз и превращенному этим самым в гражданина" (Еллинек Г. Право современного государства. Т. 1. Общее учение о государстве. СПб., 1908. С. 305, 535).

<sup>407</sup> Именно такие взгляды высказывались, например, основоположником русского и мирового анархизма П.А. Кропоткиным (1842-1921), который писал: "В самом деле, что такое политическое право, как не оружие защиты независимости и свободы тех, которые сами не могут внушить уважения к этим своим правам? Каково его назначение, если оно не может дать свободы всем тем, которые должны ею обладать?... Если кому-нибудь и нужно дать эту свободу слова, печати и собраний, то только тем, которые сами не могут обеспечить себе этих прав и проводить в жизнь свои идеи, свои принципы" (Кропоткин П.А. Политические права // Анархия, ее философия, ее идеал. М., 1999. С. 70).

исключением отдельных трудов теоретико-утопического социализма и анархизма, которые стояли скорее за непосредственную демократию и непосредственное народовластие. Впрочем, мы еще коснемся вопроса о месте демократии – в первую очередь избирательной, представительной демократии – в учениях социализма.

Однако уже первые проявления избирательного права, как показывает исторический опыт политической жизни, демонстрируют нам, что высокая и многоплановая роль права граждан на участие в политической деятельности государства посредством демократизации избирательного права влечет несколько существенных проблем, которые, вне зависимости от места и времени их распространения, позволяют серьезно усомниться в перспективности самой идеи. Например, уже к середине XIX в. появляются серьезные исследования, где озабоченность высказывается по поводу невозможности преодоления раскола общества в целом и представительного, демократического органа государства – парламента в частности, на “меньшинство” и “большинство”. Как указывал австрийский правовед Г. Еллинек, состояние, в котором весь народ творит волю государства, невозможно в принципе. Так или иначе, избирательного права лишены зачастую женщины и недееспособные лица. Кроме того, отдельные категории граждан (например, осужденные) исключаются из числа лиц, обладающих пассивным или активным избирательным правом в силу особых постановлений государства. В результате, подытоживал Еллинек, возникает общее правило, согласно которому в демократической республике **ТОЛЬКО МЕНЬШИНСТВО НАРОДА** участвует в формировании воли государства<sup>408</sup>. “Там, где сверх того не существует обязанности к участию в осуществлении высшей власти... это меньшинство в действительности еще более суживается”<sup>409</sup>. Надо признать, что австрийский правовед верно

---

Остановливаясь на коммуне, как идеальной и наиболее естественной человеческой природе форме общежития, Кропоткин предполагал, что в ней и может быть реализована вполне идея коммунистического братства: “Она не станет уничтожать государства, чтобы восстановить его в меньших размерах; и многие Коммуны покажут другим примеры, вводя самоуправление, уничтожая управление теми, на кого падет эта обязанность в лотерее выборов” (Там же. С. 66). Аналогичные мысли высказывал и другой “отец анархизма” – М. Бакунин. Считая, что “государство никогда не имело и не может иметь нравственности”, что “его нравственность и его единственная справедливость есть высший интерес его самосохранения и всемогущества, – интерес, перед которым должно преклоняться все человечество. Государство есть полное отрицание человечества” (Бакунин М. Речи на Конгрессе Лиги мира и свободы // Избранные сочинения. Т. III. Пг.; М., 1920. С. 116), Бакунин полагал, что “будущая социальная организация непременно должна быть реализована по направлению снизу вверх, посредством свободной ассоциации или федерации рабочих, начиная с союзов, коммун, областей, наций и кончая великой международной федерацией. И только тогда осуществится целесообразный, жизнеспособный строй, тот строй, в котором интересы личности, ее свобода и счастье не будут больше противоречить интересам общества” (Бакунин М. Парижская Коммуна и понятие государственности” // Избранные сочинения. Т. IV Пг.; М., 1920. С. 259).

<sup>408</sup> Еллинек Г. Общее учение о государстве. С. 531.

<sup>409</sup> Там же. С. 531.

определил основную опасность, которая таится в духе идеи. Государство, творящее власть от "моего" имени, может вовсе моим мнением и не интересоваться в силу того простого факта, что "я", как конкретный гражданин, не обладаю всей полнотой избирательного права, к примеру, или не могу им воспользоваться в силу конкретных и субъективных условий. Отметим, конечно, что мировая практика представляет примеры того, что никогда и ни при каких обстоятельствах не может существовать **абсолютной реализации избирательного права** в государстве и последнее формально или фактически исключает известные категории людей из числа активно участвующих в политической жизни общества деятельности. Даже в тех случаях, когда "я" реализовал свое избирательное право, нет никаких гарантий, что мое мнение не окажется в меньшинстве и мои личные интересы не окажутся под угрозой.

Но – крайне существенное обстоятельство – помимо разделения общества на "меньшинство" и "большинство" по указанному выше критерию само активно участвующее в формировании общей народной воли "меньшинство" так же дифференцируется на "меньшинство" и "большинство". В результате общая воля представляется крайне незначительной по количеству группой населения. Казалось бы, при таком положении вещей ни о какой справедливости не может идти и речи. Но сторонники демократии придерживаются иной точки зрения, которая – и мы должны признать этот факт во всей его очевидности – является **органичным и закономерным следствием** идеи демократии. В политической системе, где во главу угла положен **количественный критерий** – сколько больше людей приняло участие в голосовании по тому или по иному вопросу, – требование выявления мнения **именно "большинства"** является единственно оправданным.

Гипнотическую веру в волю "большинства" Еллинек связывал с тем убеждением Ж.-Ж. Руссо, что общая воля не может сознательно клониться ко вреду отдельных лиц и оставшиеся в меньшинстве лица просто **заблуждались** относительно истинного содержания и их настоящих желаний, и истинной воли всего народа<sup>410</sup>. Признаться – и здесь мы целиком на стороне Еллинека, – иначе как софизмом и "изыском академического порядка" такое суждение не назовешь<sup>411</sup>. В нем есть и закон, и право, и общая воля, и народоправство в "правильном" виде, но нет того, ради чего и создавалось народно-правовое государство, – **свободы личности** и признания индивидуальных прав священными и

---

<sup>410</sup> Г. Еллинек имел в виду следующее высказывание Руссо: "Постоянная воля всех членов государства есть общая воля; благодаря этой общей воле они – граждане и свободны. Когда предлагается закон в собрании народа, то их спрашивают вовсе не о том, одобряют ли они это предложение или отвергают его, но согласно ли это предложение с общей волей, которая есть и их воля, или нет... Когда мнение, противоположное моему, побеждает, то это доказывает только то, что я ошибся, и то, что я считал общей волей, не было таковой. Если бы мое частное мнение, я сделал бы нечто другое, чем то, что я хотел сделать. И именно тогда я не был бы свободным" (Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре (ou contrat social). С. 183).

<sup>411</sup> Еллинек Г. Право меньшинства. М., 1906. С. 21).

нерушимыми<sup>412</sup>. Однако, поскольку данная проблема существует в действительности и присуща самому демократическому строю, многие мыслители пытались решить ее многочисленными способами. Например, Б. Констан, Г. Спенсер, А. де Токквиль высказывались за то, чтобы законодательно закрепить то положение, что право "меньшинства" одинаково по объему с правом "большинства". Что нерушимой границей права "меньшинства" являются индивидуальные права личности, которые не могут нарушаться никем. Наконец, что ограничение власти парламента, как представительного и законодательного органа государственной власти, также может служить надежной преградой какому-либо нарушению права "меньшинства"<sup>413</sup>.

Нельзя, однако, не признать, что эти рецепты далеки от совершенства. Во-первых, как говорилось выше, признать индивидуальные права нерушимыми можно только в том случае, если они обладают для власти абсолютным характером и неизменны в своей сути. Когда же – и это общее правило для либерализма и социализма – содержание этих прав носит **перманентно изменчивое содержание**, которое неуловимо и в течение короткого времени меняет общественную точку зрения на тот или иной предмет, когда само содержание идеала все более и более носит материальный характер, индивидуальные права подвержены столь же обычному разрушению и нарушению, как и сами конституционные принципы власти. Тогда происходит процесс их выхолащивания, формализации и "забывчивости" их властью.

Во-вторых, ограничение роли парламента в демократическом государстве по объективным причинам не дает также никаких улучшений положения "меньшинства". Несомненно, что такое ограничение возможно только в том случае, когда часть вопросов – возможно, и наиболее значимых и важных для личности – будет разрешаться не в пыльных коридорах парламентской власти, а **непосредственно** всем населением путем референдума, опроса и т.д. Но что это значит? Только то, что решения, которые нарушают интересы "меньшинства" – по общей практике придания решениям референдума значения высшего закона, – будут обладать еще **большей силой, чем законы "обычные"**, т.е. принятые парламентом. К кому и к чему апеллировать в этом случае?

Можно было бы предложить и более сильно действующие

---

<sup>412</sup> Очень верную оценку воли "большинства", на наш взгляд, давал Э. Фромм. "Как могут люди выражать "свою" волю, если у них нет ни собственной воли, ни убеждений, если они – отчужденные автоматы, чьими вкусами, мнениями, выбором манипулируют мощные "механизмы", подгоняющие все это к определенной норме? В этих условиях всеобщее избирательное право превращается в фетиш... Нам нельзя забывать, – писал он, – того, что даже свободные выборы не обязательно выражают "волю народа". Если множество людей пользуется хорошо разрекламированным сортом зубной пасты потому, что реклама приписывает ему фантастические свойства, ни один мало-мальски разумный человек не скажет, что люди "приняли решение" в пользу этой зубной пасты. Все, что можно было бы утверждать, так это то, что пропаганда достаточно преуспела, убедив миллионы людей поверить ее заявлениям". (Фромм Э. Здоровое общество. С. 426).

<sup>413</sup> Еллинек Г. Право меньшинства. С. 35.

средства, но здесь возникает иная проблема, которую мы до сих пор обходили вниманием. Легко скорбеть о правах "меньшинства", если мы изначально допускаем, что решение "большинства" **неверно** излагает существо вопроса и содержит неправильные предложения. Тогда действительно можно – с точки зрения нравственности и справедливости – склоняться к тому, чтобы ограничить правомочия не только парламента, но и референдума, если такое, конечно, возможно чисто технически. Мы в этом случае исходим из презумпции того, что "меньшинство" всегда лучше, чем "большинство", что, по словам Платона, "хорошего не может быть много". Очень характерны в этом смысле следующие слова Дж. Ст. Милля. "Гениальные люди, – писал он, – несомненно, составляют и, по всей вероятности, всегда будут составлять меньшинство. Гениальность может дышать свободно только в атмосфере свободы... Если же по своей скромности такие гениальные личности соглашались быть втиснутыми в одну из... заготовленных людьми форм... то общество не будет в выигрыше от их подавленной гениальности"<sup>414</sup>. Но как быть в том случае, когда и "меньшинство" не право? Ведь его могут составлять отдельные устойчивые группы населения, обособленные от всех остальных по национальному, религиозному, наконец, территориальному признаку. Мы волей-неволей должны будем дифференцировать избирательное право личности, наделяя им не всех сограждан, но только тех, которые соответствуют некой "средней" норме, вписываются в нее. Но – другой вопрос – кто будет определять эту норму и по какому принципу? Где гарантии, что требование справедливости будет **адекватно** тому реальному праву, которое "мне" сейчас предоставлено? Наконец – перевернем ранее высказанное утверждение, – кто сможет заранее сказать, что воля даже подавляющего "большинства" свободна от недостатков? Ведь история представляет нам немало свидетельств того, что и воля "всего" народа также может быть ошибочна и преступна, как и воля одного человека, например, во время Французской революции 1789 – 1795 г., Германии 30-х гг. нашего века и, более свежий пример, нашей страны времен начала перестройки.

Известный русский правовед – сторонник либеральной доктрины В. М. Гессен полагал, что проблема "большинства" решается комплексно за счет: 1) широкого развития местного самоуправления; 2) обособления властей, чем обеспечиваются субъективные избирательные права граждан (главным образом путем их судебной защиты); 3) установления всеобщего и равного избирательного права и, наконец, 4) текущей политической деятельности, в результате которой "меньшинство" имеет шанс превратиться в "большинство"<sup>415</sup>. Нетрудно догадаться, что ни один из указанных способов не может быть принят безоговорочно. Например, система местного самоуправления также несвободна от того же недостатка, с которым ей "надлежит" бороться, – с

---

<sup>414</sup> Милль Дж. Ст. О свободе. СПб., 1906. С. 128.

<sup>415</sup> Гессен В. М. О двухпалатной системе // Право. 1906. № 31. С. 2523.

правом "большинства". Судебная защита, по справедливому замечанию Г. Еллинека, может привести, при неопределенности толкования содержания многих статей конституции государства, к элементу произвола и превалированию судебного решения над "суждением законодателя", в связи с чем, кстати сказать, рушится вся система разделения властей, поскольку судебная власть получает явное преимущество<sup>416</sup>. Любопытно, между прочим, что условность и изменчивость нравственного идеала играет в данном случае также основную роль. "Мы менее всего станем отрицать, – писал русский правовед И. А. Покровский (1868–1920), – существование объективных начал справедливости, культуры, природы вещей... Но в то же время нельзя отрицать и того, что содержание этих начал, даже среди признающих их, остается еще чрезвычайно спорным. Давать это спорное в руки многих тысяч судей – это значит не только вносить величайшую неопределенность в практическое дело правосудия, но и рисковать самой верой в эти абсолютные начала добра".<sup>417</sup> Наконец, партийно-политическая жизнь ввиду органичной неустойчивости партий и их партийных платформ также не может служить надежным способом защиты права "меньшинства". Впрочем, рассмотрим этот вопрос более внимательно.

В изданной в Париже в 1898 году книге русского юриста М. Я. Острогорского (1854 – 1919) впервые содержится подробное описание и анализ такого политического явления, как Кокус<sup>418</sup>. Под этим термином он понимал то могучее внепарламентское течение, которое ставило своей задачей бороться под знаменем демократии за дело "большинства", понимая попытки предоставления особых прав тем или иным "меньшинствам" как нарушение идей демократии и либерализма. "Это течение, – писал М. Я. Острогорский, – возникшее на почве желания не давать движения статье о меньшинстве, фактически выполнило задачу организации избирательных масс"<sup>419</sup>. Однако частный случай, повлекший создание особого рода организации, весь механизм которой сориентирован на привлечение значительного числа масс для участия в выборах и формирование общественного мнения путем четкой организации населения, является далеко не случайным, если учесть те особенности, которые таит в себе демократический, парламентский режим. "Из всех недеспотических режимов, – писал русский юрист, – демократический режим менее всего пригоден к пробуждению народного сознания в условиях современной цивилизации. Последняя, все более и более усложняя жизнь, сделала частные интересы, заботы и развлечения как материального, так и нематериального порядка более

---

<sup>416</sup> Еллинек Г. Право меньшинства. С. 37.

<sup>417</sup> Покровский И. А. Основные проблемы гражданского права. С 102.

<sup>418</sup> Происхождение термина "Кокус" до сих пор четко не определено. Одни исследователи полагают, что термин caucus происходит от слова kawkawwas индейцев Северной Америки, что означает на их языке говорить, советовать. Согласно другой гипотезе, это производное от английского слова caulkers – митинг или caulkers – клуб.

<sup>419</sup> Острогорский М. Я. Демократия и политические партии. М., 1997. С. 77.

многочисленными и напряженными... Чем большее количество людей привлекается в современном государстве к государственным делам, тем меньший интерес к общему благу... Гражданин едва хочет и может отдавать государственным делам свое свободное время... Поэтому первой проблемой, которая встает в демократической практике, является: как организовать политическую деятельность таким образом, чтобы развить непосредственную и регулярную деятельность граждан, чтобы возбудить индивидуальную энергию и не дать ей заглухнуть?"<sup>420</sup>

Однако само присоединение к партии, которое на первый взгляд кажется панацеей, предполагает не **живое, творческое** участие в государственной жизни, а исключительно механическое, где "соответствие" с credo партии является единственным критерием для ее членов, а сам принцип ее деятельности носит теологический характер - в худшем смысле этого слова: когда партия берет всю заботу о духовных нуждах своих членов и "целиком захватывает всего гражданина"<sup>421</sup>. При этом следует учесть, писал Острогорский, что в результате мы получаем демократию, насквозь пронизанную духовным формализмом, введенным партийной системой, где главными критериями деятельности партии выступают ее постоянство и массовость.<sup>422</sup> Однако помимо того, что сама партия становится "государством в государстве", со своей особой бюрократией и "партийной нравственностью", происходит известное слияние государства - в лице его действующих органов - и партий. По мере того как росло количество людей, обладающих избирательным правом, организации - партии, осуществляющие выборы, попадали под все более пристальное внимание правительства, "сделавшего попытку урегулировать деятельность внелегальной организации, которая была введена в политический механизм... Оно поставило первичные собрания и конвенты под наблюдение публичной власти и наконец привлекло ее непосредственно к их операциям, заставив официально руководить политическими партиями"<sup>423</sup>.

В результате этого, роль индивида, **от имени которого существует государственная власть**, "сведена к минимуму: он пользуется лишь видимостью самодержавной власти, которая ему преподносится столь же торжественно, сколь и лицемерно; в действительности же он не пользуется никакой властью в деле выбора людей, которые управляют от его имени и его авторитетом; правительство является монополией; оно находится в руках класса, который, не составляя отдельной касты, является особой группой в обществе; часто даже оно олицетворяется в одном человеке, который опирается на этот

---

<sup>420</sup> Острогорский И. А. С. 548, 549, 550.

<sup>421</sup> Там же. С. 544, 545.

<sup>422</sup> "Вообще можно сказать, что партийная условность вырвала у граждан оружие морального принуждения и повернула его против них самих. Они покорно голосуют за "желтую собаку", потому что она носит цвета партии; они пассивно терпят беспорядки общественной жизни потому, что эти беспорядки покрыты флагом их партии" (Там же. С. 552).

<sup>423</sup> Там же. С. 543.

класс и пользуется властью автократа, несмотря на республиканские формы правления”<sup>424</sup>. По мнению П. И. Новгородцева, с которым трудно не согласиться, идея избранности отдельных лиц, их особая роль во власти вообще являются визитными карточками демократии и правового государства<sup>425</sup>. Наиболее полно и неприкрыто, по-видимому, они проявляются в крайне левых партиях. В частности, выступая против и партии большевиков и форм ее организации, известный русский социалист-революционер, один из руководителей партии эсеров В. М. Чернов (1873-1952) обращал внимание на то, что все ее построение основано на силлогизме следующего типа: “Сначала берется квинтэссенция народа – трудящиеся, потом квинтэссенция этой квинтэссенции – пролетариат, затем квинтэссенция квинтэссенции квинтэссенции – авангардная пролетарская партия и т. д., пока фактической квинтэссенцией всех квинтэссенций не окажется властный маньяк, во имя своей исторической миссии осчастливить человечество играющий его судьбами, а сам являясь игрушкой собственных страстей и бушующих в истории слепых стихий”<sup>426</sup>. Структура партии, порядок принятия и подготовка – предварительная – решений позволяют сказать, что перед нами – настоящая олигархия. Продолжая эту мысль, в другом месте Чернов пишет: “Остается сделать только еще один, последний шаг, и Ленин перед ним не останавливается: он разъясняет, что “советский демократизм единоличию и диктатуре совсем не противоречит” и что “волю класса иногда осуществляет диктатор, который иногда более сделает и часто более необходим”<sup>427</sup>.

Последнее утверждение можно оценивать как угодно, но возникает невольный вопрос: где же здесь идеи свободы, равенства и братства, которые должны при демократии обрести свое счастливое бытие? Впрочем, организация политической партии по принципу единоначалия, как необходимый элемент Кукося, когда партия осуществляет не только внепарламентскую деятельность по давлению на правительство, но также и организацию выборов и осуществление, где совокупно, а где и помимо правительства, политической деятельности, является в настоящее время уже общепризнанным. И если мы говорим о партии большевиков, то исключительно в качестве примера, наиболее типичного и яркого по своей негативности<sup>428</sup>. Существуют как бы два параллельных процесса: формально выдержанной демократической идеологии, где рекламируемые формы

---

<sup>424</sup> Там же. С. 540.

<sup>425</sup> Новгородцев П. И. Общественный идеал в свете современных исканий // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 336.

<sup>426</sup> Чернов В. М. Конструктивный социализм. С. 571.

<sup>427</sup> Чернов В. М. Указ. соч. С. 589-590.

<sup>428</sup> Для полноты исследования отметим, что много интересных аналитических наблюдений и фактических событий на этот счет содержится в произведениях современного автора – В. П. Макаренко. По рассматриваемому нами вопросу см., напр.: Макаренко В. П. Бюрократия и сталинизм. Ростов-на-Дону, 1989. С. 88-89, 119-120.



человеческой деятельности не находят реальной почвы для себя; и фактического управления государством, который включает в себя начала иерархии, интереса, политической и материальной выгоды и обволакивается духом "избранности", "предопределенности" роли теневых или публичных лидеров партий, групп и движений. Это и есть та монополия власти, о которой писал М. Я. Острогорский. Об индивидуализме здесь говорить не приходится<sup>429</sup>.

Решение проблемы партий и Кокуса в целом, по мнению Острогорского, заключается в том, чтобы уйти от **практики постоянных партий** и сохранить дух **временных организаций граждан**, которые объединялись бы туда для решения отдельных вопросов, т.е. ограничить цель партий исключительно вопросами специального и временного характера. Организация этих партий не должна предусматривать какой-то устойчивости и регулярности, в связи с чем энергия и сознание рядового гражданина будут необходимым образом пробуждены для общественной жизни<sup>430</sup>. Таким образом, существо нового метода, открытого М. Я. Острогорским, заключается не **в определении постоянной воли всего народа**, которой на самом деле нет, как абсолютной сущности, явно сформулированной и выраженной в законе, а в **отыскании состояний частных волей**, встречающихся "на почве единого интереса" посредством вовлечения граждан в действительно активную и непосредственную политическую

---

<sup>429</sup> Для полноты картины приведем полностью один из отрывков, который, на наш взгляд, довольно полно описывает состояние индивидуума в этой общественной обстановке. "В то время как религиозный культ, недавно являвшийся опорой и цементом государства, все более переходил в область личных симпатий, культ родины и все относящиеся к нему чувства, дела и поступки были поставлены под ревнивую, неумолимую власть общественного мнения, которая внушает настолько же неограниченный страх, как неограниченны численность и политическая власть толпы... Перед лицом возросшего могущества общественного мнения индивидуум оказался ослабленным и уничтоженным. Ему приходится выдерживать уже не натиск частной среды, но давление совокупности общественного мнения, которое является обширным целым, неопределенные границы которого ускользали из-под власти его воображения. К тому же в то время, когда он жил под давлением узкой "среды", он укрывался за ней, как за оградой, для того чтобы избежать всякого внешнего давления; но, разрушив эти крепости, он должен был в политической жизни, как в открытом поле, один столкнуться лицом к лицу с общественным мнением. Увеличилась ли при этом естественная тенденция индивидуума стушевываться перед большой толпой? Каким бы предприимчивым и отважным ни был гражданин демократии в частной жизни, в политической жизни он делается скромным, безынициативным и, вообще говоря, трусливым. Из всех граждан демократии наиболее боязливыми являются те, которые обладают политической властью. Они зависят от первого встречного; их судьба в руках человека с улицы. Они стараются ему нравиться; но, т.к. они совсем не знают его чувств, то из боязни просчитаться они их расценивают возможно ниже и приспосаблиются к этому... Человеческое достоинство понимается лишь как верноподданническая покорность, которая падает ниц перед самодержавной толпой... Таким образом, партийный формализм усилил и обострил все трудности демократического управления". (Острогорский М. Я. Демократия и политические партии. С.555-556, 561).

<sup>430</sup> Там же. С. 569-570.

деятельность<sup>431</sup>. Как сторонник истинной демократии, он приводил многочисленные доводы в пользу своего метода выявления общественного мнения в демократических государствах, справедливо предусматривая и те аргументы, которые могут быть высказаны его противниками. К одним из них, безусловно, следует отнести вопрос: а как же в этих условиях будет функционировать парламент? По его мнению, метод "свободных союзов" будет успешно функционировать и в парламенте, поскольку "парламентские отношения не могут быть ничем иным, как отображением отношений, существующих вне парламентской залы"<sup>432</sup>. Поскольку же парламент объединит представителей **различных стремлений**, то и проблема "большинства" качественно меняется. Вместо устойчивого, конъюнктурного и искусственного парламентского "большинства" возникает "большинство" **здоровое**, которое в каждом отдельном случае верно и глубоко отражает взгляды и чувства соответствующей категории людей и позволяет верно оценить существо изучаемой проблемы.<sup>433</sup>

Следует отметить, что в предложенном пути развития много интересного. Но решает ли этот метод в целом проблему "большинства" и проблемы демократии? На наш взгляд, нет. Для своей реализации указанный метод требует нескольких условий, которые едва ли могут быть соблюдены без ущерба самой идеи демократии и едва ли могут быть реализованы в действительности адекватно поставленной задаче. Например, необходим роспуск всех постоянных партий<sup>434</sup>, что приводит к существенному ограничению права граждан на свободу. Полученная взамен временная организация свободных сил не будет ли с таким же пылом участвовать в политической борьбе за "место под солнцем", как и ее предшественница?<sup>435</sup> В этом можно почти не

---

<sup>431</sup> Острогорский М. Я. С. 577-578.

<sup>432</sup> Там же. С. 600-601.

<sup>433</sup> Там же. С. 601.

<sup>434</sup> Это признавал и М. Я. Острогорский. См., напр.: Там же. С. 611.

<sup>435</sup> Допустив свободу социальную под эгидой материального интереса, мы получим этот результат непременно. Сошлемся в очередной раз на мнение Э. Фромма: "Функционирование политического механизма в демократической стране в сущности не отличается от того, что происходит на товарном рынке. Политические партии не слишком разнятся от крупных коммерческих предприятий, а профессиональные политики стараются продать публике свой товар. Их методы все больше напоминают методы рекламы, применяющей сильные меры воздействия... Мы находим ту же самую технологию создания благоприятных и неблагоприятных ассоциаций, которые тем эффективнее, чем меньше в них разумного... Положение с управлением в современной демократии не так уж отличается от управления крупной корпорацией. Да, действительно, свыше 50% избирателей сами опускают свои избирательные бюллетени. Они делают выбор между двумя партийными механизмами, ведущими борьбу за их голоса. Но стоит только одному из этих механизмов прийти к власти, получив большинство голосов, как он отделяется от избирателя. Реальные решения зачастую перестают быть делом отдельных членов парламента, представляющих интересы и волю своих избирателей, а становятся делом партии". (Фромм Э. Здоровое общество. С. 427, 429). Можно ли полагать, что какая-то из "временных" партийных организаций сможет отказаться от реальной власти, когда характер политических отношений - политический рынок - навязывает эти правила игры?

сомневаться, т. к. по своему духу демократия в правовом государстве предполагает ту самую **борьбу за право**, которая является неизбежным спутником общественного идеала с социальным содержанием. Могут измениться методы борьбы за власть, но исчезнет ли сама тенденция? Не придется в скором времени предлагать иной метод борьбы с "большинством" временных партий?

Предвидя это, М. Я. Острогорский высказывал еще более смелое предположение о том, что борьба за власть вообще будет запрещена партиям<sup>436</sup>. Но следует признать, что это ограничение еще в большей степени ущемляет демократические права граждан правового государства, поскольку они теперь лишаются, по сути, права (в демократическом, обычном его понимании) на свободу слова, печати, митингов, шествий и т.д. Кроме этого, за счет чего будет контролироваться правительство, деятельность которого, построенного по иерархическому, административному принципу, навевает демократическим мыслителям дурные настроения? Поскольку парламентская работа предполагает действительно **начало способности**, то как ей сформироваться иначе, чем в постоянных партиях и в парламенте, борьбу за место в котором партиям, по мнению Острогорского, вести запрещается?

Помимо всего прочего, данный метод хорош только в случаях высокой и – почти всегда – бескорыстной активности граждан в политической жизни, что маловероятно как в его время (XIX в.), так и в наши дни. Здесь берется не реальный человек с его рядовыми заботами и проблемами, а **идеальный типаж** демократически воспитанного, культурно развитого и сознательного Гражданина. Но можно ли предположить, что и через некоторое время "весь род людской" будет соответствовать этому идеалу? На чем можно воспитать его, героя будущего дня, если весь его статус определяется социальным стандартом общественного мнения и ростом производительных сил? По-видимому, это невыполнимая задача. Кроме того, нельзя забывать, что демократия, как **количественная по своей сути система**, совершенно не готова к идеальным типажам и вообще к **качественным** характеристикам, поскольку в этом случае придется расстаться и с народной волей и принципом равенства "всех".

Если абстрагироваться от демократических идеалов, в методе Острогорского можно найти много практически полезного, что, правда, уже встречалось в государствах совсем не демократической ориентации и предполагало вовсе не отыскание "единого состояния общих волей" в политическом масштабе, а являлось способом **приложения народных сил** к деятельности государства, служение которому покоилось на началах религиозного авторитета и самодержавного единовластия: мы имеем в виду Московскую Русь XV-XVII вв. В тех условиях эти способы давали неплохие результаты, судя по историческим фактам развития Москвы и всей России в целом после бури

---

<sup>436</sup> Острогорский М. Я. Указ. соч. С. 611.

страшных нашествий и тяжелейшей борьбы. Но как можно приурочить эти способы, которые были основаны на как раз абсолютности нравственного начала и ответственности за полученное дело в силу нравственного и державного менталитета к ситуации, где эти начала отсутствуют? Очевидно, ответа на эти вопросы мы не найдем.

Для полноты исследования отметим, конечно, что иные попытки, более типовые по своему проявлению, также не решают проблему "большинства" применительно ни к общественному мнению, ни к парламенту. В. М. Чернов предлагал, например, такие способы, как: введение **пропорционального представительства**; создание параллельно с общенародным представительством представительства экономических корпораций как "парламентов труда"; увеличение реестра неотчуждаемых прав граждан, "поставленных выше случайных меняющихся настроений парламентского большинства", и т. д.<sup>437</sup> Но эти способы если и могут что-то вызвать в практической политической жизни, так это полную анархию, неопределенность функциональных обязанностей и перманентное состояние проверки каждым органом всех других с целью: не обманули ли? Кстати сказать, так и напрашивается естественный вопрос: а **кто будет работать** в этом "царстве демократии", если личное существование и благосостояние рядового гражданина напрямую связано с тем, насколько он активно участвует в политической деятельности, которая выступает пусть и несовершенной, но все же гарантией их? Мы получим просто совокупность всевозможных союзов и "трудовых парламентов", каждый из которых, в силу отсутствия сдерживающего нравственного начала, будет все свободное время полагать на борьбу за власть и "правильное" мнение.

Очевидная нерешаемость поставленной задачи обеспечения личного избирательного права и права на участие гражданина в политической жизни государства привела к тому, что лучшие умы современности вынуждены были отодвинуть решение проблемы на будущее, полагая, что ход общественно-политического и экономического развития поможет отыскать необходимые способы. "Вечная борьба между свободой и властью... – писал Г. Еллинек, – будет продолжаться и в демократическом обществе двадцатого века. Те плотины, которые сейчас еще сдерживают волю большинства, может быть, будут сорваны. Но тогда наступит для цивилизованного государства великий кризис. Как он разрешится? Не может ответить... ни знание, ни вера. Будем надеяться и верить, что общество в конце концов найдет и осуществит то, что... в состоянии спасти его от полного умственного и нравственного опустошения, от упадка и застоя"<sup>438</sup>. Насколько эта уверенность оправданна, нам и надлежит ответить в следующем разделе.

---

<sup>437</sup> Чернов В. М. Конструктивный социализм. С. 567.

<sup>438</sup> Еллинек Г. Право меньшинства. С. 59.

## **§ 2. Идея прогресса и роль личности в истории.**

При всей их значимости, рассмотренные нами выше вопросы политико-правового характера (в том специфическом содержании, которое дает им либеральная и социалистическая мысль) носят лишь **вспомогательный характер**, когда мы говорим о том, что их основание заключается не в них самих, а в некоторой иной, **глобальной идее**, проводниками которой политические и правовые начала выступают. Представляя собой совокупность некоторых общественных начал, они, т.е. политико-правовые и социальные доктрины, указывают лишь на то, **как** и **что** нужно сделать, но не определяют, **для чего** все это сделать необходимо. Необходима идея общечеловеческого характера, в глубине которой должны содержаться принципиальные ответы на вопросы об окружающем нас мире, о **конечной цели** деятельности отдельного человека и всего человечества, на то, **ради чего** ушли сотни и тысячи лет неимоверных трудов, страданий, поисков, экспериментов и разочарований.

Теория прогресса, которая выступает в качестве философской основы западного правосознания, раскрывающая идею Блага, достигнуть которого нам надлежит, как раз и должна ответить на вопрос **для чего** мы живем и **что** представляет собой это **Благо**. В этом качестве она является квинтэссенцией этики социализма и либерализма и должна раскрыть нам не только место тех или иных отдельных социальных и политических ценностей относительно друг друга на **данный момент времени**, но и предсказать их абсолютность или относительность в будущее время, на которое мы должны ориентироваться; дать их конкретное содержание. Как понятия метафизические, данные явления обязывают нас воспарить в просторы духа, абстрагироваться в значительной степени от нынешних конъюнктур и, полагаясь на духовное восприятие мира, решить поставленную задачу. Нам могут возразить, что это все метафизика и действительность руководствуется куда более прагматическими критериями. Но, как оказывается, теория прогресса по своей идее в состоянии решать в том числе и куда более конкретные и фрагментарные задачи. В частности, критическое отношение к действительности политической жизни, попытки оценить позитивное право со стороны "права разумного", "естественного", желание изменить жизнь к лучшему немислимы без идейных предпосылок, которые очевидно лежат в основании и объединяются в некое **единое философское мировоззрение**, а также без указания конкретного характера социального идеала.

Следы обращения к идее прогресса видны невооруженным глазом и проявляются в многочисленных высказываниях по существу проблем, причем не философского, а исключительно политико-правового свойства. Например, в произведениях С. И. Гессена неоднократно встречаются тезисы типа: "Идея права нового времени вбирает в себя идею положительной свободы нового либерализма", "В этом заключается вечная правда либерализма, тот момент его, который должен войти в будущий

социалистический строй" и т. д.<sup>439</sup> Утверждая, что "наука есть социализация человеческой мысли", а "истина есть понятие социальное", В. М. Чернов также доказывал преемственную связь между разными стадиями социалистического учения, когда социализм от утопического через догматический переходит в высший свой вид – социализм конструктивный<sup>440</sup>. Определяя задачи, которые предстоит решить в будущем либерализму ("борьба разума с окружающим нас мраком"), Б. Н. Чичерин писал: "Для исполнения этой задачи мы должны не отречься от всемирной истории, как от чего-то чуждого нам, не отвращаться от ясной области разума, возлагая все надежды на темные инстинкты масс, а, напротив, устремлять свои взоры на то, что добыто мировым развитием духа, а потому составляет достояние всего человечества"<sup>441</sup>.

Даже эти незначительные по объему цитаты позволяют предположить, что как либерально-демократические, так и социалистические учения – при всем их различии по тем или иным вопросам политического и социального устройства – в основе своей имеют некое **единое** понимание в отношении мирового закона развития, солидарны друг с другом в характеристике его основных черт. Литература, посвященная основополагающим проблемам теории прогресса, крайне объемна и многочисленна. В этой связи мы хотели бы избежать ненужных аналогий с мнениями авторов, известных своей научной глубиной, и в то же время считаем необходимым остановиться на тех аспектах этой теории, которые представляются нам наиболее важными в контексте рассматриваемой проблемы. Выделим из них три, обладающих, по мнению автора настоящей работы, указанными признаками. Речь идет, во-первых, о **характере идеи мирового прогресса**, способах ее постижения, во-вторых, о **качестве** идеи Блага в указанных выше доктринах и, в-третьих, о **роли человека** во всемирном движении прогресса к своей завершающей, или высшей точке.

Рассматривая первый из указанных вопросов, мы не можем не обратить внимания на то существенное обстоятельство, что характер идеи прогресса представляет собой удивительное смешение двух разнородных начал: **религиозной веры в торжество прогресса**, имеющей своим первоначальным источником христианскую эсхатологию, и **рационального, светского характера исканий**, который принимает идея прогресса в западном миросозерцании.

Как мы указывали в первой части настоящей работы, христианское понимание развития мира и торжество Христа в победе над сатаной претерпели значительное искажение и смысла, и духа в учениях католицизма и протестантизма, где тексты Священного Писания не только подверглись значительно упрощенному истолкованию, но и апокалипсические явления переносились зачастую в "сегодняшний" день, служа обоснованием

---

<sup>439</sup> Гессен С. И. Правовое государство и социализм. С. 384, 406.

<sup>440</sup> Чернов В. М. Конструктивный социализм. С. 596, 16–20.

<sup>441</sup> Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Т. 2. М., 1883. С. 456.

чьей-то правоты при тех или иных религиозных и политических столкновениях и конфликтах. Появляется устойчивое стремление не только упростить смысл откровений, которыми богаты тексты Библии (как в Ветхом Завете, так и в Новом), но и иная тенденция, ничего общего, на наш взгляд, с христианской эсхатологией уже не имеющая в принципе. Если мы вспомним некоторые черты религиозности, выработанные и принявшие устойчивые, четко выраженные формы уже на заре становления Римской церкви, их психологическую направленность в части реализации свободной воли личности к достижению социальных, политических идеалов, если мы согласимся с тем доводом, что последующая Реформация являла собой **жест отчаяния** духовно опустошаемой личности, не находящей самореализации в условиях жесткого аскетизма и духовного коллективизма католических учений, мы не можем не признать преемственности светских учений Нового времени от указанных конфессий по ряду наиболее значимых аспектов. Предопределенность, которую несет с собой мировой закон развития жизни, его абсолютное влияние в глазах западной религиозности на духовную сферу личности, оставляет единственную возможность подтверждения своего спасения и приобщения к истинной вере только через социальную, профессиональную деятельность лица при неизменно католическом монашеском аскетизме, какое наиболее массово раскрывается в учениях протестантизма<sup>442</sup>.

В течение полутора тысячелетий весь психологический уклад религиозной, духовной жизни западного человека имел твердо выраженную установку на безуспешность исканий индивидуального спасения и, напротив, на необходимость построения социального рая здесь, на земле. Пришествие антихриста и борьба с ним Христа получают уже значение аллегорий, которым следует искать аналог в действующей реальности или в будущих реальностях, но обязательно имеющих материальный характер. Но обмирщение духовной сферы, придание исканиям материального характера, представление человека венцом развития вселенной не могут соседствовать с тем очевидным и недвусмысленным пониманием мирского бытия в Священном Писании, согласно которому мирская жизнь **обречена на гибель** вследствие невозможности для человека самостоятельно побороть мирские искушения и нравственно выстоять в борьбе с греховными побуждениями<sup>443</sup>. Тысячелетнее

---

<sup>442</sup> Если говорить об аскетизме в священнической среде, то нам следует говорить только об аскетизме католического клира, поскольку Кальвин и Лютер вполне допускали мысль о возможности священнику-пастырю иметь свою личную собственность, наживать богатство и т. д. Правда, распоряжение этим богатством не могло идти вразрез с аскетическими устремлениями протестантской морали, но все-таки мы должны признать, что перед нами не вполне христианский монашеский быт, а его обмирщенный вариант. Исходя из этого замечания и следует принимать высказанную нами выше оценку.

<sup>443</sup> Скорбь по угасающему в человеческих сердцах Духу Божьему сквозит в изречениях и поучениях всех без исключения святых отцов. Очень характерны в этом отношении следующие слова преподобного Серафима Саровского: "Нам теперь кажутся странными слова Священного Писания, когда Дух Божий устами Моисея говорит: "И виде Адам Господа, ходящего в раю", или когда читаем у

Царство Христа мыслится как **завершающая стадия** гибели мира и предлагает людям духовное, вечное спасение на Небе. Одновременно с этим видение грядущей гибели наполнено оптимистическими нотами по поводу того, что Бог дает возможность спасения **каждому человеку** и приход антихриста может иметь место только после того, когда **все, пожелавшие спастись**, реализовали свою веру. Период падения человека от Адама до дней второго Пришествия Христа и Страшного судилища представляет собой величайшую благодать и терпение Божие, милость Его, направленную ко всем. Поэтому внешне пессимистическая картина гибели материального мира – как она видится светскому сознанию – является на самом деле Славой Христовой.

Совершенно невозможно представить, чтобы стремление к социализации духовного идеала могло бы принять эту истину в полном объеме и не воспротивиться тем ее сторонам, где “мир и безопасность”<sup>444</sup> осуждаются, как грех. В результате, как мы вскоре увидим на многих примерах, научная постреформаторская мысль видит торжество человеческой борьбы как раз в реализации идеи **всемирного социально-гармоничного общества** и, напротив, игнорирует либо подвергает уничижительной критике любые попытки опровержения такого подхода к проблеме прогресса. Здесь, как и в раннем протестантизме, мы видим счастливую уверенность свободного и разумного человека в неизбежности успеха своих начинаний, с легкостью отказывающегося от необходимости духовной дисциплины и нравственного самосовершенствования, заменяющего их формами житейской морали и социально напряженной работой, в которой и раскрывается ему смысл собственного существования. Идеал спасения принимает все более и более усеченный характер и постепенно едва ли не совершенно вытесняет собой старую веру в развитие, заменяя ее новым мирским идеалом. Последний являет нам самую радужную веру в торжество человеческого разума и дела рук его, что имеет, как мы вскоре увидим, свою философскую основу. Последовательно, шаг за шагом, материализм вытесняет собой духовные оттенки в идее развития общества и всего мира в целом и отрицает ту Истину, которая дана нам в Священном Писании. При этом правда, религиозная основа теории прогресса не

---

апостола Павла: “Идохом во Ахайю, и Дух Божий не иде с нами, обратихомся в Македонию, и Дух Божий иде с нами”. Неоднократно и в других местах Священного Писания говорится о явлении Бога человеку... А непонятного тут ничего нет. Произошло это непонимание оттого, что мы удалились от простоты первоначального христианского ведения и, под предлогом просвещения, зашли в такую тьму неведения, что нам уже кажется неудобопостижимым то, о чем древние до того ясно разумели, что им и в обыкновенных разговорах понятие о явлении Бога между людьми не казалось странным... Каину, несмотря на его нечестие и его преступление, удобопонятен был глас благодатного Божественного, хотя и обличительного, собеседования с ним; Ной беседовал с Богом, Авраам видел Бога и день Его и возрадовался” (Беседа преподобного Серафима Саровского с сибирским помещиком Н. А. Мотовиловым. С. 8, 10).

<sup>444</sup> Имеются ввиду слова апостола Павла о времени пришествия антихриста. (1 Фес. V, 3)



иссякает и проявляется вполне очевидно, что мы увидим ниже.

Как и в других сферах человеческой деятельности, влияние протестантизма и католицизма отразилось и на философии прогресса, как его понимает западное светское мирозерцание. В произведениях первых либералов, которые формально не порывали с религией, но уже признавали ее зависимой от политических установлений областью бытия, проявляются первые следы идеи развития, которая – вследствие ее характерных черт – до конца не может быть совместима даже с ортодоксальным католицизмом. Нельзя сказать, что сама попытка систематизировать наши знания об окружающем мире и наши нравственные переживания представляет собой изначально нехристианское отношение к жизни<sup>445</sup>. Вопрос в другом: **как** систематизировать? **Какие** данные опыта и **какого** опыта класть в основу нашего познания? Если христианское мировоззрение предполагает оценку и систематизацию нравственного, духовного опыта на основе церковной соборности<sup>446</sup>, то склонность светского мирозерцания к рационализму, ее особое отношение к материальной сфере бытия порождает познание идеалистическое и позитивистское. По мнению известного русского философа Н. Я Грота, с которым мы считаем возможным согласиться, западная философия признает истинным познание, основанное на двух доминирующих идеях. Первая из них, наиболее развившаяся еще в XVII в. в трудах Локка, Гоббса, Юма заключается в том, что весь научный опыт осуществляется нами путем **чувственных орудий познания** и поэтому не знает ничего, кроме внешних явлений и их отношений. Все остальное, лежащее за пределами этих явлений и

---

<sup>445</sup> "История осязательно дает нам нащупать ту же неустранимую потребность – потребность схематизировать переживания. В удовлетворении этой потребности – вся история науки и философии, как богословской, так и общекультурной. Что, в самом деле, представляет собой история (вселенских. – А. В.) соборов, как не упорную, неослабную попытку создать такую систему схем и понятий, которая бы стилизовала, обводила четкими и уверенными контурами должны переживания духовной жизни, и притом наиболее экономично, с наименьшим количеством отдельных, несводимых друг на друга терминов... И подобным же образом, что представляет из себя с формальной стороны вся история науки и философии, как не прекращающуюся попытку выработать круг понятий, наиболее экономично объединяющий известный научный материал?" (Флоренский П. А. Догматика и догматизм // Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 557).

<sup>446</sup> Именно эти два критерия являются, по верному выражению П. А. Флоренского, основой истинно христианского понимания мира. "Неизбежно одностороннее (для одного человека, – А. В.) построение по необходимости оказывается слишком тесным, чтобы охватить собой весь круг духовной жизни Церкви во всей ее полноте. Отсюда – необходимость обратиться к соборному разуму, к надиндивидуальному коллективному сознанию и сверхличной организации Церкви. Соответствующая ей полнота переживаний позволяет избежать односторонностей и создать систему понятий, наиболее просто, наиболее экономично охватывающих всю совокупность духовной жизни, духовных запросов и духовных стремлений у Церкви данного момента. Поистине, можно удивляться чисто математической точности и выразительности христологических формулировок, не позволяющих изменить ни одного понятия. Система схем построена так цельно, что, тронув что-нибудь одно, мы непременно обрушим всю архитектурную массу" (Там же. С. 557).

отношений, как недоступное непосредственному наблюдению, должно быть исключено из сферы научного опыта и из самой науки<sup>447</sup>.

Вторая идея заключается в признании **особого** научного, философского метода, который должен лечь в основу построений. Это метод самосознания, посредством которого мы должны открыть нравственные законы нашего бытия и сущность мира. История философии открывает нам два основных противоборствующих (в данном вопросе) течения, в одном из которых преобладающее значение получает внутренний опыт личности ("Познай самого себя и через себя все сущее – мир и Бога", по Сократу и Декарту), а в другом – внешний ("Познай мир и через мир себя", по Аристотелю<sup>448</sup>). Но и в одном, и в другом направлениях дело свелось к тому усредненному состоянию, что наши собственные ощущения переносятся на окружающий мир и он признается таковым только в том случае, когда мы можем его познать нашими способами познания. По выражению Н. Я. Грота, происходит процесс **"очеловечения действительности"**, когда существо явлений природного мира сводится к тому их качеству, которым наше восприятие их наделяет<sup>449</sup>.

Однако подобный метод восприятия мира – антропоморфизм – страдает коренным недостатком: законы, которыми человеческим разумом наделяется вселенная, представляют собой совокупность силлогизмов на основании изучения опытных данных, фактов и явлений, открытых **в данный момент времени** и признаваемых наукой в качестве допустимых для обобщения и систематизации. Изменение объема знаний, применение иных логических методов познания могут привести к **коренной ломке** мировоззрения целого поколения, и то, что ранее считалось аксиоматичным по своей доступности и пониманию всеми, в скором времени оказывается "давно забытым старым". Можно обнаружить закономерности природных явлений, но нельзя объяснить те глубинные процессы, которые руководят этими явлениями. Можно с едва ли не математической точностью, на основе новейших приборов, дать описание того или иного процесса, но никогда нельзя сказать с полной достоверностью, **почему** данный процесс развивается **именно по этой закономерности**, а не какой-то иной. Описание закономерности не дает объяснений ее причин, что не всегда, на наш взгляд, учитывается светской наукой<sup>450</sup>. **Избирательность**

---

<sup>447</sup> Грот Н. Я. О душе в связи с современными учениями о силе. Одесса, 1886. С. 15.

<sup>448</sup> Там же. С. 16, 17.

<sup>449</sup> Там же. С. 47.

<sup>450</sup> Замечательно сильно и кратко высказывал эту мысль Н. Я. Грот: "Пределы знания совершенно относительно. Во-первых, мы их постоянно расширяем, а во-вторых, касаясь области явлений, изменений, фактов, они отнюдь не могут касаться области общих законов и начал. Пределы знания касаются подробностей, частных, т. е. фактической полноты наших знаний, а отнюдь не их глубины и полноты внутренней, идейной. Точно так же и пределы законного антропоморфизма нашего совершенно относительно. Уже химик, приписывающий телам наши ощущения в качестве их свойств, анатом, переносящий наши ощущения при наблюдении тканей на самые ткани как объекты

идеи прогресса по сфере своего применения является довольно очевидной, хотя, как правило, этот изъян не всегда признается ее сторонниками. Рациональное сознание не может допустить, что какие-то отдельные области жизни не подчинены мировому закону. В этом случае зачастую возникают предположения, подобно марксовому, где "материя, как первичное, есть базис духа и предопределяет духовное развитие"<sup>451</sup>. Нетрудно понять, что при таком подходе – по его идейной специфике – и дух рассматривается как социальное явление, что есть просто грубое ограничение всего того, что таит в себе культура.

Аналогично обстоят дела и в отношении закономерностей, устанавливаемых наукой в общественно-политической жизни. Мы должны исходить из **известного числа опытных данных** общественных явлений, руководствоваться теми философскими мировоззрениями, которые признаются на данный момент наиболее прогрессивными и справедливыми, и искать тот социальный, общественный идеал, который признается сегодняшней наукой в качестве оптимального и единственно возможного. Поскольку содержание общественного идеала не мыслится одинаковым в различные эпохи и даже внутри отдельных эпох, попытки определения его формы и содержания ориентируются на эмпирический опыт, которым располагает определенное время, и то социально-политическое положение, которое нужно не просто усовершенствовать, но и переделать, изменить в принципе, исходя из той системы ценностей, которая господствует в обществе на данный момент. Отсутствие самого единства в понимании закона мирового развития, его конъюнктурный характер приводят к тому, что по мере своего "роста" историческая и философская наука все больше и больше впадают в рационализм и эмпиризм, стремясь отыскать в отдельных фактах дело не случая, но **единой закономерности**. Происходит разложение мира, как единого творения Божия, на бесконечное множество отдельных течений, направлений, которым присваиваются наименования и которые становятся "наукой", зачастую даже совершенно новой и, казалось бы, весьма перспективной, с которой именно и

---

наблюдений и говорящий о бактериях – "запятых и палочках", когда и запятые, и палочки суть ощущения вибраций клеточек нашего мозга, – очевидно обладают только знаниями антропоморфическими. Но их антропоморфизм нисколько не высшего качества, чем антропоморфизм богослова, приписывающего свой разум в бесконечно более совершенной потенции – вселенной" (Грот Н. Я. Указ. соч. С. 70). Аналогичные суждения высказывал и С. Н. Булгаков: "Мы наблюдаем в настоящее время беспримерное развитие точных знаний, которому к тому же не видится конца. Однако, как бы ни развивалось положительное знание, оно всегда остается ограниченным по своему объекту: оно изучает только обрывки действительности, которая постоянно расширяется пред глазами ученого. Задача полного и законченного знания в мире опыта есть вообще неразрешимая и неверно поставленная задача" (Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма: Сб. ст. Под ред. П. И. Новгородцева. С. 2).

<sup>451</sup> Вот довольно характерное высказывание: "Рабочий класс не имеет осуществить никаких идеалов, он имеет только освободить те элементы нового общества, которые уже развились в недрах умирающего буржуазного общества" (Цит. по: Чернов В. М. Конструктивный социализм. С. 15).

связывают отыскание универсального способа открытия "подлинной", "настоящей" закономерности. Как известно, через эту стадию прошли правовая наука, философия (в первую очередь гегелевская и позитивная, а также диалектический материализм), квантовая физика, социология и т.д.

Текущие закономерности, открывшиеся им, признавались "именно тем мировым законом", который и должен служить нам путеводной звездой. Происходила дифференциация научного знания при все угасающей вере в наличие единого, сверхданного идеала, не как результата научного анализа, а как дара, откровения и борьбы духа, которые представляет нам христианство. Мысль все более и более набирает центробежную силу, теряя необходимую основу для корректировки собственных шагов, все более и более приобретая самодовлеющий характер и значение, которые, очевидно, никак не могут быть обоснованы. Придание науке в принципе светского характера, отрыв ее от **единственного источника** истинного познания и объяснения хода всемирно-исторического прогресса обусловили то положение вещей, когда – подобно Аристотелю, выводившему идеальное общественное устройство на основе изучения конституций и законов 158 известных ему государств, – общественный идеал, принимающий все более социальный характер, подготавливается анализом имеющихся опытных данных, которые исследуются по степени их эффективности – как объективные явления – и степени их соответствия той системе ценностей, предложенной настоящим временем. При этом забытыми остаются такие, в сущности, "незначительные" аспекты, как субъективное понимание рассматриваемого положения вещей со стороны субъективного сознания как всей совокупности людей, проживавших **тогда**, в **то** или **это** время, так и субъективное значение отдельной личности, не говоря уже о том влиянии, которое оказывало теологическое начало на это восприятие. Но, как всегда бывает, предложенные идеалы быстро утрачивают свое "непреходящее" значение и наступает новый виток поисков и разочарований.

Происходит процесс обмельчания научной мысли по принципу "дурной бесконечности", когда утрачивается само понимание того, **что хочет наука**, и забываются те начала, раскрыть которые в свете общественного идеала она должна. Область распространения мирового закона еще более сужается, захватывая все меньшие и меньшие сферы бытия, и по существу, утрачивает как научную и научную объективность, так и подлинно научное значение. Нам достается лишь необъятная совокупность опытных явлений, описаний процессов и т. д., но исчезает само понимание мира, вселенной, утрачивается их смысл. Одновременно с этим утрачивается и вера в человека как духовную личность.

Вместе с тем (что еще более подрывает нашу веру в тот мировой закон развития и, в частности, общественного развития, который предлагает нам светская наука) сама нравственность, понимаемая в качестве системы этических норм, неизменных и абсолютных по своей природе, теряет свойства служить неугасимым маяком теории прогресса, предоставлять возможность

сверять опытные данные и искомые идеалы с той истиной, которую она в себе несет. Западная наука, как мы видели в предыдущем изложении, совершенно не склонна признавать абсолютность как идеи права, так и прав личности. Но что же тогда остается нам в качестве ориентира, по которому мы должны сверять свои пути? Потребности и блага, которые нам представляются необходимыми для обеспечения личности и счастья человека? Но здесь совершенно оправданно напрашивается целый ряд вопросов: **как измерять эти потребности**, как принимать тот факт, что их равномерное распределение приведет к серьезному ограничению или отказу от прав личности на самостоятельную творческую деятельность, а, напротив, признание этих прав, даже в усеченном виде, **всегда** приводит к известным социальным неравенствам? Даже идя по исключительно позитивистскому пути, как мы можем с достоверностью определить точный объем социальных благ нынешнего, а уж тем более будущего поколения, чью судьбу мы предуготовляем своей деятельностью уже сейчас? Наконец, где доказательства того, что именно разрешение – более или менее полное – **социального вопроса** (хотя, повторимся, кто может определить суммарное выражение необходимых социальных благ и, что также немаловажно, будет ли принят этот рецепт подавляющей массой населения?) положит конец той общественной неурядице, вековой несправедливости и самоуничтожению человечества в бессмысленной войне наций? Отрицая религию и вместе с ней абсолютность нравственного начала как Богом данного, выискивая “человеческую нравственность”, **всегда** с условным и изменяющимся содержанием, светская наука, при всем своем позитивизме, не может не прийти в конце концов к полной формализации понятия личности, которое способно вместить в себя, как пустая клетка, любое содержание и любое обоснование<sup>452</sup>. В результате дело заканчивается

---

<sup>452</sup> Напротив, именно неизменность религиозной, а по сути – единственно возможной человеческой нравственности, как данной Богом, наравне с началом авторитета в духовной сфере, является отличительной и неизменной чертой христианства в том незамутненном его состоянии, которое сохранилось в России и в православии вообще. Впрочем, об этом можно говорить вечно. Применительно к нашему исследованию сошлемся на одну из цитат П. А. Флоренского, удивительно емко и красочно сумевшего передать данные черты христианства: “Православный считает богодейственными не только... молитвенные формулы, произносимые в церкви, мелодии, которые поются там, лампады, возжигание свечей – все это не просто слова и жесты, это – священнодействия, т.е. такие формулы и такие акты, которые при всем их сходстве с обычными словами и движениями отличаются таинственной, мистической, сверхъестественной силой. Освященная вода ничем по виду не отличается от простой, но от нее бегут бесы, она излечит от дурного глаза, она поможет в болезни. Отсюда понятен упорный консерватизм русского православия, не позволяющий изменить ни одной буквы, ни одного движения в обряде. Спасительными оказываются именно эти формулы, а каковы будут новые – еще неизвестно. Может быть, здесь бессознательно присутствует такое рассуждение. В храме поют: “Христос воскрес!” Этот гимн, точь-в-точь теми же словами и в той же мелодии, поют сейчас по всем храмам, церквям и часовням России. Точь-в-точь так же пели его наши далекие предки; благочестивый царь Алексей Михайлович, Александр Невский с своей дружиной слушали и повторяли те же слова. Мало того, в темных римских катакомбах при

“гуманизмом”, который, взятый эклектично, как определенная деятельность по защите человека и обеспечению его интересов с приписываемыми признаками единственно верного идейного направления, быстро превращается в набор конъюнктурных тенденций, неспособный к серьезной устойчивости и нравственному самосовершенствованию. Впрочем, как мы увидим ниже, подобного рода гуманизм зачастую несет в себе гораздо более негативную потенцию.

Следует отметить, что по двум критериям: источнику идеи прогресса (католицизм и протестантизм в частности и западная религиозность в целом) и бездоказательной вере в торжество идейного начала, западная идея прогресса, конечно, является идеей религиозной, но не христианской в буквальном смысле этого слова<sup>453</sup>. Именно этот критерий и является, по нашему глубокому убеждению, **объединяющим фактором** столь разнохарактерных и не приемлющих – внешне – друг друга течений, как идеализм и позитивизм, даже в крайнем его выражении – марксизме и утилитаризме. Как в мировом законе О. Конта, предсказывавшего ход его развития через три стадии: теологическую, метафизическую и позитивную, и доказывавшего объективную необходимость построить политику на позитивных началах<sup>454</sup>, так в и диаметрально противоположном ему учении о четырех стадиях развития мирового закона Б. Н. Чичерина мы видим единодушие в стремлении **заменить** предложенным мировым законом Бога, или предугадать Его волю, либо вовсе проигнорировать вопрос о Боге<sup>455</sup>. Примечательно, что познание мирового закона развития, по мнению Б. Н. Чичерина, связано с установлением Абсолютного Существа, “бытие которого является необходимым положением разума и от которого происходит все относительное”<sup>456</sup>. Именно метафизика, а не опытное знание, может выполнить главную научную задачу “приложения умственных

---

свете масляных медных и глиняных светильников первые христиане пели ту же песнь... Перед священником в крестном ходе несут свечу в стеклянном фонаре. Это – остаток обычая нести факел перед епископом, пробиравшимся в темноте катакомб в подземный храм... И человеческому ли уму, который ограничен кругозором в несколько лет, который знает только вчерашний день, менять то, что тысячелетиями живило людей и воссоединяло их с миром божественным. Впрочем, – оговаривается П. А. Флоренский, православный консерватизм не безусловен. Православное сознание охотно и даже с радостью принимает новое, но только если в нем оно видит явную печать святости” (Флоренский П. А. Православие. С. 649-650).

<sup>453</sup> “Всякая религия, – писал С. Н. Булгаков, – имеет свой Jenseits – верование в то, что некогда исполнятся ее чаяния, утолится религиозная жажда, осуществится религиозный идеал. Такой Jenseits имеет и теория прогресса в представлениях о будущих судьбах человечества, свободного, гордого и счастливого. Но, отрицая веру в сверхопытное знание, она хочет вселить убеждение в несомненном наступлении этого будущего царства научным путем, хочет его научно предусмотреть и предсказать, подобно тому, как астроном предсказывает лунное затмение” (Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса. С. 10-11).

<sup>454</sup> См. об этом: Коркунов Н. М. История философии права. С. 455, 462.

<sup>455</sup> Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 8.

<sup>456</sup> Чичерин Б.Н. Метафизика есть ли наука? // Вопросы философии: Сб. ст. М., 1904. С. 16.

категорий к Абсолютному Существо” и познания закона развития и вселенной, и общества<sup>457</sup>.

Напрашивается вопрос: если, по мнению русского ученого, основой нашего познания является установление Абсолютного Существа, Бога, то почему мы должны признавать единственным способом его развития именно **разум**, а не тексты Священного Писания, данные Святым Духом человечеству в качестве абсолютного знания о Боге и Его воле над миром? Это как минимум противоречит прямым положениям христианства о значении Завета для верующего человека и предполагает искать истину не в его содержаниях, но в законах разума. В целом, по характеру исканий, можно сделать вывод о том, что данная научная тенденция обмирщения познания и закона бытия, с одной стороны, **обожествляет человека**, делает его равным Богу и “открывает” его способности понять Божий промысел и предсказать его; с другой – давая Ему свой смысл и свое содержание, превращает указанный закон в фатальную силу, которой можно только следовать, но от которой нельзя уклониться. Здесь, как мы раскроем ниже данное обстоятельство, даже признание человека высшим творцом вселенского разума теряет свою торжественность и глубину и сводится к явному или косвенному допущению (утверждению) той мысли, что как появление мира представляет собой цепь случайностей, так и создание человека, наличие у него высших разумных и нравственных способностей является также делом случая. Идея свободной личности исчезает, и ее заменяет существо, получившее в результате естественного отбора и обильного употребления жареного мяса некоторые приобретенные способности думать и творить сознательно. В чем же его величие и можно ли любить такое существо?<sup>458</sup> Вопрос, думается, риторический.

В свою очередь, гегелевский и его последователей панлогизм настолько **фатален** по своему содержанию, настолько схематичен и избирателен по оценке явлений действительности и признанию их “дурными” или “положительными” – в качестве материала, который либо может быть принят для оценки его соответствия требованиям мирового разума и мирового закона развития, либо должен быть отклонен, как тупиковый вариант развития, который следует преодолевать в последующем прогрессе, – что признание подобной философской системы единственно верной противоречит творческому началу личности, которая не может смириться с полной предрешенностью как духовного, так и социального своего бытия. Кроме того, его универсализм, который в известных случаях может **выгодно** характеризовать научную мысль в качестве одного из составляющих начал, в данном случае приводит к резкой дифференциации всего человечества на две неравные группы: живущих “правильно” – развитые цивилизации, и живущих

---

<sup>457</sup> Там же. С. 17–18.

<sup>458</sup> Мы имеем в виду отдельные положения известной работы Ф. Энгельса “Происхождение семьи, частной собственности и государства”, хотя и должны отметить, что она – довольно обычная компиляция работ других авторов, разделявших и по существу, и по деталям указанные воззрения.

“неправильно” – неразвитые цивилизации. Причем в качестве точки отсчета берется весьма формальное начало – разум, который развивается “сам в себе” и “сам по себе”.<sup>459</sup> Более того, если высшая стадия развития разума – синтез – открывается в реальности только в “конце” всего исторического развития, то волей-неволей мы должны признать **относительность** всех промежуточных состояний, которые прошла идея разума. Открывается малоутешительная картина условности и относительности всех прошедших исторических периодов развития человечества, что ведет к негативной оценке как минимум сразу двух глобальных проблем: научной и нравственной. С точки зрения науки – и здесь следует согласиться с общей оценкой такого положения вещей в теории познания со стороны позитивистов, – вывод об относительности законов социальных отношений, их зависимости от тех или иных исторических эпох приводит в конце концов к тому напрашивающемуся предположению, что и закон социальных отношений, который будет регулировать “общество будущего”, сам является временным явлением. Что же будет дальше, какие законы будут торжествовать после достижения того идеального общества, которое мы рисуем в своем воображении, предсказать никто не может.

Но в этом случае мы имеем лишь цепь условных явлений, с переменной нравственностью и общественными идеалами, каждый из которых торжествует на гибели своего предшественника. Получается, что все законы условны и историчны. Но как согласуется это положение вещей с требованиями разума и научной логики, которая требует описать не систему изменяющихся состояний, но дать **точный путь** развития человечества, если уж мы признали, что многие проблемы сегодняшнего дня могут быть решены завтра и за счет этого

---

<sup>459</sup> Приведем некоторые характерные высказывания Гегеля по указанному вопросу. “Всемирная история, – писал он, – есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы. Восток знал и знает только, что один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны... Лишь благодаря германским нациям принцип германского мира осуществлялся в конкретной действительности. Здесь также обнаруживается противоположность духовного принципа в духовном царстве и грубого и дикого варварства в светской жизни. Светская жизнь должна соответствовать духовному принципу, но только должна: бездушная светская власть должна прежде исчезнуть пред духовной властью: но так как последняя погружена в первую, она, отказываясь от своего назначения, теряет вместе с тем и свою силу. Эта испорченность духовной стороны, т.е. церкви, вызывает развитие более высокой формы разумной мысли: вновь углубившийся в себе дух делает свое дело в форме мышления, и он стал способным осуществлять разумное, исходя лишь из мирского принципа... Противоположность между государством и церковью исчезает, дух находит себя в светской жизни и организует ее как органическое в себе наличное бытие. Государство уже не стоит ниже церкви и уже не подчинено ей; церковь лишается своих привилегий, и духовное начало уже не чуждо государству. Свобода нашла себе опору, свое понятие о том, как осуществить свою истину. В этом состоит цель всемирной истории, и нам предстоит пройти долгий путь, который указан в вышеизложенном обзоре”. (Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб., 1993. С. 147–148, 152).



оправдали проблемы с основными началами демократии и права, которые, как мы указывали выше, возникали постоянно в процессе их реализации?<sup>460</sup> Мы должны подорвать веру в сам разум человека и призвать на помощь только опытное знание, которое, как мы смогли убедиться, еще более ста лет тому назад было признано **несостоятельным** в качестве единственного способа познания общественных отношений. Конечно, следует отметить, что такой недостаток светской рациональной философии, достигшей своих высот в диалектике Гегеля, не представлял собой "тайну за семью печатями" и для его преемников. Поставив во главу угла человеческую личность и задавшись целью обосновать цельность и значимость – с претензией на абсолютность – каждого из начал жизни, которые раскрываются по мере исторического развития, Б. Н. Чичерин доказывал объективность присутствия каждого из них в любой из исторических эпох, а высшую цель развития Разума видел в гармоничном соединении их всех в синтетическом единстве. "Постоянное повторение в истории одних и тех же учений указывает нам на присутствие одних и тех же элементов, но не означает совершенного их тождества, – писал он. – Что прежде существовало в зародыше, то впоследствии является во всей полноте своих определений. Общий закон развития вещей состоит в том, что из первоначального единства выделяются различия, и затем различия опять сводятся к единству... Человечество отправляется от первоначального единства, развивает из него противоположные определения и опять сводит их к единству, стремясь к высшей гармонии жизни. История политических учений с поразительной ясностью и в малейших подробностях подтверждает этот закон, который один дает ключ к пониманию всемирной истории, а потому к разрешению главных вопросов, занимающих человечество"<sup>461</sup>.

Как видно, именно **первоначальное единство** всех противоположностей мирового разума не допускает опасности дифференциации состояний исторических эпох, которыми прошла мысль, на "развитые" и "неразвитые", поскольку в каждой из них весь разум присутствовал в целом, хотя и в форме только одного из своих определений. Надо сказать, что это в значительной степени снимает проблемы, свойственные гегелевскому

---

<sup>460</sup> "Физические законы, или "законы природы", согласно историзму, действительны всегда и везде, ибо физическим миром правит система единообразий, неизменных по отношению к пространству и времени. Социологические же законы, или законы общественной жизни, в разных местах и в разные моменты времени различны. Историзм хотя и допускает, что очень многие типичные социальные ситуации регулярно повторяются, но отрицает, что регулярности, наблюдаемые в социальной жизни, имеют характер неизменных регулярностей мира. Ведь первые зависят от истории, от особенностей культуры. Они зависят от специфической исторической ситуации. Поэтому не следует, например, без оговорок рассуждать о законах экономики; можно говорить лишь об экономических законах феодального периода или периода раннего капитализма и т.п.; всегда следует уточнять, о законах какого периода идет речь" (Поппер К. Нищета историзма // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 53–54).

<sup>461</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.1. С. 10, 11.

панлогизму, но порождает новые. Дело в том, что первоначальное диалектическое единство получает только сама Идея, как цельная субстанция, как дух человечества, которым она реализуется в действительности. Сама же реальная политическая жизнь в ту или иную эпоху "грешит" той или иной односторонностью, которой нельзя миновать, поскольку сам объективный закон развития Разума должен пройти, **преодолеть** свою односторонность на пути к высшему синтезу<sup>462</sup>. Но с другой стороны, поскольку ни в одном из состояний, кроме последнего, высшего, идея не появляется целиком и полностью, мы также должны признать односторонность и относительность тех воззрений, которые признавались недавней наукой в качестве истины. Отдавал себе в этом отчет и сам Чичерин, писавший: "В общем ходе истории самые отклонения от исторического пути составляют не более как отдельные звенья в общей цепи явлений, связанных внутренним законом"<sup>463</sup>. Кроме того, что служит критерием достижения высшего состояния – синтеза, если не эмпирический опыт, неважно какой: нравственный или материальный? Но в системе Б. Н. Чичерина он имеет **прилагающее** к разуму значение и не может составить ему реальную конкуренцию в конкретном установлении будущей стадии развития общества. Кстати сказать, признание Идеи, изначально состоящей в своем единстве, к которому она возвращается после развития всех своих определений, насыщения ее духа содержательностью, чревато большими осложнениями. Поскольку Чичерин, как и Гегель, отождествлял Всемирный Разум и Абсолютное Существо, то догадки о бессодержательности Божества не только представляются малохристианскими, но и не дают – если мы хотим рассмотреть этот аспект с прагматичной точки зрения – ответа на довольно простой вопрос: как эта, еще бессодержательная, неразвившаяся идея может генерировать и саму Вселенную и ту потенцию мировой истории, которая творится человеком? Откуда взялось это уникальное, высшее качество мирового закона у Идеи? Скорее, мы должны склониться к признанию факта рождения Вселенной, зарождения жизни и появления человека как цепи случайностей. Наконец, куда ведет дальше это синтетическое единство? Вновь к возврату к древнему миру, поскольку предложенный путь исторического развития подобен круговороту и начала Идеи, получившие свою гармонию в синтезе, должны вновь, "по второму кругу", пройти через одностороннее разложение и затем – уже в который раз – к

---

<sup>462</sup> "Древнее мышление и новое отличаются как воззрением на государство, так и ходом своего развития. Основные элементы политической жизни и здесь и там одни и те же, но строение их различно. В древности преобладают единство и гармония, в новом мире – ширина и разнообразие. Пути же мышления прямо противоположны: один есть путь постепенного разрушения государства, другой – путь постепенного его созидания. Древнее мышление отправляется от объекта, от понятия о государстве как цельном организме; субъект является здесь элементом разлагающим. Новое мышление, напротив, исходит от субъекта, который строит из себя весь объективный мир. Таким образом, конец древнего мышления есть начало нового и конец нового есть возвращение к началу древнего" (Там же. С. 15).

<sup>463</sup> Там же. С. 1.

новому, еще более синтетическому и гармоничному соединению? Но где же тогда идеальное общество, где цель наших поисков и творений и можем ли мы вообще признать житейскую целесообразность стремления по этому "млечному пути" бесконечности к неведомому идеалу, имя которому нам даже не дано знать?<sup>464</sup> Если оно возникает как вершина исторического прогресса, но не как конец истории, то что нам предлагается в дальнейшем, когда история еще не закончилась, а прогресс уже завершён? Здесь уже не творение разума и свободной воли человека, но полный застой. Духовная и социальная смерть.

Не затрагивая детально всех направлений западной гносеологии, что не входит в наши планы при написании настоящей работы, обратим внимание буквально в нескольких словах на альтернативные конструкции в философской мысли Запада, где вырабатывались новые системы качественно иного направления, не приемлющего формализм идеалистической философии и позитивную логику, – экзистенциализм, феноменологию, интуитивизм, спиритуализм и т.д. В отличие от форм оптимистической философии – позитивизма и идеализма данные направления по своему духу **пессимистичны**, склонны рассматривать, как, например, экзистенциализм, человека в качестве "конечного существа, заброшенного в мир", постоянно находящегося в абсурдных или проблематичных состояниях<sup>465</sup>. По указанному качеству, как представляется автору настоящей работы, трудно предположить возможность построения объективной этики и раскрыть смысл истории в более оптимистичных тонах, в связи с чем для политической науки данное направление никак не может претендовать на альтернативу более распространенным системам.

Второй вопрос – о нравственности – также имеет чрезвычайно серьезное значение. Уже в системе Чичерина нравственность является **лишь одним из четырех** составляющих Разум начал и,

---

<sup>464</sup> Хотим обязательно отметить, что наша критика воззрений Б. Н. Чичерина совершенно не затрагивает его личностных характеристик как выдающегося русского ученого и гражданина, человека величайшей культуры, чье религиозное чувство и личное понимание Бога были глубоко развитыми.

<sup>465</sup> "Осознанная экзистенция показывает, что все имеет свой конец. Достигнутые цели в изменившихся социальных условиях становятся неприемлемыми. Все мыслимые возможности истощаются. Маяки духовной жизни угасают. Ни один факт не вечен, ни один институт не выдерживает временной коррозии. В конце концов наступает крушение, гибель, не только вещей и институтов, но и творений мысли. И если взглянуть с точки зрения науки, то мир тонет как здесь-бытие по той причине, что он не понят как мир сам по себе и на основе самого себя... На вопрос, что такое экзистенция, нельзя дать ответа в научных терминах. Непрямой ответ напрашивается сам собой по мере того, как проясняется структура мира, никогда не замкнутого в себе, структура человека, который никогда не реализует себя совершенным образом, когда, наконец, очевидно невозможность полной систематизации и фатальность всеобщего крушения. Чувство разрозненного бытия, господство раздора, повсеместность противоречий говорят о том, что уже ничто не может оставаться самим собой. Последний вопрос... в том, чтобы узнать, есть ли свет в обступающем со всех сторон мраке" (Реале Дж. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4 Т. Т. 4. СПб., 1997. С. 402-403).

конечно, не может претендовать на абсолютность, тем более на то содержание, которое она получает в христианской этике. Признав условность законов общественности в тот или иной исторический момент, мы должны признать и относительность самой нравственности. Отказ от абсолютности нравственного идеала приводит к утилитаризму – как мы уже неоднократно отмечали в настоящей работе – в большей или меньшей степени. Если речь сводится к тому, что Благо людей есть лишь совокупность удовольствий и жизненных благ отдельных личностей, то мы будем вынуждены признать высшим этическим идеалом гуманизм, «который, – по словам П. Курца, – стремится к тому, чтобы поставить во главу угла потребности и интересы человека, достижение человеческого счастья, и его главной заботой является улучшение жизни “здесь и теперь”»<sup>466</sup>.

Примечательна гуманистическая система этики, которая приводится в качестве альтернативы религиозной вообще и христианской в частности и представляет собой довольно типичный образчик светской нравственности. Легко понять, что она насквозь пронизана внутренними противоречиями. Например, доказывая, что этика составляет центральное место гуманизма и являет собой **множество этических высказываний**, указанный автор приводит следующие признаки “современной” этики: 1) ее автономность; 2) она устанавливает моральность человека, которая развивается при соответствующих социальных условиях и образовании; 3) она предполагает два главных критерия гуманизма – утилитаризм, как последовательную самопроверку на основе достигаемых благ и целей, и деонтологию, как обнаружение в человеческом опыте ряда общих моральных правил (быть честным, говорить правду, не делать зла и т.д.); 4) единство целей и способов, когда средства не должны приноситься на алтарь высшим целям; 5) этические принципы не рассматриваются как второстепенные и вторичные, и в них нельзя видеть отражение только условий общественной жизни, уровня производительных сил и производственных отношений; 6) человеческие поступки должны зависеть от конкретной ситуации, хотя, если моральные нормы не соблюдаются, необходимо привести достаточные этические доводы в пользу своего выбора; 7) этические нормы носят некоторый характер универсализма, который проявляется по мере развития человечества. Вместе с тем переход человечества в **качественно новую стадию** своего роста должен привести к разработке новой системы этики, более универсальной по своему содержанию и стирающей национальные, культурные, религиозные и иные различия<sup>467</sup>.

Мы вновь сталкиваемся с антропоморфизмом, который, ориентируясь на **“здесь и теперь”** устанавливает содержание этических норм на основании известных в данное время опытных фактов из сферы социальной жизни, но никак не религиозной и духовной, принципиально не может дать **конкретные** правила

---

<sup>466</sup> Курц П. Гуманизм и атеизм: о сходствах и различиях. С. 170.

<sup>467</sup> Курц П. Указ. соч. С. 171-172.

поведения **уже сейчас**, а тем более в будущее время, поскольку критерием истины является только объем и качество социальных благ **конкретной эпохи**. Метафизический идеал здесь отрицается, но как же мы тогда определим, какие средства могут соответствовать цели нашего развития, а какие нет? Если наши этические воззрения подвержены критике со стороны социальных, материальных благ, то почему они имеют **равное с ними значение**, тем более что рост культуры и нашего сознания обусловлен ростом производства и его эффективностью? Какое содержание формальных признаков, даваемых нам в качестве этических, может считаться универсальным для всех людей, если сама этика изменчива и даже нынешняя, "гуманистическая", этика представляет собой лишь **стадию** на пути к новой, интернациональной и подлинно **универсальной этике**? Вопросы можно продолжить, не получая на них удовлетворительного ответа. Для экономии места позволим себе оборвать критику **такого** отношения к этике в теории прогресса и привести оценку одного из известных английских мыслителей прошлого века, с которой мы полностью согласны.

"Древние, признавая принцип пользы, сохраняют на первом плане разум, новейшие же утилитаристы выдвигают пользу как авангард, разум же считают только орудием для укрепления этого главного пункта. Таким образом, новейшие утилитаристы придают главное значение результатам действия, а древние рационалисты – достоинству действующего лица. Но непонятно, почему на это нужно смотреть как на величайшее открытие в этике или как на средство возвышения характера и перерождения общества? Мне кажется, напротив, что это преимущество, отдаваемое результатам действий, способно отвлечь внимание людей от великого дела очищения самого источника, из которого действие вытекает; грязный источник дает и дурные результаты; благоразумная расчетливость способна достигнуть неподобающего ей преобладания, и потому всюду... философия сенсуализма сопровождается корыстной нравственностью"<sup>468</sup>. Замечательная по силе и краткости изложения оценка целого направления философии делает честь английскому ученому, равно как и определение им главной отличительной черты гуманистической, утилитарной нравственности как "корыстной". Именно на таком аспекте теории прогресса, как содержание общественного идеала, т.е. то, каким мыслится счастливое общество, мы и хотели бы остановиться.

Целью прогресса, как можно понять на основе анализа социалистических и либеральных доктрин, является не только преодоление противоположностей и косностей, которыми богата предыдущая история человечества, но и создание такого социального строя, при котором свобода человека, его высокое духовное значение как мыслящей, творческой личности получит наибольшее, оптимальное выражение. Поэтому теория прогресса должна содержать не только отрицательные характеристики, но и

---

<sup>468</sup> Блекки Дж. Ст. Четыре фазиса нравственности: Сократ, Аристотель, христианство, утилитаризм. М., 1905. С. 386–387.

положительные, в которых раскрывается **конкретное содержание** общественного идеала. Но как раз в этом-то и заключается главная научная проблема прогресса – нерешенная, на наш взгляд, и поныне, – существо которой заключается в том, **что никакого однородного содержания она дать не может** по своему определению. Это проявляется на примере тех исследователей раннего либерализма, которые своей главной задачей определяли отыскание основных начал политической жизни, не затрагивая в деталях вопросы бытового характера и социально-экономическую проблематику: Локк, Гоббс, Руссо (хотя и с некоторыми оговорками), Юм, Кант, Гегель и т.д. Близкую к ним позицию занимал и Б. Н. Чичерин, в понимании которого правильное, т. е. учитывающее все начала жизни, политическое устройство общества само по себе является гарантией последующего счастливого развития человечества. Достаточно верно установить начала политической жизни, определить их иерархию, способы взаимоотношений и ценность, достаточно решить проблему обеспечения политических прав личности в государстве, как проблема социальная разрешится сама собой в ходе прогресса и социального призрения, коренящегося на нравственных началах.

Согласимся, что при таком подходе либеральная мысль использует в своем арсенале отдельные идеи христианства, которые пытается адаптировать к действительности политической жизни общества. Например, придание приоритетного значения (в трудах Л. Штейна, Р. фон Моля, Б. Н. Чичерина) нравственности взамен идеи государственного регулирования вопросов социального обеспечения, в том числе по тому мотиву, что **всегда** такого рода деятельность приводит к формализации процесса защиты бедных и нуждающихся, чревата фактическим неравенством среди покровительствуемых государством субъектов, снижению социальной активности населения, делает сам процесс принятия наиважнейших решений по вопросам размера и условий предоставления социальной помощи **анонимным** и потому безответственным. Жизнь должна покоиться на твердых началах, и если наши истины верны, если основы политической жизни согласуются с разумом и верно охватывают цепь причинно-следственных связей мировых явлений, то в здоровой политической обстановке человек должен осознать свою роль и подлинное значение, должен отринуть искушения социального равенства и искать своей свободы в политической деятельности и нравственном самосовершенствовании – вот девиз классического либерализма. Рисовать социальный идеал в таком случае нет необходимости, т.к. жизнь сама выведет “куда надо”.

Примечательно, однако, что и социалистические учения первого своего периода, как правило, не склонны рисовать **конкретное** содержание социального идеала, так же как и сторонники либерализма, “здро” рассуждая, что главное – определить основные начала, которые формируют общественные отношения и их содержание, а остальное приложится само. “Утопический социализм, – писал В. М. Чернов, – возлагал слишком много упований на внутреннюю притягательность, красочность образа

нового строя – гармонического, лишенного внутренних противоречий и антагонизмов, вполне достойного нового “очеловеченного человечества”. Он готов был обращаться одинаково ко всем людям, без различия общественных положений, без различия состояний, без различия классов и сословий. Все люди – разумные существа, а социализм есть высшая разумность... Утопический социализм, как плод кабинетной мысли, легко сбивался на дорогу беспочвенного логизма, рационализма, интеллектуализма. Социальный стихийный “сенсуализм” масс был ему чужд”<sup>469</sup>. Аналогичные упреки Чернов высказывал и в сторону Маркса, с его “фаталистическим оптимизмом” и верой в то, что “социалистический переворот представляется детищем экономического полнокровия”<sup>470</sup>. Категоричное неприятие обеими доктринами начал, лежащих в основании друг друга, и подготовили почву для того расхожего мнения, которое нередко выражается в краткой формуле: тоталитаризм или либерализм. На самом деле, как мы сейчас увидим, не все так просто.

Сторонникам обоих направлений смешны отдельные утопии раннего Возрождения и первых социалистов, где предлагается конкретная картина общественной жизни. Например, оценка со стороны Б. Н. Чичерина утопии Кампанеллы, где господствует полный коммунизм с такими устойчивыми признаками, как обобществление имущества, общее воспитание детей, общественное регулирование деторождаемости, полное господство общественной власти, которая выражает волю народа и служит ему, весьма категоричны и негативны<sup>471</sup>. Та же судьба уготована утопии Т. Мора, где момент обобществления выражен едва ли не в большей степени и предусматривает в качестве меры против богатых людей и граждан, не желающих работать, жесткие принудительные меры со стороны власти. Только уничтожение частной собственности, только создание таких условий, при которых **все граждане будут равны**, позволит создать и поддерживать блаженную жизнь всего общества в целом и каждого индивидуума в отдельности. Чичерин весьма удачно схватил главные начала коммунизма Мора: равенство людей, святость труда и общее благосостояние как единственная цель всего общественного здания<sup>472</sup>, хотя и предсказывал невозможность осуществления такого порядка вещей.

На самом деле подобная критика должна касаться только отдельных частей указанных учений, но не того **стремления**, которое заложено в них. Напротив, способы, предложенные

---

<sup>469</sup> Чернов В. М. Конструктивный социализм. С. 14.

<sup>470</sup> Чернов В. М. Указ. соч. С. 18.

<sup>471</sup> “Все эти фантастические писания имеют весьма мало интереса.

Коммунистические начала доведены до крайности и односторонности...

вследствие чего общественное устройство, изображенное Кампанеллой, является еще менее сообразным с природой вещей и с естеством человека... В истории науки оно не имеет значения. Кампанелла... является здесь не столько двигателем науки, сколько образцом тех странностей, в которые впадали даже сильные умы того времени” (Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. С. 423-424).

<sup>472</sup> Там же. С. 301.

Кампанеллой и Мором, при всей их внешней абсурдности представляют собой лишь **логичное завершение** тех течений и начал, которые коренятся в основе либерализма. Если мы определили, что равенство людей должно быть соблюдено в "этой" жизни, т.е. в социальных отношениях, если мы признали, что цель нашего развития должна быть реализована уже здесь, в мирской жизни, то почему, спрашивается, мы должны останавливаться на полпути и признавать начала равенства и свободы только в усеченном виде, а не в полном их выражении? Вы говорите о свободе и считаете, что ее единственно возможной и правильной формой должна быть свобода политическая? Но где вы видели таких гордых и самоотверженных людей, которые ради высоких идей и неведомых ценностей готовы пожертвовать самым дорогим, что есть у них на этом свете, — **возможностью наслаждаться жизнью?** Вы смотрите только на сильных, но где же слабые? Оказывается, их нет?

Характерны в этом отношении следующие высказывания Б.Н. Чичерина: "Утопия предполагает одних добродетельных граждан; она вся основана на ложной мысли, что личные стремления и страсти человека коренятся не в его природе, а в общественной обстановке... Здесь... все основано на ложном предположении, что бедность и сопровождающие ее бедствия происходят единственно от неравного распределения богатства и что легкий и приятный труд достаточен для удовлетворения всех человеческих нужд"<sup>473</sup>. Как видно, требуется более реалистичная картина. Но в каком виде она представляется? Продолжим цитату дальше и увидим следующие строки: "Как скоро труд является трудом, а не легким и приятным занятием, так необходима для него сильнейшая побудительная причина — личный интерес. Человек работает прежде всего на себя, а не для других"<sup>474</sup>.

Следовательно, и чичеринский человек также связан с условиями общественного бытия, и общество должно подавить те эгоистические наклонности, которые таятся в нем. И в том, и в другом случаях речь идет об общественном интересе, который должен быть учитываем и представлять собой **основу государства**. Только в одном случае характер интереса полагается в сфере политической, в другом — в сфере социальной. Как области, взаимодействующие в одной системе координат, они не могут не оказывать воздействия друг на друга, и полагаяемость общественного идеала, как реальной и конкретной структуры общества, которую можно и нужно достигнуть, неизбежно приводит к тому, что не признать необходимости обобществления продуктов труда, собственности, в части или в большем объеме нельзя, иначе все наше равенство рухнет и мы получим страшную дифференциацию общества, ведущую к хронической его нестабильности. Если говорится, что человеком движет личный интерес, то почему мы должны признать возможным отказ от него в сфере социальной, когда он достигнут в сфере политической?

---

<sup>473</sup> Чичерин Б.Н. Указ соч. С. 301.

<sup>474</sup> Там же.



Кроме того, если мы признали, что правильно организованное в политическом плане общество само справится с социальным вопросом, подтвердив, что труд является необходимым занятием человека и "собственность, а не коммунизм составляет начало справедливости"<sup>475</sup>, не создаем ли мы предпосылку для того, чтобы признать также социальное благосостояние общества **движущим фактором** политического прогресса и прогресса вообще?

На наш взгляд, именно этот вывод напрашивается при последовательном проведении начал либерализма, и, как мы видели по предыдущему изложению, данная доктрина вполне сходится с социализмом в том мнении, что социальная среда управляет человеком. Не случайно, как мы видели на примере ранних произведений П.И. Новгородцева, стремление и достижение нравственного идеала свободной личности сопрягается у него с внимательным отношением к проблемам социальной действительности и требованием уравнивать стартовые условия, дать всем людям "минимальный социальный стандарт", обеспечить право на достойное человеческое существование.

В результате, разнородные начала, которые отталкивались друг от друга<sup>476</sup>, начинают обнаруживать известное тождество. Это касается не начал, на которых они основываются, а **понимания мира и человека**, единого определения смысла его жизни и характера тех благ, которые составляют его счастье. Кстати сказать, а так ли уж выдерживаются антисоциалистические начала, как это представлял себе В. Н. Чичерин? Не есть ли факт совмещения обоих идеалов, во-первых, свидетельством того, что сами начала утрачивают свою духовность и, формализуясь, готовы принять в себя и социалистическую конкретику, и либеральную? Социализм принял идею права, либерализм воспользовался идеей социального блага, что в результате привело к неолиберализму. Но то, что мы сказали, касается только вопросов основных идей данных направлений. По мере того как государству придавалась все большая и большая роль в регулировании общественных отношений и личных интересов индивидуума, фантастическое усложнение – в науке, и в меньшей степени на практике – общественных отношений, появление ранее не виданных связей и явлений требовало неизменно конкретизировать содержание **того, к чему мы идем**. Однако этой картины в том виде, который бы смог удовлетворить научное и личное сознание, мы не видим. И хотя, по замечанию В.М. Чернова, научный социализм выступил в качестве известной реакции на утопический социализм, а конструктивный – на утопический, ничего конкретного, кроме увеличения количества и

---

<sup>475</sup> Чичерин В.Н. Указ. соч. С. 300

<sup>476</sup> Именно однозарядность, однополюсность начал социализма и либерализма, по физическим законам, и лежит в основе их отторжения друг от друга. Состояние их длительной борьбы напоминает не столкновение "света с тьмой", где один прав, а другой нет, а, скорее, конкурентную борьбу за признание себя и своей доктрины более эффективной и более гибкой для достижения общественного идеала, который, по-видимому, одинаков по содержанию и в одной доктрине, и в другой.

усложнения институтов, которые следует реализовывать в общественных отношениях, он указать не смог<sup>477</sup>.

Более того, не можем не отметить, что с точки зрения логики никакого конкретного общественного идеала мы испросить у указанных доктрин не можем. Конструктивному социализму смешон социализм Маркса, Марксу смешон социализм утопический, последний оценивает – не вполне, правда, искренне и объективно – религию как “царство тьмы”. Аналогичная картина представляется нам и в либерализме. Здесь уже не до конкретики, нужно постоянно подправлять и корректировать сами начала, чтобы не отстать от “требований жизни” и общественного мнения, чтобы быть солидарным с позитивными данными науки, и в первую очередь социологии и статистики.

Между тем сам факт утопического социализма, на тех редких примерах, где авторы без боязни идут на описание конкретного устройства, – явление весьма интересное. Мы должны признать, что утопизм как явление научной мысли носит религиозный характер, в значительной степени настроенный на оптимистический лад в понимании человеческой личности и ее природы. Данное обстоятельство подчеркивал и Б. Н. Чичерин, указывавший на явно выраженный католический оттенок в духе произведений Кампанеллы и утверждавший, что утопия Мора являет собой результат действия христианства, неведомый древнему миру<sup>478</sup>. Впрочем, даже внешнее описание утопий, где все, начиная с организованного быта и кончая счастливой уверенностью в гармоничности и всезначимости такого порядка, пронизано не научными доводами, а **верой в предложенную истину**, есть попытка перенесения особого содержания христианских начал, которые они получили в западной религиозности, в социальную сферу<sup>479</sup>.

Логическим или эмпирическим путем, так или иначе светская наука приходит к тому, что из всех областей проявления

---

<sup>477</sup> Смотрите, например, очень характерные фрагменты, посвященные конкретной деятельности в будущем социалистическом обществе, которые на самом деле представляют совокупность таких же начал, как и в критикуемых им направлениях: Чернов В. М. Конструктивный социализм. С. 214 – 232 и след.

<sup>478</sup> Чичерин В.Н. История политических учений. Т. 1. С. 301, 414 – 415, 418–19.

<sup>479</sup> Замечательную характеристику западного утопизма давал Г.В. Флоровский: “Теория прогресса есть, в сущности, одна из разновидностей догмата о непреодолимой благодати... Главное здесь – именно идеальная вселенная, объективная гармония вселенского, космического бытия. И благодать превращается в естественную силу этой “подлинной” объективной сферы... Первично здесь именно овеществление нравственно-целостного мира, не задание, а именно состояние, факт, порядок. Иначе сказать, организационная форма мира... История философских учений есть закристаллизованная летопись непрестанных мыслительных неудач вместить превышающее тварный разум Божественное Откровение. Главной помехой и здесь является привычная космологическая установка сознания, замыкающаяся в веке сем, а потому бессильного вместить тайну творения из ничего, “из не-сущих”. В особенности это относится к философии западноевропейской, питающейся из скудного и помраченного религиозного опыта” (Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. № 5. С. 88, 92).

мирового закона развития область социальных отношений, область производства получает **единственно значимое выражение**. Однако здесь возникает проблема другого рода. Признав существование некоторого закона развития общества, мы должны последовательно признать известный **детерминизм** в общественных отношениях, который в отдельных учениях доходит до фатализма<sup>480</sup>. Фатализм проявляется, в том числе и "от обратного", посредством **ограничения сфер**, где влияние личности и общество может привести к желаемому результату. Когда в учениях раннего социализма появляется вера в социальный прогресс, который-де открывает путь в лучшее будущее, более явственно, чем в либеральной доктрине, стало появляться убеждение, что не только человек не может вторгнуться в эти сферы деятельности мирового закона, но и его влияние может носить **очень относительный характер**. Главенствующее значение принимает уже не он – как таковой и индивидуальный, – но либо общество в целом, либо процесс производства, который иногда принимает в ущерб идее индивидуализма главенствующее значение. Конечно, это все направлено на пользу человека, но заменяет его самого и его свободную волю в жизни будущего социального идеала.

Последнее утверждение не покажется категоричным, если мы вспомним, что ближайшие последователи Маркса и его верные сподвижники – теоретики социализма, хотя и говорили, что вместо вопроса, который задавал старый, догматический социализм: "Готова ли данная отрасль производства для социалистического переустройства" – необходимо поставить вопрос в другой редакции: "Как его приготовить"<sup>481</sup>, но разве это не есть необходимость понять ход истории и **подстроиться под него?** Кроме того, если конкретное содержание социального идеала никто дать не может, то и главенствующее значение получает не точный и всеобъемлющий распорядок будущего общества, где – при всех тоталитарных оттенках регулирования – человек точно знал бы свое место, а обезличенный процесс детерминированного развития мира. Невольно возникает вопрос: если не будет "моего", процесс этот прекратится, или изменится, или остановится? Ничуть не бывало, скажут нам. Но в чем же тогда моя роль, в чем смысл моего рождения и моего существования? Не случайно человек с большей охотой идет на тоталитарные варианты, поскольку в их конкретном содержании личности открывается большой простор, хотя бы в форме проникновения в новое "общество избранных", без которого не может обойтись ни одно тоталитарное государство. Это лучше, **чем анонимное забвение** в фаталистичном процессе всепоедания и атомистического эгоизма.

Определение социального блага как главенствующей качественной характеристики конца прогресса приводит к тому, что доминирующей идеей теории прогресса становится

---

<sup>480</sup> Детерминизм утопических воззрений подчеркивал и Г.В. Флоровский. См., напр.: Там же. С. 88.

<sup>481</sup> Чернов В. М. Конструктивный социализм. С. 21.

**совершенствование процесса производства** и изменение за его счет социальных условий к лучшему и **воспитание масс** – требование, одинаково характерное как для либеральной, так и социалистической концепции<sup>482</sup>. Для либерализма это означает повысить политическую активность общества и придать демократическим началам необходимую массовость, что, как мы видели раньше, должно освободить общество от некоторых негативных сторон демократических институтов (контроль за деятельностью государства, ликвидация права меньшинства и т.д.). В социалистических учениях, хотя речь и идет о “демократической самодисциплине масс”, которую никакой капитализм подготовить не в силах, его процесс возможен – поскольку старые, капиталистические условия общежития не могут его подготовить – только в условиях **уже существующих** социалистических организаций, в связи с чем сам процесс воспитания происходит параллельно с процессом социализации общества и обуславливает принудительную роль общества в этом процессе воспитания<sup>483</sup>. Проблема воспитания, которую культивируют и социализм, и либерализм, на самом деле также не лишена известного интереса. Если есть кого воспитывать, то должны быть и те, **кто** должен воспитывать. Мы можем говорить в этом случае о равенстве сколько угодно, но элементарное знание человеческой психологии, весьма средний – даже – жизненный опыт учит нас, что никакого равенства здесь не может быть. Мы получим лишь ту же дифференциацию общества, как и в “проклятом прошлом”. Что же касается вопроса об отношении “человек – орудия производства”, то, по нашему мнению, здесь проблема решается гораздо легче. Во-первых, в отличие от человека, техника может развиваться и дальше без каких-либо “воспитаний”. Во-вторых, в условиях социалистического общества коренным образом изменяются социальные отношения, вклинившиеся между “природой” (читай – вещами) и человеком. Не случайно С. И. Гессен высказывался по этому поводу следующим образом: “Не только критики марксизма, но и сами марксисты нередко отождествляли “производственные отношения” с “техникой”, сводя тем самым основное положение марксизма к чисто “просветительному” утверждению зависимости развития культуры от техники производства, высказанному еще Кондорсе”<sup>484</sup>. Таким образом, главенствующее значение приобретает не личность, которая полна **всевозможных недостатков**, исправление которых

<sup>482</sup> Говорил об этом не только П.И. Новгородцев, как мы указывали выше, но и В.М. Чернов: “Проблема конструктивного социализма есть великая культурно-историческая проблема воспитания личности для социализма” (Там же. С. 22).

<sup>483</sup> Чернов В.М. Указ. соч. С. 21, 22-23, 25. Любопытна, между прочим, следующая фраза этого мыслителя: “Вот почему те же люди, в жизни параллельно являющиеся и потребителями, и производителями, – взятые в разных сочетаниях, в разном комбинировании **социальных атомов** (выделено мной. – А.В.) **в социальные химические соединения**, – обнаруживают разные тенденции (Там же. С. 29). Трудно – даже по терминологии – отделаться от ощущения, что человеческая личность является для таких мыслителей именно “химическим соединением”, а не живой душой.

<sup>484</sup> Гессен С. И. Правовое государство и социализм. С. 267.

приводит к чрезвычайно широкому вмешательству общества или государства в индивидуальную сферу, но техника как объективный фактор прогресса, которая должна служить личности, но по степени значимости давно уже **занявшая место человека**. Возникает идея индустриализации и индустриального общества.

Для целей нашего исследования остановимся на тех ее оценках, которые, на наш взгляд, представляются наиболее общими. Это представляется вполне уместным, поскольку в недалеком будущем нам предстоит рассмотреть вопрос о зависимости той или иной политической тенденции от учения об индустриальном обществе. Итак, индустриальное общество отличает **индустриальная организация общества**, построенного на научной технике, широкое применение научной техники и открытий науки, такая организация масс народонаселения, которая предусматривает в качестве цели максимальное удовлетворение материальных потребностей членов общества посредством "создания рациональной продукции на основах новейших технических изобретений"<sup>485</sup>. Можно добавить, что материальный мир, природа, становится предметом жесточайшей эксплуатации. В части организации труда монопольное значение приобретает **идея разделения труда**. Нельзя не признать обоснованной оценку индустриального общества известным русским ученым И.Р. Шафаревичем, согласно которой в нем "человек все более подчиняется требованиям производства", техника понимается "в наиболее расширительном смысле: как стандартизированные, отработанные пути достижения цели, включая, например, технику пропаганды, политической борьбы, биржевой игры или спорта"<sup>486</sup>.

Практически все без исключения исследователи отмечают как существенный признак индустриального общества его динамизм, когда рост производительных сил происходит **взрывообразно**, едва ли не в геометрической прогрессии. В этой связи на смену понятия "эволюция" приходит идея "индустриальной революции", причем какие-либо естественные формы расширения прогресса не могут быть найдены или даже гипотетически предложены идеологами индустриального государства<sup>487</sup>. Сама идея прогресса все более теряет свою предсказуемость и в то же время нуждается как никогда в этом критерии, поскольку объемы оборота индустриальной культуры, ее воздействие на природу, повышающиеся социальные запросы масс населения требуют этого.

Мы касались лишь вопроса о характере тенденций социально-экономического характера. Не менее значимы оценки духовной стороны индустриальной культуры, в большой степени лишь подчеркивающие актуальность избранной нами проблемы. Приведем некоторые примеры из научной литературы. "Двадцатый век выступает с протестом против индивидуализма: это век коллективизма, эпоха массового человека. Возникают две

---

<sup>485</sup> Вышеславцев В.П. Кризис индустриальной культуры // Сочинения. М., 1995. С. 185.

<sup>486</sup> Шафаревич И.Р. Россия и мировая катастрофа // Сочинения: В 3 т. Т. 1. М., 1994. С. 375.

<sup>487</sup> Шафаревич И.Р. Указ. соч. С. 378.

опасности для индивидуальной личности: массовая психология растворяет всякое личное рациональное сознание в коллективно-бессознательном... Индивидуальная личность угрожаема с двух сторон: массовая психология ее растворяет и рациональная техника ее деформирует... Единая индустриальная культура несет в себе... противоречие организованной индустрии и человеческой личности"<sup>488</sup>.

"Если теперь либеральная демократия или рухнет у нас на глазах, или спешно перестраивается, – писал С.А. Левицкий, – то вина лежит здесь не в самих "правах человека и гражданина", а в том, что изменилась психосоциальная подпочва, что пробуждение масс к сознательной исторической жизни и развитие индустриальной цивилизации создают угрозу этим правам"<sup>489</sup>. Между прочим, указанный автор – один из известнейших русских философов постреволюционной эпохи – выделяет три главных фактора, сыгравших решающую, по его мнению, роль в "трагедизации" (термин С.А. Левицкого) мировой истории в XX в.: индустриальная революция, выход масс на авансцену истории (тенденция всепоглощающей коллективизации общества) и "пробуждение к жизни и развитие тоталитарных идеологий коммунизма, национал-социализма"<sup>490</sup>.

Негативные характеристики можно было бы продолжить. Нас, однако, интересуют большей частью не они, хотя к некоторым из них, имеющим непосредственное отношение к предмету нашего исследования, мы еще вернемся несколько позже, а главный признак, который представляется наиболее важным. Речь идет о все расширяющейся в обществе **тенденции бездуховности** и поглощения индивида, личности массовым сознанием. "Необходимо осознать и уточнить основную тенденцию индустриализма, чтобы понять то состояние духа, которое производит эта концентрация коллективной психической энергии... Сущность всеобъемлющего индустриализма выражается в принципе рационального использования всех сил природы и человека для производства материальных благ. Но использовать – значит, все присваивать себе в качестве средств, все рассматривать как средство...

---

<sup>488</sup> Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. С. 188 – 189, 198.

<sup>489</sup> Левицкий С.А. Трагедия свободы // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 351.

<sup>490</sup> Там же. С. 352 – 353. "Духовная культура все менее "котируется" в наш машинный век. Ибо механическая цивилизация легче усвояема, чем подлинная культура. Она требует больше привычки, чем воспитания... Беда здесь, разумеется, не в самом развитии техники, а в нарушении равновесия между культурой и цивилизацией, что приводит к внутренней варваризации при сохранении декорума внешней цивилизованности" (Там же. С. 353). Ср.: "Вся гонка, ненасытность и жажда наслаждений нашего времени – лишь следствия и проявления реакций, вызванных тем, что личных ценностей ищут в той сфере, в которой их вообще не бывает: то, что успехи в технике прямо оцениваются как успехи в области культуры, что в области духа методы часто рассматриваются как нечто священное и считаются более важными, чем содержания и их результаты, что жажда денег значительно превосходит жажду вещей, способом приобретения которых они являются, – все это свидетельствует о постепенном вытеснении целей средствами и путями" (Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Избранное. В 2 т. Т. 1. М. 1996. С. 491).

Техника и "аппарат" представляют собой гигантскую мобилизацию средств для неизвестных целей. Сократовский вопрос: "чего ради" все это? – не ставится никогда. Научно-техническое сознание есть только комбинирование законов причинности, которые могут быть использованы для любых целей. Мощь техническая, мощь организованной массы – вот то, что вдохновляет массовый индустриализм... Абсолютная ценность человеческой личности здесь признается столь же мало, как и другие духовные и священные ценности"<sup>491</sup>.

Вместе с тем мы не можем со всей очевидностью не признать того факта, что **это** понимание теории прогресса представляет собой последовательное развитие начал католицизма и протестантизма и, одновременно с ними, правового социалистического государства. Гимн труду, универсализм, последовательность исторического процесса и – в основании – начало индивидуализма в западном, светском его проявлении наконец-то получают свое должное проявление. Смысл истории и всей человеческой жизни, равно как и дух промышленного коллективизма обретают основу, но такую, которая едва ли не перечеркивает все достижения научной и практической мысли. Труд и результаты его все более приобретают анонимное выражение, личность теряется в индустриальном прогрессе и вынужденно склоняется перед фатальной неизбежностью тех последствий, которые таятся в нем. Вместе с этим трудно отвергнуть то обстоятельство, что в данном выражении, которое получают начала западной религиозности, духовная основа общества растворяется в социальной гонке за благом, таятся свои чисто научные проблемы, которые, проявляясь и ранее, здесь приобретают **глобальный**, неразрешимый характер. Выделим для примера такие пары явлений, как единообразие и индивидуальность, универсализм и избранность. Единообразие стремится, чтобы личность следовала тому нравственному идеалу, который ей предлагается обществом и временем. Отклонение ее – личности – от данной нормы поведения чревато дезорганизацией общества и нарушением процесса производства, т.е. ведет к **замедлению** процесса овладения природными богатствами. Вместе с этим полагается, что именно этот образ поведения максимально приближен к личности, максимально ей удобен и близок. Но где же здесь творчество и энергия индивидуальной воли?

Универсализм знаменует собой такое достижение человеческой мысли, что найденный ею, открытый ею закон развития человеческого общества не может носить какой-то **избирательный** характер. Как норма общая, абсолютная, он должен торжествовать везде и всюду, иначе идея индустриального прогресса должна быть поставлена под сомнение в самом своем основании. Между тем, пытаясь определить и обосновать предложенный прогрессом порядок мироздания, универсализм вынужден сталкиваться с **фактами неприятия** предложенного идеала, фактом наличия других выражений идеи прогресса и даже отказа от самой идеи прогресса

---

<sup>491</sup> Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 193, 194.

в привычном для него понимании. Это приводит к соответствующей реакции, в основе которой лежит твердое убеждение в единственности и правильности своего пути, своей жизненной позиции, своей морали и своего идеала. Возникает **реакция**, которая может носить не только вялые формы индифферентности к альтернативным системам мироздания, но и весьма активные, агрессивные, вплоть до признания необходимости бороться со "злом", установления своей высокой мессианской роли внести в мир "чуть больше справедливости" и присоединить к собственной правоте, к своему "богу" (по выражению Ф. М. Достоевского) другие народы. Мы вновь встречаемся с идеей "избранности" отдельного круга людей, перенесенной уже на другие масштабы. Избранными, а потому – с религиозной точки зрения – "предопределенными ко спасению" (здесь – как единственно уразумевшие правильность того или иного социального идеала и **истинную силу**, движущую миром), являются уже не отдельные группы населения, сплоченные по религиозному принципу, а целые народы по отношению ко всем другим. Но **изначально** предполагаемое неравенство в возможности восприятия социально-религиозного идеала не ведет ли к тому, что применять против наций, являющихся тормозом прогресса и всемирного благоденствия, средства, недопустимые с моральной точки зрения в отношении единомышленников, становится вполне оправданным? Не является ли – по П. Курцу – данный фактор тем **извинительным обстоятельством**, мотивом, которым оправдываются безнравственные поступки? В таких случаях происходит то же самое, что и в отношении естественных прав личности: в отношении кого-то они отрицаются, где-то имеют различное содержание. В основе же этого построения лежит безусловная и зачастую неоткрываемая вслух вера в то, что на самом деле **люди не равны между собой по природе**. Что есть "лучшие" и есть "худшие" и правила, писанные для одних, не действуют для других. Идея сильного человека, человекобога вполне в духе Ф. Ницше. Надо полагать, что это деление всего мира на "избранных" и "неизбранных" никогда не может быть преодолено, поскольку теория прогресса указывает нам лишь **общее направление** движения, но не конечную его стадию. В последнем случае еще можно было бы предположить, что "более прогрессивные" народы могут помочь остальным пойти по "верному пути" и достигнуть определенного промежуточного состояния. Но поскольку прогресс вечен, то и отставание одних перед другими есть заранее обусловленный и непререкаемый факт.

Впрочем, если привести тезис к своему логическому завершению, то и процесс постижения личностью этого закона уже тоже предопределен: лица, принадлежащие к одному классу, "ощущают" его **изначально**, хотя и не всегда к собственной выгоде и не всегда вполне ясно (как известно, в таком виде интерпретировал Маркс известное гегелевское "вещь в себе" и "вещь для себя"). Здесь-то и появляется нужда в "группе избранных", которые понимают его более полно и могут повести "избранный" класс по тому направлению, которое указывает



мировое развитие. Однако процесс избранничества имеет многослойное проявление и совсем не заканчивается на высшем уровне. Как и в годы первых протестантских общин, **внутри** групп "избранных" и "предопределенных" происходит тот же процесс **расслоения**, имеющий целью – в практическом выражении – **обезопаситься** от ненадежных попутчиков по вере, а в религиозном, идейном содержании – выявить **самых** избранных, **самых** достойных, **самых** лучших из лучших. При изначально **индивидуальном толковании** как Священного Писания, так и **любой истины вообще** говорить о всепризнанности того или иного нравственного идеала не приходится. Поэтому главенствующее значение играет уже не фактор веры в Истину, а **субъективное признание** одного или нескольких человек определенной группой людей в качестве лиц – носителей истинного знания. Здесь может получиться и Великий Инквизитор, и Кальвин, и Гитлер, и Сталин. Не правда ли, сама организация общества все более и более копирует в самых мелочах структуру католического монастыря или духовного рыцарского ордена, хотя и распространяется – иногда до неузнаваемости – на все виды социально-общественных отношений?

Можно сказать, что предложенный читателю подход очень категоричен и берет в расчет только те учения, где односторонние начала торжествуют в ущерб остальным. Но так ли это на самом деле? Как бы мы ни старались, но **ни в одной из концепций, ни в одном из учений**, которое мало-мальски могло бы служить научной, нравственной основой теории прогресса, не удастся устранить тот коренной недостаток, что люди **изначально неравны**. В марксовом понимании это выражается в идее классового общества, где принцип объективного вменения мыслей, чувств, общественных идеалов и самой нравственности, теперь принимает классовый характер. Но и в произведениях такого антимарксиста, как Б. Н. Чичерин, мы имеем те же по своему существу воззрения, когда в идеальном политическом обществе он определял оптимальную расстановку в парламенте представителей разных классов и групп населения исходя из особенностей того духа, носителями которого они являются: демократии, порядка, нравственности и т.д. В этом сквозит целесообразность и такая же идея объективного вменения, но никак не убеждение и вера в **равенство** людей. Неужели, не можем не задать мы вопрос, принадлежность к тому или иному сословию так безусловно отражается на субъекте, который входит в него? Неужели мы не можем предположить обратное и утверждать, что дух человека так силен, что может выйти за рамки любых социальных и партийных делений, что он, наконец, **непредсказуем по своей сути** и – важное обстоятельство – может сподобиться Божьей Благодати и Милости в любой момент?

Да и какое, спросим мы, равенство выше духовного, заповедованного Богом, мы можем предложить в качестве альтернативы? И какое сострадание можно вызвать у "индустриального" человека, который пребывает в уверенности, что не страдания укрепляют человеческую душу, но

благополучие? Это еще не должно означать, что индустриальное сознание совершенно отрицает религию – примеры подобного категоризма крайне редки и проявляются, как правило, именно там, где под прогрессом и социальным совершенством ищут **настоящую религию** (как это имело место в России накануне революции 1917 г.), а не религиозность под эгидой светской науки, – но придает ей совершенно формальное значение начала, внешне объединяющего людей и представляющего собой основу светской морали. Сам факт того, что социальная мораль параллельна религиозной нравственности, что они мирно сосуществуют и взаимно питают друг друга, говорит о крайне низком и неглубоком религиозном чувстве его носителей.

Подход – “не усовершенствовать, но изменить под прогнозируемый общественный идеал” ради личности и ее счастливого развития предусматривает в основе своей довольно утилитарное и в целом **антииндивидуалистическое** устремление видеть в прошлом преходящее явление, недостатки которого и предстоит преодолеть новым поколениям. Но в этом случае ценности утрачивают не только отжившие поколения, но сама личность в идеальном смысле, поскольку оценка ее осуществляется по тому заданному “социальному стандарту”, который предлагается обществом. Вернее, следует сказать по-другому. Предлагается не обществом, а той группой людей, “избранными”, которые составляют или ее “авангард”, или ведущую политическую партию, или просто группу людей, играющих определяющую роль в общественно-политической жизни государства и претендующих на роль “авангарда”. Сколько бы ни говорили о солидарности и общественной жизни, такой подход к изучению истории сам по себе предполагает – как объективное и устойчивое следствие – общественный атомизм и жесткую дифференциацию общества. Впрочем, как мы видели выше, атомизм проникает не только в общество как социальное целое, но и в науку. Создается такое ощущение, что атомизм составляет неотъемлемую черту светского общества и светского духа. Но может ли быть иначе? Если теология в основе своей предполагает наличие **культа и авторитета**, систему ценностей **абсолютных** – по крайней мере для данной группы людей, составляющих единый этнос, то как социализм, так и либерализм, как естественно-правовая доктрина, так и диалектический материализм в основе своей направлены на устранение **любого** духовного авторитета в указанном выше качестве и признании лишь тех истин, которые открыты разумом. Достаточно вспомнить, хотя бы бегло, тот нелегкий путь открытий и разочарований, чтобы с ясностью понять, что довод, который приводился в пользу светской науки Б.Н. Чичериным, в гораздо большей степени должен быть направлен против нее самой. Мы имеем в виду его известное высказывание, что религиозное чувство не обладает качеством объективного способа познания, поскольку “оно субъективно, разнообразно и смутно. Религий на свете множество, и каждая из них удовлетворяет религиозному чувству своих последователей.

Которое же из этих чувств верно?"<sup>492</sup> Достаточно в этом высказывании слово "религия" заменить "светской наукой", как мы получим объективную оценку и истинное положение вещей.

В результате, как мы должны отметить, сама идея прогресса в социализме и либерализме получает не только антиличностный, но аморальный, безнравственный характер. Во имя абстрактной идеи личности забывается и принижается дух живого человека, а его свобода воли сводится к возможностям либо присоединиться к прогрессу, либо быть уничтоженным им, "выброшенным из телеги истории" (как любил выражаться И. В. Сталин). Безнравственность теории прогресса в индустриальном (а по сути, единственном его понимании именно как прогресса, эволюции) проявляется неоднократно. Коллективизм, превращающийся в стадность, сосредоточение всего внимания и сужения предмета деятельности личности до сферы социальной активности и определение социального блага как основы "моего" нравственного самочувствия категорически не приемлют возможность трансцендентных отношений личности и Бога, вообще отрицают Его и полны счастливой уверенности в собственных силах.

В частности, сам факт условности нравственного опыта, который презюмируется здесь, требует преодоления старого мировоззрения. Как справедливо отмечал Г. В. Флоровский, "потому-то и забываются личные страдания и чужие муки в грезах о "мессианском пире", все внимание сосредоточено вовне, "в мире". Мысль работает в категориях космологических или натуралистических. Лица и поколения воспринимаются как детали и черточки объемлющего их целого"<sup>493</sup>. Впрочем, аналогичная мысль высказывалась многократно и является едва ли не устоявшейся оценкой такого положения вещей<sup>494</sup>. Легко было бы признать, что такое положение вещей – исключение, что нормы морали, присущие каждому человеку, **не позволяют** ему перешагнуть какой-то определенный рубеж в своих поступках. Вполне возможно, согласимся мы, хотя и предложили бы в качестве объяснения этому явлению совершенно иные мотивы. Но, не говоря о влиянии социальной среды, не устанавливая прямую причинно-следственную связь в данном отношении, мы не можем не признать, что общая тенденция такого духа стремлений, отрицающая по своей сути любой авторитет, не может – в

---

<sup>492</sup> Чичерин В.Н. Положительная философия и единство науки. С. 251.

<sup>493</sup> Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма. С. 88.

<sup>494</sup> "Какую этическую ценность представляет это будущее счастье, купленное чужим потом и кровью, может ли быть чем-нибудь оправдана такая цена прогресса и этого счастья? Наши потомки представляются вампирами, питающимися нашей кровью. Строить свое счастье на несчастье других во всяком случае безнравственно, и воззрение, оправдывающее такой образ действий, хотя бы и касательно будущего поколения, тоже безнравственно. Наличность страдания с эвдемонистической точки зрения есть абсолютное зло, и этим абсолютным злом не может и не должно быть купленное счастье. Мир, который был бы устроен подобным образом и на подобных началах, не стоил бы того, чтобы жить уважающему себя человеку" (Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса. С. 26).

принципе – носить избирательный характер. Поэтому все учащающиеся случаи невнимательного и преступного отношения к прошлому поколению, своим ближайшим родственникам и родителям, в лучшем случае – атомизм семейных отношений и индифферентизм по отношению друг к другу не могут являться случайностью или носить в себе иную причину.

Как мы видели по изложенному материалу, религиозноэтические, социальные и политические начала, взращенные католицизмом и достигшие своей критической точки в религиозном сознании протестантизма, столь перспективные – на первый взгляд и многообещающие на ниве просвещения и нравственности, оказываются неспособными преодолеть те преграды, которые они усматривают на пути к общественному идеалу и социальному прогрессу. Но в период исканий, когда живое чувство **религиозного** идеала не было подавлено такой массой всевозможных светских учений, западная мысль модулирует различные направления, правда, стремящиеся к некоему единству и оправданию признака универсализма. Можно сказать, что только к середине XX в. эта задача была **вполне достигнута** за счет формирования неолиберализма или идеи социалистического правового государства, где расхождения некогда непримиримых противников сводятся к частностям политической деятельности, не затрагивая, на наш взгляд, более существенных вопросов. В их основе лежит одна и та же идея индустриального общества, окончательно сформировавшаяся в это же время. О том, какую социальную картину получило человечество в итоге XX в., какую метаморфозу испытали первоосновы правового социализма и принципа индивидуализма, народной свободы и равенства прав, какие перспективы остались на сегодня в арсенале теории прогресса, мы рассмотрим в следующей части нашей работы.

### ЧАСТЬ III. Индустриальная утопия.

#### ГЛАВА I. Социология индустриального общества.

##### §1. Лики индустриализма.

Две основополагающих идеи пронизывают собой весь строй, организацию и быт западного общества: стремление к **универсализации** той культуры, которая формируется им, распространение ее на весь окружающий мир; и доминирующее влияние **социального прогресса**, который по существу заменяет собой религиозные идеалы, саму духовную сферу деятельности личности, определяет **содержание** Блага, должно обеспечить настоящую, подлинную свободу личности. Нельзя сказать, как мы старались показать ранее, что данные тенденции появляются спонтанно и носят исторически случайный характер, как невозможно говорить об этом явлении как исторически детерминированном, предуготовленном и **единственно возможном** процессе развития общества. Идея универсализма, свойственная вообще христианству, получает в католицизме свое **особое выражение**, сохранившееся и в конкурирующем религиозном направлении – протестантизме. В свою очередь, протестантизм развил до крайности интерес западной религиозности к социальной сфере бытия, предложив такую формулу спасения души, согласно которой именно **труд** и профессиональная деятельность является единственным способом подтверждения своей избранности. Высвобождающаяся энергия личности, направленная на достижение социальных успехов, трансформируется в идею социального идеала и социального блага, как реальной основы для достижения искомого и естественного стремления индивида к равенству. Наблюдается интересный диалектический процесс: религиозный гимн труду преобразуется в идею освобождения **от труда через труд** и, в последующем, к поиску **тех способов производства, которые максимально помогут облегчить трудовой процесс**, сделать его наиболее эффективным по количеству и качеству произведенных социальных продуктов, пригодных к распределению и потреблению в максимально справедливой редакции среди всего населения.

Поэтому последующий процесс индустриализации общества, выделение экономики и промышленности в сферу особых отношений, признание за экономическим законом развития характера мирового закона, который “правит” человеческим обществом, который и есть тот закон, что должен открыть и познать человек для своего развития и движения вперед, к прогрессу, к социальному идеалу, является лишь естественным продолжением и развитием заложенных в истоках западной религиозности идеалов. Уберите из указанной выше цепочки протестантскую идею труда – и последующие метаморфозы, произошедшие с западной культурой, утрачивают свой смысл.

Как следствие, уже на рубеже XIX – XX вв. все большее распространение получает образ индустриального общества, который, как мы укажем ниже, вполне нейтрален с точки зрения политических идеологий и вполне приемлем для таких противоборствующих доктрин, как социализм и либерализм.

Индустриальное производство и его эффективность приобретают значение базиса, который – по большому счету – определяет ценность **любой** национальной и политической культуры. Спор между социализмом и либерализмом утрачивает некогда многогранный характер и сводится в основном к вопросу о том, **какое** распределение благ следует считать правильным и как организовать производство **наиболее эффективным образом**. Если выяснится, что подобным качествам удовлетворяет в большей степени социализм, индустриальная культура готова вручить пальму первенства ему. Если делается противоположный вывод, предпочтение получает либеральная доктрина. Интересно и очень важно отметить, что стремление к универсализму индустриальной культуры распространяется в полном объеме и на доктрины, породившие ее. Индустриальное общество не только не склонно к какой-либо альтернативе **вне себя**, но и не может примириться с какими-либо альтернативными ответвлениями **внутри себя**. Происходит постепенное сближение социализма и либерализма и образование некой усредненной модели общественно-политического строя. Заметим, конечно, что факт слияния либерализма и социализма и образования на их месте нового симбиозного типа культуры является лучшим опытным подтверждением тех выводов, которые излагались нами ранее в настоящей работе.

Следует отметить, что термин "индустриальное общество" является слишком емким для того, чтобы дать ему какое-то одно определение либо установить его принадлежность только к одной области общественных отношений. Он может быть рассмотрен и с правовой, и с политической, и с культурологической точки зрения на правах самостоятельных предметов исследования. Несомненно также, что национальные и географические особенности тех или иных государств накладывают свой отпечаток на характер взаимоотношений личности и государства, на преобладающую роль отдельных отраслей производства. Но есть единая черта, объединяющая все указанные предметы и позволяющая говорить об индустриальном обществе как масштабном и едином явлении современного нам мира, – преобладающее развитие именно **технического производства** и все большее распространение индустриальных технологий с единственной целью извлечения максимальной прибыли и расширения производства максимально возможного количества средств потребления **для удовлетворения потребностей личности**. Здесь же наблюдается такая характерная для индустриального общества зависимость, которая далеко не всегда присутствовала, а тем более – превалировала в культурах, предшествовавших индустриальной: чем большее количество социальных благ предлагается индустриальным обществом на данный момент времени, тем более разнообразными и расширяющимися становятся потребности личности. В этой связи процесс производства подталкивается к тому, чтобы еще более увеличить свою производительность, избавив от тяжелого физического труда человека предложить ему новые, неведомые ранее способы удовлетворения своих потребностей. Все новые и новые области хозяйства вовлекаются

в процесс индустриализации, машины все в большей степени заменяют собой человека, и не случайно на повестку дня выходит вопрос об индустриальной революции, научно-техническом прогрессе и т.д.

Одновременно с этим поиск творческой мысли привел к изменению самого **характера труда**. Наиболее выгодным признается не труд как таковой, а труд разделенный, поскольку именно разделение труда, сужение специализации каждого работника до одной-двух простых операций и сведение всего процесса производства в общую совокупность всех операций, произведенных разными людьми, является основой повышения эффективности производства. Первое, наиболее полное и глубокое изучение того вопроса имело место, по-видимому, в трудах известного английского философа и экономиста А. Смита (1723–1790). На классическом примере булавочного производства он обосновывал вывод о том эффекте для производительности труда, который приносит с собой его разделение<sup>495</sup>. При такой организации производства не только экономится время, писал А. Смит, но и сами работники, специализируясь на одной операции, начинают отыскивать более удобные способы ее осуществления, в результате чего производительность труда еще более увеличивается, а благосостояние работника растет. Значение разделения труда настолько велико, по мнению указанного

---

<sup>495</sup> "Возьмем... для примера совсем небольшую отрасль... а именно булавочное ремесло. Работнику, не обученному этому делу... и не умеющему обращаться с применяемыми здесь орудиями... при всем старании не удавалось бы за день изготовить, пожалуй, и одной булавки и уж заведомо не сделать двадцати. Но при том способе, как это делается теперь, особую профессию составляет не только вся работа как таковая, но она сама подразделяется на ряд специальностей, которые большей частью также являются особыми профессиями. Один тянет проволоку, другой выпрямляет ее, третий обрезает, четвертый заостряет конец, пятый обтачивает один конец для насаживания головки; изготовление самой головки требует двух или трех самостоятельных операций; насадка ее составляет особую операцию, полировка булавки – другую; самостоятельной операцией является также завертывание готовых булавок в пакетики. Таким образом, сложная работа по изготовлению булавки разделена приблизительно на восемнадцать отдельных операций, которые в некоторых мастерских все выполняются различными рабочими, тогда как в других один и тот же рабочий нередко выполняет две или три операции. Мне довелось видеть одну небольшую мастерскую такого рода, где было занято только десять рабочих и где, следовательно, некоторые из них выполняли по две или три различные операции. Хотя они очень бедны и потому недостаточно снабжены необходимыми приспособлениями, они могли, работая с напряжением, выработать все вместе двенадцать с лишним фунтов булавок в день. А так как в фунте считается несколько больше 4 тыс. булавок средних размеров, то эти десять человек вырабатывали свыше 48 тыс. булавок в день. Следовательно, если на человека приходится одна десятая часть от 48 тыс. булавок, можно считать, что один рабочий делает 4 тыс. 800 булавок в день. Но если бы они работали в одиночку и независимо друг от друга и не были приучены к этой специальной работе, то, несомненно, ни один из них не смог бы сделать двадцати, а может быть, даже и одной булавки в день. Одним словом, они, несомненно, не выработали бы 1/240, а может быть, и 1/4800 доли того, что в состоянии выработать теперь в результате надлежащего разделения и сочетания их различных операций" (Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1993. С. 119–120).

экономиста, что появление самой идеи механизации труда, создание специальных механизмов, облегчающих труд и делающих его максимально эффективным в сравнении с ручным, обусловлено именно подобным "булавочным" примером<sup>496</sup>.

Имеется, правда, одно исключение, которое не поддается линейной логике индустриального производства, – земледелие. Очевидно, что применить идею разделения труда в этой области хозяйства крайне сложно, поскольку по природе своей земледелие представляет **замкнутый цикл производства**, где природный фактор обуславливает известную автономию хозяйствования, необходимость для одного лица овладения сразу несколькими профессиями, явно выраженный консервативный, закрытый характер крестьянской семьи. Это как раз та сфера, где, по замечанию Смита, "увеличение производительности редко превосходит добавочное вложение труда и затрат. В земледелии богатой страны труд не всегда более производителен, чем в бедной, стране или, во всяком случае, это различие в производительности никогда не бывает так значительно, как в промышленности. Поэтому хлеб богатой страны при равном качестве не всегда продается на рынке дешевле хлеба страны бедной"<sup>497</sup>. По этой причине, как мы покажем ниже, индустриальная культура склоняется к тому, чтобы по возможности заменить старые формы земледелия более современными и технологичными, где преобладание машин позволит с максимальной выгодой использовать те преимущества разделения труда и индустриализации, которые оправдали себя в промышленном производстве. Впрочем, это наименее агрессивная форма соприкосновения земледельческой и индустриальной культур, в значительной степени идеалистичная. В действительности промышленное производство, как правило, стремится к **полному уничтожению** старых форм хозяйствования. Для нас этот аспект интересен именно тем, что, во-первых, земледельческая культура в некоторой степени может выступить (и выступает) в качестве альтернативы индустриальной, и это предположение не лишено смысла и перспективы<sup>498</sup>. Во-вторых, организация земледельческой культуры всегда основывается на собственных, отличных от индустриальной, способах и формах

---

<sup>496</sup> Там же. С. 123-124.

<sup>497</sup> Смит А. Указ. соч. С. 121.

<sup>498</sup> Мы, конечно, не говорим о возврате к натуральному хозяйству, что, естественно, невозможно уже в наши дни столь масштабно, чтобы говорить о реальной альтернативе технологической культуре. Имеет смысл говорить о земледельческом обществе как альтернативе индустриальному в том смысле, что мы должны определить, какое философское и религиозное мировоззрение лежит в основе одной и другой. А формы, в которых это мировоззрение будет реализовано, могут быть определены при процессе нормального становления действительно "человеческого" общества. Предвосхищая возможные упреки по поводу последнего тезиса, заметим, что ведь именно таким путем развивалась и любая иная культура, включая индустриальную. Вначале определялась духовная основа, которая, выделяясь в самостоятельный культурный тип, сама, произвольно или сознательно, делала выбор тех форм, которые были наиболее приемлемыми.



производства, что предполагает наличие **иного мировоззрения** и иной психологии труда, чем доминирующие в индустриальном обществе.

Не случайно начиная уже с XVIII в., процесс модернизации и индустриализации производства приобретает поистине грандиозные размеры. В 1733 г. изобретается самолетный челнок, в 1754-м Дж. Уилкинсон строит первую коксовую домну промышленного назначения. 1767 г. знаменуется открытием судоходного канала Манчестер – Ливерпуль, а в 1769 г. Дж. Веджвуд открывает свой первый керамический завод. В 1775 г. Джеймс Уайт получает первый заказ на промышленный паровой двигатель. Годом позже вблизи Манчестера запускается первая в мире фабрика, работающая от водопада. Наступает эпоха просвещения и гуманизма, наслоения событий, уплотнения жизни, ускорения времени, универсализации и индустриализации. Несомненно, плоды индустриализации носили изначально демократический характер, предоставляя **личной инициативе** максимальные возможности для того времени заявить собственные организаторские и творческие способности для неограниченно большого числа людей, причем в самых разных сферах деятельности. Наряду с герцогом Бриджуотером – заказчиком и финансистом каналов Брайндли фигурируют имена крестьянских детей: Дж. Брайндли – выдающегося инженера-каналостроителя и Дж. Харгривза – изобретателя механической прялки “Дженни”, простого цирюльника Ричарда Аркрайта – известного промышленного предпринимателя, открывшего принципы технологического цикла и производственной дисциплины, корсиканца из обедневшей дворянской семьи лейтенанта Наполеона Бонапарта – первого вице-консула Французской республики и позднее императора Франции, его маршалов – сыновей крестьян, бочкарей; лошадиного барышника Дж. Меткафа – едва ли не монопольного подрядчика по дорожному строительству в Англии своего времени и т.д. Несравнимо большее количество подобных примеров приводит нам история открытия Нового Света – Америки, где счастливая сказка о том, что своим трудом человек способен достичь невиданного богатства и почестей, получает реальное воплощение. Общество живет одним устремлением, одной верой в то, что достаточно лишь устранить политические и сословные преграды, которые препятствуют творческой инициативе, как весь мир может быть изменен к лучшему.

В XIX в. ситуация не изменилась по своей тенденции. Убыстрился лишь процесс производства, технология получает все большее значение. Наконец, XX в. представляет собой поистине удивительную картину открытий, невиданно увеличивших силу человека, его возможности по извлечению полезных свойств из природы, получению дешевых и полезных средств потребления. Получает свое идеальное воплощение идея разделения труда – в системе Фредерика Уинслоу Тейлора (1856 – 1915), где в качестве научной основы предлагается **стандартизировать** способ выполнения каждой отдельной операции посредством определения лучшего (стандартного) движения и стандартного времени для ее

завершения. В 1908 г. Генри Форд начал производство новой модели своего автомобиля, применив систему конвейера, объединявшую в совокупности 7882 отдельные технические операции. Впрочем, это довольно известные факты, приводить которые в описательном режиме не имеет смысла. Гораздо более актуальное для нас значение имеют те тенденции, которые порождаются индустриальной культурой и имеют непосредственное отношение к становлению новой личности. Открытия в атомной энергетике последних десятилетий не нуждаются в комментариях и являют собой ту глубину проникновения человека в природу, когда на повестку дня выходит вопрос о возможностях изменения человечеством самого природного мира, покорения планет Солнечной системы и ближайших галактик. Наверное, никогда еще за все время своего существования человечество не было так близко к осуществлению идеи земного рая и веры в собственное всемогущество. Никогда уровень жизни человека не поднимался на такую невиданную высоту.

Однако вопрос в другом: достигнуты ли цели и решены ли задачи, которые – по мнению апологетов неолиберализма и неосоциализма – ставились перед индустриальной культурой? Напомним, что в общих чертах речь шла о таких проблемных явлениях, как: обеспечение или социального равенства, или как минимум такого уровня социального благополучия, при котором негативное воздействие социального неравенства будет минимизировано<sup>499</sup>; культурное воспитание масс; создание таких социально-культурных и бытовых условий жизнедеятельности личности, при которых она может **сознательно участвовать** в процессе управления государством и его политической деятельности; распространение культурных достижений наиболее развитых стран на все человечество. Собственно говоря, подытоживая изложенное и выделяя основополагающую идею, можно сказать, что речь идет о самом главном утверждении западной культуры: **всесилии материального блага** для становления и обеспечения истинной свободы личности. Трехсотлетняя история индустриального общества должна или подтвердить, или опровергнуть это предположение. Для облегчения исследования воспользуемся теми результатами, которые были достигнуты в трудах известных современных мыслителей по данному вопросу. Кстати сказать, в этом случае мы должны счастливо избежать претензий в негативной тенденциозности нашей собственной работы, поскольку оценки, на которые мы будем ссылаться, как правило, принадлежат ученым, весьма далеким от того, чтобы соглашаться с нашими заключительными тезисами и выводами.

---

<sup>499</sup> Не случайно, по-видимому, известный современный американский социолог и экономист Джон К. Гэлбрейт пишет: "Цели и задачи справедливого общества очевидны – обеспечивать эффективное производство товаров и оказание услуг, а также распоряжаться полученными от их реализации доходами в соответствии с социально приемлемыми и экономически целесообразными критериями" (Гэлбрейт Дж. К. Справедливое общество: Гуманистический взгляд // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология/ Под ред. В. Л. Иноземцева. М., 1999. С. 226).

Оценивая последствия индустриализации общества, значение, которое индустриальная культура приобрела в истории человечества и для человечества, современный нам американский социолог и философ Элвин Тоффлер выделяет следующие аспекты, которые не могут оставить нас равнодушными с научной точки зрения. По его мнению, каждой цивилизации присущ свой собственный внутренний код – система правил или принципов, отражающихся во всех сферах ее деятельности и программирующих поведение миллионов<sup>500</sup>. Тоффлер выделяет шесть принципов, которые наиболее значимы для индустриальной цивилизации.

**Стандартизация.** Влияние этого принципа во внутреннем коде индустриализма многогранно: начиная с выпуска миллионов совершенно одинаковых продуктов и заканчивая процессом производства и его организацией. Общераспространенными становятся стандартные нормы оплаты труда, тесты по подготовке и проверке профессионализма специалистов, их интеллектуального уровня, стандартизация школьных и университетских программ. Под влиянием средств массовой информации в обществе появляются устойчивые образы героев и антигероев, массы читают одни и те же объявления, газеты, слушают одни и те же новости. Во всех индустриально развитых странах идет процесс исчезновения местных диалектов, появляются “стандартные” английский, французский, русский, немецкий и т.д. языки. Стираются особенности культур и образа жизни отдельных стран, все индустриальные державы начинают выглядеть “типовым” образом. В повседневной жизни стандартизация приводит к тому, что все общество смотрит одни и те же фильмы, носит одни и те же образцы моделей, читает одни и те же книги, ездит на автомобилях определенных марок. “Разные части страны начали выглядеть совершенно одинаково, подобно рассеянным повсюду типовым газовым станциям, афишам и домам”<sup>501</sup>.

**Специализация.** Стандартизация образа жизни требует совершенно обратного эффекта в области организации технологического процесса – все более усиливающейся специализации в области труда. Как справедливо отмечает Тоффлер, современный бизнес зачастую нуждается не в личности, а в тех или иных ее качествах, которые могут быть использованы в процессе производства. Например, в ставшей классической системе конвейера Г. Форда, по его собственному признанию, из 78 882 специализированных работ только на 949 требовались сильные и физически развитые мужчины. Для 3338 были нужны или мужчины с вполне средними физическими данными, или дети и женщины. “Мы обнаружили, что 670 могут быть выполнены безногими мужчинами, 2637 – одноногими, две – безрукими, 715 – однорукими и 10 – слепыми”<sup>502</sup>. В результате отрыв производства от потребления, который, как мы укажем ниже, является не менее характерной чертой индустриальной культуры, получает все более

---

<sup>500</sup> Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999. С. 92-93.

<sup>501</sup> Тоффлер Э. Указ. соч. С. 95-96.

<sup>502</sup> Там же. С. 99.

распространенное и глубокое проявление. К слову сказать, в 1977 г. департамент труда США опубликовал перечень из 20 тысяч разных специальностей, поддающихся идентификации. Впрочем, подобные примеры можно привести из практики деятельности любой индустриальной страны, в том числе нашей. В свою очередь, процесс специализации приводит к появлению "новых цехов", наподобие средневековых цехов, где ограничивается возможность проникновения в свою среду новичков и формируются предпосылки для монополизации хотя и небольшой, но "своей" сферы услуг и работ. Но это лишь частные случаи. Даже в тех профессиональных кругах, которые не могут изначально носить локальный характер, например медицина, здравоохранение, адвокатура, судопроизводство и т.д., корпоративный интерес носит, как и везде, явно выраженный характер, что сопряжено со стремлением к семейной преемственности в этой сфере услуг. Пусть и небесспорной, но чрезвычайно интересной является следующая мысль Тоффлера: "Здоровье... стали рассматривать скорее как продукт, предлагаемый врачом и чиновниками здравоохранения, чем результат разумной заботы о себе самом пациента... Предполагалось, что образование "производится" учителем в школе и "потребляется" учащимися"<sup>503</sup>.

**Синхронизация.** Характерна тем, что время начинает приравняться к деньгам (ставшая известной типично американская поговорка времен начала индустриализации: "Время – деньги"). Дорогостоящее оборудование и машины не могут простаивать, что налагает на общество совершенно иной, невиданный ранее ритм времени, максимально приуроченный к машинному производству и позволяющий сделать процесс производства наименее убыточным даже в периоды года и время дня, типичные для отдыха. Все начинается с пунктуальности, которая, по верному замечанию Тоффлера, никогда не играла главенствующей роли в земледельческом хозяйстве, и кончается продолжительностью работ, рассчитанной по времени с точностью до долей секунды. "Выражение с "девяти до пяти" очерчивает временные рамки для миллионов трудящихся"<sup>504</sup>. По его мнению, с которым трудно не согласиться, во всех обществах, вне зависимости от их политической ориентации, социальная жизнь начинает все более зависеть от времени и приспосабливаться к требованиям машинного производства. "Дети начинали и заканчивали учебный год в одно и то же время. Госпитали одновременно будили на завтрак всех своих пациентов. Транспортные системы сотрясались в часы пик... Любой бизнес имел свои собственные пиковые часы или сезоны, синхронизированные с таковыми у его поставщиков и распространителей"<sup>505</sup>. Даже наиболее интимные стороны жизни оказались связанными с индустриальным ритмом. Семьи встают и ложатся в одно и то же время, в одно и то же время едят,

---

<sup>503</sup> Тоффлер Э. Указ. соч. С. 100.

<sup>504</sup> Тоффлер Э. Указ. соч. С. 102.

<sup>505</sup> Там же. С. 103.

занимаются любовью и отдыхают. Все подчинено одному ритму жизни, из которого вырваться невозможно.

**Концентрация.** В отличие от других культур, индустриальное общество не может существовать без высокой степени концентрации, которая, как и указанные выше начала, появляется практически во всех областях жизни Нового времени. Невиданными темпами идет процесс урбанизации населения в гигантских центрах, где концентрируется их трудовая деятельность. Затронула концентрация и пенитенциарную систему. Если раньше люди, чем-то отличающиеся от остальных, были рассеяны по общине – больные содержались в семьях, виновные наказывались и изгонялись из общины, дети содержались дома и т.д., – то с уже с начала XIX в. начинается, по выражению Э. Тоффлера, “Великая Инкарцерация”, когда “преступников сгоняли вместе и концентрировали в тюрьмах, психически больных сгоняли и концентрировали в сумасшедших домах, детей собирали и концентрировали в школах, а рабочих концентрировали на фабриках”<sup>506</sup>. В сфере производства концентрация породила громадные корпорации, тресты и монополии, в результате чего, по статистическим данным, к середине 1960-х гг. “Большая Тройка” автомобильных компаний в США производила 94% всех американских автомобилей. В Германии четыре компании производили 91% всех немецких автомобилей, во Франции – почти 100%. В Италии один только “Фиат” производил 90% итальянских автомобилей<sup>507</sup>. Аналогичная картина имеет место и в других отраслях промышленности.

**Максимизация.** Стремление к индустриальному подъему характеризуется также “макрофилией” – “разновидностью техасской стати к размерам и постоянному росту”<sup>508</sup>. Поскольку бытует представление о том, что концентрация производства позволит произвести в наименьшее время наиболее дешевую продукцию, то, по замечанию Тоффлера, слово “большой” становится синонимом “эффективный”. Большие города гордятся своими небоскребами, самыми большими мостами и плотинами, индустриальные корпорации выступают фанатичными проводниками непрерывного роста как объемов производства, так и производственных мощностей. В 1960 г. в США каждая из 50 крупнейших корпораций предоставляла в среднем работу 80 тыс. человек. Один “Дженерал моторс” давал работу 595 тыс. людей. В среднем, исходя из численности семьи в 3,3 человека, около 2 миллионов человек зависели от деятельности этой компании. Во Франции 1963 г. 1400 фирм – лишь около 0,25% всех компаний – нанимали около 38% всей рабочей силы страны. Следует отметить аналогичный процесс и в странах социалистической ориентации, в первую очередь СССР, когда в небольших по численности городах возникают “градообразующие” предприятия, деятельность которых непосредственно сказывается на жизнеобеспечении всего

---

<sup>506</sup> Там же. С. 105.

<sup>507</sup> Тоффлер Э. Указ. соч. С. 105.

<sup>508</sup> Там же. 106.

населенного пункта. Данная тенденция приняла такие размеры, что даже законодательство вынуждено предусматривать особые процедуры банкротства для "градообразующих" предприятий и режим особых налоговых льгот.

Концентрация производства неизменно привела к некоему усредненному показателю деятельности промышленности – национальному валовому продукту, который вызывает серьезную критику – в первую очередь по той причине, что данный показатель не "интересуется" формой продукции: продовольствие, военное снаряжение, товары легкой промышленности и т.д. НВП измеряет деятельность промышленности только в количественном результате, что приводит к стремлению еще больше увеличивать производство и добиться наивысших результатов даже при риске экологической и социальной катастроф<sup>509</sup>.

Наконец, **централизация**. Индустриальная культура доводит до высочайшей степени централизацию, поскольку новая организация производства и жизни общества требует многих одновременных действий для достижения искомого результата. Централизации подвержена не только деятельность отдельных корпораций, что является неизменным следствием концентрации производства и его специализации, но и деятельность целых отраслей промышленности. Не обошла централизация и сферу политических отношений, в результате чего деятельность центральных органов власти принимает все более мелочный характер вмешательства в любые текущие вопросы. Возникает централизованная политическая система, централизованная банковская система, железнодорожная, промышленная – по всем отраслям промышленности – и межведомственная и т.д.<sup>510</sup>

Согласимся, однако, что данные критерии носят, очевидно, неполный характер и могут быть расширены по количеству без очевидных ошибок и ущерба характеристики индустриальной культуры. Например, сложение таких начал, как стандартизация и синхронизация, позволяет обнаружить уже не раз упоминавшееся стремление индустриальной культуры к универсализации и подчинению себе всех других возможных альтернативных культур современности, что важно для нас при сравнении этих признаков с аналогичными, обнаруженными нами в католицизме и протестантизме. Впрочем, к этому вопросу мы еще вернемся. В настоящий момент продолжим начатое Тоффлером исследование и прокомментируем более широко признаки, названные им.

Как отмечалось выше, основной проблемой, которую указанный американский ученый приводит в качестве основной, является **разделение производства и потребления**. Ничего странного в этом нет. Если мы решили, что максимальное материальное удовлетворение позволит решить наиболее важные социальные и политические вопросы, мы неизменно должны были согласиться с необходимостью создания рынка товаров и услуг, которые общество и индустриальная экономика могут предложить личности

---

<sup>509</sup> Тоффлер Э. Указ. соч. С. 110.

<sup>510</sup> Там же. С. 112-114.

- потребителю для удовлетворения своих потребностей. Естественно, что старое натуральное хозяйство, стремящееся к автономии и самоупотреблению созданных им продуктов, не позволяет решить поставленную проблему удовлетворения потребностей. Необходим рынок, который может быть создан за счет индустриализации экономики и внедрения новых, дешевых технологий, причем рынок наиболее широкий, разнообразный по номенклатуре представленных на нем товаров и услуг. В связи с этим меняется и признается "отсталой" та система натурального хозяйства, которая на протяжении тысячелетий формировала структуру и инфраструктуру человеческого общества, определяла склад его мышления, отношение к природе и внутри самого общества.

Что представлял собой крестьянский - по преимуществу - состав общества до начала XVIII в.? Хозяйственная автономия, устойчивые связи и устойчивый быт, органичное отношение к природе, которая не признается ни "чуждой" средой, ни тем источником, из которого общество должно черпать свое благосостояние. Известный российский ученый И.Р. Шафаревич приводит такие интересные особенности крестьянского быта, которые не только утрачиваются в индустриальном обществе, но и отторгаются им **сознательно**. Известно, что практически все земледельческие культуры в основе своей предполагали очень тесное, органичное соединение с природой, которое в эпоху язычества проявлялось в форме установления того животного вида, который был якобы покровителем данного племени. Охота на него категорически запрещалась. В отношении других видов животных охота неизменно сопровождалась обрядом "прощения", которое испрашивалось у повергнутого животного для того, чтобы его дух или его родственники не мстили охотникам. В эпоху христианства изменяется только форма взаимоотношений "человек - природа", а сам дух, само понимание себя в этом мире, в Космосе остается неизменным. Не случайно вся природа, и земля в частности, окружались ореолом святости, как та область творения Бога, в которой и с которой человек должен жить в мире. Образ Святителя земли Русской Сергия Радонежского (XIV в.), кормящего хлебом медведя, является, наверное, наиболее идеальным для определения взаимосвязи человека и окружающего мира. В народном фольклоре неизменно содержатся упоминания одушевленности природы и святости кормилицы-земли<sup>511</sup>. Землей клянутся, земля, завернутая в тряпицу, символизирует образ

---

<sup>511</sup> "Вода - дочь Ульяна, Земля - мати Татьяна, Камне - брати Петро. В русском заговоре, - пишет И.Р. Шафаревич, - Ты, небо-отец, ты, земля-мать. Землей клялись, кладя ее себе на голову. Перед землей винулись за то, что рвут ее сохою... В русских духовных стихах не раз сопоставляются три матери: Мать Божия, мать, которая дала человеку жизнь в муках, и Мати-Земля. Грехом было осквернять землю. Во время битвы на Куликовом поле земля плачет по своим детям - русским и татарам... Раскольники целуют землю "с наслаждением и счастьем". Алеша Карамазов целовал землю, обещал ее любить "целую вечность" (Шафаревич И.Р. Россия и мировая катастрофа // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 431-432).

Родины для уходящего на войну солдата. Лежать лицом вниз на земле считалось ее осквернением, грехом. В этом есть неуловимая, иррациональная и метарациональная связь земли и человека, личности и всего мира. И. Р. Шафаревич, правда, делает ссылку на не вполне христианское содержание некоторых земледельческих праздников, что вполне справедливо по форме, но не совсем верно по смыслу и духу.

Подсознательное восприятие язычником своего родства с природой, которое еще долгое время остается в качестве вполне допускаемых Церковью атавизмов натурфилософии народного сознания, принимает свою надлежащую форму и четкий образ в Откровении Божиим, данном в Священном Писании. Комментируя отдельные части книги Бытия, иеромонах Серафим (Роуз) приводил многочисленные свидетельства святых отцов о том, что первоначальные взаимоотношения человека с окружающим миром до момента его падения в корне отличались от известных сегодня нам. "Он (Бог. – А.В.) привел зверей и всех бессловесных тварей к Адаму, чтобы увидеть, как он их назовет" (Быт. 2, 19). И он, видя близ себя зверей, не побежал прочь, но как иной господин дает имена подчиненным ему рабам, так дал имена всем животным... Итак, этого уже довольно было бы для доказательства, что звери вначале не страшны человеку. Но есть еще и другое доказательство, не менее сильное и даже более ясное. Какое же? Разговор змия с женой. Если бы звери страшны были человеку, то, увидев змия, жена не остановилась бы, не приняла совета, не разговаривала бы с ним с такой безбоязненностью, но тотчас бы при виде его ужаснулась и удалилась. А вот она разговаривает и не страшится; **страха тогда еще не было** (выделено мною. – А.В.)"<sup>512</sup>. По мнению отцов Церкви, неподвластная рациональному осмыслению связь человека и мира много глубже, чем это представляет себе светская наука. Здесь присутствуют не только отношения господина и раба, о которых упоминается в книге Бытия, но и органичная связь **всего тварного** мира, проникнутого Святым Духом и Им объединяемая. Не случайно падение Адама явилось причиной падения и всего остального мира, который стал тленным<sup>513</sup>. Поэтому отношение

---

<sup>512</sup> Иеромонах Серафим (Роуз). Православный взгляд на эволюцию. М., 1997. С. 46.

<sup>513</sup> "Бог в начале, прежде чем насадил рай и отдал его первозданным, в пять дней устроил землю и что на ней и небо и что в нем, а в шестой создал Адама и поставил его господином и царем всего видимого творения. Рая тогда еще не было. Но этот мир бысть от Бога как бы рай некий, хотя вещественный и чувственный. Его и отдал Бог во власть Адаму и всем потомкам его... "И прозябе Бог еще от земли всякое древо красное в видение и доброе в снедь" (Быт. 2, 9) с разными плодами, которые никогда не портились и никогда не прекращались, но всегда были сладки и доставляли первозданным великое удовольствие и приятность... Адам был создан... как царь бессмертный над нетленным миром, не только над раем, но и над всем творением, сущим под небесами... После преступления Адама не проклял Бог рая... а проклял лишь всю прочую землю, которая тоже была нетленная... Тому, кто сделался тленным и смертным по причине преступления заповеди, по всей справедливости надлежало и жить на земле тленной... Затем и все твари, когда увидели, что Адам изгнан из рая, не хотели повиноваться ему, преступнику... Но Бог...



человека к твари, земле и окружающему миру гораздо тоньше, духовнее по своей сути, чем типичное воззрение на землю и недра как источник богатства. В своем замечательном труде "Столп или утверждение Истины" (первое издание книги состоялось в 1914 г.) П. А. Флоренский (1882-1937) приводил пример православного святого Яфкерана - Эгзиэ Гугубенского, "звезды пречистой и светлой", печальника за всех: за людей и скотов - даже "до червей", за царя и митрополита и за всю вселенную<sup>514</sup>.

Понятно, что тенденция секуляризации сознания в индустриальном обществе не могла смириться с патриархальной религиозностью земледельческой культуры. Последняя уничтожается совершенно нецивилизованными способами, например, в ходе коллективизации в СССР 30-х годов, когда резкий переход к индустриальному обществу потребовал изменения образа жизни трех четвертей населения, более 10 миллионов человек подверглось репрессиям. Особый шквал критики вызвала та патриархальная духовность, корнями своими проросшая в христианство и которая является основой нравственного авторитета. Шафаревич приводит многочисленные примеры оценки земледельческой культуры со стороны "индустриалистов": "полудикие, глупые, тяжелые люди русских деревень и сел - почти страшные люди" (Горький), "поэзия Есенина - это смесь из "кобелей", "икон", "сисястых баб", "жарких свечей", "березок, луны, сук, Господа Бога, некрофилии, обильных пьяных слез и "трагической" пьяной икоты" (Бухарин) и т.д.<sup>515</sup>

---

сдержал все эти твари силой Своей... и повелел, чтобы тварь оставалась в подчинении ему и, сделавшись тленной, служила тленному человеку... чтобы, когда человек опять обновится и сделается духовным, нетленным и бессмертным, и вся тварь, подчиненная Богом человеку в работу ему, освободилась от сей работы, обновилась вместе с ним и сделалась нетленной и как бы духовною" (Иеромонах Серафим (Роуз). Указ. соч. С. 57-58).

<sup>514</sup> Флоренский П.А. Столп или утверждение Истины // Сочинения: В 2 т. Т. I (1). М., 1990. С. 302.

<sup>515</sup> Идеология ненависти индустриального общества к земледельческому проявляется очень ярко на страницах "литературных" изданий, когда в высоком слове поэзии наглядно и интеллигентно-тонко демонстрируется вся сила убеждения в правоте индустриального строя и его перспективах. Приведем некоторые характерные примеры из книги И.Р. Шафаревича (Шафаревич И.Р. Две дороги - к одному обрыву // Сочинения. В 2 т. Т. 1. С. 348-349):

"Вешено,  
Неуемно бешено.  
Колоколом сердце кричит:  
Старая Русь повешена,  
И мы - ее палачи"

(В. Александровский)

"У вымощенного тракта,  
На гранитном току,  
Раздавит раскатистый трактор  
Насмерть раскоряку-соху".

(М. Герасимов)

"Русь! Стнила? Умерла? Подохла?  
Что же! Вечная память тебе.  
Не жила ты, а только охала.  
В полутемной и тесной избе.

Костылями скрипела и шаркала,  
Губы мазала в копоть икон,  
Над просторами вороном каркала,  
Берегла вековой, тяжкий сон"

(В. Александровский)

Замена "мужика машиной", и реализация мысли Горького о том, что "если б крестьянин исчез с его хлебом, – горожанин научился бы добывать хлеб в лаборатории", возможны, разумеется, только в том случае, когда **вся вселенная представляется подвластной человеческому уму** и полностью утрачивает следы Божией тварности, которые ей придаются в христианстве. По справедливому замечанию И.Р. Шафаревича, в индустриальной цивилизации противостояние "человек-Природа" оформляется "в виде концепции Природы как чего-то несовершенного, косного, низшего, требует... радикального преобразования". В основе, и здесь мы так же не можем не согласиться с известным мыслителем, есть дух неприятия всего органического, что лежит в окружающей природе, а также в природе человека и человеческого общества<sup>516</sup>. Возникает требование не только **рационализировать природу**, которое в материалистических воззрениях, мало-помалу пустивших глубокие корни в западной культуре и характерных отнюдь не только для социалистических, но и для либеральных доктрин, основывается на отказе от всего духовно-органичного. Бог заменяется идеей вечного хаоса без первопричины, породившей этот мир, создание которого есть не более как игра случая. Уже И. Ньютон высказывался о возможности перенесения математических формул на почву органики. Характерно, что в произведениях Фурье и Сен-Симона содержится требование уничтожения старого мира и создание на его месте нового, что относится как к обществу, так и к окружающей природе, которая должна быть изменена для нужд человеческого общества<sup>517</sup>. Это требование доходит до своего логического завершения в лозунге: "Не ждать милости от природы, но взять их – наша задача!", который утратил свою агрессивность не так уж давно, да и поныне зачастую является путеводной звездой для индустриального общества, хотя и в более избирательном виде<sup>518</sup>.

---

<sup>516</sup> Шафаревич И.Р. Россия и мировая катастрофа. С. 387.

<sup>517</sup> Гессен С.И. Правовое государство и социализм. С. 238, 250–252.

<sup>518</sup> Э. Тоффлер высказал по этому поводу следующую интересную мысль: "Человек индустриальной эпохи... отличался от всех своих предшественников. Он повелевал мощностями, которые в значительной степени повышали его слабые силы. Большую часть жизни он проводил в производственной среде, соприкасаясь с машинами и организациями, которые подавляли личность. С детства его учили, что выживание главным образом зависит от денег. Как правило, он вырастал в нуклеарной семье и ходил в стандартную школу. Представление о мире в основном складывалось у него благодаря средствам массовой информации. Он работал в крупном акционерном обществе или состоял на государственной службе, был членом профсоюза, относился к определенному церковному приходу, входил в другие организации – в каждом из этих мест он оставлял часть своего делимого "Я". Он все меньше отождествлял себя со своей деревней или городом, а соотносил себя со страной в целом. Ой ощущал свое противостояние природе, в процессе трудовой деятельности он постоянно эксплуатировал ее. И все же он парадоксальным образом стремится провести уик-энд на лоне природы. (В самом деле, чем более жестоко он обходился с природой, тем сильнее он романтизировал ее и чтил на словах.) Он научился воспринимать себя частью громадной взаимозависимой экономической, социальной и политической системы, постичь которую в целом выше его сил"

Перечисленные признаки индустриализации имеют отношение, конечно, не только к вопросам экологической безопасности. В проекции на социально-экономические отношения такой подход к окружающей среде формирует "естественную" реакцию на характер труда, бытовавший в земледельческой культуре. Стандартизация, урбанизация и специализация приводят к тому, что, по мнению подавляющего большинства мыслителей, в индустриальном обществе утрачивается главная черта свободного человека – **творческое отношение к труду**, что имеет диапазон от свободного выбора труда до свободного выбора форм своей деятельности и времени. Но совет, который предлагается в данном случае – необходимость пробуждения творческого интереса к работе и формирование хозяйственной демократии (по Б.П. Вышеславцеву (1877 –1954)<sup>519</sup>, остается не совсем реальным, поскольку неясно, **как формировать** эти институты. Весь ход развития индустриального общества требует уничтожения форм, признанных им "устаревшими", и замены их более технологичными конструкциями, базирующимися не на воле случая – "погода – непогода", "урожай – неурожай", – а на трезвом расчете, плановости, предсказуемости результата. Можно сказать, что сельское хозяйство, даже в "обновленном виде", который допускает массовое использование техники и современных технологий производства продуктов питания, не может, по своему определению, войти в состав индустриальной культуры как раз по причине того, что ее корни лежат в ином миропонимании – в органичности труда и быта, органичности мира и человека. Творчество возможно там, где человек, в частности, может видеть результат своего труда целиком, когда произведение труда носит оттенок индивидуальности. Но какую индивидуальность труда может предложить индустриальная культура с ее специализацией, когда труд изначально носит **анонимный характер**. По справедливому мнению И.Р. Шафаревича, в отличие от земледельческой культуры, где торговля носила периферийный характер, индустриальное общество уступает ей центральное место, формирует отношение к произведенным вещам как к материальным величинам, которые оцениваются исключительно абстрактно, как **предмет для обмена**. Для него существенным аспектом является лишь цена, само же отношение к объекту торговли принимает характер "посторонности". Продать и купить можно все, вопрос только в том, сколько это стоит. Основой экономики становится биржа, где манипулируют **числами** – ценами, по которым продаются акции<sup>520</sup>. Конечно, можно сказать, что указанное выше требование – автономизация хозяйства – возможно, например, посредством создания условий для существования мелких производителей. Но сам ход индустриальной культуры, его стремление к динамизму и максимализму не допускают расширение поля деятельности этого института до опасных для него пределов без угрозы собственному

---

(Тоффлер Э. Третья волна. С. 204–205).

<sup>519</sup> Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. С. 422, 432.

<sup>520</sup> Шафаревич И.Р. Россия и мировая катастрофа. С. 380.

существованию. Поэтому в любом случае возможность возвращения к творческому труду уготована совсем небольшому числу заинтересованных лиц. Массы все равно останутся жить и работать в "индустриальном" режиме.

Изменение органичного образа жизни сказывается не только на характере труда, который уготован индустриальному человеку. Когда первые социалисты говорили о необходимости уничтожения семьи и создания общества равноправных и свободных граждан, они нисколько не преувеличивали. Можно сказать, что это был здоровый и расчетливый взгляд на индустриализацию, которая – в любом случае – не оставляет возможностей для сохранения привычной нам семьи. Вопрос стоял только в том, что семья, как институт, предуготовленный индустриальным развитием к уничтожению, все равно **обречен**: либо его отменит государство, либо он отомрет сам. Насколько близки к истине они были, свидетельствуют факты современного времени и недавнего прошлого. По прагматичному замечанию Э. Тоффлера, семья по своей природе является "децентрализованной ячейкой, занятой биологическим воспроизводством, воспитанием детей и передачей культурных ценностей"<sup>521</sup>. Однако в индустриальном обществе возникает сразу несколько обстоятельств, ставящих под сомнение возможность сохранения этой децентрализованной ячейки общества. Во-первых, даже в благополучных семьях, где работает только мужчина, наблюдается разделение между образом жизни мужчины, который формируется в "прогрессивных" формах его деятельности на производстве, где господствуют указанные выше начала, и "патриархальным" образом жизни женщины. Возникает коллизия интересов и стереотипов поведения, которая приводит к тому, что число разводов растет в геометрической прогрессии, равно как и число незамужних женщин. По данным современного американского социолога Лестера Туроу, количество последних удвоилось для группы женщин в возрасте от 20 до 24 лет, а до двадцати лет – выросло в четыре раза за последние 30 лет<sup>522</sup>.

Во-вторых, в тех семьях, где работают оба родителя – а таковых становится все больше, поскольку 32% всех мужчин Америки в возрасте от 25 до 34 лет не имеют возможности самостоятельно содержать свою семью, – утрачивается необходимая **преемственная связь культур**, распадается связь поколений, которая не может быть заменена другой, адекватной формой. Туроу приводит следующие цифры: более двух миллионов детей США остаются без присмотра взрослых как до, так и после школы. Телевидение и кино заменяет ребенку семью при формировании его личности. Средний американский подросток проводит пять минут в **неделю** (!) наедине с отцом и 20 минут – с матерью. При этом он смотрит телевизор двадцать один час в неделю и ко времени своего совершеннолетия видит на экране

---

<sup>521</sup> Тоффлер Э. Третья волна. С. 90.

<sup>522</sup> Туроу Л. Будущее капитализма: Как экономика сегодняшнего дня формирует мир завтрашний // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. С. 203.

около 18 тысяч убийств. Правда, и 30 лет назад количество времени, которое родители проводили вместе с детьми, превышало указанное ранее всего на 40%, что ненамного, мягко говоря, больше и свидетельствует об **устойчивой тенденции** индустриального общества к уничтожению семьи<sup>523</sup>. "Современному обществу, – пишет Туроу – не удалось сделать из мужчин отцов. Свое благополучие они видят только вне семьи... На семейные ценности ведется атака – не государственными программами... не телевизионными и радиопередачами... но самой экономической системой. Она просто не дает семьям жить по старинке – с отцом, приносящим большую часть дохода, и матерью, берущей на себя большую часть домашних забот. Семья среднего класса с одним кормильцем исчезла"<sup>524</sup>. Примечательно, что наибольшее количество разводов зафиксировано в Швеции – наиболее развитой с экономической точки зрения стране, где уровень жизнеобеспечения населения традиционно за последние десятилетия высок.

В некоторой степени, как показывает земледельческая культура, отсутствие у ребенка одного из родителей компенсировалось той социальной, общинной средой, где он проживал. В первую очередь это относится к близким родственникам – бабушкам и дедушкам, тетям и дядям, близким и соседям. Однако урбанизация индустриального общества разрушает эту естественную для формирования здоровой нравственности и правил поведения у ребенка среду. Мы имеем в виду понятие "маргинальности", которое возникает как естественный продукт индустриального общества<sup>525</sup>. Отрыв от естественной среды обитания, разрыв устойчивых связей приводит к тому, что лишенная корней, уходящих в семейную, трудовую, общинную мораль **личность деградирует**. Мотивы ее поведения начинают формироваться в отрыве от ценностей устойчивых этнических и иных видов сообществ. Как результат, публично высказываемые ценности воспринимаются ею крайне поверхностно, не превращаясь во внутренние убеждения. Происходит процесс **утилизации ценностей** до уровня примитивного, потребительского. Высокие

---

<sup>523</sup> Там же. С. 204, 218.

<sup>524</sup> Там же. С. 205.

<sup>525</sup> "Понятие маргинальности служит для обозначения пограничности, периферийности или промежуточности по отношению к каким-либо социальным общностям (национальным, классовым, культурным). Маргинал, просто говоря, – "промежуточный" человек. Классическая, так сказать эталонная, фигура маргинала – человек, пришедший из села в город в поисках работы: уже не крестьянин, еще не рабочий; нормы деревенской субкультуры уже подорваны, городская субкультура еще не усвоена. Главный признак маргинализации – разрыв социальных связей, причем в "классическом" случае последовательно рвутся экономические, социальные и духовные связи. При включении маргинала в новую социальную общность эти связи в той же последовательности и устанавливаются, причем установление социальных и духовных связей, как правило, сильно отстает от установления связей экономических. Тот же сельский мигрант, став рабочим и приспособившись к новым условиям, еще длительное время не может слиться с новой средой". (Стариков Е. Маргиналы, или Размышления на старую тему: что с нами происходит? // Знамя. 1989. №7. С. 133).

понятия, как, например, долг перед Родиной, перед близкими людьми, другими людьми, вообще утрачивают свою глубину. Причем это явление носит не одиночный, а массовый характер и присуще всем индустриально развитым странам или государствам, ставшим на путь индустриализации и прошедшим известную стадию развития. Налицо люмпенизация личности, резкое понижение уровня ее морального и умственного развития<sup>526</sup>.

Можно не соглашаться с Е. Стариковым по поводу причин, повлекших массовую маргинализацию советского общества в постреволюционный период, но нельзя не признать того очевидного факта, что в основе данного общественного явления лежит именно **разрыв устойчивых** социальных, духовных и общественных **связей**, что представляет собой необходимое и естественное следствие индустриализации общества. Например, именно в тех городах, которые создавались в качестве "молодежных", индустриальных городов "нового типа", явления деградации личности и распада устойчивых связей носят наиболее тяжелый характер. В частности, по статистическим данным, в Тольятти накануне перестройки регистрировалось 80-90% разводов молодых семей, при среднестатистической по СССР 40-50%. "Феминизация" труда, в совокупности с другими условиями, указанными выше, привела к тому, что большинство детей – в силу физических перегрузок, которые испытывают будущие матери – рождаются недоношенными или с физическими патологиями. Растет число детей-одиночек, воспитываемых одной только матерью, ежегодно – около 500 тысяч. Например, в 1980 г. в СССР было зарегистрировано 8,8% незаконнорожденных детей, в 1987-м – 9,8%. Массовое распространение получают аборты, и не последним мотивом – помимо социальной бедности – является отсутствие возможности создать полноценную семью<sup>527</sup>. К 1989 г. в СССР на учете состояло свыше 5,3 миллиона человек с различными психическими заболеваниями, 4,5 миллиона алкоголиков. Массовый алкоголизм привел к тому, что ежегодно прирост умственно отсталых детей составил 100 – 120 тысяч человек<sup>528</sup>.

Впрочем, дело заключается не только в тех тоталитарных явлениях, которые, по мнению Е. Старикова, привели наше общество к началу перестройки к такому незавидному положению. В 1995 г. тюремные бюджеты штата Калифорния превысили университетские, а расходы на содержание одного заключенного оказались в четыре раза большими, чем на студента университета. Средства массовой информации, по справедливому

---

<sup>526</sup> Е. Стариков приводит данные десятилетней давности по СССР, когда из числа опрошенных многие молодые люди и подростки считали Донбасс союзной республикой, Солнце – спутником Земли, не могли вспомнить дня рождения своих родителей (Указ. соч. С. 156). Впрочем, следует отметить, что резкое понижение интеллектуального уровня и деградация личности в меньшей степени имеют место не только в странах бывшего СССР, но и в странах Запада.

<sup>527</sup> Стариков Е. Указ. соч. С. 152.

<sup>528</sup> Там же. С. 156.

замечанию ученых, становятся **светской религией**, формирующей новую личность и ту среду, где традиционными становятся сцены насилия и убийств<sup>529</sup>. Отсутствие нормальной среды для формирования собственного мировоззрения приводит к тому, что образ, предлагаемый средствами массовой информации, с лихвой покрывает недостачу в конкретных истинах. К этому следует добавить то обстоятельство, что социальная деятельность государства – рассмотрим данный вопрос только в этом аспекте – приводит в скором времени к поистине **паразитическим** устремлениям со стороны рядового обывателя. С одной стороны, растет объем и ассортимент услуг и товаров, которые общество и рынок предлагают потребителю, социальное признание по отношению к слабым и одиноким принимает очень широкие размеры, становясь действительно системой социального обеспечения во всем ее многообразии. Однако окончательно решить проблему обеспечения “права на достойное человеческое существование” никак не удастся. По данным Американского исследовательского института, “бедность сокращалась в 50-х гг. при относительно низких расходах на вспомоществование; бедность сокращалась в 60-х гг. при относительно высоких расходах на вспомоществование; бедность не сокращалась в 70-х гг. при очень высоких расходах на вспомоществование”<sup>530</sup>. Растет – при всех мерах борьбы с этим явлением и внедрением прогрессивного налога – социальное неравенство, которое принимает формы необратимой реакции, когда при всех усилиях достигнуть состояния денежной супер-элиты не представляется возможным. Общество становится поделенным на жесткие иерархические группы. По данным современных американских социологов, в 1964 г. 29% населения говорило, что управление страной ведется к пользе богатых. В 1992 г. таких уже было 80% “... и, – добавляет Л. Туроу, – судя по экономическим результатам последних двадцати лет, с этим трудно не согласиться”<sup>531</sup>.

Одной из самых главных статей расходов стали матери-одиночки (вот – прямое следствие урбанизации и маргинализации общества в индустриальную эпоху), количество которых за 70-е годы увеличилось на 69% и к началу 1980 года составило 19% всех семей с детьми.<sup>532</sup> И вместе с тем падение общественной нравственности и распад нормальной семьи соседствует с социальной пассивностью населения. Работа и социальная активность теряют свой смысл – при тотальной люмпенизации населения, – если государство готово взять на себя заботы по обеспечению личности минимальным социальным стандартом. Проблема осложняется тем, что развитая система государственной

---

<sup>529</sup> Туроу Л. Будущее капитализма. С. 220. Между прочим, Е. Стариков приводит свидетельства того, что массовые сцены насилия и, главное, беспричинная жестокость подростков во многих случаях является проекцией на внешний мир **реального** отношения детей к своим родителям, ответная реакция на дефицит родительского тепла, любви и внимания (Стариков Е. Указ. соч. С. 154).

<sup>530</sup> Пинскер В. Бюрократическая химера // Знамя. 1989. № 8. С. 194.

<sup>531</sup> Туроу Л. Будущее капитализма. С. 207.

<sup>532</sup> Пинскер В. Бюрократическая химера. С. 194.

социальной помощи невозможна без **бюрократического аппарата**, который, централизуя власть, сам готов, во-первых, проверить емкость казны<sup>533</sup> и, во-вторых, своей деятельностью приводит к тому эффекту, когда у рядового обывателя возникает устойчивый комплекс "заученной беспомощности": человек утрачивает надежду, что когда-нибудь он сможет обойтись собственными усилиями, без помощи государства. Растут поколения инфантильных граждан, отученных от инициативы и привыкших ждать и требовать помощи. Проблема достижения социального равенства или, по крайней мере, как это предполагал неолиберализм, достижения такого уровня социального достатка, при котором личность может обрести возможность добиваться неограниченных успехов и вершить свою судьбу, никак не решается<sup>534</sup>.

Впрочем, объем социальных услуг и вещей, которые требуются личности, постоянно расширяется и не всегда, мягко говоря, обоснован. Идея свободной рыночной экономики, которая, реализуясь в индустриальном обществе наиболее полно, заставляет всех поверить в необходимость приобретения не только этого, но и того товара, искусственно расширяет потребности человека. Вместе с этим требования по минимальному социальному стандарту, как считают американские исследователи, во много раз завышены от объективно необходимых, что приводит к еще более жесткой дифференциации общества на группы, **различно несущих государственные тяготы** – от уплаты налогов и возможности поступления на государственную службу до

---

<sup>533</sup> Б. Пинскер приводит данные, что из 124 миллиардов долларов, израсходованных в начале 80-х гг. в США на социальные нужды, тридцать семь были израсходованы по прямому назначению, а восемьдесят семь где-то "потеряны" (Там же. С. 194).

<sup>534</sup> Замечательно точно дает оценку этой тенденции Б. Пинскер: "Когда-то дело представлялось так: стоит поставить людей в равные условия, и проблемы равенства будут решены; люди от природы равны, добры и любят справедливость. Практика показывает, что здесь что-то не так. То ли неверна сама идея равенства людей (все от рождения разные), то ли нехороши оказались методы уравнивания, вступающие, как это ни парадоксально звучит, в непримиримое противоречие с идеей равенства. В конечном счете ведь идея равенства возможностей означает призыв к соревнованию, к конкуренции – во имя победы лучшего, сильнейшего. Государство только следит за соблюдением правил. Но такая система ведет к росту фактического неравенства. Стремление подправить результаты соревнования, напрямую обеспечить фактическое равенство приводит к иным, но также неудовлетворительным результатам. Во-первых, возрастает власть "уравнителей" – бюрократов, то есть система непрерывно порождает новое неравенство. Во-вторых, связывая сильных, обеспечивая равенство доходов, бюрократ перечеркивает равенство перед законом. Например, для исправления вековой несправедливости по отношению к черным американцам были введены квоты на места в университетах и в государственных учреждениях – некий процент мест обязательно должен был быть заполнен неграми. Но это значило, что часть нечерных абитуриентов, имеющих хорошую подготовку, не смогли поступить в университет. Ведь каждый из непоступивших в отдельности не виноват в вековой несправедливости белых перед черными. Для него такой бюрократический способ компенсации вековой несправедливости незаконен и несправедлив" (Пинскер Б. Указ. соч. С. 195).



необходимости идти на военную срочную службу<sup>535</sup>. Можно сказать, что при таком подходе к становлению общественных отношений гораздо выгоднее, с прагматичной точки зрения, доказать свою социальную незащищенность, чем стремиться самостоятельно к тому, чтобы улучшить свое материальное положение<sup>536</sup>.

Нельзя, однако, сказать, что круг нерешенных, но еще более углубившихся проблем на этом заканчивается. Стандартизация – подлинное существо термина универсализации индустриальной культуры – имеет двоякое проявление. Человечество должно стремиться к необходимому единообразию как в понимании определенного числа моральных ценностей – основы нормального общения, так и в организации быта и производства. Вряд ли можно опровергнуть то очевидное обстоятельство, что без этого условия индустриальная культура, которая не делает исключения для каких-то отдельных групп населения и государств, не может развиваться в нормальном режиме. Все люди должны стремиться к тому, чтобы именно эти ценности были для всех них одинаково приемлемыми. Только в этом случае возможно – в принципе – добиться ситуации единообразного и наиболее полного развития материальных основ социального, а потому – свободного существования и развития индивидуума. Не случайно XX в. представляет нам многочисленные примеры распространения основных начал индустриализма и неолиберализма на весь земной шар. Мы говорим о создании ООН и многих других международных организаций, должных организовать и направить деятельность всего человеческого сообщества на достижение указанных выше целей, создание специального языка – эсперанто, который смог бы служить основой свободного общения, и т.д. Можно сказать, что, как и в других вопросах, одним из наиболее явных

---

<sup>535</sup> "Семьи, имеющие доход более 50 000 долл. – это около 2% от общего числа всех семей, – платят 24% всего подоходного налога. Следующие 8% семей с более низкими доходами платят 25,7% подоходного налога. Таким образом, 10% семей, имеющих самые высокие доходы в стране, выплатили в 1978 г. 49,7% совокупного подоходного налога граждан США. Те, кто получает от 20 000 до 40 000 долл. – это около 40% семей, – выплатили в 1978 г. около половины всего подоходного налога в Соединенных Штатах. Для сравнения: половина всех семей, имеющих низкий доход (около 25,5 млн. семей), заплатили только 6,5% подоходного налога. Семьи с самым низким доходом не заплатили практически ничего. В результате 10% самых богатых семей платят большую часть налогов за 50% самых бедных граждан" (Новак М. Дух демократического капитализма. С. 233).

<sup>536</sup> Вот, например, что пишут некоторые исследователи: "С появлением современной рекламы и маркетинга потребности стали активно создавать и раздувать. Тысячи психологов, прошедших подготовку в академических учреждениях, трудятся в сфере рекламы или в отделах маркетинга, зарабатывая себе на жизнь тем, что помогают "создавать" потребности... Так что не будем удивляться тому, что многие формы неудовлетворенности обретают в нашем обществе вид потребностей, равно как и тому, что почти все потребности становятся объектом активной рекламной кампании со стороны тех, кто готов их удовлетворить. Эти "разжигатели потребностей" жиреют за счет того, что убеждают нас использовать материальные средства для удовлетворения нематериальных нужд" (Вайзеккер фон Э., Ловинс Б.Э., Ловинс Х.Л. Фактор "четыре": В два раза больше богатства из половины ресурсов // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 623).

критериев эффективности распространения индустриальной культуры служит именно **количественный признак**: сколько народностей и государств пошло по этому пути развития. Само собой подразумевается истинность ее положений и презюмируется получение эффекта, несопоставимого с тем, который содержался в потенциале иных культур, далеких от индустриальной<sup>537</sup>. Конечно, речь идет о двух составляющих интересующей нас культуры: социально-экономическом и политико-правовом. Последний аспект мы рассмотрим несколько позже, а сейчас обратим внимание на те факты, которые порождает это стремление к единообразию.

Что лежит в основе указанной формы объединения человечества под эгидой **одного только вида культуры**? Разумеется, трудно уловить христианские начала в тенденции покорения природы, создания за ее счет материальной базы развития человечества и, одновременно с этим, необходимости прилагать все усилия к тому, чтобы отодвинуть грядущую экологическую катастрофу, вызванную именно этими усилиями. В нем, т.е. христианстве, основой объединения всего человечества является учение Христа и Его смерть, которой Он указал путь спасения и раскрыл подлинную природу свободы человека<sup>538</sup>. Перенесение всех акцентов в этом вопросе с духовной сферы на социально-политическую почву никак не может быть представлено в качестве альтернативы, способной **заменить христианство**. В более мягком, не столь агрессивном варианте в такой тенденции содержится убеждение в том, что по духу христианства идея равенства может

---

<sup>537</sup> Очевидно, что именно это имел в виду Ф. Фукуяма в нашумевшей своей статье "Конец истории?", когда писал о прекращении истории в том смысле, что, во-первых, начала западного либерализма, а следовательно, и индустриализма, не имеют никаких реальных альтернатив и, во-вторых, с этим фактом связано прекращение процесса глобального противостояния в мире нескольких идеологических направлений, главным образом либерализма и коммунизма. История разрешила, по мнению Фукуямы, внутренние противоречия, таившиеся в ее содержании, и ее последующее развитие должно пойти по иному пути, где противоречия уже сняты (Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134, 135).

<sup>538</sup> Вселенская масштабность этого события (жизнь и крестная смерть Христа) очень верно изображена - по духу - князем Е.Н. Трубецким. "Если боговоплощение признается в Евангелии единым и единственным событием в нашей земной истории, то этим нисколько не исключается возможность того же единственного события и вне земли в тесном космографическом значении этого слова. Если Бог, оставаясь Богом, мог принять зрак раба и воплотиться на земле, то почему же Он не мог сделать того же самого и даже в то же время и на Марсе и на любой другой планете нашей или иной солнечной системы? Сущность христианства выражается в вере в Богочеловечество как узел мирового процесса, центральный факт, от которого зависит спасение всего мира. Но эта вера в универсальное значение Богочеловечества нисколько не колеблется допущением, что оно могло явиться всюду, не только в пределах нашей планеты, но и в других населенных мирах... Если Бог есть действительно Безусловное, то никакая планета, никакое светило и созвездие в мире не может иметь иной цели, кроме воплощения в себе этого Безусловного" (Князь Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. С. 340-341). Эта идея повторяется у князя Е.Н. Трубецкого не единожды. В примечании к цитируемому отрывку он писал: "Если Христос единожды умер и воскрес, то этим, очевидно, не исключается возможность, что эта единая Христова смерть и воскресение - явились всюду" (Там же. С. 340).

и должна быть распространена и на социальные отношения. Но эта уже знакомая нам по католицизму тенденция **"развить"** основные начала христианства, сделать их "более доступными для нас" в мирском понимании проявляется в полной мере и здесь. Мы говорим об универсализме начал социализации общества и неолиберализма, но, как можно заметить, здесь речь не идет о духовной стороне этих начал. Мы говорим о свободе, но речь идет только о материальной свободе от коллизий внешних обстоятельств и остального мира. Мы говорим о братстве, но каким оно может быть, если все восприятие нашего мира изменилось и основывается лишь на материальных фактах и в целом готово материально воспринять лишь **материальный**, но никак не духовный мир. Способы, которые предлагаются индустриализмом – единое информационное и единое экономическое пространство, стремление обладать как можно большим количеством опытных знаний, которые-де помогут нам разрешить как конкретные, текущие, так и стратегические задачи, – не могут не вызвать критического к себе отношения<sup>539</sup>.

---

<sup>539</sup> Например, даже известные ученые, которых никак нельзя "заподозрить" в идеализме, апологеты неолиберализма и западного образа жизни вообще, как нынешний вице-президент США Альберт Гор, говорят о качественных изменениях человеческого восприятия мира в последние десятилетия. Он пишет: "Мы наблюдаем кризис образования на фоне избытка информации – и это не простое совпадение. Образование – это процесс переработки знаний, однако нам кажется проще генерировать новые факты, чем хранить и использовать те, которыми мы уже обладаем... И производя исходную информацию в гораздо больших количествах, чем когда-либо, мы начали вмешиваться в процесс превращения ее в знание... Информационная технология, как и любая другая, опосредует наши отношения с объектом, характеризуемым с ее помощью, поскольку, стремясь определить полное значение какого-либо конкретного явления и представить его в виде системы знаков, мы что-то отбрасываем, а что-то сознательно искажаем. По необходимости мы мысленно приспособляемся к знаковому воспроизведению. Все информационные технологии – слова, высеченные на камне, прекрасные манускрипты, переписывающиеся монахами, печатный станок, спутниковое телевидение и компьютерная графика, передаваемая при помощи оптоволокну, – расширяли наши способности познания окружающего мира. Однако эти технологии создавали и определенные формы искажения. В результате наш мозг иначе воспринимает, запоминает и понимает мир" (Гор А. Земля на чаше весов: В поисках новой общей цели // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 568–569). Кстати сказать, Гор подчеркивает то немаловажное обстоятельство, почему-то зачастую остающееся вне пределов критики, что подавляющее количество собираемой индустриальным обществом информации, на получение которой уходят громадные средства – а сам процесс собирания во многом губителен для окружающей среды, – практически не находит своего применения, причем не по халатности тех или иных лиц, а по причине своей необъятности. "Человечество столкнулось с кризисом, который само же и создало: оно тонет в море информации. Мы произвели на свет столько статистических данных, формул, образов, документов и деклараций, что не в состоянии их усвоить. И вместо того чтобы искать новые пути осмысления и усвоения уже созданного, мы все более быстрыми темпами продолжаем производить новую информацию. Мы создали горы данных, которые, однако, не породили ни единой мысли. Программа спутниковой съемки "Лэндсат", например, способна выдавать полное фотографическое изображение каждого квадратного дюйма поверхности Земли через каждые восемнадцать дней, и она занимается этим в течение последних добрых двадцати лет. Однако, несмотря на острейшую необходимость понять, что же

В результате новые идеалы и новые способы их достижения приводят к тому, что волей-неволей стремление универсализовать мир, основать его на единых для всех началах, установленных человеческим разумом и подкрепленных опытными данными, наталкивается на совершенно противоположную тенденцию гласно или негласно разделить мир на "своих" и "чужих". Самюэль Хантингтон – известный американский социолог – уверенно говорит о том, что "в конфликтах между цивилизациями люди одной крови еще больше сплачиваются"<sup>540</sup>, однако его же собственные наблюдения позволяют с большей объективностью прийти к совершенно обратному выводу. Парадокс заключается в том, что попытка распространить универсальные начала западной культуры, по справедливому замечанию указанного исследователя, зачастую воспринимаются как **тенденции империализма**, и не без оснований. "Запад пытается (и впредь будет пытаться), – пишет Хантингтон, – сохранить свое ведущее положение и отстоять собственные интересы, определяя их как интересы "мирового сообщества". Эта фраза превратилась в нечто вроде коллективного эвфемизма (заменив собой выражение "свободный мир"), задачей которого является обеспечить глобальную легитимность той деятельности, которая служит достижению интересов Соединенных Штатов и других западных держав. Запад, например, стремится интегрировать экономику незападных обществ в глобальную экономическую систему, в которой он сам занимает ведущее место. Посредством вмешательства МВФ (Международного валютного фонда. – А. В.) и других международных экономических институтов он продвигает свои хозяйственные интересы и навязывает другим нациям ту экономическую политику, которую считает нужной... Живущим за пределами Запада очевиден тот разрыв, который существует между провозглашенными принципами Запада и его действиями. Лицемерие, двойная мораль, игра в "да и нет" – вот цена его претензий на универсализм. Да, демократию следует развивать, но нет, не следует, если это приводит к власти исламских фундаменталистов; да, нераспространение ядерного оружия – очень правильная вещь, если речь идет об Иране и Ираке, но нет, когда дело доходит до Израиля", и т.д.<sup>541</sup>

Не будет преувеличением сказать, что подобная тенденция к универсализации все в большей и в большей степени – по мере своего распространения – теряет духовную основу и целиком

---

происходит с поверхностью Земли в течение этого периода времени, оказалось, что никто и никогда не видел более 5% этих фотографий. Остальные 95% собирают, записывают на магнитную пленку и оставляют пылиться и превращаться в труху" (Там же. С. 567-568).

<sup>540</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 556.

<sup>541</sup> Там же. С. 536-537. Нетрудно указать и более ранние примеры распространения индустриализма, когда во время I мировой войны западные правительства и бизнесмены финансировали подготовку русской революции, игнорируя союзнические соглашения и, по сути, самым беспардонным образом нарушая их. См. об этом: Шафаревич И. Р. Россия и мировая катастрофа. С. 425.

базируется на конъюнктурных принципах сиюминутной выгоды и собственного превосходства. Можно сказать, что процесс "окультуривания" "несвободных" стран, во-первых, предполагает наличие высших свойств у носителей индустриальной культуры, которые **лучше знают**, что выгодно, а что нет остальному миру. Как указывалось выше, в существе данного процесса лежит знакомая нам религиозная – хотя и низведенная до уровня политического интереса – идея "избранности", когда "воспитатели" сами определяют и способы достижения цели, и круг воспитуемых субъектов. Во-вторых, подтверждение собственного превосходства и стремление преобразовать мир, как политический, так и природный, по своему усмотрению не может не основываться на **наличии врага** – реального или воображаемого. В-третьих, как и сто лет тому назад, во времена Ф.М. Достоевского, сохраняется неизменная и мистическая тяга человека к гармонии, к тому, чтобы весь мир жил именно по "его" религии, а не по чьей-либо другой. Уйдя от гармонии в христианском ее понимании, человек пытается вновь и вновь найти (или создать) гармонию другую, пусть и временную, пусть и изменчиво-иллюзорную, но обязательно гармонию<sup>542</sup>. Вопрос заключается только в том, что в одном случае мы получаем гармонию духовно просветленных личностей, в другом – гармонию коллективистскую, с трудом отличаемую от стадной. Во времена "холодной войны" Запад обвинял СССР в безбожии, в настоящее время подобное обвинение становится двусторонним в отношениях между США и мусульманским миром, который клеймит "безбожный Запад", а последний клеймит первых как преграду на пути свободного развития "демократических стран"<sup>543</sup>.

Указанная тенденция, при непрекращающемся упадке подлинного религиозного чувства, приводит к массе всевозможных религиозных столкновений, причем не только между разными конфессиями, но и **внутри них**. Происходят тысячи ужасных преступлений, где мучители, не скрываясь, спокойно и с внутренним достоинством объясняют свои поступки религиозными мотивами, выдавая себя за посланца Бога и истинного мессию, который знает, **что нужно делать**. Единое и подлинное знание Бога ушло, остаются тысячи и десятки тысяч **мнений** о Нем, столь же далеких от христианства, как и поступки его носителей. Можно подумать, что эти слова могут быть обращены главным образом к мусульманскому миру. Отнюдь не так. Именно

---

<sup>542</sup> На этот счет В.В. Розанов приводил следующие слова Ф.М. Достоевского, вложенные в уста одного из его персонажей: "Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все эти люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение. Ибо забота... не в том только состоит, чтобы сыскать то, пред чем мне или другому преклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились пред ним, и чтобы непременно все вместе. Вот эта потребность общности преклонения и есть главнейшее мучение каждого человека единолично, как и целого человечества с начала веков. Из-за всеобщего преклонения они истребляли друг друга мечом" (Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского: Опыт критического комментария. С. 137).

<sup>543</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. С. 550.

протестантизм и его многочисленные ответвления представляют – особенно в последнее время – примеры ужасающей жестокости “во имя Господа”. Школьники убивают своих товарищей, заканчивая потом жизнь самоубийством, – грех непростительный, смертный для христианина. Христианские фундаменталисты взрывают поезда и убивают врачей, делающих аборт<sup>544</sup>. Впрочем, примеры можно было бы продолжать едва ли не до бесконечности<sup>545</sup>.

Весьма симптоматично, что утрата цельности в восприятии мира проявляется не только в религиозной сфере бытия, которую светское сознание преднамеренно отделяет от мирской сферы бытия, но и в производственной. Идея специализации, о которой мы говорили выше, приводит к тому, что, по словам американских исследователей, “талантливейшие инженеры в Детройте, Вольфсбурге, Каули и Осаке превратились в **настолько узких специалистов**, что вряд ли кто-нибудь из них способен сегодня сконструировать машину в целом. Оказался утерянным такой

---

<sup>544</sup> Лестер Туроу пишет по этому поводу: “В Соединенных Штатах христианские фундаменталисты убивают врачей, делающих аборт, пускают под откос поезда, требуют введения молитв в школах для детей своих соседей и независимо от их религиозных убеждений (во имя нравственности я обязан контролировать поведение своих близких), взрывают федеральное здание в Оклахома-Сити, в развалинах которого погибли 167 человек, в том числе 19 детей. Пресвитерианский священник, убивающий врача, делающего аборт, знает, что “поступает правильно”. Бог обязал его убивать и обрек на мученичество”. (Туроу Л. Будущее капитализма. С. 209).

<sup>545</sup> В гениальном своем предвидении будущего состояния общего расслоения человеческого сознания, его распыленности, Ф.М. Достоевский вкладывал в сны Раскольникова следующие картины, удивительно точно передающие то состояние души, к которому она пришла, отринув Бога: “Ему грезилось в болезни, будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язве, идущей из глубины Азии на Европу. Все должны были погибнуть, кроме некоторых, весьма немногих избранных. Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей... Люди, принявшие их в себя, становились тотчас бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем в одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались... В городах целый день били набат: созывать всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того, а все были в тревоге. Оставили самые обыкновенные ремесла, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться; остановилось земледелие. Кое-где люди сбегались в кучи, соглашаясь вместе на что-нибудь, клялись не расставаться, – но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сейчас же сами предлагали, начинали обвинять друг друга, дрались и резались. Начались пожары, начался голод. Все и все погибало... Спаслись в этом мире могли только несколько человек, но это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, никто не слышал их слова и голоса” (Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. М., 1983. С. 269).

важнейший момент, как интеграция различных элементов конструкции. Слишком много внимания уделяется мелким деталям, слишком мало – всему автомобилю как единой системе”<sup>546</sup>. Очевидно, что речь должна идти, во-первых, о едином характере разложения сознания современного индустриального человека, когда **утрата цельности мира** и его восприятия порождают и указанные проблемы, и предлагают соотносимые с новым состоянием способы реализации перспективных идеологических и технологических направлений; и, во-вторых, дают примеры атомизации общества при неизменной потенции заполнить весь окружающий мир **своими** идеями и **своим** образом мысли. Идет процесс **саморазрушения мира** силами человеческого сообщества, что дает новые и новые импульсы к весьма усеченному пониманию, а тем более практической реализации прав человека. Данную мысль можно выразить следующим образом: если мир склоняется к экологической катастрофе, угрозе перенаселения, то необходимо максимально отодвинуть эту опасность от развитых стран и их граждан, как **носителей подлинной культуры**, дать им возможность сохраниться и тем положить возможность окончательного через какое-то время спасения всего остального человечества. О равенстве прав всех людей, вне зависимости от цвета кожи и политических предпочтений, нет и помина.

И.Р. Шафаревич совершенно обоснованно пишет по этому поводу: “Какое право человека бесспорнее, чем жить, – и даже жить не самим, ибо все мы обречены на смерть, а чтобы жили наши потомки? Но вот данные, которые часто приводятся в западной экологической литературе: население США составляет 5,6% от населения мира, они используют 40% всех природных ресурсов и выбрасывают 70% всех отходов, отравляющих среду. Говоря попросту, США существует за чужой счет – за счет нас и наших потомков, угрожая самому их существованию. Но я никогда не слышал, чтобы такая ситуация связывалась с категорией “прав человека”. Зато ограничение эмиграции (прежде всего!), запреты демонстраций и связанные с нарушением таких запретов аресты рассматриваются как нарушения столь фундаментальных “прав человека”, что оказываются препятствием в переговорах... Создается впечатление, что понятие “прав человека” не имеет какого-то самоочевидного содержания. Такая неопределенность дает возможность пользоваться этим понятием как полемическим приемом. И в отношении к нашей стране это, скорее всего, именно такой полемический прием, а сама причина враждебности лежит где-то глубже”<sup>547</sup>. Впрочем, конечно, не только по отношению к России, но и к остальному миру. Как указывалось выше, процесс атомизации знает **несколько уровней**, только один из которых указан в данном примере. В таких же отношениях друг с другом находятся и страны, традиционно относящиеся к

---

<sup>546</sup> Вайцзеккер фон Э., Ловинс Б. Э., Ловинс Х. Л. Фактор “четыре”: В два раза больше богатства из половины ресурсов // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 610.

<sup>547</sup> Шафаревич И. Р. Две дороги – к одному обрыву. С. 344–345.

высокоиндустриальным. Различие заключается в том, что в некоторой степени процесс их противостояния несколько мягче – до поры до времени, – хотя фрагментарно принимает весьма агрессивные формы. Наверное, найдется немало исследователей, желающих дать истинную оценку процессу формирования “Соединенных Штатов Европы”, причинам зарождения этой идеи и тем усилиям, которые прилагают США для нивелирования результатов указанной идеи. В целом можно смело сказать, что ни при каких обстоятельствах такое состояние дел нельзя назвать нормальным ни в части обеспечения “прав человека”, “демократизации общества”, как они мыслились в идеале, ни в части формирования свободной, нравственно развитой и самостоятельной личности, которую уже несколько веков исповедует светское сознание и либерализм. Каждая произвольная группа, объединенная по тем или иным критериям, может смело признать себя “группой избранных”, верша свое правосудие и правя миром по собственным заповедям.

Здесь самое время задать вполне уместный вопрос: **что представляет из себя современный человек** тех государств, которые – каждое отдельно и все вместе в совокупности – традиционно могли бы объективно претендовать на высокое звание “избранных”, и где идеалы демократизации и социализации достигли наивысших успехов даже за счет других, менее развитых, с их точек зрения, народов? Поражает, что все буквально формы и проявления культурной жизни представляют нам картину с многими противоположностями. Постоянно “на слуху” проблема гибели мира и цивилизации, причем по разным причинам: экологическая катастрофа, ядерная война, бунт роботов-терминаторов. Сами обитатели “разумного мира” все больше и больше безличны, за исключением (вот и противоположность) отдельных супергероев, которые, творя бесчисленные чудеса и проявляя недюжинные умственные способности, спасают в **последний момент** мир. Можно назвать десятки сюжетов и сотни картин, вышедших в последнее время на Западе, когда мир от гибели отделяло несколько секунд и самоотверженные подвиги одного или двух героев.

Нельзя не сказать, что в самой сюжетной линии найдется много интересного для психолога. Не обладая специальными познаниями в этой сфере, рискнем, однако, предположить, что в такой постановке вопроса уже изначально заложены предчувствия индустриального человека о невозможности управления им всем тем, что он же – человек – создал за последние десятилетия. Явления же супергероя, суперличности столь привычны для индустриальной культуры, настолько связаны с образом человека, **покоряющего все и вся**, что отказаться от него просто невозможно. Однако следует признать, что наблюдая подобные кинематографические “шедевры”, невольно задаешься вопросом: что будет, если герой когда-нибудь **не успеет**? И что будет, если герой, который (пока еще!) действует для спасения “толпы” (а кто для него все остальные?), не “передумает”? Откуда у нас такая уверенность, что этот герой не способен переступить



тонкую грань, которая отделяет всесильность "для всех" от вседозволенности "для себя"? Интеллект? Но его почти нет у предлагаемых нам героев: нельзя же назвать довольно банальные истины, которые вкладываются в их уста, проявлением интеллекта. Чувство долга? Но откуда оно возьмется в той ситуации, когда деградация человечества очевидна и соблазн взять власть в свои руки во многом покоится на довольно простой идее: если я сейчас не возьму, то где гарантии, что в следующий раз эти неразумные, затравленные существа, называющие себя людьми, не поставят вопрос "Быть или не быть миру?" вновь на повестку дня? Налицо объективные основания, чтобы покончить с анархией при неизменном расширении человечеством ассортимента ядерного вооружения и взять власть в свои руки. Если подобные фантазии не проявляются в лице одного героя, то они уже проявляются в виде "развитых" стран, как мы показывали ранее.

Человечество внедрилось в такие тайны природы, что уже только официальным актом государства можно пытаться пресекать изыскания, например в геномной инженерии: такова сила опасности, которая стоит за всеми этими экспериментами. Его всемогущество возросло до невиданных размеров, хотя объективно следует говорить все-таки о всемогуществе не человечества, но отдельных его представителей или групп. И вместе с этим индустриальная культура все более приближается к тому давнему – еще со времен Ламетри – утверждению, что человек есть просто "умная машина". На повестку дня все активнее выходит проблема создания **искусственного интеллекта**, способного заменить собой человека. В периодических изданиях подчас публикуются весьма интересные с этой точки зрения научные сообщения, не оставляющие сомнений по существу рассматриваемого нами вопроса. Например, гений современной кибернетики английский ученый Кевин Уорвик уверенно высказывается, что через полвека вполне вероятна ситуация, когда "умные машины станут управлять человеком". По его мнению, Адам и Ева были роботами, в которых Бог заложил "стартовую генетическую программу". Характерно, что на вопрос: "А как же быть с душой и духом?" – Уорвик отвечает: "А что это такое – душа, духовность?... Я не верю в Бога, и вопрос о душе для меня не связан с концепцией Адама и его стартовой программой"<sup>548</sup>. Борьба же с опасностью завоевания роботами мира можно, по его словам, двумя способами: подписанием пакта между всеми странами об ограничении интеллекта машин и посредством "улучшения" человеческого интеллекта при помощи правильного общения с роботами и **заимствования** у них (!) недостающих качеств<sup>549</sup>.

Другой пример не менее характерен. В своем интервью американский ученый и писатель Рей Курцвейл высказал мнение, что на повестке дня – самый актуальный вопрос: о необходимости

---

<sup>548</sup> Малахова Ю. Восстание роботов // Российская газета. 1999. № 220 (2329) от 5 ноября. С. 31.

<sup>549</sup> Малахова Ю. Указ. соч. С. 31.

**изменения представлений о "разумном существе"** (имеется в виду необходимость стирания грани между биологической жизнью и искусственным разумом). Создание роботов с необычайно развитым – в нашем нынешнем понимании – интеллектом должно привести к постановке проблемы о его **гражданских правах**, потому что «понятие "разум" постепенно естественным образом вберет в себя и человеческий, и электронный мозг. Стало быть, надо уважать гражданские права собрата по интеллекту»<sup>550</sup>. Опять же, "проблема роботов", которая, по его словам, неизбежна, поскольку "на их совершенствовании базируется прогресс современного общества" и человечество вынуждено идти на этот риск в целях своего благополучия, разрешится тем способом, что люди, используя кибернетику, способны будут "отфильтровывать" гены и "улучшать" свою породу. Сомнителен оптимизм американца, который считает, что вообще над данной проблемой должны думать не мы, а люди XXI в., что гораздо разумнее<sup>551</sup>. Откровенно сказать, неясно, чего здесь больше: бездуховности или обычной житейской глупости, которую не оправдывают ни научная фантазия, ни азарт, ни легкомысленность в такой постановке вопроса. Но есть главная черта, которая выделяется вполне очевидно: презрение к человеческой личности и полное ее унижение, когда "образ Божий" не только не берется в расчет при подобных высказываниях, но попросту отрицается. Оправдывает ли **такая** личность те жертвы, которые принесены для ее блага, **заслуживает ли она лучшего**, чем имеет на сегодняшний день? Вряд ли. Великая эпоха индустриализация, которая должна была принести человечеству счастье и объединить его в братских рядах героев нового времени, способных преобразовать и подчинить мир, принесла уверенность в необходимости сделать из человека машину, которая бы, по словам Курцвейла, могла иметь своим любовником, нянькой и учителем робота; улучшить человеческую породу, поскольку настоящая-де несовершенна<sup>552</sup>. Индустриальная этика привела мир к черте гибели, а человечество – к признанию своей неполноценности при

---

<sup>550</sup> Кабанников А. Однажды мы начнем спать с роботами, а потом у нас появятся общие дети [Интервью с Рей Курцвейлом] // Комсомольская правда. 1999. № 205 (22184) от 3 ноября. С. 11/

<sup>551</sup> Там же.

<sup>552</sup> Там же. С. 11. Впрочем, назвать эти мнения единичными никак нельзя. Создается впечатление, что тенденция деградации умственных способностей касается в первую очередь представителей научной среды. "В ходе дискуссий по проблеме парникового эффекта, – пишет А. Гор, – я лично слышал, как зрелые ученые мужи предлагали разместить на орбите миллиарды полосок оловянной фольги, отражающей солнечный свет, чтобы таким образом уменьшить количество тепла, скопившегося в атмосфере. Слышал я и другие предложения, вроде широкой программы насыщения океанов железом, дабы стимулировать фотосинтез планктона, с тем чтобы он поглощал избыточные парниковые газы. Похоже, нам проще строить столь безрассудные планы, чем рассмотреть более трудную на первый взгляд задачу – переосмыслить уже содеянное" (Гор А. Земля на чаше весов. С. 571). Нельзя, конечно, сказать, что подобные "образцы научной мысли" как-то национально дифференцированы. Достаточно вспомнить идею поворота северных рек у нас в СССР, чтобы понять интернациональность индустриализма.

предписываемом всемогуществе отдельных его групп. Перед западным миром встала новая проблема преодоления указанных негативов и создания новой идеологии, способной служить путеводной нитью на пути развития человечества. Мы говорим о тенденции построения **постиндустриального общества**, которая в последнее время все активнее завоевывает сторонников и готова предложить качественно иные, с точки зрения ее носителей, пути решения старых проблем.

## **§ 2. Постиндустриальная волна**

Критическое состояние человеческого общества и окружающей среды, к которым привела мир индустриальная культура, вызвало довольно сплоченную волну критики со стороны научных деятелей Запада, вскоре породившую идею о постиндустриальной культуре. Собственно говоря, подавляющее количество негативных оценок, указанных в предыдущем параграфе, взято именно из сочинений представителей той группы научного мира, которая поставила своей **задачей преодоление последствий** технологической цивилизации и подготовку предпосылок для формирования нового, постиндустриального общества, где большинство – если не все – негативных элементов индустриализма будет ликвидировано. Такая постановка вопроса не может не вызвать научного интереса, тем более что, как мы увидим ниже, грядущие перспективы связываются не только с качественным изменением социально-экономических отношений и устранением негативных воздействий на окружающую среду, но и с серьезной **ревизией политико-правовых идеалов**, которые должны быть предложены “новому обществу”. Конечно, в рамках одной работы невозможно без ущерба качеству изложения пытаться рассмотреть все направления данного течения, последователи которого зачастую не всегда солидарны друг с другом по ряду вопросов. Но необходимо – и такая возможность объективно присутствует – выделить основополагающие аспекты, которые, на наш взгляд, представляют особый интерес.

Казалось бы, именно те стороны индустриализма, которые указывались выше как недостаточные, разлагающие природу человека и само человеческое общество, должны подвергнуться особенной критике. Однако изучение произведений апологетов постиндустриализма показывает, что основной удар критики приходится не на основополагающие начала, на которых покоится индустриализм, а на частности, которые, по нашему мнению, как раз решающей роли не играют.

Основной вопрос, который по существу определяет направленность развития той или иной цивилизации и качественное содержание порождаемых ею хозяйственных институтов, связан с **оценкой человеком своего места в окружающем мире и характером его взаимоотношений с ним**. Как мы видели выше, коренным отличием индустриальной культуры, в сравнении с культурой земледельческой, явилось такое понимание человека, согласно которому он, т.е. человек, должен покорить окружающий мир, изменить его по своему усмотрению и в соответствии со своими планами и целями создать условия “нормального” существования человеческого общества. Именно это отличие, по справедливому мнению И. Р. Шафаревича, и является пунктом расхождения земледельческой культуры, **космологической** по своей сути, и индустриальной, носящей неустранимо **технологический** характер. В первом случае в основе взаимоотношений “человек – природа” лежит религиозное понимание мира, где человек хотя и признается господином природы, но – одновременно с этим – также тварью Божией. Его

существо, его жизнь утрачивают свой подлинный смысл, когда весь мир признается **объектом материального интереса**, который должен быть здесь и за ее счет удовлетворен. Не случайно утрата стремления к духовному самосовершенствованию, духовному подвигу, в понимании его христианством, ведет к кардинально противоположному жизненному устремлению – поиску материального счастья, материального блага. В религиозной культуре эксплуатация окружающей среды **никогда** по своему определению не может носить столь тяжелых для природы форм ее эксплуатации, хотя бы по той причине, что материальные запросы составляющих данную культуру людей **никогда** не носят столь разнообразно расширяющийся и бесцельный характер, который представляет нам индустриальная культура, **никогда** не являются **самоцелью**. По этой причине невозможно в принципе решать вопросы ликвидации последствий индустриализма и предлагать иные идеалы, игнорируя проблему отношения человека к природе либо оставаясь на тех же самых началах, которые в основе своей имеет индустриализм. Но именно этот аспект, именно редакция индустриализма, как можно понять, не подвержена критике со стороны представителей постиндустриализма. Подтвердим это конкретными примерами.

Оценивая индустриализм как ложное направление технического прогресса, группа американских исследователей предложила свой план повышения производительности ресурсов, которые на их взгляд, имеют первоочередное значение. Приводя многочисленные примеры того, что нынешнее использование ресурсов окружающей среды негативно сказывается на общем экологическом состоянии мира, они склоняются к новым технологическим способам повышения производства, которые должны привести к резкой экономии сырья и более рациональному его использованию. "93% всех материалов, которые мы покупаем и потребляем, так и не превращается в товар, подлежащий сбыту. Помимо этого, 80% всей продукции выбрасывается после одноразового использования, а значительная доля оставшейся служит меньше время, чем следовало бы. Существуют подсчеты, согласно которым в Соединенных Штатах 99% сырья, используемого при производстве материальных благ или содержащегося в них, оказываются на свалке не позднее чем через шесть недель после продажи соответствующих товаров"<sup>553</sup>. Согласно их расчетам, не более 3% вырабатываемой энергии поступает по назначению, что приводит в итоге к потерям в общемировом масштабе около 10 триллионов долларов США ежегодно. Но что предлагается взамен? Экономия, бережливость как компромиссные способы – с указанной нами выше точки зрения – взаимоотношений с окружающей средой? Нет. Авторы напрямую указывают, что эффективность использования энергии и отказ, полный или частичный, от ее использования – вещи несовместимые. Речь должна идти не об отказе от такого отношения к окружающей среде, который получил доминирующее значение в психологической установке индустриального человека, но лишь о более **рациональном** использовании природной среды

---

<sup>553</sup> Вайцзеккер фон Э., Ловинс Б. Э., Ловинс Х. Л. Фактор "четыре". С. 602.

(именно по этой причине сама работа названа «Фактор “четыре”». В два раза больше богатства из половины ресурсов»). Приведем вкратце основные положения предложенной программы, которые касаются не только первого из указанных нами аспектов постиндустриализма, но и других, чтобы сохранить концептуальность положений.

**Повышение качества жизни.** Ресурсоэффективность позволит создавать более производительно, качественно работающие технические средства, продукты питания и домашнего быта.

**Уменьшение уровня загрязнения окружающей среды.** Растущая эффективность использования природных ресурсов позволит сократить вредное воздействие на окружающую среду и создать условия, “при которых 99% сегодняшних экологических проблем просто исчезнут, причем это не только не повлечет за собой новых расходов, но и даст при благоприятных обстоятельствах определенную прибыль”<sup>554</sup>.

**Экономия финансовых средств.** Снижение затрат на добычу ресурсов приведет к ликвидации необходимости оплачивать мероприятия по очистке окружающей среды.

**Контроль над рынком и активизация бизнеса.** Применение высокоэффективных технологий позволит активизировать рыночные институты, устранив влияние правительства на экономику в столь тотальных масштабах, как это имеет место сегодня<sup>555</sup>.

**Многократное использование органических средств.** Высвобождающиеся финансовые ресурсы могут быть проинвестированы в экономику развивающихся стран. Таким образом, отставшие в техническом выражении страны получают возможность качественно изменить производственную сферу, а вложенные капиталы развитых стран принесут высокорентабельную отдачу.

**Повышение безопасности.** Важный аспект, поскольку конкуренция в обладании мировыми стратегическими ресурсами неизбежно ведет к противостоянию ряда ведущих государств. Напротив, эффективное использование энергоносителей способно косвенным образом препятствовать распространению ядерного оружия, “обеспечивая менее дорогостоящую и по своей сути невоенную альтернативу ядерным электростанциям”<sup>556</sup>.

Наконец, **обеспечение равенства и занятости.** Несовершенная экономика, которая в основе своей предопределена расточительным расходом ресурсов, будет упразднена. Маргинализация общества прекратится, как только появится необходимый экономический стимул задействовать больше людей и меньше ресурсов. “Фирмы должны избавляться от непроизводительных киловатт-часов, тонн и литров, а не от

---

<sup>554</sup> Указ. соч. С. 605.

<sup>555</sup> “Рыночные механизмы теоретически способны обеспечить эффективное использование ресурсов, однако нам по-прежнему предстоит решать серьезную задачу устранения ряда барьеров и перестройки структур, основанных на порочных стимулах, не дающих рыночным механизмам работать в правильном направлении” (Там же. С. 605).

<sup>556</sup> Там же. С. 606.

своих работников. Такого положения удастся добиться гораздо быстрее, если меньшими налогами мы будем облагать рабочую силу, а более высокими налогами – использование ресурсов”<sup>557</sup>.

Как видно из приведенных тезисов, характер программы вовсе не предусматривает отказа от принципов технологической – по нашей классификации – цивилизации. Речь идет только о том, чтобы преодолеть негативные ее стороны. Выражаясь общо, можно сказать, что все содержание отношения “человек – природа” сводится не к тому, чтобы спасти ее от разрушающего влияния цивилизации, изменить характер взаимоотношений, а к тому, чтобы **спасти человека** от разрушающего влияния природы, состояние которой должно повлечь неизбежную – при сохранении старых паритетов – гибель человека в связи с надвигающейся экологической катастрофой. Причем, как и раньше, возможности человека своим разумом осознать и устранить эту опасность, **переделать** окружающий мир – уже в который раз – по своему усмотрению нисколько не ставятся под сомнение. Предполагается, что внедрение новых, высокоэффективных технологий позволит устранить старую опасность гибели цивилизации, что вызывает вполне очевидную критику. Изложенные тезисы по своей перспективности столь неясны, столь сориентированы на сегодняшний день и столь ничтожно мало способны заглянуть в будущий век, что ценность их можно смело поставить под сомнение. Можно сказать, что судьба будущих поколений или поколений ничтожно мало интересует ее создателей, которые либо игнорируют этот вопрос, либо считают, что они-то, т.е. будущие поколения, что-нибудь обязательно придумают. Однако такая вера в силу человека, которая уже продемонстрировала свои возможности в индустриальную эпоху, вызывает асептическое к себе отношение.

В ее основе совершенно отчетливо проглядывается – с философской точки зрения – не называемая вслух вера в силу **будущего прогресса** и силу человеческих возможностей, которые составляют основные начала западной культуры, и подразумеваемость некоего мирового закона развития, который преследует либеральную и социалистическую доктрины на всем пути их развития. Равно как и ранее, здесь характер мирового закона также может быть воспринят двояко: как детерминированный процесс, имеющий объективные проявления в материальном мире, в отношении которого, естественно, человек не властен, и как такой закон развития, который предусматривает возможность своей интерпретации – по принципу “сильного судьба ведет, слабого – тащит” – самим человеком. Но можно ли назвать доктрину, основанную на давно известных и не оправдавших себя утверждениях ни с философской, ни с моральной точек зрения, **новым достижением** человеческой культуры? По-видимому, такое предположение носило бы неоправданно смелый и дерзкий характер.

Следует отметить, что иные рецепты, рекомендуемые

---

<sup>557</sup> Вайцзеккер фон Э., Ловинс Б. Э., Ловинс Х. Л. Указ. соч. С. 607.

постиндустриалистами, мало отличаются по своему существу от изложенных выше. Например, Элвин Тоффлер, которого мы неоднократно цитировали в предыдущем параграфе, сводит решение проблемы экологической катастрофы к следующим положениям.

Признавая распыленность, обмельчание человеческого восприятия мира в индустриальную эпоху, Тоффлер уверен, что мир стоит на пороге новой эры – синтеза, когда “во всех отраслях знания... мы, вероятно, увидим возврат к крупномасштабному мышлению, к обобщающей теории, к составлению частей снова в единое целое”<sup>558</sup>. В аспекте энергоресурсов и экологической безопасности Тоффлер предлагает перейти к возобновляемым ресурсам (“ясно одно: никто не закачивает нефть и газ обратно в землю, чтобы пополнить их запасы”), в первую очередь солнечной энергии и энергии ветра<sup>559</sup>. Не исключается возможность и эксплуатации, но уже старыми, индустриальными способами других планет Солнечной системы (ведь речь не идет о конкретной опасности человечеству!) с целью извлечения из их недр полезных ископаемых и ценных металлов, а также построения в космосе, на орбите, города из материалов, добытых, например, на Луне<sup>560</sup>. Помимо указанных источников энергоресурсов новой цивилизации Тоффлер обращает особое внимание на орудия труда, которые может предложить “третья волна” цивилизации, во многом заимствуя разработки у индустриальной культуры: электроника и компьютеризация промышленности и всего человеческого сообщества в целом, тем более что новейшие технические достижения позволяют создавать образцы, минимально требующие энергии для своей деятельности. Перспективы здесь так велики, по мнению Тоффлера, что он с удовольствием приводит цитату из журнала “Computer Word”: “Если бы автомобильная промышленность сделала то же самое, что за последние 30 лет компьютерная, “Роллс-ройс” сейчас стоил бы 2,5 доллара и проходил бы без заправки 2 миллиона миль”<sup>561</sup>.

Перемещение исследования полезных свойств окружающей среды с суши на море, проникновение в морские глубины позволит решить многие проблемы, которые сейчас стоят перед человечеством, в первую очередь продовольственную. Тоффлер пишет: “Проникновение в глубины моря дает нам зеркальное отображение полета в открытый космос и закладывает основы для третьей группы промышленности, формируя основную часть новой

---

<sup>558</sup> Тоффлер Э. Третья волна. С. 223.

<sup>559</sup> “Никогда еще в истории так много людей не бросались с таким жаром на поиски энергии – и никогда еще перед нами не открывалось так много неизведанных и удивительных возможностей... На этой стадии невозможно знать, какая комбинация технологий окажется более ценной и для выполнения какой задачи, но разнообразие орудий труда и топлива, которые окажутся в нашем распоряжении, несомненно будут потрясающим... Эти возможности варьируются от фотоэлементов, преобразующих солнечный свет в электричество... до советского плана размещения в тропосфере аэростатов, несущих ветряные мельницы для передачи электричества по кабелю вниз, на землю” (Там же. С. 231).

<sup>560</sup> Тоффлер Э. Указ. соч. С. 243.

<sup>561</sup> Там же. С. 239.



техносферы. Первая историческая волна социальных изменений на земле прошла тогда, когда наши предки перестали полагаться на собирательство и охоту и начали одомашнивать животных и возделывать почву. В наших отношениях с морем мы сейчас находимся как раз на этой стадии. В голодном мире океан может помочь преодолеть продовольственную проблему. **Должным образом возделанный и превращенный в ранчо** (выделено мною. – А.В.), океан предлагает нам действительно неиссякаемый источник... “Умная” аквакультура – разведение и выращивание рыбы, сбор водорослей – может пробить брешь в продовольственном кризисе, не повреждая хрупкой биосферы, от которой зависит вся наша жизнь”<sup>562</sup>. Тоффлер приводит множество доводов в пользу предложенного источника продовольствия и добычи ценных ископаемых: запасы цинка и серебра, меди и свинца, золота наконец, содержащиеся только в Красном море, оцениваются в 3,4 миллиарда долларов США, нефтяные запасы вблизи Гавайских островов, компоненты, которые годны для изготовления различных и весьма редких лекарств, – небольшой перечень того, что может нам предоставить акватория мирового океана<sup>563</sup>.

Однако самое большое значение, по мнению Тоффлера, имеет такая отрасль промышленности, как **генная индустрия**. Значение ее крайне неоднозначно в связи с тем, что производство “живых материалов” может привести как к попыткам создания “суперрасы” и уничтожению “низших” народов (по примеру фашистов), а также к экспериментам, граничащим с безумием<sup>564</sup>. Американский ученый совершенно категорично отказывается от подобных экспериментов и предлагает более “мирные” цели использования достижений биологии, например для создания бактерий, способных превращать солнечный свет в электрохимическую реакцию, создавать биологические компоненты, способные излечивать многие сейчас неизлечимые болезни, создавать органику, способную заменить собой химические удобрения в сельском хозяйстве. Тоффлер отдает себе отчет в трудности контроля за тем, чтобы данный вид деятельности не выходил из-под контроля общества: “Пока еще рано с уверенностью говорить о том, как будет развиваться биотехнология. Но уже слишком поздно возвращаться к нулю. Мы не можем закрыть наши открытия. Мы можем только бороться за контроль над использованием наших знаний”<sup>565</sup>.

Что ж, воспользуемся здравым советом Тоффлера и попытаемся **масштабно** оценить данные предложения в аспекте взаимоотношений

---

<sup>562</sup> Тоффлер Э. Указ. соч. С. 244-245.

<sup>563</sup> Там же. С. 245-246.

<sup>564</sup> “Совершенно рассудительные и респектабельные ученые говорят о перспективах, потрясающих воображение. Сможем ли мы создать человека с желудком, как у коровы, переваривающим траву и сено, вследствие чего облегчится решение продовольственной проблемы, поскольку человек перейдет на потребление более низких звеньев пищевой цепи? Сможем ли мы биологически изменить рабочих так, чтобы их данные соответствовали требованиям работы, например, создать пилотов с многократно усиленной реакцией или рабочих на конвейере, нервная система которых будет приспособлена для выполнения монотонного труда?” (Там же. С. 249).

<sup>565</sup> Тоффлер Э. Указ. соч. С. 252.

индустриально развитых – на момент становления новых технологий – стран и стран, небогатых индустриальными традициями. При этом нам следует учитывать то обстоятельство, что характер международных взаимоотношений, сложившийся накануне становления постиндустриального общества, не может быть кардинально и моментально изменен в лучшую сторону хотя бы по той причине, что никакие отношения не рождаются сразу, но, напротив, формируются на основе исторических традиций, религиозных, этнических и иных культурных предпосылок. Трудно было бы предположить, что отношения между, например, США и странами фундаментального исламизма могут вдруг измениться до неузнаваемости, точно так же как и взаимоотношения между США и Россией. Конечно, годы “холодной войны” с традиционным вооруженным противостоянием прошли, но это совсем не значит, что противостояния, как культурного, так и экономического, уже нет. Не следует забывать, что и сам процесс внедрения новых технологий, во-первых, не моментальное предприятие, что он будет развиваться последовательно, минуя, как и столетия назад, стадии удач и неудач, когда научный поиск вынужден будет отбросить тупиковые варианты и обратить внимание на самые эффективные. Кроме того, трудно предположить, что “старые” – для постиндустриального общества – технологии отпадут сразу и навсегда: ведь не будем забывать, речь идет о **рыночной экономике**, которая сориентирована на прибыль и максимально возможное использование орудий производства, если это не идет в убыток собственнику. С учетом этих условий невольно напрашивается вопрос: кто гарантирует, что отжившие свой век – опять же для постиндустриального общества – индустриальные технологии не будут активно эксплуатироваться где-нибудь в странах третьего мира? Кто сможет запретить это и насколько это вообще реально, даже при условии того, что экологический кризис не может носить избирательный характер, что его воздействие носит планетарный масштаб?

Возьмем другую гипотетическую ситуацию – опыт поиска новых технологий – и зададимся тем же вопросом: где гарантии, что научные изыскания, которые, как мы видели, могут носить весьма опасный характер, будут проводиться **непосредственно** в Европе или США, когда присутствует явная, бьющая в глаза перспектива переместить место лабораторных исследований куда-нибудь, скажем, ближе к Кении или Танзании? Нет сомнений, что именно так все и будет происходить. Что ни при каких обстоятельствах развитые страны не смогут отказаться от деления на “развитых” и “неразвитых” с необходимыми последствиями. Для того чтобы отказаться от своего преимущества в мировой политике, мало только прагматичных доводов, нужна еще и глубокая вера в свои идеалы, которые действительно должны носить общечеловеческий, а потому не эмпирический и не материальный характер<sup>566</sup>.

---

<sup>566</sup> Интересные мысли на этот счет высказывает Самюэль Хантингтон. “На глобальном, или макроуровне, – пишет он, – конфликты происходят между ведущими государствами, относящимися к различным цивилизациям. В основе

Сделаем еще одно замечание. Предложения, изложенные Тоффлером и другими исследователями, естественно, не могут претендовать на абсолютный характер. Они дают лишь **контуры** будущего общества и в том числе **направления** будущего научно-технического поиска. Ни в какой иной, наверное, области знаний, кроме технологии, опытный метод не играет столь доминирующей роли. Но мало определить полезность какого-то определенного изобретения, нам необходимо удостовериться, что положительный эффект, прогнозируемый при его разработке, будет носить именно такой, а не какой-то иной характер, что положительный эффект не будет сопровождаться негативными последствиями, как это зачастую бывает, и т.д. Что (или кто) поможет преодолеть то легкое чувство соблазна "порепетировать" развитым странам на чужой территории, чтобы разрушительные последствия изобретения не ударили по их гражданам? В последнем случае политический крах "экспериментаторов" неизбежен – неважно, говорим мы о конкретном лидере или политической партии, находящейся у власти. В первом случае дело может быть вообще не оглашено по причине, например, отсутствия негативных последствий для своих граждан и, кроме того, по причине секретности эксперимента. Можно, конечно, сказать, что характер международной политики меняется, что (по Ф. Фукуяме) "история закончилась" и все конфликты исчерпаны. Но как быть с прямым указанием Тоффлера на уже сейчас имеющие место столкновения между развитыми и неразвитыми индустриально государствами по вопросам эксплуатации морского дна и акватории мирового океана?<sup>567</sup> Не значит ли этот факт, что и при

---

таких конфликтов лежат классические проблемы международной политики, включая следующие: 1) проблема влияния на формирование глобальной политики и на деятельность таких международных организаций, как ООН, МВФ и Всемирный банк; 2) проблема военного могущества, проявляющаяся в противоречивых подходах к вопросам нераспространения оружия и контроля за вооружениями, а также гонки вооружений; 3) проблема экономического могущества и богатства, проявляющаяся в разногласиях по вопросам торговли, инвестиций и т.п., 4) проблема людей; речь идет в том числе о попытках государства, представляющего одну цивилизацию, защитить родственное ему население в рамках другой цивилизации, о дискриминационном отношении к людям, представляющих другую цивилизацию, о попытках изгнать со своей территории таких людей; 5) проблема ценностей и культуры, конфликты по поводу которых возникают тогда, когда государство пытается продвигать или навязывать свои ценности народу, относящемуся к другой цивилизации; 6) эпизодические территориальные проблемы, когда ведущие государства становятся главными участниками конфликтов по демаркационной линии. Нельзя не согласиться с тем, что на протяжении всей истории человечества эти проблемы были источниками конфликтов" (Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. С. 541). Но, согласившись с этой оценкой, которая не может не быть признана объективной, мы должны признать и то, что ликвидация этих конфликтов, по-видимому, займет довольно длительное время, если вообще возможна в полном объеме, поскольку их основания коренятся в основных началах индустриальной культуры.

<sup>567</sup> "Все больше коммерческих аргументов выдвигается в пользу освоения морского пространства. Как отмечал экономист Д.М. Лейпцигер, многие крупные корпорации сегодня "уподобляются переселенцам на Диком Западе, становясь в ряд в ожидании выстрела из стартового пистолета, чтобы застолбить обширные

наступлении постиндустриального общества роль супердержав также останется ведущей в международном процессе, во многом основанной на силе и первенстве новейших технологий? По-видимому, именно так и будет происходить, по крайней мере в обозримом будущем.

Хотя в указанном аспекте данная проблема не рассматривается Тоффлером, тем не менее, возможно, предвосхищая аналогичные вопросы, а возможно, по иной причине, он уделяет довольно много времени и места разъяснению сепаратистского процесса, в который оказались втянутыми в последние годы практически все ведущие страны мира. Американский ученый приводит многочисленные примеры того, как отдельные области ведущих стран мира проявляют стремление выйти из состава многонациональных образований. Конечно, наиболее наглядный – бывший СССР. Порой это доходит, по его мнению, до полного абсурда. В то время когда Грузия высказывалась за отделение от СССР, Абхазия, находившаяся в ее составе, потребовала аналогичных прав для себя. Для решения проблемы пришлось прибегнуть к “помощи Москвы”, которая разрабатывала план урегулирования ситуации в конфликте между Грузией и Абхазией.

Не остались в стороне от процесса сепаратизма и США. Существуют и, главное, реализуются, хотя и медленно, попытки отделения от США Калифорнии, сопряженные с угрозой взрыва ядерных боеголовок в Нью-Йорке и Вашингтоне. Говорят о воссоединении Техаса с Мексикой и создании единой нефтяной державы под названием “Техико”. Согласно заключению Национальной конференции государственных законодательных органов, в Америке идет вторая гражданская война. “Конфликт происходит между индустриальными Северо-Западом и Средним Западом и нефтяными штатами Юга и Юго-Запада”<sup>568</sup>. Но раскол происходит и внутри западных штатов, которые все больше считают себя энергетическими колониями – Калифорнии, например. Все громче голоса тех, кто предлагает отстаивать региональные интересы, нарушаемые федеральным правительством. “Общественные настроения, – пишет Тоффлер, – нашли отражение в печатном заявлении Коалиции по спасению Нью-Йорка, которое гласило, что “федеральная политика насилует Нью-Йорк” и что “жители Нью-Йорка должны постоять за себя”<sup>569</sup>.

Если в начале 1970-х г. упоминание о шотландском сепаратизме имело в Англии характер шутки, то в настоящее время это движение приняло весьма реальные очертания. Шотландские националисты вполне аргументированно заявляют, что политика британской экономики искусственно тащит вниз шотландскую, и требуют предоставить им право самостоятельно распоряжаться шотландской нефтью. Аналогичные процессы развиваются даже в

---

площади морского дна”. Это также объясняет, почему неиндустриальные государства требуют гарантий того, чтобы ресурсы океана стали общим достоянием всего человечества, а не только богатых наций” (Тоффлер Э. Третья волна. С. 247).

<sup>568</sup> Тоффлер Э. Указ. соч. С. 507.

<sup>569</sup> Там же. С. 508.

Новой Зеландии и Австралии, где процветает "Западно-австралийское сепаратистское движение"<sup>570</sup>. Таким образом, налицо факт угасания нынешнего противостояния мировых супердержав по причине их распада на несколько составляющих частей, что должно привести, видимо, к качественно иному процессу международной интеграции и ликвидации тех опасностей, которые указывались нами выше.

Второе обстоятельство, которое все чаще встречается в современном мире, так же должно привести, по мнению постиндустриалистов, к ликвидации негативных моментов распространения новых технологий и их конфликта со старыми, индустриальными технологиями. Речь идет о процессе промышленной интеграции человечества и появлении суперкомпаний, которые охватывают по сфере своей деятельности десятки стран мира. Ни одно государство, отмечает Тоффлер, не в состоянии ни обеспечить собственную безопасность, ни сохранить свою экологию. "Нефтяные пятна, загрязнение воздуха, изменение климата, сведение лесов и прочие подобные процессы не признают государственных границ"<sup>571</sup>. Гораздо большие перспективы "правильной" интеграции представляют промышленные объединения. Например, из 382 главных промышленных фирм с общим объемом продаж более одного миллиарда долларов США 242 имеют 25% и более иностранной рабочей силы, причем базируются эти предприятия по всему миру, нарушая узконациональные законы в угоду прибыли. Британские компании нарушают британские эмбарго, американские - американские, действуя по всему миру. Эти фирмы стали настолько громадными, что сами приобрели черты государства-нации, включая собственные квазидипломатические корпуса, службы безопасности, законодательство<sup>572</sup>. Данное обстоятельство оценивается постиндустриалистами двояко: позитивно и негативно одновременно. С одной стороны, наличие громадных компаний, живущих по принципу "государство в государстве", идет вразрез со стремлением ликвидации таких "отживших" принципов, как стандартизация, специализация, разделение труда и разделение потребителя и производителя. С другой стороны, возможности осуществления реальной международной экономической деятельности присутствуют только в тех случаях, когда промышленное предприятие действительно обладает определенной потенцией. Поэтому Тоффлер - за международный рынок, но не силами корпораций. Как мы увидим несколько ниже, их место должны занять другие организационные формы.

Солидаризируясь с Тоффлером, американский ученый Роберт Райх пишет: "В условиях экономики, которая не зависит от крупномасштабного производства, все меньше и меньше продуктов обладают четкой национальной принадлежностью. Большие объемы продукции могут успешно производиться в разных местах, а затем

---

<sup>570</sup> Там же. С. 502, 504.

<sup>571</sup> Тоффлер Э. Указ соч. С. 511.

<sup>572</sup> Там же. С. 516.

в самых различных сочетаниях появляться в виде конечного блага, предназначенного для удовлетворения потребностей в любой точке мира. Интеллектуальный и финансовый капитал может поступать из любого источника, возрастая буквально в мгновение ока”<sup>573</sup>. Райх приводит такие удивительные примеры промышленной интеграции: высокотехнологическое оборудование для хоккея на льду разрабатывается в Швеции, финансирует исследование Канада, сборка производится в Кливленде и Дании, а продается оно в США и Европе. Когда американец покупает у фирмы “Дженерал Моторс” автомобиль, он не подозревает, что совершает международную сделку. Из 10 тысяч долларов, уплаченных им, около трех тысяч идет в Южную Корею в качестве оплаты за сборочные операции, 1750 долларов – Японии за отдельные агрегаты, 750 – Германии за разработку внешнего вида и изготовление чертежей, 400 – Тайваню, Сингапуру и Японии за услуги по рекламе и маркетингу, а около 50 долларов – Ирландии и Барбадосу за обработку данных. Остальные деньги – около четырех тысяч долларов – получают адвокаты и банкиры в США, лоббисты в Вашингтоне, страховые компании, а также акционеры самой “Дженерал Моторс”<sup>574</sup>. Таким образом, понятие “национальная продукция” все больше утрачивает и смысл, и содержание, уступая место транснациональным отношениям и транснациональной продукции.

Как видим, указанные факторы воспринимаются авторами в целом положительно и должны лечь в основу **будущего всемирного постиндустриального общества**. Если решение международных проблем, в первую очередь экологических, было невозможно в старых формах, где превалировали национальные интересы, то перемещение акцентов на уровень **макроотношений** не между правительствами, а между нациями и корпорациями должно привести к качественно иным характеристикам нового общества. Выражаясь общо, можно сказать, что ни одной транснациональной корпорации и ни одному из “вновь созданных” в результате сепаратистских явлений государств не выгодно использовать новые технологии указанным выше опасным способом, поскольку в первую очередь в этом случае могут пострадать и их собственные интересы, лишив их, по крайней мере, рынка сбыта продукции в определенной точке земли. А дифференциация супердержав на мелкие государства приведет к тому, что международные конфликты, в привычном нам проявлении, просто исчезнут. Характер мира, как считают постиндустриалисты, изменится.

Между тем вряд ли все так просто. Сепаратизм, явление вообще нездоровое, получает в изображении указанных авторов еще более негативные оттенки. Здесь узконациональные интересы перемешиваются с экономическими претензиями и, собственно говоря, представляют проявление – только на более высоком уровне – требования социального равенства, должно быть

---

<sup>573</sup> Райх Р. Труд наций. Готовясь к капитализму XXI в. // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 511.

<sup>574</sup> Там же. С. 512.

обеспечено населению **всей индустриально развитой страны**, которое никогда не может быть реализуемо по причинам, указанным выше. Это и есть та самая неудовлетворенность своим положением, которая коренится в переносе духовных ценностей и духовных начал в сферу социальных отношений. Характерно, что, как и в рядовом случае, виновником собственной неустроенности на макроуровне выступает **кто-то посторонний**: федеральное правительство, отдельные соседи и т.д., но только не сам сепаратист. Сомнительно было бы предположить, что центробежные устремления, существующие в рамках одной супердержавы, сплоченной **единой культурой, языком, историческими традициями** и т.д., могут стать основой для более гармоничных взаимоотношений между "соседями", которые не связаны между собой **никакими** общими интересами. Скорее можно предположить обратное: что процесс сепаратизма приведет к устранению крупных конфликтов, но повлечет бесчисленное множество "мелких", степень важности которых не следует недооценивать в связи с тем, что сила технологий, находящихся в человеческих руках, несравнимо выше той, которую человечество имело до сих пор. Никогда еще человеческая зависть не могла служить основой добрососедства и взаимопомощи. Поэтому предложенный вариант даже с большой натяжкой не может претендовать на здоровую альтернативу.

Вариант с корпорациями также весьма сомнителен. Не говоря уже о том простом доводе, что корпорация в любом случае остается **национальной** по месту своего основного интереса и в любом случае ориентируется на политику своего **национального** правительства, которое, как мы видели выше, вовсе не склонно оставлять претензии своей "избранности" по отношению ко всему остальному миру и навязыванию своей модели мира и культурных начал, имеет в своей основе стремление к получению прибыли, которое по духу своему не имеет границ и не знает никаких преград. Старое классическое определение Маркса, что нет такого преступления, на которое не пошел бы капиталист для получения 300% прибыли, получает в постиндустриализме новое выражение, ненамного отличающееся от времен столетней давности. "В обществе, основной чертой которого является безбрежное многообразие благ и преходящий характер их ценности, – пишет известный японский ученый Тайчи Сакайя, – экономическая среда станет жесткой и безжалостной, а психология рынка будет сводиться к девизу "победа или смерть", что будет означать гибель недостаточно энергичных и работающих без блеска фирм. И тем не менее **именно этот процесс жесточайшей конкуренции** (выделено мною. – А.В.), где победителю достается по-настоящему жирный кусок, а проигравший теряет все, способен служить **средством, которое позволит обществу добиваться еще больших достижений**"<sup>575</sup>.

Что же может служить интегрирующим началом в новом,

---

<sup>575</sup> Сакайя Т. Стоимость, создаваемая знанием, или История будущего // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 354.

постиндустриальном обществе, с учетом того, что указанные выше факторы играли в общем-то роль **способов**, но никак не основополагающих элементов новой конструкции? Следует отметить, что представители этого течения научной мысли предполагают целый комплекс решений современных проблем, основанных на противодействии тому процессу социализации человеческих обществ, который получает в индустриальной культуре, по их мнению, совершенно гипертрофированные формы. Оживить человеческую мысль, вернуть веру человека в свою индивидуальность, развить, и правильно развить, демократические институты – вот цель, которая ставится во главу угла. В этом отношении решение экологических проблем и восстановление подлинно рыночного механизма играет роль, конечно, сопутствующих институтов, хотя и коренным образом связанных с правильным пониманием общественных отношений – с точки зрения западной культуры – и природы человека. Вместе с этим ставится задача “раззомбирования” современного человека, его “разстандартизации”, что должно проявиться в целом комплексе мероприятий, среди которых не последнее место занимает **новое отношение к средствам массовой информации**. Если в эпоху индустриализма средства массовой информации занимали главенствующие позиции по формированию общественного мнения и соответствующих “образов”, которые предлагались человеческому обществу, то в постиндустриальную эпоху эта ситуация должна коренным образом измениться. Причем, что характерно, уже нынешнее положение вещей дает все основания, по мнению теоретиков “новой волны”, рассчитывать на серьезные перемены. Принцип максимализации производства, захвативший в свое время и печатные издания, привел к глубокому их кризису, породив, напротив, массу мелких, специфических изданий, рассчитанных на небольшую аудиторию<sup>576</sup>. С появлением новых технологий каждая организованная община может изготовить **свое печатное издание**. Идет процесс **демассификации** сознания общества. “Сегодня уже не массы людей получают одну и ту же информацию, – пишет Тоффлер, – а небольшие группы населения обмениваются созданными ими образами. Поскольку все общество движется в сторону разнообразия, привнесенного Третьей волной, новые средства информации отражают и углубляют этот процесс”<sup>577</sup>. Человек новой эпохи сможет вполне самостоятельно контролировать деятельность и правительства, и корпораций, занятых изготовлением генных аппаратов, и новых технологий в любой сфере производства.

Необходимо не только создать технологии, способные решить наконец продовольственную и экологические проблемы, но и устранить окончательно **основу** для таких неблагоприятных для демократического общества факторов, как наличие тяжелого физического труда и объективное разделение общества на “белые” и “синие воротнички” (интеллектуалов и рабочих), разделение на

---

<sup>576</sup> Тоффлер Э. Третья волна. С. 268.

<sup>577</sup> Там же. С. 277.



производителя и потребителя. Необходимо приложить усилия к тому, чтобы именно **интеллектуальный труд** занимал бы в современном обществе главенствующие позиции. Отметим, что, конечно, нового и здесь ничего нет. В те времена, когда идея постиндустриального общества еще только зарождалась, в рамках индустриальной культуры получило массовое проявление стремление **уравнять** различные виды труда на основе новых технологий, сделать труд представителей различных профессий **похожим**, добиться формирования **универсального** специалиста именно за тот счет, что основным орудием его труда станет разум, интеллект. Например, в 70–80 гг. нынешнего века в СССР очень активно распространялась идея “сближения города и деревни”, похожая на “новации” постиндустриалистов. Впрочем, обо всем по порядку. Посмотрим, какие же способы предлагаются для достижения этих целей.

Как следствие ренессанса личности в постиндустриальном обществе, типичные средства производства, игравшие основную роль в индустриальном обществе, заменяются новыми, а основным продуктом рынка становится **интеллект**. Западные авторы уделяют этому аспекту очень большое внимание. Например, уже упоминавшийся нами Т. Сакайя приводит многие доводы в пользу того факта, что с экономической точки зрения даже знакомые нам по индустриальному обществу товары в очень малой степени связаны с базовыми расходами на затраченные материалы или на их изготовление. Цены, установленные их производителями, зависят от наличия или отсутствия элементов знания, которым создана данная вещь<sup>578</sup>. Протекционизм со стороны государства этой тенденции совершенно необходим, считает он, поскольку “в обществе, основывающемся на таких тенденциях, не только возрастает доля расходов на научные исследования и конструкторские разработки; одновременно благодаря расширению независимой субъективной стоимости, которой обладают эти элементы, созданная знанием ценность начинает играть заметную роль в структуре ценообразования”<sup>579</sup>.

Влияние **знания**, а не других компонентов, решающим образом сказывается уже сейчас на стоимости тех или иных изделий. По мнению американского экономиста и публициста Томаса Стюарта, уже к 1987 г. расходы компаний на приобретение промышленного оборудования и на закупку информационной техники примерно сравнялись, а в 1991 г. последние превысили первые: 112 миллиардов долларов США и 107 соответственно<sup>580</sup>. В наиболее

---

<sup>578</sup> Сакайя Т. Стоимость, созданная знанием, Или История будущего. С. 351. “В обществе, к которому мы идем, в обществе, где все построено на созданной знанием стоимости, основная доля цены той или иной продукции будет складываться из факторов, связанных с созданной знанием стоимостью. Производители, стремящиеся к созданию продукции, сбываемой по высокой цене, будут прилагать все усилия к тому, чтобы придать ей как можно более высокую созданную знанием стоимость” (Там же. С. 351).

<sup>579</sup> Сакайя Т. Указ. соч. С. 371.

<sup>580</sup> Стюарт Т. Интеллектуальный капитал: Новый источник богатства организаций // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 375.

прогрессивной с этой точки зрения фирме Билла Гейтса и Пола Аллена – разработчиков операционной системы “Майкрософт” инвестиции в основные фонды составляет чуть больше доллара на сто, вложенных в инвестиции вообще. “Ясно, – пишет Стюарт, – что, покупая акции “Майкрософт”, инвестор приобретает не фонды в традиционном смысле этого слова. Да и у “Ай-Би-Эм”, “Мерк” или “Дженерал Электрик” он покупает вовсе не фонды”<sup>581</sup>. Развитие интеллектуальных компаний хорошо тем, что последние стремятся освободить свои балансы от основных фондов и **крайне мобильны**. Их штаб-квартиры располагаются в арендуемых помещениях, основные средства привлекаются у банков, грузовые и транспортные средства по договорам у соответствующих организаций и т.д. Приводятся данные о том, что многие традиционные профессии уступили место автоматам и компьютерам: уменьшается число секретарей, банковских кассиров. Все большее число людей, приходя на работу, погружается в мир идей и информации. В результате в интеллектуальных компаниях, где доля работников умственного труда доходит до 40%, занято 28% всего работающего населения США, однако на них приходится 43% всех созданных рабочих мест.

Но главное не только в этом факте. Растет интеллектуальная насыщенность труда и в таких областях бизнеса, как сельское хозяйство, медицина, промышленность<sup>582</sup>. “Героический образ фабричного рабочего – голого по пояс, с отблесками адского пламени из доменной печи на торсе – уходит в прошлое, как до него исчез с исторической арены крестьянин. Современный работник трудится скорее в диспетчерской с кондиционером, наблюдая за рядами экранов и циферблатов. Время от времени он отлучается, чтобы взглянуть на вверенные его заботам роботы или принять участие в совещании... с целью найти способ сделать еще более безотходным производственный процесс”<sup>583</sup>.

Распространение новых технологий и организации труда приводит к тому, что, по мнению Пола Пильцера –американского экономиста и бизнесмена, – из стоимости продукции все в большей степени уходит **элемент человеческого труда**, в результате чего классическая формула расчета стоимости, где фигурирует и труд, и капитал все большее склоняется в сторону капитала. “Капитал все больше замещает труд”, – подводит он итог<sup>584</sup>.

Итак, интеллектуализация труда уже сейчас приводит – и должна привести – к более перспективным результатам, чем это имело место в индустриальной культуре. Задача дестандартизации личности напрямую решается посредством демассификации производства, где на смену стандартной продукции, способной удовлетворить миллионы, приходит **разовый товар**, рассчитанный на конкретного покупателя. Под влиянием технического прогресса

---

<sup>581</sup> Там же. С. 377.

<sup>582</sup> Стюарт Т. Указ. соч. С. 381.

<sup>583</sup> Там же. С. 381-382.

<sup>584</sup> Пильцер П. Везграничное богатство: Теория и практика “экономической алхимии” // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 425.

само общество перестало быть массовым. "Растущая дифференциация продуктов и сервиса потребностей, ценностей и стилей жизни в обществе... перестает быть массовым", - пишет Тоффлер<sup>585</sup>. Уменьшается число рабочих, занятых в поточно-массовом производстве, например, в США за последние 20 лет их количество уменьшилось до 9% от всего населения (20 миллионов рабочих производят товары для 220 миллионов жителей, а остальные 65 миллионов заняты в сфере обслуживания). Постоянно нарастает тенденция к производству малых серий "с воробьиный нос". В результате этого производство должно постоянно обновляться, не задерживаясь на долгосрочных инвестициях, стремясь к таким технологиям, которые быстро окупают себя в расчете на небольшие группы населения<sup>586</sup>.

Демассификация производства и сознания приводит к тому, что громоздкие корпорации, еще недавно служившие опорой индустриального общества, сходят с исторической сцены. Еще недавно корпорация представляла собой целое организованное сообщество, где зачастую "белые воротнички" творили всю подлинную стратегию организации бизнеса, и критика корпораций сосредотачивалась лишь на отдельных моментах при неизменной уверенности, что **в целом** эта система представляет собой **естественные экономические институты**. В настоящее время все больше критики вызывает не экономическая сторона их деятельности, а, скорее, морально-этическая. Корпорации обвиняются в массовом нарушении экологической безопасности, использовании беднейших слоев населения для экспериментов с лекарственными препаратами, политической деятельности, приводящей как результат к власти недемократические режимы и т.д. Этические установки корпораций все чаще и чаще оцениваются как источники прямых потрясений ценностей общества, таких же значительных, как потрясение от корпораций в физическом или социальном окружении<sup>587</sup>.

Напротив, в предприятиях интеллектуальной направленности подобные прецеденты **в принципе невозможны**. Их деятельность хотя и является всемирной и интернациональной, но строится на качественно иных структурных принципах организации труда. Например, старая проблема синхронизации его, зависимость человека от времени работы машины напрочь исчезает в предприятиях нового типа. Постиндустриальное общество и новые технологии несут с собой "сложное восприятие в чувстве времени. Вместо требования, чтобы каждый приходил на работу в

<sup>585</sup> Тоффлер Э. Третья волна. С. 377.

<sup>586</sup> Подчеркивая здоровую альтернативу индустриальному обществу в виде постиндустриального, Тоффлер пишет: "Технология не должна быть громоздкой, дорогой и сложной, чтобы быть "умной". Неуклюжие технологии Второй волны казались более эффективными, чем они были на самом деле, потому что и корпорации, и социалистические предприятия переложили на общество в целом ненормально высокие затраты на борьбу с загрязнениями, с безработицей или с отчуждением труда. Когда осознаешь истинную цену той или иной продукции, понимаешь неэффективность экономических механизмов Второй волны" (Там же. С. 258).

<sup>587</sup> Там же. С. 381, 387.

одно и то же время, возникает осознанная необходимость перехода на гибкий график, где "жаворонки" могут приходить на работу раньше "графика", а "совы" позже. Таким образом, служащий имеет возможность сходить с ребенком к врачу, заняться семейными и личными делами. Главное – пропадает чувство своей зависимости от анонимного требования, которому подчинены все окружающие тебя люди и нарушение которого карается очень строго: потерей работы, убытком в бизнесе и т.д."<sup>588</sup>

Устраняется и набившая оскомину проблема **разделения производителя и потребителя**, которая, как мы видели раньше, привела к анонимности труда посредством специализации работников для целей массового производства и **навязывания** потребителю тех товаров и услуг, которые ему, собственно сказать, без надобности. Введение новых технологий приводит к тому, что, во-первых, необходимость в специализации труда отпадает, поскольку само производство становится цельным, а во-вторых, новые товары практически не нуждаются в человеческой специализации, которую с успехом заменяет машинная<sup>589</sup>.

Наконец, как считает Тоффлер, в некоторых производствах мы **всего лишь на шаг** отстаем от того, чтобы компания-заказчик перекачивала свои спецификации прямо в компьютеры изготовителей, которые в свою очередь контролируют производственную линию. "Как только такая практика, – пишет он, – широко распространится, заказчик будет привлечен в производственный процесс настолько, что все труднее будет определить, кто заказчик, а кто исполнитель"<sup>590</sup>.

В результате реализации данной конструкции общества мы получим картину, несовместимую с сегодняшней. Вместо цивилизации, ориентирующейся на небольшую группу источников энергии, появится общество, где в качестве таковых будут использоваться многие и, главное, возобновляющиеся, самоподдерживающиеся экологически чистые источники. Смена массивных, неповоротливых корпораций небольшими мобильными предприятиями с высокой технологией производства приведет к быстрому росту накопления капитала и возможности инвестировать

---

<sup>588</sup> Тоффлер Э. Указ. соч. С. 399.

<sup>589</sup> "Это можно, – пишет Тоффлер, – проиллюстрировать тем, что произошло с такими обычными изделиями, как ручные часы. Если в часах раньше было до сотни движущихся частей, то сейчас мы можем делать часы однородными, более точными, надежными без движущихся частей. Современные телевизоры "Панасоник" также имеют вполтину меньше деталей, чем десять лет назад... Проникая на молекулярный уровень, вводя компьютерные проекты и другой инструментарий высокоразвитого производства, мы объединяем все больше функций во все меньшем количестве деталей, заменяя "целым" множество отдельных компонентов. Это можно сравнить с возникновением фотографии. Вместо того чтобы создать картину, нанося кистью на полотно бесчисленное множество мазков, фотограф "создает" целое изображение простым нажатием на кнопку. Мы начинаем наблюдать "эффект фокуса" в производстве" (Тоффлер Э. Указ. соч. С. 307-308).

<sup>590</sup> Там же. С. 307.

средства в еще более сложную и безотходную технологию. Особое значение получит информация, которая приобретет в постиндустриализме черты интерактивности и демассификации. Облик городов, лишенных привычных на сегодня заводских труб, необыкновенно изменится. Предприятия будут работать, как правило, за городской чертой и с преобладающим ростом непрерывного, цельного производства. Возрождение подлинного рынка – без ненужной опеки правительства и промышленной бюрократии – приведет к появлению изобретательных, самостоятельных, умеющих творчески мыслить сотрудников. Коренным образом изменится быт людей, извергнутых из процесса общей синхронизации. В связи с этим многие рабочие места перейдут из офиса в дом, что позволит благополучно решать проблему “отцов и детей”. Вместо концентрации населения будет происходить обратный процесс его деконцентрации, рассеивания. Вместо принципа “Чем больше, тем лучше” доминирующие позиции получит принцип “адекватных масштабов”, когда производство будет полностью спроецировано на потребителя, а в идеале – **потребитель сольется с производителем** в едином производственном процессе. Соответственно этому резко уменьшится рост безработицы, поскольку, как один из факторов, цивилизация Третьей волны освободит женщину от многих производственных обязанностей при наличии довольно высокого дохода каждой семьи. По мере разделения национальной экономики на отдельные части процесс интеграции международных отношений и, в частности, международной экономики получит неизвестный на сегодня качественный скачок, при котором роль национальной политики не будет носить столь конфликтного характера. Обогащенный – как умственно, так и материально – человек (а Тоффлер говорит о “трех четвертях человечества”) сможет направить свои силы на решение проблем международного масштаба: нищеты, голода, безработицы, обеспечения прав человека и т.д.<sup>591</sup>

Что ж, будущее прекрасно. Правда, концептуальный анализ всего плана перспективных работ позволяет высказать более скромные и менее радужные оценки. Начнем с того, что, как и цивилизация Второй волны, постиндустриализм основывается на тех же принципах социального блага в ущерб духовности. Как раз одним из начал, которое должно “очиститься” от социализации, является рыночная экономика, где, как мы видели, побеждает сильнейший. Но при непрекращающемся разложении общества, его расслоении, что же будет представлять это единое начало, которое должно найти отклик в сердцах **буквально всех** участников процесса постиндустриализации? Что послужит сдерживающим фактором во все ускоряющейся гонке за прибылью? Что, наконец, может послужить преградой зависти – при том условии, что любая активная рыночная экономика всегда представляет основу для дифференциации общества на разные – по уровню материального обеспечения – группы населения? И если мы

---

<sup>591</sup> Тоффлер Э. Указ. соч. С. 559–568.

говорим, что индустриальная культура породила не верящего ни во что человека, то какая альтернатива общественному безверию может быть предложена здесь?<sup>592</sup> В качестве основы создания единой нравственности Ален Турен предлагает центральный тезис, смысл которого заключается в том, что субъект современного общества **должен быть обязательно социально активен**. Здесь, пишет он, два утверждения. Во-первых, в человеке воплощена воля, сопротивление и борьба. Во-вторых, социальное движение невозможно без стремления человека к освобождению. Коллективная активность, которая может проявляться и как инструмент исторического прогресса, и как способ защиты сообщества или вероисповедания или просто как примитивная сила, разрушающая барьеры и традиционные обычаи, не может сделаться подлинно социальным движением. Человек должен стремиться к такой практической этике, которая должна дистанцироваться от общественной морали и социальных норм. Сама же самобытность личности может быть обусловлена только сочетанием трех сил: личного желания сохранить свою индивидуальность, коллективной или частной борьбой против властей и признания и уважения другого человека. Небезынтересен вывод Турена: "(Человек. – А.В.) существует только в борьбе с силами рынка и сообщества"<sup>593</sup>. Как видно, нового здесь ничего нет, и вместо принципа отделения личного интереса от государственного при условии солидаризации и государства, и личности, как это имело место в классическом либерализме, мы получаем ту же самую основу **социалистической организации общества**, где общественная и этическая оценка личности определяется исходя из участия его в коллективной деятельности сообщества.

Могут возразить, что у Турена все гораздо сложнее, что именно последнее утверждение никак не согласуется с его этикой и пониманием человеческой личности. Однако не следует забывать, что ценность прав человека, как они были даны изначально, заключается в том как раз принципе, что они не

---

<sup>592</sup> Оценивая сегодняшнее положение дел, французский ученый Ален Турен пишет: "Чтобы перекинуть мостики между все более удаляющимися друг от друга континентами, мы не можем более обращаться за помощью к образу Субъекта, понимаемого как исполнитель воли Бога, разума и истории, – до такой степени теперь, после века тоталитаризма и авторитаризма, мы не доверяем общественным религиям и политическим призывам. Образ борца в качестве современного крестоносца вызывает у нас скорее недоверие, чем восхищение. Мы забыли об идее Эго, так как осознали, что его единство и цельность были всего-навсего проекцией на индивидуум цельности и авторитарности общественной системы. Владыка оказался на самом деле отцом семейства, напичканным моральными нормами. Всеобщая социализация привела к победе принципа, привившего беспорядку стремление к видимости законности и заменившего войну всех против всех миром, где правит Левиафан, или всеобщее волеизъявление. Именно эта общественная и гражданская религия исчезает сегодня вместе с ее основаниями в образованной семье: нет больше авторитета учителя с его учебной программой, отца семейства с его властью" (Турен А. Способны ли мы жить вместе? Равные и различные // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 468).

<sup>593</sup> Там же. С. 488, 491.

должны быть **обусловлены** той или иной общественной средой или моралью, что они потому и есть **вечные принципы и идеалы**, что имеют вневременной характер абсолютных истин. Для того чтобы ощущать себя образом Божиим, не обязательно активно участвовать в социальном процессе: мы изначально говорим о разных предметах и приспосабливаемся к разным системам ценностей. Кроме того, закончится ли "царство Левиафана", если одним из обязательных пунктов собственного самосознания является "борьба с властями и обществом в целом"? Где здесь элемент объединения? На наш взгляд, очевидно, что третье условие Турена зависит в воздухе. "Моя" борьба с обществом не может носить **усеченный характер**, и ее следует продолжить до борьбы "всех против всех", иначе логического уравнивания не получается. Это особенно актуально при все усиливающейся тенденции распада общества на небольшие группы, объединенные конъюнктурными, т.е. непостоянными, интересами, которые готовы измениться в любой момент и противопоставиться каким угодно иным интересам и стремлениям<sup>594</sup>. Можно сказать, что **единственной альтернативой**, которая позволила бы соединить воедино все составляющие части постиндустриального общества, является только вера – слепая и бездоказательная, добавим мы – в человеческий разум и человеческий интеллект, что на самом деле чревато серьезными последствиями, о которых мы поговорим ниже.

Второй аспект не менее интересен и важен. Говоря о решении проблемы разделения продукта в потребителе и производителе, Тоффлер, на наш взгляд, несколько преувеличивает значимость своего открытия. Здесь верна только форма, но не содержание. Во-первых, никакой – в полном смысле этого слова – индивидуализации труда не происходит, поскольку "мое" открытие подготовлено многими другими, а также моими товарищами, с которыми "я" вместе готовил тот или иной проект. Исчезла многоступенчатость в анонимности результата труда, но и только. Первым, но не главным доказательством того является новая формула результата труда, где **именно капитал**, а не труд занимает главенствующие позиции при все уменьшающейся роли труда. Следует указать на нездоровый психологический эффект замены труда капиталом, который не устраняет главной проблемы, а лишь заменяет одну негативную форму другой. Мы говорим о том понимании труда, какое оно приобрело для индустриальной культуры, выросшей в недрах протестантизма. В религиозном сознании последнего, как мы видели по предыдущему изложению, труд следует оценивать не только с промышленной, экономической точки зрения, но и личностной. Замена религиозного искания трудовым процессом подтверждения своей избранности, вовлечение свободной воли человека "хоть в какой-нибудь" реальный творческий и созидающий процесс является необходимым условием **сохранения психологической целостности индивида**. Специализация

---

<sup>594</sup> Вновь невольно вспоминается пророчество Ф.М. Достоевского в снах Раскольникова.

разрушает как раз эту целостность, в результате чего не только результат труда принимает анонимное выражение, но и сам человек утрачивает возможность – чисто религиозную – определить **адекватность своей деятельности** той религиозной установке, религиозному принципу, который ему задан. Возможно, именно здесь кроется одна из существенных причин разрушения личности в индустриальном обществе. Но можно ли сказать, что указанный негатив преодолевается в предложенном варианте? Ведь место труда в еще большей степени заменяет собой **обезличенный капитал**. Личности вновь не остается места для приложения своих индивидуальных сил в практической деятельности. Между прочим, невольно напрашивается мысль, что в данном случае религиозные основы, которые еще имели в качестве формальных принципов известное значение, например для части населения США – протестантов по вероисповеданию, окончательно игнорируются.

Кроме того, тенденция – здоровая, с точки зрения Тоффлера, – вовлечения и потребителя, и производителя в единый производственный процесс может быть оценена именно в том негативном плане, что социальная активность личности обуславливает получение необходимых социальных и политических прав. Перенесем эту форму на больший масштаб, и мы обнаружим нации “социально активные” и нации “социально пассивные”. Но тогда, при непрекращающемся сепаратизме общества и всего человеческого сообщества в целом, не получит ли международное **навязывание своей культуры**, своего видения мира еще большие и глубокие проявления, чем это даже имеет место сегодня? В качестве примера мы все же укажем, что космологическая культура, одним из видов которой была культура земледельческая, предполагала совсем иное содержание в этом отношении двух лиц (потребитель – производитель), где отсутствовало главное – рыночная экономика и все увеличивающиеся потребности общества. Только в этих условиях продукт труда и мог получить гармоничное выражение индивидуальности и самопотребляемости, при наличии, конечно, определенной системы нравственных ценностей, таких, как религиозных истин.

Не меньшие сомнения вызывает и тезис об окончании общественных конфликтов на почве потребления, поскольку, надо признать, автор допускает одну серьезную методологическую ошибку: он берет в расчет только **нынешнее состояние** вещей и **нынешний уровень** социального обеспечения. Сравнительно с сегодняшним предполагаемый уровень необычайно высок (согласимся с этим для упрощения задачи). Но как только общий уровень социального (или материального – в данном случае эти термины отождествляются) повысится, а дифференциация общества увеличится, мы получим новый вид внутриобщественного противостояния, который неизвестно чем закончится. В отношении тезиса о “международной помощи” и применении повсеместно высокотехнологичных средств производства мы можем выразить те же сомнения, что и при оценке их использования по проблеме охраны окружающей среды. В обществе, где действуют **частные**



**интересы, но отсутствуют единые нравственные нормы**, а сама личность признается только в период своей социальной активности, трудно понять, почему устаревшие технологии не могут быть использованы вне пределов "родной Америки".

Наконец, выделение интеллекта в особую группу ценностей, при непрекращающемся усложнении технологии и технологического процесса в постиндустриальном обществе необходимо порождает такие формы и субъекты контроля, которые могут – по своему интеллекту – ранее других осознать надвигающиеся опасности и, наоборот, перспективы. Естественно, что общественный контроль здесь, мягко говоря, неуместен, поскольку даже при необычайно высоком интеллектуальном уровне всего общества, что само по себе вряд ли возможно как с учетом нынешнего его состояния, так и исходя из той простой мысли, что всегда кто-то будет умнее, а кто-то глупее, необходимо будет выделить более **узкую группу специалистов**. Причем критерии отбора здесь крайне разнообразны: от специализации, в ненавистном Тоффлеру выражении, до такого критерия, как "общественное доверие", – которое было бы в состоянии решить эту задачу без права на ошибку. Это сопряжено с вопросом, который мы до сих пор сознательно пропускали, – **политическим строением общества и ролью государства** в деле внедрения новых технологий. Как признает сам Тоффлер (и не единожды), "энергетическая база Третьей волны не вступит в жизнь без ожесточенной борьбы", или другое, например: "Сегодня мы опять стоим на пороге исторического скачка в технологии, и зарождающаяся сейчас новая система производства потребует радикальной реконструкции всего энергетического бизнеса, даже если ОПЕК свернет свои шатры и потихоньку удалится прочь"<sup>595</sup>. Следовательно, необходима **политическая сила правительства** для того, чтобы реализовать все указанные начинания. Но кто же будет решать, какие тенденции полезны, а какие нет, если на первое место выступает интеллект и социальная активность личности? Избранные? Но как это совместимо с началами демократии в традиционном ее понимании? Не получится ли, что старая проблема индустриального общества, где в основе политических и идеологических институтов лежали вера в мессианство и исключительность, а грань между тоталитаризмом и демократическим гуманизмом была тонка<sup>596</sup>, повторяется в новом виде, хотя еще более усложняется появлением новых, сверхмощных Технологий?

Характеризуя основные черты "нового общества" Тоффлер и его приверженцы не склонны признавать его "утопией", в качестве одного из научных аргументов выдвигая тезис об эмпирической доказанности основных защищаемых ими положений конструкции. В противовес этому мы указали на те проблемные стороны старого индустриального общества, которые ничуть не устраняются "новой

---

<sup>595</sup> Тоффлер Э. Третья волна. С. 233, 230.

<sup>596</sup> Иноземцев В.Л. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 9.

волной", а лишь получают новое выражение. В результате очень сложно согласиться с достоинствами, приписываемыми постиндустриальному обществу, которое хотя и негативно относится к своему предшественнику, но не готово отказаться от главных начал, лежащих в его основании. Утопизм постиндустриализма проявляется, впрочем, не только в этом. Достаточно вспомнить характеристики индивида и общества в индустриальной культуре, которые представлены нам постиндустриалистами, чтобы задать естественный вопрос: кто будет строить это светлое общество, откуда возьмутся здоровые силы, если все общество в целом переживает величайший нравственный кризис? Те же "избранные", о ком мы неоднократно уже говорили? Но утопические мотивы касаются не только счастливой уверенности в реальности гармоничного будущего. Симптоматично, что идея постиндустриального общества, равно как и ее предшественница – индустриальная культура, весьма агрессивно относится ко всему старому багажу, который переходит к ней по наследству. Мы вновь, как и раньше, встречаемся с весьма жесткими и едкими оценками как в отношении основных культурных ценностей, какие были значимы ранее, так и индивидов, следовавших им.

Но является ли "новая волна" неиндустриальной, спросим мы? Разве мы можем назвать нечто новое, что не было бы рождено ранее? Разве мы видим новые начала и новые идеи? Все та же вера в человеческий разум, все та же уверенность в возможность построения гармоничного общества на основе материального удовлетворения человеческой толпы, все та же неприязнь к любого рода авторитетам и абсолютным ценностям. Обещания счастливой жизни? Но достаточно вспомнить утопии Мора и Руссо, Маркса и Ленина, чтобы понять, что и в этом отношении постиндустриализм не оригинален. Обещалось и ранее, обещается и теперь. Раньше счастливое и сытое будущее связывали с равным избирательным правом, сейчас с новыми технологиями. Что же здесь нового? Более того, оценивая основные идейные положения постиндустриализма, мы вынуждены объективно высказать тезис, кардинально противоречащий основному лейтмотиву этого учения, что ни в коем случае нельзя говорить о нем как о качественно новом учении, **противостоящем** индустриальной культуре. Пред нами – та же самая индустриальная культура, поскольку ни один из предложенных тезисов не противоречит ей, но лишь развивает до предела основные цели и задачи индустриализма.

Впрочем, есть одно обстоятельство, которое не встречалось нами ранее. При всем стремлении к интернационализму индустриальная культура все же являлась культурой **национальной** – в том смысле, что, за исключением анархизма, ни одно из мало-мальски серьезных научных направлений не рискнуло отрицать государства, политической власти и права для нормального и рационального обеспечения деятельности рынка. Напротив, широкомасштабное явление сепаратизма не только констатируется сторонниками постиндустриализма, но и приветствуется как необходимый способ создания "нового

общества". Данное обстоятельство слишком значимо, чтобы обойти его стороной. В их редакции сепаратизм является признаком не только окончательного разложения самой личности, по-видимому, окончательно утратившей возможность **принимать чужие идеалы** и следовать им, но и общества, где хотя бы прагматичные, но все же общепризнанные начала объединяли индивидов в государственное тело. Разрушаются некогда цельные культуры, объединявшие людей на основе неких духовных ценностей. Постиндустриализм, по существу, отрицает их, усматривая в материальных притязаниях отдельных "малых народов" и некоторых частей различных государств стремление к нормальной "децентрализации". Но если людей не смогли удержать в единой совокупности, в едином обществе ценности всеобщие, которые, видимо, уже **не могут восприниматься** разложенным индустриальной культурой сознанием, то что объединит бесчисленные множества перманентно меняющихся человеческих общностей? Что сдержит этот человеческий муравейник, если основные инстинкты его обитателей угасли? Что станет со свободой, которая обеспечивалась государством? Не утратится ли она вместе с существованием национальных держав? Как и насколько изменится строение верховной власти при все расширяющемся сепаратизме в любых областях жизни и как это отразится на первоначальных идеалах демократии и правового государства? Ответить на поставленные вопросы нам надлежит в следующей части нашей работы.

## ГЛАВА II. Свобода в индустриальном государстве.

### § 1. Тоталитаризм и индивидуализм.

Перед тем как мы сможем дать ответы на поставленные вопросы, обратим внимание на особую проблему, имеющую чрезвычайное значение для индустриальной культуры. Право и рынок, обязательное участие индивида в политической жизни и "право на достойное человеческое существование" неизменно относят нас к основной проблеме, которую должен разрешить индустриализм и постиндустриальное общество, – отношение рынка и государства. Личность не мыслится вне государства, и последнее даже правит от ее имени. Рынок как залог социального обеспечения и творческой активности личности должен гарантироваться правом – следствием нормальной властной деятельности государственной власти. Вместе с тем личность "воюет" с государством, отстаивает перед ним свои права. Хотя государство и защищает ее, но и ограничивает, если личность очень сильная. Социализация общества приносит тот негативный результат, что уже посредством не только прогрессивного налогообложения, но и **прямого вторжения** в рынок могут быть достигнуты необходимые количественные показатели социального обеспечения общества. Не случайно, как мы видели, перспективы постиндустриализма связаны с **новым видом отношений** между рынком и государством, который предлагается политической и правовой науке. С анализом этого общественно-политического явления мы и хотели бы связать ответы на поставленные ранее вопросы.

Отказ от **прямого государственного регулирования** рыночных отношений, глубокая критика идеи социализации общества, которая звучит в устах сторонников постиндустриализма – и, как мы могли оценить, во многом справедливая и обоснованная, продиктованная теми последствиями, к которым эта практика приводит, – означает, как может показаться, ренессанс классических либеральных начал с "новым содержанием". Звучат голоса давно забытых или не принятых научным сообществом в недавнем прошлом западных мыслителей, таких, как Фридриха фон Хайека (1899 – 1992), Карла Поппера (1902 – 1994), Людвига фон Мизеса (1881 – 1973) и т.д.<sup>597</sup> Именно с их именами традиционно связывают обличение социалистической идеи и требование возврата к "открытому" обществу", что, при условии "гибкости", а мы бы сказали конформизма, индустриальной культуры и возможности ее адаптации к условиям как капиталистического, так и социалистического общества, выглядело чрезвычайно актуально<sup>598</sup>.

---

<sup>597</sup> Возможно, именно начинающейся сменой общественных настроений обусловлено то обстоятельство, что в 1974 г. Ф. Хайеку присуждается Нобелевская премия.

<sup>598</sup> Очень точно, на наш взгляд, подчеркивал эту черту индустриальной культуры Б.П. Вышеславцев. "Трагизм нашей эпохи, – писал он, – определяется не противоречием между странами, нациями, континентами или между востоком и западом, как говорят иногда, а между двумя правовыми и социологическими системами: системой либерального демократического правового государства и системой тоталитарного коллективистского полицейского государства. Обе системы интернациональны и рассматривают свою основную идею, как мировую

Еще в первой четверти уходящего столетия, когда идеалы справедливого общества, где каждому гражданину не только предоставляется право равной со всеми остальными членами общества политической свободы, но и **гарантируется некий социальный минимум**, процветали и завоевали лидирующие позиции в общественно-политической мысли, ряд мыслителей, в том числе указанные нами выше, поставили вопрос в чрезвычайно жесткой и категоричной редакции: либо мы говорим "свобода" и тогда **следует отказаться от социализации общества** и ее неизменного спутника – государственного планирования, либо нам следует забыть о свободе и удовольствоваться **тоталитарным, полицейским государством**, которое порождается социализмом. Для полноты и объективности исследования приведем некоторые основные суждения наиболее известных сторонников этого направления.

Высказав тезис, что рынок и правовое государство "умирают вместе", австрийский ученый Л. фон Мизес обосновал его следующими доводами. Рыночная экономика представляет собой систему разделения труда и частной собственности на средства производства и формирует условия, при которых каждый действует **на свой страх и риск**, имея в виду удовлетворение чужих потребностей. "В предпринимательстве человек нуждается в окружении сограждан. Каждый сам по себе есть цель и средство: последняя цель для себя и средство для других в попытках достичь собственных целей"<sup>599</sup>. Государство и его карательный аппарат не вправе вмешиваться в регулирование рынка и систему гражданских отношений, управляемых рынком, за исключением случаев предотвращения деструктивных явлений, угрожающих жизнедеятельности всего общества. Его функции – поддержание регулярного функционирования рыночной экономики, жизни и здоровья, собственности против любых преступных элементов и внешних врагов. Несложно заметить, что уже на этой стадии Мизес возвращается к классическому гражданскому обществу, которые находится **вне сферы непосредственного, внеправового регулирования государственной власти**, в том схожем понимании его, какое мы видели в произведениях Б.Н. Чичерина и других представителей манчестерской школы. Личность – свободная субстанция, получающая свое бытие в сообществе себе подобных. Ее свобода формируется посредством устранения искусственных преград, допускающих всевозможные сословные и иные ограничения со стороны государства, путем введения свободного рынка, где каждый вправе приложить к изысканию способов выражения своей экономической свободы всю свою энергию на основе равных возможностей и саморегулируемости рынка. Именно рынок, как можно понять, получает у Мизеса значение той среды, где свободные личности должны объединиться в некую совокупность,

---

миссию... Как же возникло разделение нашей индустриальной культуры на два враждебных мира?... Только неосоциалисты и неолибералы способны понять, что они протестуют против капитала..., т.е. против того, в чем соприкасаются противоположности капитализма и коммунизма, против самого индустриализма" (Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. С. 181-182, 315)

<sup>599</sup> Мизес Л. фон. Индивид, рынок и правовое государство. СПб., 1999. С. 65.

реализуя свою цель, являться для других средством достижения их целей. Таким образом, именно рынок представляет собой **объединяющий элемент всего человеческого общежития** и гарантию его свободного развития. Развивается личность – развивается общество, – вот тот лозунг, который высечен на камне индустриального правового государства.

Полемизируя – заочно – с Марксом, видевшим в классе собственников лиц, **реально** управляющих жизнью всего общества и формирующих по своему усмотрению всю государственную машину при капитализме, Мизес приводил следующий довод против такой постановки вопроса. Капиталисты и предприниматели, считал он, играют, конечно, важную роль в экономике. Они как бы стоят у штурвала корабля в его плавании по свободному рынку<sup>600</sup>. Между тем они вовсе не вольны определять курс “корабля” и обязаны беспрекословно выполнять команды капитана, роль которого играет потребитель<sup>601</sup>. Однако, и с этим нужно согласиться, если мы принимаем эту точку зрения, идея равных гражданских прав и требование гармонизации общественно-политических отношений не может строиться на превалирующем значении **какой-то одной** группы лиц. Может показаться, что управление экономикой со стороны потребителя приведет к ненужной анархии производства и дисгармонии в общественных отношениях<sup>602</sup>. Мизес выходит из

---

<sup>600</sup> Интересно подметить, что Мизес использовал здесь известный пример Платона, который так же на примере корабля и кормчего разъяснял основные начала государственной жизни.

<sup>601</sup> Мизес Л. фон. Индивид, рынок и правовое государство. С. 71. Развивая дальше эту мысль, Мизес писал: “Действительными хозяевами в капиталистической системе рыночной экономики являются потребители. Покупая или воздерживаясь от покупок, они решают, кто должен владеть капиталом и управлять предприятием. Они определяют, что следует производить, а также сколько и какого качества. Их выбор выливается в прибыли либо в убытки для предпринимателя. Они делают бедных богатыми, а богатых бедными. С такими хозяевами нелегко поладить. У них полно капризов и причуд, они непостоянны и непредсказуемы. Они ни во грош не ставят прежние заслуги. Как только им предлагают что-либо, что им больше по вкусу или же дешевле, они бросают старых поставщиков. Главное для них – собственное благо и удовлетворение. Их не волнуют ни денежные затраты капиталистов, ни судьбы рабочих, теряющих работу. В качестве потребителей они перестают покупать то, что покупали прежде” (Там же. С. 71-72).

<sup>602</sup> Как можно понять, известный австрийский экономист и правовед вообще крайне болезненно относился к попыткам отождествления либерализма с анархизмом, хотя некоторые его доводы на этот счет, с учетом приведенных нами выше суждений апологетов анархизма, не выдерживают критики. Впрочем, в настоящем случае это обстоятельство не является основным предметом исследования. Поэтому мы приведем только доводы Мизеса, в которых он подчеркивал принципиальную разницу этих двух направлений. “Анархист, – писал он, – намерен отменить государство и правовой порядок, ибо верит, что обществу лучше без него... Анархизм сам по себе не есть ни либерализм, ни социализм... Либеральные и социальные теории, сформулированные на основе строгой логической связи, встраивали в свои системы необходимый элемент принуждения, отвергая анархию. И те, и другие признавали необходимым правового порядка, даже если понимали по-разному содержание и полноту такого порядка. Либерализм признает необходимость правового порядка, а когда ограничивает вмешательство государства, не считает его необходимым злом. Характеризует точку зрения либерализма отношение к проблеме

затруднительного положения, высказывая новый тезис о том, что **превосходство самого потребителя не безгранично**. "Если кто-то вознамерился бросить вызов суверенитету потребителей, то может попробовать. В условиях рынка у каждого есть право противостоять оппозиции. Никто не может заставить покупать ликеры и оружие, если сознание возражает. Следовать целям общества не обязательно. Только человек может решать и выбирать между материальной выгодой и тем, в чем он видит свой долг. В рыночной экономике только индивид решает в последней инстанции, каким ему быть"<sup>603</sup>. В системе, где гарантируется частная собственность на средства производства, шкала ценностей формируется независимо **всеми** членами общества. Каждый участвует в ее формировании и как потребитель, и как производитель. "Так в процессе игры и взаимопересечения двух оценочных процессов экономический принцип показывает способ управления как потреблением, так и производством. Так возникает стоимостная шкала, дающая каждому из нас возможность соразмерять запросы с экономическими критериями".<sup>604</sup>

Мы видим довольно гармоничную картину свободного демократического общества: индивид, свобода которого лежит во главе угла общественного идеала, выступает в качестве потребителя и производителя, совокупность его оценок определяет потребительскую ценность товара, в связи с чем рыночная экономика стремится все больше и больше ориентироваться на его запросы и вкусы, тем более что в силу своей природы она должна удовлетворить **все запросы**. Только в этом случае ее цель, а следовательно, цель абстрактного лица – получение прибыли и самореализация, будет максимально достигнута. Рынок индивидуален по своей сути, поскольку стремится удовлетворить запросы **каждого лица** и, собственно говоря, состоит из свободных индивидов. Он максимально мобилен и не склонен стремиться, по мнению Мизеса, к устойчивым образам идеального или утопического общества – упрек, неоднократно высказывавшийся в адрес социалистов, анархистов и вообще направлению, которое, как мы указывали во второй части нашей работы, обозначалось К. Поппером как "историзм". Право, закон и демократия выступают **гарантами** свободного экономического общества, формируя содержание таких идеалов, как равенство всех перед законом, презумпция равных политических и экономических прав и т.д.

В тех случаях, когда государство вмешивается в этот саморегулирующийся процесс, исчезает сам потребитель – главный элемент свободного общества. В системах, сориентированных на социальное планирование и социальные гарантии, способ управления монополизирован государством. Но как только исчезает экономическая свобода, рушится и свобода

---

собственности, а не неприязнь к государству-личности" (Мизес Л. фон. Указ. соч. С. 134).

<sup>603</sup> Там же. С. 128.

<sup>604</sup> Там же. С. 103.

политическая. Здесь следует отметить одно чрезвычайно важное обстоятельство. Мизес выступает не только против социализма и коммунизма – понятий для него тождественных, – но и против **вообще любого вмешательства государства в сферу гражданско-правовых отношений**, полагая, что нарушение принципа разделения общества на гражданское и публичное неизбежно приведет к тому негативному результату, когда права личности окажутся попорченными. Достаточно только допустить наличие государственного интереса в сфере производства, и вся система свободного рынка сразу рушится, что создает почву для еще более серьезного вмешательства государства в эти отношения, уже якобы для восстановления нарушенного порядка. “Собственность есть власть обладания благами. Когда власть распоряжаться благами отделяется от своего традиционного имени и переходит к другому правовому институту, старая терминология становится совершенно бестолковой и бессвязной... Ограничение прав собственников является инструментом социализации, как и формальное перемещение собственности. Если государство постепенно отнимает собственность у своих подданных и расширяет свое влияние на производственную сферу, если растет направляющая сила в том, что и как нужно производить, то собственнику ничего не остается, кроме пустых слов, а собственность переходит в руки государства”<sup>605</sup>.

У Мизеса нет сомнения в последствиях государственного вмешательства, но можно сразу отметить, что, по-видимому, столь трагичные и пессимистические оценки во многом навеяны его же собственными суждениями, в которых понимание государственного тела вообще довольно поверхностно и характерно для воззрений ранних либералов, видевших в государстве только машину принуждения<sup>606</sup>. Кстати сказать, нетрудно уловить в его суждениях чисто анархистскую склонность к признанию государства “объективным злом”: уж очень негативные оценки в отношении него звучат в устах знаменитого австрийца. Складывается впечатление, что объективность ученого, вынужденного признавать необходимость государственной организации для обеспечения правопорядка в гражданском обществе, наталкивается на **неприязнь государства** со стороны интеллигента – индивида, который потенциально готов согласиться на то, что эту функцию должен выполнять “кто-то другой”. Проблема, однако, заключается в том, что **инного союза**, кроме государства, природа не создала, поэтому приходится

---

<sup>605</sup> Мизес Л. фон. Указ соч. С. 133.

<sup>606</sup> Объективности ради, приведем некоторые наиболее типичные высказывания Мизеса. “Государство существенным образом есть аппарат исполнения и принуждения. Его самая важная черта – принуждать угрозой силы или убеждением к поведению, отличному от того, что нам нравилось бы делать... При любых функциях государство остается принуждающим к исполнению... Оно самый полезный институт для поддержания счастья и благополучия людей. Будучи средством и инструментом, государство, впрочем, не может быть конечной целью. Оно не Вседержитель, а только исполнение и принуждение, полицейская сила... Государство – человеческий институт, ничего сверхчеловеческого в нем нет” (Там же. С. 130 – 131).



считаться с реальностью мира. Понятно, конечно, что если государство действительно есть лишь произведение человеческих рук, то отсутствует какая-либо моральная основа для вмешательства его в отношения свободных индивидов, кроме самых необходимых случаев, например обеспечения их безопасности.

Не менее жесткие характеристики, основанные на оценке практики социализма и вообще тенденции социализации общества в конце XIX – начале XX вв., звучат в трудах друга и последователя Мизеса, известного австрийского ученого Ф.А. фон Хайека. Решительно возражая против каких бы то ни было попыток отождествления идеалов либеральных и социалистических<sup>607</sup>, он видел в социализме – хотя бы и в слабых его формах, присущих западному обществу, сравнительно с практикой социалистических государств, – **основное зло** экономической свободы личности. Во многом, по его мнению, распространение социалистической идеи было вызвано разочарованием в несколько медлительном развитии либеральных начал, когда идеалы правового государства сменились стремлением к социальной справедливости, “настоящему” равенству, социальной защищенности и т.д. Основным мотивом того явления, что повсеместно люди с радостью идут навстречу социализму и забывают либеральные начала, является открытое или подспудное желание или отказаться от возможностей выбора, что всегда ответственно и чревато дурными последствиями, или сделать его менее острым. Между тем, писал он, нет никаких сомнений, что “социализм... означает упразднение частного предпринимательства, отмену частной собственности на средства производства и создание системы “плановой экономики”, где вместо предпринимателя, работающего для достижения прибыли, будут созданы централизованные планирующие органы”<sup>608</sup>. Невозможно, считал он, создать систему социально защищенного за счет государства общества, не упразднив при этом основные начала либерализма. При социализме на смену индивидуализму приходит коллективизм со всеми присущими ему негативными чертами. Рассуждая о том, что координация “сверху” менее эффективна, чем рыночная конкуренция, он считал именно ее наличие необходимым условием для проявления своей воли и своей энергии рядовым индивидом,

---

<sup>607</sup> “Современные социалистические тенденции, – писал он, – означают решительный разрыв не только с идеями, родившимися в недавнем прошлом, но и с процессом развития западной цивилизации. Это становится совершенно ясно, если рассматривать нынешнюю ситуацию в более масштабной исторической перспективе. Мы демонстрируем удивительную готовность расстаться не только со взглядами Кобдена и Брайта, Адама Смита и Юма или даже Локка и Мильтона, но и с фундаментальными ценностями нашей цивилизации, восходящими к античности и христианству. Вместе с либерализмом XVIII – XIX вв. мы отмечаем принципы индивидуализма, унаследованные от Эразма и Монтеня, Цицерона и Тацита, Перикла и Фукидида” (Хайек Ф.А. фон. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 121). Несложно понять из нашего предыдущего изложения, что мы никак не можем согласиться с оценками Хайека, особенно когда речь заходит о христианстве. Впрочем, несколько ниже мы детально затронем этот вопрос.

<sup>608</sup> Хайек Ф. А. фон. Указ. соч. С. 130.

что, собственно говоря, и является основным проявлением его свободы<sup>609</sup>.

Экономическая свобода, которая при социализме должна получить свое полное выражение в равенстве всех граждан при распределении общественных благ, или, в крайнем случае, "обеспечение минимального социального стандарта", означает, по Хайеку, только то, что сам индивид будет избавлен от необходимости и - в то же время - **возможности самостоятельно принимать решения и осуществлять свой выбор**. "Свобода", купленная такой ценой, приводит к тому, что мало-помалу под государственное регулирование подпадет не только сфера экономических отношений, но и вся индивидуальная жизнь в целом. По мнению Хайека, даже абсолютистские режимы XVII и XVIII вв. оставляли гражданину больше возможностей свободного выбора, чем социализация общества в XX столетии. «Контроль над производством и ценами дает поистине безграничную власть... Вряд ли найдется что-нибудь, начиная от наших элементарных нужд и кончая нашими семейными и дружественными отношениями, от того, чем мы занимаемся на работе, до того, чем занимаемся мы в свободное время, - что не окажется так или иначе под недремлющим оком "сознательного контроля"»<sup>610</sup>. Утопическая надежда на то, что "когда-нибудь" экономическая проблема будет решена ("на самом деле то, что выводит людей из равновесия, - это ограниченность любых экономических возможностей"), вера в "потенциальное изобилие" нового строя, на самом деле, по его мнению, не оправдывает себя ни с точки зрения теории общества, ни с точки зрения практики распространения социалистических идей, которая приводит в крайнем, или, лучше сказать, "естественном" своем развитии, к фашизму и тоталитаризму. "До сих пор ни один человек, готовый подписаться под этим обещанием, не предложил плана, предусматривающего такое увеличение производства продукции, которое избавило бы от бедности хотя бы страны Западной Европы, не говоря уже о мире в целом. Поэтому всякий, кто рассуждает о грядущем изобилии, является либо лжецом, либо невеждой. Однако именно эта иллюзорная надежда, как ничто другое, подталкивает нас на путь планирования"<sup>611</sup>. Вывод, к которому приходит Хайек, ненамного отличен от суждений Мизеса: либо мы признаем наличие экономической свободы и ограничиваем вмешательство государства в этой сфере, что влечет за собой отказ от равенства в социальных благах; либо мы придем прямо к рабству, которое уготовано плановой экономикой и социализацией общества. И в том, и в другом случае идеалы социальной справедливости есть вещь недостижимая - с чем автор настоящей работы вполне согласен, - однако стремление к ним поработают личность.

Для целей последующего изложения обратим особое внимание на

---

<sup>609</sup> Там же. С. 133.

<sup>610</sup> Хайек Ф.А. фон. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 134.

<sup>611</sup> Хайек Ф.А. фон. Указ. соч. С. 137.

эту оценку, как крайне важную для понимания всех тех метаморфоз, которые испытала идея правового государства в учениях постиндустриалистов.

Таким образом, подытожим, возврат к принципам либерализма основывается на том коренном постулате, что **свобода политическая есть одновременно и свобода экономическая**, нарушение которой подрывает все здание правового демократического государства и предоставляет власть анонимному и всесильному государственному планированию. Во избежание недоразумений отметим, что нас интересуют не столько детальные воззрения и направления данного вида неолиберализма, сколько те **начала**, на которых, по мнению их апологетов, они должны основываться. Но уже этот аспект проблемы, как его понимают неолибералы, таит в себе множество проблем и много спорного. Если мы исходим из идеи свободной личности и отождествляем политику с экономикой, вернее **расширяем понятие политики**, включая в него понятие экономики, и признаем наличие свободного, саморегулирующегося рынка товаров и услуг необходимой базой **подлинного развития** и процветания личности, то либо мы должны признать малоперспективной идею демократии, в старом, классическом ее понимании, либо должны отвергнуть свободный от государственного вмешательства рынок, поскольку отсутствие социальных благ, как уже не раз указывалось выше, приводит к усеченному пониманию самой свободы лица. Если рынок есть объединяющий элемент своего человеческого общежития, то, очевидно, лишение возможности для отдельного лица участия в рыночной деятельности, главным образом отсутствие возможностей быть потребителем товаров (капитаном корабля-общества, по Мизесу), не приводит ли к тому, что основа рынка и свободного общества исчезает? Можно поставить вопрос и в более жесткой редакции: так ли уж либерализм свободен от тоталитарных и коллективистских тенденций, как это предполагали указанные авторы, и так ли уж социализм и либерализм несхожи по своим основным началам, как это может показаться? По-видимому, такие предположения не лишены основания, что мы сейчас попытаемся доказать на конкретных примерах.

О сущностных различиях между социализмом и капитализмом – воспользуемся терминологией указанных выше авторов, хотя, конечно, она устарела и не отражает всех изменений, которые несет в себе неолиберализм в постиндустриальном его понимании, – можно говорить только в тех случаях, когда начала, присущие каждому из указанных направлений общественной мысли, **качественно** отличаются друг от друга, обладают тем своеобразием, которое не наблюдается в конкурирующем течении. Но можно ли это условие распространить на изучаемые нами учения? На наш взгляд, нет. Например, говоря о том, что именно в произведениях Маркса и Энгельса **впервые** произошло отождествление свободы экономической со свободой политической, современный немецкий ученый Юрген Хабермас, видимо, предполагал, что в учениях либерализма этот постулат

сформулирован как-то иначе<sup>612</sup>. Но как же быть в этом случае с идеей экономической свободы, которая, по мнению Мизеса и Хайека, является **основой свободы** индивидуальной и нарушение которой приводит к полному искажению природы демократического общества? Мы наблюдаем одну и ту же идею, которая преломляется в двух разных учениях только по **способам ее реализации**. Либеральное, правовое государство считает необходимым сохранить рыночную свободу производственных отношений, и это делается во имя индивида и его интересов. Твоя свобода – имея в виду, конечно, свободу экономическую – зависит только от тебя! Рискуй и выигрывай! Принимай решения и отвечай! – вот лозунги либерализма. Социализм, который, как мы знаем, имеет два устойчивых направления, рассуждает несколько иначе. Ставя также во главу угла свободу личности, он склонен не доверять анархии свободного рынка и свободных рыночных отношений, предпочитая им **плановое развитие** и государственное регулирование процесса реального наполнения содержанием формального права личности на социальную свободу.<sup>613</sup> В одном случае это выливается в абсолютное плановое государственное хозяйство, которое регулирует “все и вся”, основываясь на необходимости “экспроприации экспроприаторов” и передаче всех средств производства в руки государства. Во втором, западном, такие вариации исключаются, но лишь в крайних формах проявления самой идеи государственного планирования. Государству разрешается вмешиваться в процесс производственных отношений, определять основные направления социальной политики и поддерживать реализацию социальных программ всей силой аппарата принуждения. Но, как легко заметить, большой разницы в этом вопросе нет. Благо социальное принимается за единственно “ценное” благо, что позволяет подтвердить ранее высказанный нами тезис о единстве обоих направлений в рамках одной культуры.

Глубокое различие, указанное Хайеком, **по способу** достижения результата, действительно присутствует в качестве таких основополагающих институтов, как право и государство. В отличие от социализма, который начал с идеи **преходящей роли** государства и закончил его обожествлением в лице плановой

---

<sup>612</sup> Вот что он пишет: “Аргументы, с помощью которых Маркс и Энгельс разоблачали буржуазный правопорядок как юридическое выражение несправедливых производственных отношений, были заимствованы ими из политической экономии. Тем самым Маркс и Энгельс расширили само понятие “политическое”. Теперь под ним они разумеют не только организацию государства, но и общественный порядок в целом” (Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 42-43).

<sup>613</sup> Хайек, как и Л. фон Мизес, весьма озабочен теми претензиями в анархизме, которые предъявляются либеральной концепции. “Одной из основных претензий социалистических критиков нашей общественной системы было и остается то, что общественное производство не направляется “сознательно” избранной целью, а ставится в зависимость от капризов и настроений безответственных индивидов” (Хайек Ф. А. фон. Дорога к рабству // Вопросы философии. № 10. С. 143). Как мы увидим несколько ниже, эта оценка не так уж и необоснованна.

экономики, либеральное, демократическое и правовое государство склонно понимать право как систему **постоянно действующих** и неизменных актов, принципов или правил, которые предоставляют лицу необходимые рамки свободы выбора. Характерное отличие правозаконного государства от деспотического, т.е. социалистического, по мнению Хайека, заключается в том, что первое ограничивает свою законотворческую деятельность изданием формальных актов, предписаний, никак не соотнесенных с интересами конкретных лиц, и долговременных по своему применению. В том, что они формальны и не наделяются никаким конкретным содержанием, ничего плохого, по его мнению, нет, поскольку **именно это обстоятельство** обеспечивает их долговременность и беспристрастность. Напротив, когда правительство вынуждено, или взяло на себя смелость, регулировать буквально все, то неизбежно их акты выпадают из "стабильной системы координат" (по выражению Хайека) и приходится постоянно упорядочивать сложный баланс интересов различных групп и индивидов. "В конце концов, – как считал австрийский ученый, – кто-то находит основания, чтобы предпочесть одни интересы другим. Эти основания становятся частью законодательства. Так рождаются привилегии, возникает неравенство, навязанное правительственным аппаратом"<sup>614</sup>.

Согласимся, что как в СССР, так и в иных индустриальных обществах формировалась практика, во многом обосновывающая оценку Хайека. Но зададимся вопросом: могут ли **различия в способах реализации поставленной цели** заменить собой **качественные характеристики самой цели**? По-видимому, нет. И Мизес, и Хайек любили подчеркивать, что их системы правового государства, во-первых, не предусматривают никакой цели, в отличие от утопизма социалистических учений, и, во-вторых, не допускают никакого государственного вмешательства в частную жизнь по указанным выше причинам. Можно, кстати, отметить, что формализм права, как его подчеркивали оба мыслителя, так же должен служить **положительным признаком** "их" государства, поскольку как бы дополнительно демонстрирует то обстоятельство, что деятельность государства в общем-то весьма ограничена и не должна препятствовать жизни. Не право формирует жизнь, но жизнь формирует право. Но так ли уж безоблачны эти перспективы? Например, бросается в глаза тот факт, что в идеальном виде ни системы Хайека, ни Мизеса, очевидно, нежизнеспособны. Не говоря уже о том, что абсолютное устранение государства из сферы гражданско-правовых отношений и производственной деятельности оставило бы за экономической свободой исключительно формальное значение, поскольку, конечно, стремление к неограниченной прибыли привело бы к **полному угнетению** одной части общества другой: примеры XIX столетия нельзя сбрасывать со счетов. Например, фабричное законодательство, социальное обеспечение, включая пенсионное, когда государство определяет систему заработной платы и

---

<sup>614</sup> Хайек Ф.А. фон. Указ. соч. С. 124.

размеры отчислений в пенсионный фонд, не могут быть оставлены исключительно за какой-то одной группой лиц. Даже с учетом того факта, что, как считал Мизес, экономическая свобода есть идеал недостижимый в полном объеме, нельзя допустить, чтобы "недостижимость" идеала носила столь неприглядные черты.

Кроме того, участие государства в интересующей нас сфере **предопределено** уже тем, что ряд отраслей промышленности, имеющих значение для всего общества в целом, никак не может быть передан в руки частных лиц без ущерба общим интересам. Можно сколь угодно много говорить о том, что в **любом случае** государственная монополия в отдельных отраслях промышленности хуже, чем частная монополия в этих же областях, но практика **сегодняшней** экономической жизни любого развитого индустриального государства никогда не может следовать столь категоричной и умозрительно обоснованной позиции, поскольку ее последствия могут носить чрезвычайно опасный для общества характер<sup>615</sup>. Например, вряд ли кто-нибудь сможет сказать, что производство отдельных видов вооружения может быть оставлено исключительно в руках частного предпринимателя. Или другой случай – производство высокоточных технологий или таких систем, которые предопределяют стратегическое положение страны на международном уровне. Многие в суждениях Хайека справедливого, как "чистая" критика, но предлагаемые им рецепты **практически** несостоятельны. Более того, можно смело сказать, что необходимость нарушения "золотого правила" отделения гражданского общества от государства им уже предположена хотя бы на том примере, когда государство допускается в качестве монополиста – и непосредственного монополиста – какой-то одной сферы экономики. Дело, по нашему

---

<sup>615</sup> Приведем доводы Хайека по возможности наиболее полно. "Есть серьезные основания предполагать, что даже в тех случаях, когда монополия является неизбежной, лучшим способом контроля является передача ее государству. Если бы речь шла о какой-то одной отрасли, это, может быть, и было бы верно. Но если мы имеем дело со множеством монополизированных отраслей, то по целому ряду причин лучше отдать их в частные руки, чем оставлять под опекой государства. Пусть существуют монополии на железнодорожный или воздушный транспорт, на снабжение газом или электричеством, – позиция потребителя будет, безусловно, более прочной, пока все они принадлежат различным частным лицам, а не являются объектом централизованной "координации". Частная монополия почти никогда не бывает полной и уж во всяком случае не является вечной или гарантированной от потенциальной конкуренции и от критики. Государство предоставляет монополиям возможность закрепиться на все времена, и возможность эта, без сомнения, будет использована. Когда власти, которые должны контролировать эффективность деятельности монополий, заинтересованы в их защите, ибо критика монополий является одновременно критикой правительства, вряд ли можно надеяться, что монополии будут по-настоящему служить интересам общества. Государство, занятое всесторонним планированием деятельности монополизированных отраслей, будет обладать сокрушительной властью по отношению к индивиду и вместе с тем окажется крайне слабым и несвободным в том, что касается выработки собственного политического курса. Механизмы монополии станут тождественными механизмам самого государства, которое все больше и больше будет служить интересам аппарата, но не интересам общества в целом" (Хайек Ф.А. фон. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 126).

мнению, заключается в том, что само это допущение идет вразрез с основной идеей и методологией австрийского мыслителя. Если право должно определять устойчивые и долговременные принципы экономической деятельности, которые изначально устанавливают лишь **формальные отношения**, то внедрение в группу однородных субъектов – по своим политическим правам и потенциальным возможностям, как равных и свободных личностей, – нового, качественно иного члена – государства сразу же приводит к тому неприятному для Хайека эффекту, что формальная сторона правовой нормы должна быть забыта и от государства требуется уже **конкретная норма права**, которая бы определяла деятельность именно этого государственно-монопольного субъекта. При первом же проявлении такого сочетания – государство-монополист – система законодательства, предложенная Хайеком, рушится или качественно перестраивается, а роль самого государства сразу же меняется как раз к той редакции, яростным противником которой австрийский ученый и выступал.

Но, допустим, принципы, изложенные Хайеком, реализуются в действительности в наиболее “чистом” виде. Например, указанные отрасли промышленности находятся в руках частных лиц, а государство осуществляет свое участие либо в качестве одного из акционеров какой-нибудь мощной и развитой корпорации, либо регулирует ее деятельность посредством размещения государственного заказа как лицо, заинтересованное в выпуске того или иного изделия. Но означает ли это, что принцип Хайека восторжествовал? Очень сомнительно. И в одном, и в другом случае мы имеем дело с **прямым государственным вмешательством** и протекционизмом, хотя бы в той форме, что цена будущего изделия уже согласована с его собственником, а сам он имеет существенные привилегии среди остальных, поскольку уже **нашел** потребителя своего товара. Можно, конечно, говорить о том, что именно международное общение и международные органы в скором времени займут место государства в его отношениях с индивидом, и проблемы, о которых мы говорили выше, рассеются сами. Но напомним, что указанное произведение было написано Хайеком в разгар Второй мировой войны (1944 г.) – реальная деятельность любого из крупных государств мира не может ориентироваться на столь дальние перспективы и, пока суд да дело, государственное вмешательство неизбежно будет иметь **превалирующее значение** в рыночных отношениях. “Нашей целью, – писал Хайек, – является не могущественное супергосударство и не формальная ассоциация “свободных наций”, но сообщество наций, состоящих из свободных людей. Мы долго сокрушались, что стало невозможно осмысленно действовать на международной арене, потому что другие все время нарушают правила игры. Приближающаяся развязка войны даст нам возможность продемонстрировать, что мы были искренни и что теперь мы готовы принять те же ограничения нашей свободы действий, которые считаем обязательными для всех”<sup>616</sup>. По прошествии 50 лет совершенно очевидно, что мечтам великого

---

<sup>616</sup> Хайек Ф.А. фон. Указ. соч. С. 147.

австрийского мыслителя не суждено было сбыться.

Для любителей чисто теоретических построений, готовых проигнорировать реальные факты жизни во имя теоретической истины, – конечно, и такая позиция также имеет право на существование – можем отметить, что и **чисто теоретически** построение Хайека не выдерживает никакой критики, поскольку оно возможно лишь при условии, во-первых, **высокой сознательности** и культуры подавляющего большинства индивидов, причем не только одного государства, но хотя бы крупных супердержав, которые могли бы силой своего международного авторитета и реальной мощи навязать всему остальному миру “союз свободных наций”. Во-вторых, при условии, что указанная деятельность и высокая сознательность определена – вполне конкретно, а не формально – культурой носителей этого идеала. И, наконец, в-третьих, что имеется **общая идея**, способная сплотить всех участников этого международного процесса в единое целое при сохранившемся минимуме личных свобод, который не может быть “делегирован” во имя высшей цели: не случайно Хайек говорит об “ограничениях свободы”. Если же этих условий не требуется, мы должны говорить тогда не о **свободном процессе объединения свободных личностей**, а о сугубо **детерминированном процессе исторического развития**, что для Хайека лично совершенно неприемлемо, поскольку именно это обстоятельство и составляет краеугольный камень марксизма – как философского учения, с которым австрийский ученый всю жизнь боролся.

Подведем некоторые промежуточные итоги и сделаем несколько критических замечаний по структуре системы Хайека. Бросается в глаза, что перед нами – чисто утопическая цель, хотя лично Хайек крайне негативно относится к любому роду утопизма, в первую очередь социалистическому. Можно спорить и доказывать, что “та” утопия носила конкретный характер, а “эта” – дискретный (Хайек, как и Мизес, любил подчеркивать **философскую ограниченность социализма**, который весьма **конкретно** определял социальные блага личности, противопоставляя ему дискретный, формальный характер свободного политического идеала), что само по себе весьма спорно. Абсолютно формальный характер идеала построить невозможно, хотя бы по той простой причине, что способом “от обратного” уже определяется его **конкретное содержание**. Мы говорим: “правильное” общество должно быть свободным от таких-то институтов и таких-то явлений. Но с точки зрения логики это означает, вместе с тем, что мы уже навязываем нашей “бесцельной” конструкции **конкретное содержание**, которое проявляется в прямых ограничениях – в системе Хайека – по отношению к государству. Мы заранее определяем его позитивную, конкретную роль и конкретные функции, хотя всячески пытались этого избежать. Кроме того, чисто психологически и чисто научно трудно предположить, что удовлетворение подавляющего большинства индивидов наступит – в хаосе рыночных отношений – только при условии того гипотетического факта, что каждый имеет в принципе равную возможность “выбиться в люди”. Это тем более справедливо для



тех учений и философских систем, где экономическая свобода и экономическое благо выступают на передний план и принимают самодостаточный характер или, как минимум, характер блага, без которого личность чувствует себя "несвободной", "ущербной", "униженной", "не такой, как все". Либо мы должны предложить **реальные перспективы** и встать на точку зрения социализма, либо признать существенное отступление от своего идеала свободной личности, в связи с чем моральная убежденность нашего идеала многое теряет в наших же глазах, если вообще может быть обнаружена. В результате мы видим, что и в этом аспекте – утопизма – учения неолиберализма Мизеса и Хайека склонны идти по пути социализма, что не может не навеять сомнений в том, что перед нами – разные системы, разные начала, разные культуры. Скорее, мы должны признать ту мысль, которую автор настоящей работы высказал выше: о тождественности – по природе своей – либерального и социалистического идеалов даже в условиях развитого, современного индустриального общества.

С другой стороны, мы не можем игнорировать вполне обоснованную и справедливую мысль Хайека о том, что **конкретное содержание социального идеала**, к которому стремится социализм, означает немного нямало как естественное следствие и **конкретное содержание этих прав**. Если государство определяет, **что такое** социальная справедливость, то недалеко до ситуации, когда во имя этой утопической идеи оно будет устанавливать **норму справедливости** для каждого члена общества. Но к чему это приведет? К ущемлению прав отдельных категорий граждан за счет других, поскольку социальное благо нужно будет перераспределять, и к той ситуации, когда государство узурпирует всю политическую власть. В этом случае свобода прекращает свое существование. Возникает категоричная дилемма: либо мы должны отказаться от ненужной конкретики и все отдать на откуп свободно и самостоятельно развивающемуся экономическому рынку, либо признать, что социальная свобода невозможна без участия государства со всеми вытекающими отсюда последствиями. Данное обстоятельство крайне важно, и мы еще вернемся к нему при рассмотрении природы современной демократии, как ее понимает постиндустриализм.

Более реалистичной и объективной можно назвать иную позицию, представителем которой, в частности, являлся Б.П. Вышеславцев. Если австрийские ученые предполагали, что наличие свободного рынка – основы правового либерального государства – невозможно при **любых** формах и способах государственного вмешательства и государственного регулирования производственных отношений (кроме установления формальных правовых принципов ограничения политической власти государства), что, как мы видели, приводит к очень жесткой дилемме "или – или" и создает непреодолимые трудности как теоретического, так и практического характера, то русским ученым вопрос ставится в несколько иной плоскости. По его мнению, которое, на наш взгляд, совершенно оправданно, сама природа индустриального общества как типа культуры, сориентированного на удовлетворение социального интереса

личности, – доминирующая составляющая идеи свободной личности – содержит в себе начала коллективизма в самой негативной его редакции и, как следствие, тоталитаризма. Государственное вмешательство является столь же необходимым элементом данной культуры, как стремление к наращиванию объемов общественного производства, стремление к социальным гарантиям и т.д. Подчеркнем еще раз, что это суждение совершенно справедливо и более реалистично, чем мнения по аналогичному вопросу австрийских либералов.

Укрупнение производства, привлечение большого числа индивидов к производственному процессу, элементы стандартизации, разделения труда, активное использование окружающей среды в качестве источника сырья не могут и не должны осуществляться без участия государства<sup>617</sup>. Как следствие – неизбежная дифференциация общества, что, помноженное на известный элемент анархизма и способности к негативному пониманию своей свободы, неизбежно приводит к нарушению свободы других лиц какой-то одной группой. Одними формальными принципами здесь не обойтись, поскольку сам темп жизни, реальное многообразие проблем, которые ставят по мере своего развития индустриальная культура и индустриальное общество, требуют весьма оперативного и детального государственного регулирования и государственного контроля. Возможно даже, что последняя задача представляется еще более актуальной и

---

<sup>617</sup> Примеры и доводы Б.П. Вышеславцева очень доходчивы и выразительны. Для экономии места и времени приведем наиболее характерные из его оценок, которые представляются автору настоящей работы наиболее удачными. “Большой вопрос, возможна ли вообще безвластная организация, о которой мечтает анархизм. Но если она где-то и возможна, то, уж конечно, не в системе массового индустриализма. Иерархия и дисциплина, категории господства и подчинения, социологически существуют для каждого производственного индустриального предприятия и, следовательно, для всей индустриальной системы; господство и подчинение идет вертикально через все производство, но каждая ступень горизонтально дает более и менее широкую массу соподчинения... Всякое производственное индустриальное предприятие есть плановое использование всех средств для единой цели, массового производства при помощи массового труда, отсюда тенденция индустриального аппарата рассматривать человеческую личность как средство и только средство, т.е. как простое орудие производства... Массивный индустриализм создает “массовость” во всех смыслах, т.е. мобилизацию народных масс с их пролетаризацией и массовой психологией... К какому же результату приходит критический анализ сущности индустриализма и его основных тенденций? Прежде всего к следующему основному вопросу: можно ли все это зло индустриализма... свалить на капиталистов, на частно-правовой капитализм?... Раскрытые нами свойства существенны для каждого индустриального предприятия, где сотрудничают большие массы людей, ведется ли оно частно-капиталистическим, государственно-капиталистическим, коллективистским или коммунистическим способом... Развертывая всю критику индустриализма, мы убеждаемся, что каждый ее тезис дает прямое попадание в тот и другой вид индустриализма, в индустриализм либерально-индивидуалистический и в индустриализм принудительно-коллективистический. Оба вида представляют собой противоречащие и потому враждебные противоположности. Но противоположности всегда тождественны в чем-либо. В данном случае пунктом тождества является индустриализм” (Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. С. 283 – 285).

главенствующей, чем нормотворческая деятельность государственных органов, поскольку, во-первых, никакое иное общественное образование, например общественная организация или партия, не в состоянии справиться с возникающими проблемами. Например, совершенно нелепым было бы предположение о том, что проблемы охраны окружающей могли бы быть решены посредством деятельности только партии "зеленых". Во-вторых, любая дифференциация общества, неизбежная в условиях свободного рынка, не может быть приведена к некоторой гармонии интересов без участия высшего политического союза, который, основываясь на принципах нравственной справедливости, облеченных в форму закона, следил бы за их соблюдением и, в случае необходимости, вносил бы необходимые коррективы в основные законоположения, регулирующие деятельность общества. Если допустить обратное, то стремление к личному интересу отдельных лиц или групп лиц, что можно предположить как вполне достоверное и потенциальное событие, приведет к такому противостоянию интересов и конфронтации общества, которое не допустит иного выхода, кроме социального потрясения.

В-третьих, не следует забывать, что отказ от такого понимания развития человеческого общества, которое оно получает в марксизме в детерминированном виде, т.е. predetermined объективным мировым законом, допущение – помимо утилитарных и материальных – иных интересов личности, уверенность в объективной реальности духовной сферы бытия, как самостоятельной, не поддающейся утилитарному интересу области человеческой деятельности, требует не полагаться на "законы рынка", которые-де "сами все расставят по местам", а, напротив, подготовиться к самой решительной и неизбежно вечной деятельности по достижению социального идеала и обретению личностью своей свободы. Нетрудно заметить, что в этой части Вышеславцев во многом повторяет тезисы раннего П.И. Новгородцева и не только не отрицает идею социального Блага, но последовательно учитывает его в своих умозаключениях как элемент, не требующий какой-то специальной оговорки или доказательств. Свобода личности есть в первую очередь свобода социальная – аксиома, не требующая доказательств, не раз использованная Вышеславцевым в его трудах<sup>618</sup>. В одной из своих работ он даже высказывает тезис о том, что именно **характер социального идеала**, направление социальной политики и

---

<sup>618</sup> Рассуждая о зависимости индивидуальной свободы от свободы социальной, Вышеславцев писал: "Видна вся невозможность частичной социализации и национализации, вся наивность тех, кто предлагает ограничить ее одним экономическим сектором, оставив индивидуальную свободу во всех других областях жизни. Все это рассуждение о приемлемости принудительно-планового хозяйства и о необходимости полной свободы в других сферах творчества построено на неправильной мысли, что наши хозяйственные интересы совершенно отделены от других высших жизненных ценностей. Это и социологически и психологически совершенно неправильно: вся система целей или система ценностей культуры связана и взаимно обусловлена. Не существует экономических целей, которые были бы отделены от всех других высших целей" (Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. С. 318).

предопределяет: соответствует деятельность государства нравственным категориям или нет<sup>619</sup>. Другое дело, что поскольку мы определяем в качестве идеала действительно свободную личность, то необходимо предположить не только положительные проявления свободной воли личности, но и отрицательные. Не только соблюдение права, но и нарушение его должно всегда находиться в свободном выборе индивида. При обратном предположении о свободном выборе, о выборе вообще, говорить просто нельзя.<sup>620</sup> Поэтому сомнительно было бы рассчитывать, что "сам по себе" институт демократии, пусть даже на примере свободного рынка и свободных производственных отношений, является панацеей от всех бед и при ней государственного вмешательства в деятельность общества уже не требуется.

Необходимо определить систему **способов достижения** поставленной цели, т.е. свободы лица. Допустим – только допустим, – что система способов, так же как и начала человеческого общежития, может быть предложена в неизменном для либерализма формальном виде, не допускающем никаких конкретных содержаний. Но кто будет осуществлять деятельность по реализации указанных способов? Кто сможет вносить коррективы в необходимых случаях? Кроме того, необходимо допустить наличие таких обстоятельств, которые резко усложняют политическую ситуацию в обществе, например война, социальные волнения, катастрофы и т.д. Следует ли полагать, что **и в этих случаях** деятельность государства должна остаться неизменно посторонней, никоим образом не затрагивающей сферу гражданского общества? Наверное, подобное предположение вообще не имеет шансов на существование. Напомним, что один из известнейших сторонников разделения гражданского общества и государства – Б.Н. Чичерин **всегда** предусматривал в своих построениях подобные исключения, оставляя за государством право применять даже незаконные решения, если на то имеются серьезные причины. Против правового формализма выступал и Б.П. Вышеславцев. Права личности, которые являются основой демократического, правового государства ("справедливое отношение к демократии требует... признания тех ценностей, которые в демократии официально признаны и до известной степени обеспечены, и прежде всего ценности субъективных публичных прав... Отсутствие субъективных публичных прав есть точный юридический признак коммунистической конституции")<sup>621</sup> и которые игнорируются социализмом во имя якобы "блага всех", не могут быть реализованы в застывших, мертвых формах правовой организации общества. Жизнь есть движение вперед, есть закон

---

<sup>619</sup> "Важна не монархия и республика, а то, что в монархии и республике происходит, что считается социальным идеалом, что определяет направление социального развития" (Вышеславцев Б.П. Два пути социального развития // Путь. 1926. № 4. С. 105).

<sup>620</sup> "Субъективное право всегда включает в себе свободу произвола, свободу греха или заслуги, свободу раздать имущество нищим, или прокутить, или "хранить в подвале" (Там же. С. 104).

<sup>621</sup> Вышеславцев Б.П. Указ. соч. С. 103, 105.

времени и закон необратимости, процесс постоянного обновления. "Если бы встали из гроба и ожили все... герои древности, цари и боги старого государства, то им предстояло бы неизбежно решать новые социальные проблемы в новых формах. Они так же не смогли бы управлять в формах старой автократии, как не могли бы вести войну при помощи лука и стрел"<sup>622</sup>.

Возьмем для разнообразия менее категоричные ситуации. Даже в обычном режиме возникает необходимость известного перераспределения общественного продукта, полученных и произведенных обществом социальных благ и услуг. Может ли государство, при условии, что идеал не возникнет "сам по себе" через какое-то "определенное" время, игнорировать важнейшую проблему распределения этого продукта? Но это значило бы отказаться вообще от идеи социального идеала либо признать, что государство осуществляет не ту деятельность, которая ему вменена. Впрочем, список вопросов можно было бы продолжить, что никак не отразится на главном выводе: стремление к социальному идеалу помимо крупных достижений, сопутствующих данному процессу, неизбежно влечет и негативные моменты, разрешение которых должно находиться в прерогативе государства – единственного политического союза, готового, в силу своей природы, справиться с поставленной задачей. Поэтому, **как и при социализме, в капиталистическом, правовом и демократическом обществе деятельность государства по регулированию производственных отношений отнюдь не ослабевает и всегда носит регулирующий, а не только охранительный характер.**

Впрочем, наши рассуждения как доказательства по рассматриваемому вопросу можно было бы и опустить, поскольку факты практической реализации социальных идеалов при неизменно-формальных способах – мы имеем в виду ситуации, сложившиеся в странах Западной Европы в первой половине XIX в. – показывают всю несостоятельность идеи недопущения государства к реальному регулированию экономических отношений свободного общества. Достаточно напомнить типичную ситуацию, сложившуюся в указанное время, когда устранение всех сословных ограничений на рынке недвижимости – главного объекта купли-продажи, возбуждавшего с давних пор **особое к себе внимание** со стороны теоретиков как либерализма, так и социализма, – привело к совершенно разнузданной спекуляции земельными участками и жесточайшей дифференциации общества на бедных и богатых. Анализируя "свободный рынок недвижимости", сложившийся при господстве в обществе либеральных начал, защищаемых позднее Мизесом и Хайеком, известный русский ученый В.В. Святловский рисовал следующую картину: "Появился земельный рынок, вопрос о земельных ценах, дробление и концентрация, земельное хищничество и ростовщичество, бедствия крестьян и сельскохозяйственные кризисы"<sup>623</sup>... наступил новый

---

<sup>622</sup> Там же. С. 105.

<sup>623</sup> Обратим внимание, что Святловский перечисляет едва ли не все признаки индустриального общества, которые век спустя дает Тоффлер, хотя в первой

порядок. Но вскоре развитие его показало, что поземельная собственность, предоставленная свободному обороту (в чистом виде – идея свободного рынка Мизеса и Хайека. – А.В.), не создала Эльдorado для земледелия и не содействовала процветанию народного хозяйства. Наоборот, обрисованная выше политика экономического либерализма и здесь в итоге привела к не менее печальным результатам, чем в области промышленности: социальная пропасть усилилась; создались концентрация больших земельных владений у одних, обезземеление у других... Европа стала биржей земельного товара. Капитализм и в этой области вступил в свои права и проявился в полной мере. В итоге желанную прежде свободу земельных переходов, т.е. доктрину неограниченной земельной мобилизации, пришлось признать крупной экономической ошибкой”<sup>624</sup>. Конечно, следует признать, что эта ошибка не только политическая, но и политико-правовая, и идеологическая (да простится нам здесь этот термин), а в целом – факт, показывающий **несостоятельность культурного идеала**, к которому стремится индустриальное общество. Как следствие, уже через 20–30 лет после начала либеральных реформ практически все страны Западной Европы были вынуждены перейти к качественно иной политике взаимоотношений “общество–государство”, отдав предпочтение **непосредственному и детальному** государственному регулированию рынка производственных и экономических отношений. Святловский приводит интересные данные, что **и в этом случае** теоретики государственного вмешательства в деятельность общества исходили из начал, предложенных классиками либерализма, в первую очередь Рикардо. По-видимому, начала, заложенные в этом учении, им показались вполне приемлемыми для того, чтобы предложить их для обоснования совершенно иных способов взаимоотношений между личностью и государством, если конечная цель социального развития и в одном и в другом случаях – социальное Благо – совпадает<sup>625</sup>.

По этой причине, вслед за Вышеславцевым, мы должны со всей очевидностью признать, что отличие социализма от капитализма, индивидуализма от коллективизма и тоталитаризма заключается не в том, что государство **перестало вмешиваться** в деятельность общества и регулировать рыночную экономику, а в том, что его деятельность по регулированию этой сферы – при сохранившемся свободном рынке товаров и услуг – происходит при **соблюдении субъективных публичных прав личности** и развитой системе демократии. Последние два обстоятельства – их наличие или

---

половине XIX в. об индустриальной культуре как сложившемся типе нового общества, конечно, говорить было еще невозможно. Данное обстоятельство само по себе дает прекрасную иллюстрацию тому факту, что перед нами – один феномен в полном своем многообразии, и явления, характерные для него в одно время и в одну историческую эпоху, так же проявляются и в более позднее время, но уже в новом виде.

<sup>624</sup> Святловский В.В. Мобилизация земельной собственности в России. СПб., 1911. С. 12.

<sup>625</sup> Святловский В. В. Указ. соч. С. 13.

отсутствие – позволяют определить, имеем мы дело с правовым государством или тоталитарным. Поэтому Вышеславцев не склонен признавать невозможность объединения неолиберализма и неосоциализма на основе какой-то единой идеи. Очевидно также, что этой идеей может быть только стремление к социальному благу и социальной свободе личности, которая, правда, достигается в социалистических учениях и учениях либеральной доктрины по-разному. Впрочем, это не единственное условие. Является государство тоталитарным или нет, решается не на основании критерия, вмешивается ли оно в деятельность гражданского общества, а посредством определения: **насколько оно вмешивается** и готово ли принять идеалы субъективных публичных прав и институт демократии. Невозможно, по его мнению, стремиться к тотальной национализации всей сферы экономических отношений при условии, что вся остальная сфера деятельности личности остается свободной: Вышеславцев называет это “Маркс-комплексом” Бердяева, стремившегося на фундаменте принудительно-социализированного хозяйства основать свободу духовного творчества<sup>626</sup>. Однако национализация **одной или нескольких** частей экономического сектора, которая объективно существовала и существует всегда и везде, совершенно не означает “социализма”, а значит, – тоталитаризма<sup>627</sup>. Почему? “Потому, – писал Вышеславцев, – что в нем (т.е. в таком обществе. – А.В.) отсутствует монополия и принцип тоталитарности... Неолиберализм может вместе с социалистами признавать монопольную национализацию там, где свободная конкуренция частной инициативы невозможна или нецелесообразна. Так, он может признать национализацию школы, железных дорог, электрической энергии, даже угольных копей. Можно утверждать и доказывать, что существуют области производства, где частная инициатива опасна, недопустима и невозможна, как, например, в будущем в сфере атомной энергии”<sup>628</sup>.

Правда, при всей схожести неолиберализма и неосоциализма в способах воздействия на экономические отношения существует, по мнению русского ученого, и граница, которая **принципиально** отделяет оба направления научной мысли. Неолиберализм признает частичную национализацию и социализацию экономического сектора как **временное явление** или как неизбежное зло, которое не должно получить большего распространения, чем это вызвано

---

<sup>626</sup> Он пишет: “Такого типа профетический утопизм, по-видимому, представляет себе коммунистическое хозяйство как своего рода общежитие или пансион, обеспечивающий ученым, художникам и философам полную свободу творчества” (Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. С. 316).

<sup>627</sup> “Это означает не более или не менее как следующее: государству или “коллективу” принадлежат известные отрасли хозяйства с соответственными “орудиями производства” или природными силами. Примеры у всех перед глазами: железные дороги, электрическая энергия, водопровод, угольные копи, автострады и парки, музеи, библиотеки, школы, университеты, театры, радиостанции... Такая частичная национализация и коллективизация одинаково признается консерваторами, либералами и социалистами” (Там же. С. 320).

<sup>628</sup> Там же.

текущими проблемами. Напротив, неосоциалисты имеют в виду совсем обратное: на примере частичной национализации и социализации последовательно осуществить процесс **наиболее полного** огосударствления всей промышленной, экономической сферы. Хотя обе доктрины и признают значимость свободы и демократии, их мнения расходятся в главном: в утверждении или отрицании свободного рынка как главного института общества. "Неолиберализм считает рыночное хозяйство экономически более совершенной формой и признает свободный обмен основным выражением личной и социальной свободы. Напротив, социализм критикует рыночное хозяйство, как хаос и дезорганизацию, ведущую к периодическим кризисам, к перепроизводству и безработице, – а в свободном обмене видит свободу эксплуатации"<sup>629</sup>.

Подытожим изложенное. Главное, на что мы хотели бы обратить внимание: по мнению Вышеславцева, коллективистские и тоталитарные тенденции присущи не только социализму, а всей индустриальной культуре в целом, что связано с особенностями ее природы. Государственное вмешательство в экономические отношения **устранить невозможно**, поскольку это приведет к полной деградации социальной свободы личности и дезорганизации всего общества. Однако на основе признания государством свободного рынка, субъективных прав личности его вмешательство не будет носить тоталитарного характера, но, напротив, приведет к **укреплению социальных прав личности** и ее свободы. Но что это означает? Вспомним предысторию вопроса, как формировалась идея "права на достойное человеческое существование" в эпоху либерализма XIX в. Не содержалось ли в его утопической мечте скрытого утверждения, что сам процесс индустриализации общества **неизбежно приведет к полному удовлетворению свободы гражданина?** Социальный идеал наделялся тем свойством, согласно которому его наличие должно устранить те негативные элементы общественных отношений, которые возникли именно из-за социальной неустроенности, когда политическая свобода личности была торпедирована отсутствием социальных средств и оказалась нереализуемой. Выходит, однако, что стремление к полной свободе привело к такой системе общества, где тоталитарные составляющие – при неуклонно повышающемся среднем уровне жизни человека – превосходят аналоги, известные нам по абсолютистским режимам XVI-XVIII вв. Что в основе своей и неолиберализм, и неосоциализм содержат стремление **к подавлению индивидуальных черт личности** в угоду общей цели и благу всех.

Наше утверждение покажется спорным, но мы готовы привести и некоторые доводы принципиального характера. Отказавшись от **формальных** принципов взаимоотношений государства и общества, согласившись – вместе с Б.П. Вышеславцевым, – что "суха теория, мой друг, но вечно древо жизни", и **частичная** национализация и огосударствление промышленности зачастую

---

<sup>629</sup> Вышеславцев Б.П. Указ. соч. С. 322.



целесообразны, мы уже не можем апеллировать к формально правовым критериям и вольно или невольно вынуждены относить мотивы своих поступков по данным вопросам к **принципу целесообразности**, который никакой устойчивостью не обладает. Сегодня эта сфера промышленности может быть национализирована, а завтра? Как определять, где и когда и какие отрасли производства могут попасть под принцип целесообразности, а какие нет? Все народное хозяйство, как единая система, взаимосвязано, и где гарантии, что национализация одной сферы экономики неизбежно не повлечет национализацию других, смежных с первой? Впрочем, мы говорим только о **прямом государственном вмешательстве**, выраженном в виде национализации промышленности.

Но разве **косвенное государственное регулирование**, посредством размещения государственных заказов, установления единой тарифной ценовой политики и т.д., не оказывает, возможно, **еще большее воздействие** на свободный рынок? Кстати сказать, последнее понятие, в силу указанных выше причин, носит также слишком общий и дискретный характер, что не позволяет воспринимать его в качестве критерия отсчета. Последним аргументом, которым мы хотели бы воспользоваться, является ссылка на те отрасли промышленности, которые имеют оборонный характер, либо – другой случай – связаны с такими глобальными проблемами, как, например, электроника, атомная энергетика, кибернетика, генетика и т.д. Очевидно, что по мере продвижения вперед индустриального общества их эффективность и потому опасность для окружающей среды и всего человечества становятся очень реальными. Следует ли игнорировать эту потенциальную угрозу и отказаться от государственного контроля в этих областях знания в угоду формальному принципу "свободного рынка"? Думается, что на такой шаг никто из здравомыслящих людей не способен. Уж лучше государственный контроль, чем отсутствие его вовсе.

Можно добавить и с аргумент с другой стороны. При всей стремительности индустриального развития далеко не все идеи и научные разработки могут быть оценены сразу и в полном объеме потенци, которая заложена в них. Возможны ситуации – и, кстати сказать, не такие уж и редкие, – когда новые отрасли промышленности государство **сразу берет под свой контроль**, понимая их возможности. Возможно, это будет ошибка, а возможно – и нет. Как определить верность принятого решения по данному виду вопросов? Поэтому мы со всей очевидностью вынуждены признать, что та граница, которая полагается Вышеславцевым для неолиберализма и неосоциализма, **весьма условна и расплывчата**. Но это означает фактическое подтверждение тезиса о невозможности отделить социалистическую доктрину от либеральной, а следовательно, вновь ставит в качестве актуального вопрос о коллективизме и индивидуализме и преодолении тоталитарных тенденций в индустриальном обществе.

С учетом изложенного рассмотрим, как представители постиндустриализма намерены решать проблемы, с которыми

столкнулся неолиберализм, как они готовы **совместить** одновременно несколько начал, по своей природе противоположных друг другу: свободные рыночные отношения и экономическую свободу с началом социальной справедливости и необходимостью государственного регулирования этого процесса, неистребимую иерархичность общества и требование равенства всех людей, расширение которого во все сферы деятельности личности составляет **обязательную задачу** либеральной доктрины, индивидуализм, как основное идейное начало, и тоталитарность индустриальной культуры. Другими словами, как постиндустриальное общество готово решать вопрос о социальном благе в контексте рассмотренных нами вопросов.

Несколько забегаая вперед, отметим, что теоретики "нового общества" склонны признавать **принципиальные расхождения** между индустриальной и постиндустриальной культурой. Столь серьезное заявление, как можно было бы полагать, должно касаться именно **основ общественного строя**, ревизии тех начал, которые были заложены в эпоху капиталистического общества. И нам действительно открывается попытка критического осмысления старых идеалов с одновременной их заменой новыми, качественно отличными. В пользу того предположения, что нам предлагается **качественно новая модель** общества, служит тот довод, что представители постиндустриализма, как правило, **не признают преемственности** индустриальной и постиндустриальной культур<sup>630</sup>. Но так ли это на самом деле? Бросается в глаза то обстоятельство, что, как и раньше, рассмотрение основных начал человеческого общежития ведется исключительно в плоскости социологической науки, где идеал социального Блага никоим образом не утрачивает своей доминирующей позиции, в том числе за счет полного игнорирования духовных ценностей в религиозном их понимании: свойство, как мы видели по предыдущему изложению, которое всецело принадлежит индустриальной культуре и имеет своим источником светскую мораль и светское знание. Но, впрочем, все по порядку. Выделим три идеи, на которых, по существу, основывается новая вера в постиндустриальную

---

<sup>630</sup> Вот один из типичных образчиков: "Новая цивилизация столь глубоко революционна, что она бросает вызов всем нашим старым исходным установкам. Старые способы мышления, старые формулы и идеологии, несмотря на то что в прошлом они процветали или были весьма полезными, уже не соответствуют больше фактам. Мир, который возникает с огромной скоростью из столкновения новых ценностей и технологий, новых геополитических отношений, новых стилей жизни и способов коммуникаций, требует совершенно новых идей и аналогий, классификаций и понятий. Мы не можем втиснуть эмбриональный завтрашний мир в принятые вчера категории. Ортодоксальные социальные установки или настроения тоже не подходят этому новому миру... Человечество ждет резкие перемены. Оно стоит перед глубочайшим социальным переворотом и творческой реорганизацией всего времени... Многое в этой возникающей цивилизации противоречит старой традиционной индустриальной цивилизации. Она является одновременно и высокотехнологичной, и антииндустриальной цивилизацией... Она бросает вызов всем старым властным отношениям, привилегиям и прерогативам вымирающих элит нынешнего общества и создает фон, на котором будет разворачиваться основная борьба за завтрашнюю власть" (Тоффлер Э. Третья волна. С. 21-22, 32-33).

культуру и постиндустриальное общество: изменение общественной функции собственности и подчинение ее политическому фактору. Изменение структуры управления и группы лиц, которые осуществляют управление экономикой и самим постиндустриальным обществом. Изменение понятия социальной справедливости.

Подчеркивая изменения, присущие постиндустриализму, один из виднейших современных теоретиков и родоначальников этого направления научной мысли – американский ученый Даниел Белл – указывает на следующие факторы, которые, на его взгляд, **качественно** отличают зарождающееся общество от индустриального. Главная проблема заключается не в пресловутой классовой борьбе и не в том, что государственное вмешательство способно погубить свободу личности, а в **нерегулируемом характере самой экономической функции**, даже того, когда государство вмешивается в эту сферу деятельности<sup>631</sup>. На самом деле, научно-технический прогресс представляет собой настолько сложное и опасное – хотя бы с точки зрения безопасности – явление, что необходимость государственного контроля за ним не только не исчезает, но и становится **актуальной проблемой** современного общества. Все больше и больше экономическая сфера подчиняется политическому фактору<sup>632</sup>. Правда, это уже не то государственное управление экономикой, о котором так долго спорили либералы и социалисты, а его качественно новый вид, основанный на том факте, что общественное положение человека **все в меньшей степени** зависит от того, является он собственником средств производства или нет. “В новом обществе, которое формируется ныне, индивидуальная частная собственность теряет свое общественное предназначение (защиты труда в том смысле, как это понимал Дж. Локк, контроля или управления производством, вознаграждение за риск) и сохраняется лишь как функция”<sup>633</sup>. Собственно говоря, нельзя не согласиться, что такая постановка вопроса действительно носит совершенно иной характер, чем мы видели на примере произведений мыслителей типично либеральной или типично социалистической ориентации. Белл не отрицает государственного, или политического, вмешательства в процесс экономических отношений, но предполагает, отталкиваясь от фактов реальности, что в новом обществе тенденция **качественного изменения проблемы**

---

<sup>631</sup> Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. М., 1999. С. 497–498.

<sup>632</sup> “Формы, которые принимает этот процесс, – пишет Д. Белл, – будут варьироваться и определяться историческими особенностями различных политических систем – централизованным государственным контролем, государственными корпорациями, децентрализованными предприятиями и центральной системой политических директив, смешанными государственными и частными предприятиями и т.п. Одни из них будут демократические, другие – нет. Но главный факт очевиден: автономия экономики (и власти людей, которые ею управляют) приходит к концу: возникают новые, качественно отличные системы управления. Контроль над обществом перестает носить в основном экономический характер и становится преимущественно политическим” (Там же. С. 498).

<sup>633</sup> Белл Д. Указ. соч. С. 498.

**собственности**, проявляющаяся уже сегодня, получит преобладающее значение. Сама собственность вскоре будет носить иной общественный характер, равно как изменится характер собственности или ее видов, которые задействованы в общественных отношениях и должны подчиняться политическим факторам. Таким образом, как может показаться, снимается один из острейших теоретических вопросов, на которые ответить либеральная доктрина была не в силах: или свободный рынок и частная инициатива, или государственное регулирование экономики, социальное равенство и упразднение свободы личности.

В той ситуации, когда общественное положение человека не зависит от наличия или отсутствия собственности на средства производства, государственное вмешательство в процесс экономики не может повредить свободе личности, что, по мнению Белла, совершенно очевидно.

Но насколько реально и верно утверждение о постепенной утрате собственностью своих общественных функций? Что происходит с ней? Почему традиционная собственность на средства производства, под которыми обычно понимают основные фонды в виде машин и оборудования, зданий и дорогостоящих сооружений, теряет свое общественное значение? Постиндустриалисты полагают ответ на эти вопросы в том факте, что внедрение новых технологий означает **преобладающее значение исключительно знания**, как совокупности научных сведений, в сфере экономики. "Традиционные "факторы производства" – земля (т.е. природные ресурсы), рабочая сила и капитал – не исчезли, но приобрели второстепенное значение. Эти ресурсы можно получить, причем без особого труда, если есть необходимые знания. Знание в новом его понимании означает реальную полезную силу, средство достижения социальных и экономических результатов. Все эти изменения, желательны они или нет, являются необратимым процессом: знание используется для производства знания", – пишет современный американский ученый Питер Дракер<sup>634</sup>. Трудно не согласиться с этим аргументом, хотя, как мы постараемся показать, не все так просто и однозначно. Действительно, если новые технологии столь быстротечны и склонны к модернизации, причем в течение не десятилетий, а нескольких лет и даже месяцев, то обладание специальными знаниями становится гораздо более действенным способом управления, чем традиционные. В отличие от основных фондов в виде капитальных вложений новое знание крайне разнообразно и не может – по определению – подвергаться государственному вмешательству в привычных для нас формах. Оно стремится к специализации, углублению и обособлению по отдельным сферам и даже по отдельным вопросам. Каждая отрасль науки стремится к собственной методологии, которые, однако, могут быть сведены к единой информационно-методологической системе, благодаря чему

---

<sup>634</sup> Дракер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. С. 95.

мы имеем комплекс специализированных "знаний", обретших особую силу и способность создать новое общество.

Знание, считают постиндустриалисты, стало не просто одним из ресурсов общественной экономики, но **главным ресурсом**, благодаря которому индустриальное общество, расставаясь со своим прошлым, переходит в новое качество. По мнению Дракера, знание сегодня – это информация, имеющая практическую ценность, служащая для получения конкретных результатов. Причем, как подчеркивает он, результаты проявляются вне человека – в экономике, обществе или развитии самого знания<sup>635</sup>. Этот аспект также крайне важен в контексте рассматриваемого нами вопроса. Если знание в новом значении носит общественно значимый, объективный характер (не может быть "моего" и "твоего" знания, оно либо есть, либо его нет), то и регулирование государством процесса "производства знания" никак не может затронуть основную составляющую свободы личности – **свободу творить и свободу предпринимательства** – реализации полученного знания. Знание в новом качестве является таким же объективным фактором, как, например, отдельные природные ресурсы, которые не могут принадлежать одному человеку навсегда и безраздельно, – океан, моря, атмосфера, небо, дождь, воздух, свет и т.п. Знание открывается человеком, как в более раннюю эпоху открывались новые острова, но значение его качественно иное: оно помогает получать едва ли не **мгновенные конкретные результаты**, значимые для всех. "Мощь государства ныне, – пишет Д. Белл, – определяется не его способностью производить сталь, а качествами науки и ее воплощением через прикладные исследования и разработки в оригинальные технологии"<sup>636</sup>. Как объективный фактор знание не принадлежит никому, но в субъективном плане – "кто нашел, тот и использует", – оно принадлежит конкретному лицу – пользователю, который может извлечь из применения знания определенную личную выгоду. Кроме того, и здесь мы видим стремление реализовать идею, заложенную ранее Мизесом и Хайеком, – об **интернационализме** науки и знания. В практической плоскости это означает также, что любая негативная деятельность государства в отношении свободного рынка, где фигурируют не основные средства производства, а знание, может быть пресечена тем простым способом, что мобильная наука "перекочует" на иные территории. Естественно, что, если государство пытается сохранить свою мощь и влияние, оно просто не пойдет на эти варианты, предоставляя свободе творчества индивидуума полный простор.

Помимо этого, значение науки проявляется в том, что она начинает выступать в настоящее время в качестве этоса – системы ценностей, нового "символа веры", определяющего всю структуру нового общества. Ее влияние на систему управления привело к такому качественному ее перерождению, когда не класс

---

<sup>635</sup> Там же. С. 99.

<sup>636</sup> Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. С. 519.

собственников, а **"люди науки"** составляют группу управления, причем как на предприятиях, так и в государстве. Белл даже приводит специальную сравнительную таблицу, где подчеркивается отличие нового общества от своих предшественников в аспекте основы формирования и способа формирования управленческой элиты. Так, например, если в прежнее время основой власти являлись собственность или политическое положение, то в настоящее время их место занимают **научные навыки и умения**. Способы достижения высших политических должностей также меняются: наследование и предпринимательские способности, участие в аппарате и кооптация заменяются образованием в новое время. Причем нет никаких оснований предполагать, считают постиндустриалисты, что складывающаяся система управления обществом носит антииндивидуалистический характер. Совсем наоборот. Именно в постиндустриальном обществе, как считает Белл, вместо семьи и группы или партии социальной единицей, получающей приоритетное значение, становится личность, индивид<sup>637</sup>.

Качественное изменение группы управленцев неизбежно порождает вопрос, который Белл и ставит: **кто управляет и в чьих интересах?** Этот аспект также весьма важен. В прежние времена общественные функции собственности предполагали наличие группового интереса, который противопоставлялся интересам других групп лиц, в связи с чем, кстати сказать, длительное время не терял своей актуальности вопрос об участии государства в экономической сфере. Совсем иное зрелище представляет нам складывающийся класс управленцев "от науки", который хотя и связан общим этосом, но не имеет объединяющих их кастовых интересов за исключением "совместной защиты идеи познания". Белл даже считает, что "фактически многое их разделяет"<sup>638</sup>. Разделенный – условно – на четыре группы (научное сословие, технологическое, административное, культурологическое), класс научных деятелей, владеющий **не собственностью, а знанием**, весьма разнороден как по характеру деятельности, так и по принадлежности к определенным социальным группам, в которых формируются его социальные, т.е. отличные от научных, интересы. Например, научное сословие осуществляет фундаментальные исследования и озабочено главным образом поиском путей защиты условий их проведения, свободных от политического и любого другого внешнего влияния. Технократы (экономисты, инженеры, физики) ограничены политикой общественно-экономических структур, к которым они принадлежат. Управленческие слои заняты руководством предприятиями, и их интересы обусловлены эгоистическими интересами своей организации, в связи с чем они могут входить в конфликт с любой другой социальной группой. Культурное сословие – представители искусств и религиозные деятели – выражают себя в символизме. Увлечение понятийным символизмом приводит к их

---

<sup>637</sup> Белл Д. Указ. соч. С. 485.

<sup>638</sup> Там же. С. 501.

конфронтации с технократами и управленцами. "Таким образом, – пишет Белл, – в постиндустриальном обществе все больше обнаруживает себя отрыв от социальной структуры, который неизбежно влияет на взаимосвязи и даже затрагивает корпоративное сознание четырех профессиональных сословий"<sup>639</sup>.

Отсутствие "классового" или "сословного" – в старом понимании этого термина – интереса неизбежно порождает естественный вопрос: **что** объединяет "людей науки", которые должны составить политическую элиту нового общества и распространить повсеместно новые способы управления ("научное сословие – его форма и содержание – является монадой, содержащей в себе прообраз будущего общества, наука сама стала политической системой с определенными центрами мнений и своими представителями")?<sup>640</sup> В чьих интересах осуществляют они свою деятельность? Отвечая на эти вопросы. Белл утверждает, что научное сообщество представляет собой уникальное явление человеческой цивилизации. "У него нет идеологии, так как у него нет набора постулируемых догм, но у него есть нравственные устои, которые предопределяют неписанные правила поведения. Это не церковь, где элемент веры базируется на догме и уходит в таинство, однако вера, страсть и таинство присутствуют, хотя они направлены на поиск объективных знаний, предназначение которых состоит в том, чтобы проверять и ниспровергать старые верования"<sup>641</sup>. Научное сообщество знает свою иерархию и имеет свою систему привилегий, однако в основании их лежит не возрастной ценз, наследственность или другие случайные факторы, а **сами научные результаты** и их влияние на научное сообщество. Объединяет представителей науки высокая моральная приверженность своему делу и добровольное подчинение себя своему сообществу, при условии, что совесть индивида не подчинена каким-либо писаным и неписаным законам и всегда остается свободной. Возникает как бы самостоятельное социальное объединение, наподобие древнегреческого полиса, где свободные лица объединены общей целью поиска истины<sup>642</sup>.

Таким образом, подытожим, по мнению Белла, мы имеем неопровержимые свидетельства того, что наступает эра науки, где именно знания будут играть роль основного двигателя человечества. Последнее обстоятельство выдвигает на первый план **особую группу людей**, в основе деятельности которых лежит внесословное стремление к истине и добровольное подчинение себя научному сообществу во имя всего человечества<sup>643</sup>. Научное

---

<sup>639</sup> Белл Д. Указ. соч. С. 502.

<sup>640</sup> Там же. С. 505, 521.

<sup>641</sup> Белл Д. Указ. соч. С. 507.

<sup>642</sup> Там же. С. 508.

<sup>643</sup> "Приверженность экономическому росту и новые масштабы социальных перемен – их стремительно проявляющиеся шоковые эффекты, постоянная необходимость предвидеть социальные изменения и в определенной степени направлять их – обостряют внимание к планированию, к более точному определению национальных приоритетов и к оценке альтернативных вариантов развития, которые могут открыться перед уверенно развивающейся страной... Разработка разумного курса, будь то во внешней политике, обороне или экономике, выдвигает на

сообщество не имеет своего собственного корпоративного интереса, не основано на каких-либо привилегиях, а только и исключительно на таланте и результате, признанных сообществом. Кроме того, само научное сообщество не связано с социальной реальностью общества и стремится дистанцироваться от "мирской суеты". С другой стороны, его представители – ведь научное сообщество включает себя разные иерархические группы – являются представителями различных социальных групп, апробируют и реализуют научные результаты в практической жизни. Мы имеем, по-видимому, идеальный состав группы лиц, который **фактически** осуществляет политическое управление экономическим сектором. С учетом этих двух обстоятельств решается и давний вопрос о содержании идеи равенства.

По мнению представителей постиндустриализма, новое общество представляет нам **дифференцированное содержание понятия равенства**. Во-первых, высказывается тезис о том, что полная демократизация всей человеческой деятельности невозможна. Стремление к этому обманчивому результату привело к социалистическому тоталитаризму, где сама идея демократии оказалась растоптанной. Очевидно, считают постиндустриалисты, что в грядущем новом строе политическая власть имеет основополагающее значение. Но значит ли это, что мы обязаны реализовывать принцип равенства в плоскости привлечения всех без исключения к политической власти? Конечно, нет. Следует говорить не о равенстве **как достигнутом результате** вовлечения в аполитическую власть, а о равенстве, **как равных стартовых возможностях получения доступа к этой власти**<sup>644</sup>. Ординарное представительство не дает желаемого результата, поскольку в его институтах личность рассматривается не в самостоятельном аспекте, а в качестве представителя какой-то группы или общности людей. Новые технологические возможности постиндустриального общества, когда знание выходит на первый план, демократизируют процесс привлечения к власти способных людей, поскольку единственным способом достижения этого результата является образование, а в новом качестве человек представляет не социальную группу, а "знание". При всех обстоятельствах личность остается зависимой только от своих моральных представлений, как носительница "знания"<sup>645</sup>.

---

первый план людей, обладающих знаниями, необходимыми для предвидения стоящих на пути сложностей, и способных детально воплощать политическую линию, характер ее воплощения в жизнь и просчитать последствия того или иного альтернативного выбора... Руководство национальной экономикой, с его пристальным вниманием к правительственным расходам, требует людей, искушенных в этой области, а решение таких важных политических проблем, как сокращение или рост налогов, направление их использования, поиск оптимального соотношения заработной платы и цен, во все большей степени требует соответствующих технологий" (Белл Д. Указ. соч. С. 421).

<sup>644</sup> "Другими словами, нуждаемся ли мы в более совершенном равенстве возможностей или в равенстве результатов?" (Там же. С. 555).

<sup>645</sup> "Историческая ирония требований представительства на основе принципа предписания состоит в их полном противоречии радикальным и гуманистическим ценностям. Либералы и радикалы в своей атаке на дискриминацию выступали



Следовательно, демократизация образования, предоставление возможности максимально большому числу людей является реальной насущной проблемой, которую следует решать. Свободный прием в высшие учебные заведения является хорошим средством обеспечения равенства возможностей для выходцев даже из беднейших семей путем расширения доступа к университетскому образованию. Постиндустриальное общество добавляет новый критерий к определениям базы и доступа: технические навыки становятся условием оперативной власти, а высшее образование – средством их получения<sup>646</sup>. В отличие от ситуации с “равенством результата” принцип “равенства возможностей” ориентируется на талантливых людей, которые могут быть – без какого-либо государственного принуждения – привлечены к процессу обучения, и главным образом за счет интересов свободного экономического рынка, поскольку образование становится не только “оборонительной формой расходов”, защищающих “место человека на рынке”, но и **доходным источником рыночных инвестиций**. Сама промышленность всячески заинтересована в привлечении (или инвестировании) наиболее талантливых людей, справедливо рассчитывая на выгодную окупаемость проекта<sup>647</sup>.

Во-вторых, следует различать те области, где равенство должно иметь место, а где – нет. Необходимо принципиально определить, **какие** типы неравенства вызывают те или иные виды социальных и моральных различий. Существуют не одна, а **несколько шкал неравенства**. Вопрос заключается поэтому в следующем: какие неравенства носят объективный и справедливый характер, а какие – несправедливый. Исходя из принципа индивидуализма, предполагая, что все люди должны иметь равные возможности, вне зависимости от цвета кожи и вероисповедания, общество должно стремиться к тому, чтобы каждый человек имел право на получение основного круга услуг и уровня доходов, обеспечивающих ему нормальное существование. “Эти факторы, – пишет Белл, – являются вопросом безопасности и достоинства человека и неизбежно должны находиться в числе первейших забот цивилизованного общества”<sup>648</sup>. Однако уменьшение различия в заработной плате работников в зависимости от их места работы, специальности и квалификации вовсе не требует жесткого эгалитаризма. Следует добиваться не **формального уравнивания**, а **уравнивания справедливого**, когда вопрос сводится не к формально-социальным критериям, а к тому, какой характер принимает социальное неравенство. Когда богатство обеспечивает человеку

---

против того, что человеку отказывалось в праве занять место, которое он справедливо заслужил, по причине его принадлежности к одной из специфических групп населения. Человек не считался личностью, но рассматривался – и исключался – как представитель некоей группы. Но теперь выдвигается требование, чтобы человек получал должность в основном по принципу групповой принадлежности. В результате человек исчезает как личность. Остается только его социальная принадлежность” (Белл Д. Указ. соч. С. 562).

<sup>646</sup> Там же. С. 572.

<sup>647</sup> Белл Д. Указ. соч. С. 556.

<sup>648</sup> Там же. С. 611.

возможность наслаждаться социальным благом и получать привилегии в ущерб остальным группам населения, мы не можем назвать такую ситуацию справедливой. Особенно актуальна эта ситуация применительно к политической сфере деятельности, где в прежние времена наличие средств являлось **единственной возможностью** получения реального доступа к политической власти”<sup>649</sup>.

Изменяющая структура общества приносит качественно новые результаты. Поскольку вопрос заключается в справедливом управлении социальным благом со стороны государства, то **правильная** демократизация политической власти позволит преодолеть старые проблемы, поскольку, как мы видели выше, в новом обществе управлением государством будут заведовать только “люди знания”, попавшие наверх исключительно благодаря своим умственным и моральным способностям. Таким образом, отпадает главная опасность социального неравенства, что оно, во-первых, будет формироваться недемократическим путем и, во-вторых, приведет к власти людей, не способных установить справедливую систему социального минимума и определять верные способы его достижения. Именно **качество управления** в конечном итоге определяет уровень социальной справедливости в обществе<sup>650</sup>. В капиталистическом, индустриальном обществе, в силу объективных факторов, система управления не могла ориентироваться на “лучших людей”. В наши дни, когда расцвет науки все поставил на свое место, именно люди науки объективно способны изменить мир к лучшему.

Проблема определения социального минимума, при всех противоречивых мнениях в отношении возможностей увеличения объема и качества производства на душу населения в связи с истощающимися природными ресурсами, не является, по мнению Д. Белла, неразрешимой проблемой. Как и Э. Тоффлер, он считает возможным переключиться на многие виды энергоресурсов, которые до сих пор в значительной степени игнорировались: солнце, океан, недра и т.п. При правильном управлении, когда политическая система все больше и больше выступает в качестве арбитра, при условии децентрализации экономики и высокой мобильности небольших предприятий, высочайших темпах технического и культурного прогресса, демократизации системы образования, при ситуации (по Тоффлеру), когда потребитель стремится стать производителем, когда принцип индивидуализма едва ли не впервые по-настоящему раскрывается в полном своем выражении, проблема социального минимума может быть решена вполне успешно без установления каких-либо жестких формальных критериев, но за счет **правильного определения шкалы социальной справедливости** и использования государством законных методов

---

<sup>649</sup> Там же. С. 614, 615.

<sup>650</sup> “Качество жизни в любом обществе в значительной мере определяется качеством его управления. Общество, не выдвигающее лучших людей во главу своих основных институций, в социологическом и моральном отношении абсурдно” (Белл Д. Указ. соч. С. 613).

воздействия на экономические отношения<sup>651</sup>.

В целом мы рассмотрели основные стороны интересующей нас проблемы в понимании их постиндустриалистами. Не затрагивая частые вопросы, которые могут вызвать вполне очевидную критику, остановимся на важном для целей нашего изложения аспекте: насколько предложенное общество "нового типа" отличается от индустриального и социалистического. Например, решена ли **окончательно** проблема вмешательства государства в экономические отношения? Казалось бы, в ситуации, когда традиционные для индустриального общества виды собственности утратили свое экономическое и общественное значение и знание, как объективная категория, все больше выходит на передний план, проблема снимается. Но так ли это на самом деле? Методологически, результат, при котором указанные выше представители постиндустриализма столь легко "разделяются" со старыми проблемами, подготовлен тем, что собственность рассматривалась в качестве не правовой, а исключительно экономической и социальной категории. С точки же зрения права мы и в этом случае должны говорить о "собственности", принадлежащей по авторскому праву **какому-то определенному лицу**. То обстоятельство, что постиндустриалисты склонны признавать собственность "неправовой" (в указанном выше смысле) категорией, нет ничего принципиально нового. Вспомним, что еще в XIX в. в трудах французских мыслителей Прудона и Дюги, например, отстаивалось мнение о невозможности применения категории "права" к недвижимому имуществу, в первую очередь земле, поскольку она существует **вне зависимости от людей** и может быть использована бесчисленным количеством поколений. Как можно допустить при этих качественных характеристиках возможность **полного** права собственности на землю? Человек является лишь **пользователем ее**, но никак не собственником. Как указывалось во второй части настоящей работы, вариации предлагались различные: от признания государства собственником **всей земли** на его территории до признания **всего человечества в целом собственником всей земли на планете вообще**. С точки зрения права и здравой логики эти предложения не выдерживали никакой критики. В предложенном нам варианте место земли занимает знание. Но что изменилось от этого?

Не меньший интерес вызывает утверждение об изменении структуры управления государством и способов формирования новой элиты. При изучении этого вопроса с философско-правовой точки зрения невольно обнаруживается уже знакомый нам тип "общества избранных", который мы наблюдали на всех этапах развития индустриальной, западной культуры. Имеется особая

---

<sup>651</sup> Д. Белл высказывает мнение, что само уменьшение разницы в оплате труда и услугах может быть решено через рынок, но с подачи государства, посредством регулирования цен на товары и услуги. "Система цен, - пишет он, выступает как механизм эффективного рационального времени. Если в результате дифференциации заработной платы разрывы в уровне доходов различных профессиональных групп станут чрезмерно большими, можно применить налоговое законодательство для их сокращения" (Там же. С. 611).

группа лиц, неважно, по какому критерию имеющая "право" на управление государством, которая и определяет систему социальной справедливости. В прежние времена это был клир католической церкви, затем – протестантские общины, отдельные политические партии, в настоящее время – группа "людей знания". Правда, Белл и другие постиндустриалисты указывают на демократизацию процедуры отбора "группы избранных", но согласимся, что это лишь часть проблемы. Помимо способа формирования, **заключительный результат**, как статическая величина, имеет гораздо более принципиальное значение, поскольку в конечном счете именно в этой плоскости – непосредственного управления государством – лежит основа проблемы. Тот факт, что "люди науки" принадлежат к различным сословиям и социальным группам, что их объединяет только вера в знание и высокие моральные качества, затрагивает периферию проблемы, но не ее суть. С таким же успехом мы могли бы говорить о демократической природе клира Римской церкви, который формировался, так же как и "люди знания", вне зависимости от каких-либо сословных и имущественных показателей. Действительно, как показывает нам история, многие папы Рима являлись детьми людей чрезвычайно низкого достатка, пробившими себе дорогу к высшей должности в католической церкви исключительно благодаря собственному интеллекту, вере, недюжинной воле и организаторскому таланту. Равно как и "люди знания", римский клир был озабочен судьбой **всего человечества в целом**, а вера имела тот же объективный, независимый от человека субстанциональный характер, как и сегодня в глазах постиндустриалистов его имеет "знание". Но значит ли это, что данный период (католицизм) в истории развития западного общества может быть взят в качестве образца? Очевидно, нет. Но почему старый алгоритм поиска "идеального строя", примененный к новым предметам окружающего мира, вызывает столь неоправданно высокие оценки? Несколько столетий тому назад "группа избранных" формировалась по одному критерию, сейчас – по другому. Но разве перестала от этого она быть "избранной"? При желании, и заинтересованный читатель может убедиться в этом самостоятельно, едва ли не все признаки, которыми, по Беллу, отличается "группа людей науки", а также способы ее формирования, могут быть обнаружены в католической организации церкви. Конечно, научная объективность требует признать, что и в новом варианте мы имеем недемократическое – если ориентироваться от первоначального идеала равенства и индивидуализма – общество, где "меньшинство" правит "большинством". С практической точки зрения этот результат, возможно, и оправдан. Но с точки зрения идеалов либерализма и гуманизма перед нами прямой уход в сторону.

Проблема "избранничества", кстати говоря, может быть перенесена и в другую плоскость – **международных отношений**. Если постиндустриальное общество по сути своей является "правильным" и "единственно верным", принцип универсализма, который играет в западной культуре не меньшую роль, чем примат

свободы личности, требует распространения указанной модели на **все остальные общества мира**. По мнению Тоффлера, с которым трудно в этом аспекте не согласиться, надвигается "сверхборьба" между государствами индустриальной культуры (скажем, война междоусобная) и постиндустриальным обществом и индустриальными державами одновременно (борьба двух культур)<sup>652</sup>. Но можно ли считать, что это **нормальное положение вещей**, если и та, и другая культура основывается на одних и тех же началах? Борьба "меньшинства" с "большинством" идет по всем фронтам: **между** постиндустриальными обществами (**все** постиндустриалисты не забывают говорить, при стремлении к интернациональным, космологическим построениям, о **национальной** экономике и **национальных** интересах), между постиндустриальным обществом и индустриальным, **внутри** постиндустриального общества, поскольку в сегодняшней ситуации, больше чем когда бы то ни было, общество все более и более атомизируется, все большее и большее количество социальных групп выделяют себя из "общего списка". Необходима общая, национальная или интернациональная идея, но может ли предоставить ее постиндустриализм? Здесь, как и прежде, в индустриальную эпоху, торжество светского знания диктует **изменчивость** всех составляющих начал, содержание которых крайне нестабильно. Нам предлагается рационально, с точки зрения социального блага, определить **конкретное содержание социальной справедливости**. Но, как мы уже неоднократно наблюдали, варианты следуют за вариантами, индустриальная культура отвергает содержание идеалов "доиндустриальной" культуры, протестантизм отвергает католицизм, постиндустриализм отвергает индустриализм, хотя при этом в основе своей каждое направление не вырастает самостоятельно, но отталкивается от тех идей, которые предоставлены ей предыдущим "поколением".

Где та идея личности, которая не зависит от реальностей социального быта, которая должна служить **вечным и абсолютным началом**? Д. Белл высказывается весьма сомнительно по поводу возможности определения "коммунальной этики", которая бы объединяла **все** сословия, группы и государства в единое сообщество<sup>653</sup>, с чем мы совершенно согласны, но совсем не в пользу грядущей идеологии нового общества. Может ли идея материального блага дать основу общественным отношениям в новом обществе? Достаточно красноречиво – как ответ на им же поставленный вопрос – звучат следующие слова американского ученого, которые мы решили привести наиболее полно: "Материальные блага дают только мимолетное удовлетворение или порождают примитивное чувство превосходства по отношению к тем, у которых их нет. Однако одной из наиболее глубинных движущих сил человека является стремление освятить социальные институты и системы верований, что сообщает смысл жизни и позволяет отрицать бессмысленность смерти. Постиндустриальное

---

<sup>652</sup> Тоффлер Э. Третья волна. С. 687, 691–692.

<sup>653</sup> Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. С. 655.

общество не в состоянии обеспечить трансцендентальную этику, кроме как тем немногим, кто посвятил себя служению науке. Антиномичные же настроения приводят к радикальному отрешению от всего земного, которое в конечном счете разрушает узы, связующие общество, и чувство сопричастности с себе подобными. Отсутствие прочно укоренившейся системы моральных устоев является культурным противоречием этого общества, самым сильным бросаемым ему вызовом”<sup>654</sup>.

На самом деле подобные признания не только носят теоретический характер, но, по сути, **предопределяют ответ** на вопрос: может ли постиндустриальное общество справиться с тенденциями тоталитаризма, которые содержала в себе индустриальная культура? Очевидно, что стремление к дифференциации общества и иерархии общественных групп, при одновременном отсутствии нравственного начала, является не единственным основанием говорить о тоталитарной основе индустриальной, а теперь уже и постиндустриальной, культуры. Необходимость устройства “общества избранных” обусловлена именно тем, что **в своей совокупности человеческое общество не может понять той идеи, которая, по мысли “передовых деятелей науки”, может служить этому**. Подняться над суетой мира, осознать всю глубину проблемы человеческого общежития может только высокоинтеллектуальная личность, которых, очевидно, меньшинство. Белл не говорит прямо – но при сравнении с историческими параллелями этот вывод легко обнаруживается самостоятельно, – что перед нами новый “Великий Инквизитор”. По большому счету, какая разница: **во имя чего** управляют “избранные” – во имя своего бога или во имя науки, во имя человека или во имя его благополучия? Важен факт, что само общество, сам человек при таком понимании его природы никак не может соответствовать тем высоким требованиям к индивидуальной личности, которые предлагаются на всем протяжении развития западной культуры. Мы вновь наблюдаем, как процесс секуляризации мысли, отказ от Бога и духовного приводит к деградации, **обесмысливанию** всего прогресса, всей истории человеческого общества. Поэтому, кроме борьбы за социальное благо и выделения из общей среды “общества избранных”, которое следит за толпой и управляет ею, постиндустриальная культура нам не может ничего предложить. Борьба “всех против всех” продолжается.

В вопросе о содержании социального блага – последнее, на чем мы хотели бы остановить свое внимание в этом параграфе, – проявляется та же тенденция **усеченного** понимания демократического равенства, которые мы наблюдали в политической жизни нового общества. Дело заключается – повторимся – не в том, что автор настоящей работы является противником или, напротив, сторонником этой идеи. Просто логика научного изложения требует **непосредственного** раскрытия содержания этой идеи в наиболее полном виде, если сама идея

---

<sup>654</sup> Белл Д. Указ. соч. С. 651-652.

лежит в основании постиндустриальной культуры, так же как и индустриальной, не отрицающей социального блага, но ставящего его во главу угла. Абстрагируемся от деталей и проанализируем: что нам предлагает постиндустриализм? Не способы достижения социального равенства, которое презюмируется, а лишь **определение таких видов социального равенства, которые, по возможности, должны быть удовлетворены в отношении наибольшего числа людей**. Но если свобода личности есть не только политическая, но и – главным образом – социальная, то не означает ли предложенное нам решение, что, во-первых, свобода все-таки распределяется **неравномерно** среди людей и, во-вторых, некоторые ее стороны являются не “жизненно важными” для **определенных** групп людей? Сама свобода носит только и всегда частичный характер, даже в условиях постиндустриального общества и повышения уровня его благосостояния.

Преодоление общественной дифференциации, потенциальной социальной напряженности было бы возможно за счет некоей высокой идеи. Но, как мы выяснили выше, постиндустриальная культура нам ее также не предлагает. Вернее, ее могут постичь только “избранные”, но никак не все остальные. Между тем весь ход мыслей подталкивал нас, как простого обывателя, к тому несложному алгоритму рассуждений, который может быть выражен следующим образом: если “моя” свобода есть дело “моих” рук (Бог ведь отрицается в религиозном, христианском понимании), а ее содержание лежит как в социальной, так и политической плоскости, то **любая** дифференциация, происходящая в реальной действительности, воспринимается мною как несправедливость и нарушение всей цепочки логического умозаключения. “Я” готов потребовать от государства “хлеба” даже за счет своей свободы, поскольку понимаю свободу таким образом, что только выраженная материально, “в хлебе”, она что-то значит<sup>655</sup>. Но можно ли говорить в этом случае, что тоталитаризм **ликвидирован** в новом обществе? Вряд ли.

Но последний аспект имеет и продолжение. Если демократия усекается до “общества избранных”, а социальная свобода предлагается в том виде, в каком ее “обнаружат” “люди науки”, то не возникает ли существенного изменения содержания самого понятия “демократия”? Этот аспект тем более важен, что, как мы видели по предыдущему изложению, именно **демократизация** обучения предполагает демократические способы формирования группы управления государством, т.е. политической элиты. По

---

<sup>655</sup> Мысль Ф. Хайека о том, что он “предпочел бы мириться с неэффективностью, чем испытывать бесконтрольную власть над различными областями моей жизни”, очень красива, но, вероятно, не только не может быть предложена всем как “руководство к действию”, но и понята адекватно всеми остальными членами общества. Все-таки наука, очевидно, должна отталкиваться не от “общества избранных”, а от простого человека, если советы предлагаются именно простому человеку, а не политической и интеллектуальной элите своего времени. Более того, на чем может быть основана столь твердая уверенность в высоте человеческого идеала? На социальном благе? На вере? Но ведь последняя отсутствует в рассуждениях Хайека, а принять “пустое” высказывание нельзя никак.

сути, ответ на этот вопрос может или окончательно поставить точку на идее демократического, правового государства постиндустриальной культуры со всеми последующими выводами, либо предложит нам более перспективное видение либерально-демократической и социалистической доктрин, если мы придем к обратному выводу.



## § 2. "Новая" демократия.

Мы видели по предыдущему изложению, что демократия, как совокупность определенных социальных и политических институтов, не имеет четко выраженного и однозначного содержания, и это в известной степени осложняет ее анализ с философско-правовой точки зрения. Между тем имеется несколько обстоятельств, которые нам необходимо учитывать в своем исследовании. Как мы уже видели, индустриальная культура содержит в себе цель, одинаково значимую и для либеральной, и для социалистической доктрины, – развитие истинной свободы личности за счет максимального удовлетворения ее материальных потребностей. Решение этой задачи предполагает также тождественные способы – постоянный рост производства, технологий и повышения их эффективности, что приведет к освобождению человека "через труд" посредством непрерывно растущих товаров и услуг, предлагаемых ему в ассортименте, их удешевления и распространения среди самых различных социальных слоев населения. Что же в этом случае является критерием, позволяющим отграничивать одну доктрину от другой? Может быть, различие вовсе и не так велико? Как правило, западная наука не склонна признавать эту оценку, и вот по каким причинам.

Если индустриальная культура (включая, конечно, и образ постиндустриального общества) является **единственно возможным путем развития человечества**, в течение которого не только формируется содержание его свободы, но последняя получает наконец наиболее полное проявление, то необходимо определить условия, при наличии которых производство является наиболее эффективным. Одним из факторов, имеющих решающее значение, является **свободный экономический рынок**, основанный на идее частной собственности. Напротив, идея государственного планирования, в силу изложенных выше причин, не признается либералами по причинам, в первую очередь, ее неэффективности.

Вторым фактором, не менее значимым, является демократия<sup>656</sup>. В свою очередь, демократию можно разделить – условно – на два вида: **демократию экономическую**, реализуемую посредством создания равных экономических условий всем участникам рыночного процесса, и **демократию политическую**. Перспективы первой по своей максимально возможной самореализации не так радужны, как могло бы показаться, и это обусловлено теми обстоятельствами, что свободная частная собственность не

---

<sup>656</sup> Определяя различия, свойственные социализму и либерализму, современный американский исследователь Р. Даль (род. в 1915 г.) дает следующие группы критериев: "Демократия есть такая политическая система, где все взрослые граждане имеют возможность принимать участие в решениях; под диктатурой понимают такую политическую систему, в которой возможность участия граждан в принятии решений сведена к минимуму; капитализм есть экономическая система, где основные экономические рычаги находятся в руках частновладельцев и частноконтролируемых фирм; если же главнейшие экономические решения принимаются органами, подчиненными государству, то здесь речь идет о социализме, как экономической системе" (Цыганков А.П. Политология Роберта Даля // Власть и демократия: Зарубежные ученые о политической науке. М., 1992. С. 17).

является **абсолютной категорией**. При неизменном, все возрастающем воздействии государства на сферу экономических отношений этот факт трудно опровергнуть как теоретически, так и практически. В экономических отношениях идея демократии, как показывает беспристрастный анализ индустриального и постиндустриального общества, не может быть реализована в полной мере по причине того, что социальный идеал, к которому стремится государство и ради которого создаются новые технологии и осваиваются морские глубины, не может быть, пока существует **неограниченная** экономическая свобода личности. Для защиты и обеспечения экономической свободы **каждого** государство вынуждено ограничивать экономическую свободу **всех**<sup>657</sup>. В этом случае повышается значение реализации идеи **политической демократии**, тем более в условиях постиндустриального общества, так как именно посредством общественного контроля за соблюдением правовых принципов, на основании которых осуществляется государственное регулирование свободного экономического рынка, достигается ликвидация или минимизация явлений, угрожающих как свободной личности, так и безопасности самого государства.

Поэтому именно **демократия политическая**, с точки зрения сторонников социального и светского идеала правового государства, является тем инструментом, который в состоянии обеспечить подлинную свободу личности и обезопасить ее от тоталитарных, коллективистских тенденций, присущих индустриальному обществу. Так сказать, демократия является последним оплотом свободы, поскольку именно здесь, как нигде еще, превалирует идея свободной, самостоятельной, творчески активной личности, одного из носителей "общей народной воли", правящей государством. При демократии во весь голос заявляет о себе принцип индивидуализма<sup>658</sup>.

---

<sup>657</sup> В подтверждение своих слов приведем некоторые высказывания одного из известных английских мыслителей нашего века – Гарольда Джозефа Ласки (1893 – 1950). В своей книге "Введение в политику", он писал: "Индивидуальное благо не может в течение длительного времени абстрагироваться от блага других людей... Социальное благо – это такой порядок, когда выявляются ценности, позволяющие достигнуть великого товарищества, которого мы добиваемся. На основе такой точки зрения мы можем выяснить смысл цели, заключенной в государстве. В соответствии с ней государство – это организация, дающая возможность массе людей осуществлять социальное благо в возможно больших размерах. Несомненно, его функции ограничены поддержанием определенного единообразия поведения людей. И те сферы общественной жизни, которые оно стремится контролировать, или сокращаются, или расширяются в зависимости от потребностей социальной практики... Государство все больше и больше контролирует в различных видах те необходимые товары потребления, воду, энергию, транспорт, от которых, в конечном счете, зависит благосостояние его граждан. Но оно в равной степени допускает и то, что производство парфюмерии и косметики может быть предоставлено с определенными ограничениями частному предпринимательству" (Цит. по: Мальшева Н.С. Политические идеи Гарольда Д. Ласки // Власть и демократия. С. 36).

<sup>658</sup> Весьма характерны, на наш взгляд, суждения о демократии одного из ее современных теоретиков и популяризаторов – американского ученого Роберта Даля. В ходе одного интервью на вопрос: "Что такое демократия и возможна ли

Мы не должны забывать и то основное положение классического и современного неолиберализма, согласно которому именно **демократизация**, т.е. распространение идеи равенства в политической и социальной сферах **на всех участников процесса**, является единственным способом попытки реализации в действительности **социального идеала**, к которому стремится правовое светское государство. Без признания равенства индивидуальных прав как в области политической деятельности, так и в экономических отношениях никакое индустриальное общество было бы невозможно. Труд – основа всего благосостояния и благочестия личности – чисто протестантская идея, хорошо сохранившаяся даже в арсенале идеологов постиндустриализма, – **должен являться единственным способом завоевания общественного положения и признания индивида со стороны себе равных**. Анонимный, т.е. обезличенный и универсальный одновременно, институт по сравнению, например, с сословными привилегиями эпохи средних веков, вырастает как отклик на желание человека добиться счастья и рая (религиозные оттенки западного мировоззрения) уже здесь, на земле, установить зависимость общественного положения человека не от случайных причин – рождение, наследство, принадлежность к определенным группам сословного общества, – а исключительно от его труда, умения, инициативы, честности, организованности и т.п. По своей конструкции такой мотив может иметь место лишь при условии того предположения – материалистического по своей природе, – что политическая власть **подвластна** человеку, **является произведением его рук и его воли**, хотя необходимость его создания обусловлена объективными причинами – общежительной природой человека. Поэтому, с одной стороны, своего счастья последний добивается именно в государстве и лишь в обществе себе подобных, с другой – деятельность

---

она?" – он дает следующий ответ: "Я думаю, что есть несколько фундаментальных ценностей, без сохранения и развития которых демократия не может существовать. Наиболее очевидная из них – равенство людей. Другая ценность – безусловная вера в то, что люди имеют право на выражение и защиту своих интересов, в чем бы они ни заключались, что эти интересы общество должно уважать. Я верю также (и считаю это очень важным), что сам человек лучше, чем кто-либо другой, может судить о том, в чем состоят его интересы. Скажем, я отлично знаю, в чем состоят мои интересы, а вы, безусловно, лучше меня знаете, в чем заключаются ваши. Это для меня несомненно, хотя в определении людьми своих интересов возможны и ужасные ошибки. Как бы там ни было, я не могу отдавать право судить о моих интересах кому-либо другому, это мое фундаментальное право" (Демократия идеала и реальности: [Интервью с Робертом Далем] // Власть и демократия: Зарубежные ученые о политической науке. С. 6). Нетрудно убедиться, что в цитируемом отрывке доминируют два аспекта, роль которых для формирования идеи демократии представляется основной, – индивидуализм и отказ от какой-либо системы объективных нравственных ценностей, которая могла бы послужить основой политического и иного человеческого общения. Провозглашается не только индивидуализм, но и субъективный интерес, индивидуальная оценка личности самой себя как критерия истинной демократии. Остается неясным только одно: как может существовать – мирно хотя бы – общество, где нет нравственных абсолютных идеалов, а лишь совокупность субъективных оценок всех граждан?

государства должна проистекать по правилам, которые устанавливает ему человек. Именно совокупность граждан и является сувереном, истинным носителем высшей политической власти в государстве.

Получается довольно забавная логическая комбинация: народ устанавливает закон, на основании которого действует государство; поскольку человек есть единственная мера вещей, формирование содержания закона должно ориентироваться на его индивидуальность и его интересы; закон должен обеспечить человеку право свободно трудиться и распоряжаться результатом своего труда, по которому общество оценивает его или отвергает с моральной точки зрения. Поэтому – мы указывали аналогичные суждения во второй части настоящей работы и приводим их здесь только для того, чтобы показать **абсолютную зависимость** постиндустриального общества от тех же начал, – по логике либерально-демократической доктрины, максимальное распространение демократического процесса является панацеей от всех бед (мы имеем в виду, конечно, в первую очередь тоталитаристские тенденции). Забавность же заключается в том, что демократия – как заявленная и декларируемая в законах государства власть народа – является прерогативой не только либерального общества, но и социалистического, поскольку социализм – как один из видов проявления индустриальной культуры и социального идеала – также не мог бы получить никакого практического применения без признания тех же демократических идеалов, как и его главный враг – либерализм. Рассуждая общо, мы не можем не согласиться с тем мнением, что в природе демократии содержатся и явно выраженные антиличностные, тоталитарные тенденции, что демократия может быть “тиранической”, а может быть “свободной”. Почему же так получается?

Рассматривая демократию в сравнительном аспекте других форм правления, западная политическая наука предлагает следующую квалификацию государств по основному признаку. Власть должна принадлежать всему народу, **поскольку только сам народ** должен быть сувереном политической власти. Монархическое государство, где власть узурпирована, не может быть демократическим, хотя даже может быть и правовым (напомним, что одним из видных правоведов XX столетия, который высказывал подобную точку зрения, был русский ученый С.А. Котляревский), где власть самоограничивается законом. Однако это – **переходный период** к правильному порядку вещей. Только тогда, когда единоличные, монархические формы правления исчезают в процессе исторического прогресса, только там, где власть переходит в руки самого народа и наступает эра демократии, реальное положение вещей соответствует объективным требованиям природы государственной власти. В свою очередь, демократические режимы могут пойти или по пути признания прав личности и индивидуума, и тогда открываются положительные перспективы, или по пути коллективизма, когда достижение определенных целей – в первую очередь социального идеала, сопряжено с многочисленными

ущемлениями прав отдельных лиц. Здесь уже налицо тоталитарные, коллективистские тенденции. Собственно говоря, различие между социализмом и либерализмом заключается не столько в основополагающих началах обеих доктрин, которые практически едины, сколько в **определении наиболее эффективного способа достижения социального идеала**, о чем мы говорили выше<sup>659</sup>.

Устранение данного фактора возможно, на наш взгляд, только одним способом – доказать, что подобные институты и идеалы являются единственно возможными и “правильными”, т.е. безальтернативными. Отсюда, кстати сказать, черпает свое начало и принцип универсализма индустриальной культуры, как пригодной и для социализма, и для либерализма, поскольку **иные идеалы в принципе своем невозможны** для здравомыслящего человека. Но, приняв такую точку зрения, мы неизбежно попадаем в сети детерминизма и вынуждены поставить под сомнение свободу воли в полном ее выражении, что тут же сказывается на самом принципе индивидуализма, который как раз должен основываться на **полной** свободе воли личности, если хочет видеть ее творческой, самостоятельной и абсолютной величиной, социально и политически активной<sup>660</sup>. Мы вновь попадаем в круг противоречий, из которого трудно найти приемлемый выход.

Последующий ход мыслей идеологов демократизма предельно прост. Предоставленный “сам себе”, народ, получивший или завоевавший политическую власть в государстве (а то обстоятельство, что только народ в целом является сувереном политической воли, – мысль, наиболее четко выразившаяся в произведениях Ж.-Ж. Руссо, является обязательной основой как

---

<sup>659</sup> Это мнение высказывалось неоднократно. Приведем в качестве примера высказывание одного из классиков западной политической науки – американского политолога Г. Д. Лассуэлла (1902 – 1978). “Демократическая доктрина, – писал он в книге “Анализ политического поведения. Эмпирический подход”, – утверждалась как правителями общества, так и крупнейшими сторонниками революционных изменений. Марксисты не отрицали демократию: напротив, они провозгласили, что единственным путем к демократии является свержение капитализма. Они признавали историческую связь между свободным предпринимательством и свободным обществом, но отрицали то, что капиталистический способ организации производительных сил может дальше расширить сферу человеческой свободы. Наоборот, марксисты считали, что неумолимое наступление монополий будет душить свободу до неизбежного революционного пролетариата” (Цит. по: Комоцкая В. Д., Тихомирова Е. Б. Гарольд Д. Лассуэль – классик американской политической науки // Власть и демократия. С. 48).

<sup>660</sup> “Капитализм развил свою собственную концепцию истории, хотя и не такую изящную, как у Маркса и Энгельса. С одной стороны, в ответ на социалистическую критику, а с другой – на основе знания исторических фактов защитники капитализма пришли к общему с социалистами выводу о неизбежности прогресса, который они отождествляли с распространением на земном шаре свободного рынка и демократии. Следовательно, социалисты и капиталисты были едины в осуждении кастового общества феодально-монархической эпохи и в провозглашении его неизбежной гибели. Они выдвинули общую оптимистическую идею о том, что свободное общество уже не за углом. При этом социалисты ожидали, что, как только история повернет за угол, сидящие в автомобиле процессии вывалятся, а либерал-демократы рассчитывали на спокойную высадку” (Там же. С. 56).

социалистической, так и либеральной политической философии, поскольку в противном случае они вынуждены будут признать наличие религиозного идеала и религиозной основы государственной власти, что совершенно для них неприемлемо), может принимать решения, направленные – сознательно или неосознанно – к вреду других лиц, нарушающие права отдельных индивидов и т.д. Поэтому, помимо иных условий, максимальное привлечение граждан к политической жизни, за счет чего достигается учет и гарантии соблюдения их субъективных интересов, **является обязательным структурным признаком** либерального, правового государства, в то время как обратная картина – узурпация власти небольшой группой лиц даже в демократическом государстве, где власть формально принадлежит народу, является признаком тоталитарного или социалистического государства.

Как само понятие демократии, так и ее отдельные политические институты также подвержены двойственности, которая неистребима по своей природе. Например, политические партии являются безусловным инструментом реализации такого “естественного” права личности, как право свободы ассоциаций<sup>661</sup>. Прагматический мотив здесь вполне очевиден, что, впрочем, допускает одновременную возможность отыскания и других, параллельных ему оснований подобного права. Если человек должен ориентироваться на свои собственные оценки и интересы и быть социально активной политической фигурой, то отыскание группы лиц, которая разделяет “твои” взгляды на те или иные вопросы (хотя бы и на небольшой промежуток времени), соединение своего интереса с интересами этой группы, совместное лоббирование своих групповых (как совокупности личных) интересов и прав является мощным и действенным оружием **обеспечения принципа индивидуализма**. Можно сказать, вспоминая труды Б.Н. Чичерина, что политическая партия является своеобразной кузницей кадров, где свободная личность **учится** быть политически и социально активной, где она впервые должна осознать свои естественные интересы, расширить и углубить их понимание, понять природу политической борьбы и познать практику парламентаризма. Казалось бы, нет сомнений, что данный институт служит благой цели. Но это только одна сторона вопроса. Присутствуют и менее радужные факты, которые нельзя сбрасывать со счетов.

**Любая** устойчивая политическая группа, организованная на основе известной группы интересов или требований (например, группы феминисток, профсоюзы, практически всегда активно участвующие в политической жизни светского демократического общества, группы, созданные по принципу корпоративного интереса и т.п.), **не может не противопоставлять** свои интересы

---

<sup>661</sup> Известный итальянский мыслитель Норберто Боббио (род. 1909) считал, что главной чертой современного либерально-демократического государства является провозглашение им четырех основных свобод, имеющих наибольшую социальную ценность: личной свободы, свободы слова и печати, свободы собраний, свободы ассоциаций. (Лобер В.Л. Проблема демократии в политической философии Норберто Боббио // Власть и демократия. С. 208).

интересам других групп или лиц. Уважение к мнению другого лица, о котором говорит Р. Даль, есть величина очень неопределенная. Она может варьироваться в очень широких пределах и – скажем категорично – никогда не носит устойчивого, конкретного характера, вследствие чего установить какое-то определенное, содержательное выражение этого критерия – дело бесперспективное. Более того, можно сказать, что если индивидуальный интерес коренится в самой сердцевине любой политической и организованной группы лиц, то и сама партия носит не монолитный характер, но, напротив, не может не быть раздираема **внутренними противоречиями** по многим вопросам, в частности по формированию своего партийного мнения. Естественно, что едва ли не единственным способом создания многочисленной и хорошо организованной партии, способной успешно отстаивать свои партийные интересы и тем самым реализовывать интересы своих членов, может быть только “демократически организованная партийная тирания”, где принцип централизации, бюрократизации партии ее функционерами играет первенствующую роль.

Нельзя сказать, что это проблема неизвестна теоретикам демократии. Характеризуя современную партийную систему, известный французский социолог и политолог Морис Дюверже указывал на следующие факторы, которыми неизменно сопровождается процесс формирования политической элиты. Организация современных партий, считал он, никак не соответствует демократическому идеалу. Их внутренняя структура в своем существе автократична и олигархична. Руководителями партии практически всегда назначаются люди, которые не выбираются ее членами, а кооптируются, или подбираются центром. Последний, в свою очередь, **стремится к изоляции** от всех остальных членов партии, имеет тенденцию перерасти в некую особую касту. Парламент государства все в большей степени становится зависимым от авторитета **внутренних руководителей** партий. “Общая эволюция партий, – подытоживал он, – усиливает их расхождение с нормами демократического режима. Растущая централизация сводит до минимума роль членов партии по отношению к руководителям, увеличивая, напротив, влияние последних. Избирательные процедуры все более утрачивают свое значение при определении руководителей: кооптация, или назначение сверху, раньше стыдливо прикрываемое, сегодня частично утверждены статусами”<sup>662</sup>. Казалось бы, столь негативные оценки должны вызвать соответствующую реакцию, но ничуть не бывало. Дюверже задает естественный вопрос: “Но был ли удовлетворительным беспартийный режим? Было ли общественное мнение представлено лучше, если бы кандидаты выходили к избирателям в индивидуальном порядке? Была бы свобода лучше защищена, если бы правительство имело бы перед собой лишь отдельных

---

<sup>662</sup> Цит. по: Сытин А.Г. Политическая социология Мориса Дюверже // Власть и демократия. С. 93.

индивидов, не собранных в политические образования?" и отвечает на него следующим образом. По его мнению, режим без партий обеспечивает "увековечение руководящих элит, сформированных по праву рождения, богатства или должности: чтобы попасть в правящую олигархию, человек из народа должен предпринять прежде гигантские усилия с целью вырваться из своих условий". Беспартийный режим, считает Дюверже, "безусловно консервативный... он еще дальше от демократии, чем многопартийный режим... С этой точки зрения и **однопартийная система означает прогресс**, если рассматривать ее не в сравнении с плюралистическими системами, но в рамках ее диктатуры. **Диктатура с единственной народной партией, тяготеющей к созданию нового управляющего класса, более близка к демократии, чем диктатура без партии, личного или военного типа, которые усиливают феодальные черты власти**"<sup>663</sup>.

Нетрудно убедиться, что перед нами – знакомый еще по сочинениям Я. М. Острогорского феномен Кокуса (изложенный во второй части настоящей работы), фактически **парализующий** всю демократическую идею в реальной политической жизни государства. Институт, посредством которого должна быть достигнута основная цель демократии – наиболее массовое привлечение граждан к политической деятельности, формирование социально и политически зрелой, интеллектуальной личности, становится первой и очень неудобной преградой на пути развития идеи народовластия. Партийная бюрократия, существующая по своим неписаным законам, для обеспечения организационного единства своего детища вынуждена идти на меры, с которыми даже абсолютизм, столь презируемый либерализмом и социализмом как "прошедший исторический этап развития общества", вряд ли смог бы соперничать. Очевидная необходимость в условиях жесткой политической борьбы – а она по духу демократического государства, где превалирует индивидуальный интерес и субъективное мнение, и не может быть более "мягкой" – принимать оперативные, а значит единоличные, решения, волею-неволею приводит к ситуации, когда доверие к лидерам и центральному аппарату партий основывается на безудержной вере в них. Это приводит – и здесь мы совершенно согласны с оценками Дюверже – к тому, что лидеры начинают боготвориться, вера в их непогрешимость становится своеобразным оружием партии, а они сами – ее лицом. "Воздействие на людей углубляется, партии становятся тоталитарными... Рвение, вера, энтузиазм и нетерпимость царят в этих **церквях нашего времени** (выделено мною. – А.В.): схватки их сторонников превращаются в религиозные войны"<sup>664</sup>.

На последнее замечание следует обратить особое внимание как по внешнему сходству характера партийной борьбы с религиозным конфликтом, вот уже около 500 лет продолжающегося между католицизмом и протестантизмом, так и по существу вопроса.

---

<sup>663</sup> Сытин А. Г. Указ. соч. С. 94-95.

<sup>664</sup> Сытин А. Г. Указ. соч. С. 94.



Если выражаться образно, то можно отметить, что демократия по своему духу и природе стремится к **количественным** величинам, поскольку именно **максимальное участие граждан** в деятельности государства и общества является необходимым способом обеспечения их индивидуальных интересов. В значительной степени именно количественный показатель определяет степень "демократичности" того или иного государства. Между тем **реальное** участие граждан в деятельности не только государства, но и политической партии не может быть широким и действенным по указанным выше соображениям. Участие в принятии решений, и это совершенно очевидный для автора настоящей работы факт, подавляющей части членов партии и граждан не может иметь место, если, конечно, государство и партия стремятся не к самоубийству, а к нормальной, организованной парламентской и государственной деятельности. Поэтому упреки, которые высказывались в течение длительного времени со стороны демократических либералов в сторону КПСС и других коммунистических партий, совершенно необоснованны. "Орден меченосцев", – по выражению И. В. Сталина, где каждый человек является "винтиком одной машины", – мечта не только социалистической партии, но и **любой либеральной**, реально борющейся за политическую власть. Не случайно, на наш взгляд, мы находим у Дюверже сравнение политической партии с религиозной организацией, поскольку и в одном, и в другом случае свободная воля людей требуется лишь в **количественном выражении** – для провозглашении того факта, что данная партия – де представляет интересы энного количества людей, – но никак не в качественном. Требуется не столько вера в предлагаемые новые догматы светской религии – политические программы, сколько **безусловное подчинение** им и лидерам "новой церкви".

Народоправство, или демократию, следует рассмотреть и с другой точки зрения. Демократическое государство, если, конечно, оно не вырождается в анархию, для обеспечения личных прав индивидов должно действовать на основе закона, который не только устанавливает известные правовые принципы и границы деятельности государственной власти, но и **освящает** его деятельность по той причине, что закон представляет собой – или должен представлять – "общую волю" всех сограждан. Закон есть правовое выражение воли суверена – народа, что является необходимым условием демократичности государства, легитимности верховной власти. Несложно понять, что, чем большее число граждан приняло участие в законотворческой деятельности – непосредственно или через своих представителей, свои союзы и общественно-политические организации, – тем большую легитимность получает сам акт и через него – верховная власть. Поэтому количественный показатель участия населения в деятельности законотворческого органа государственной власти является **непременным условием** признания государства "демократическим". Но и в этом случае крайне трудно предположить, что столь сложная, специфическая и глубоко профессиональная задача может быть поручена всем гражданам

государства. Сама идея народного представительства – если вычленишь только этот аспект – представляет собой не что иное, как **следствие процесса минимизации участников верховной власти**, выделение из всей совокупности граждан самых активных, самых талантливых, самых достойных и самых интеллектуальных для осуществления деятельности, приносящей позитивные результаты всему народу.

Нужно ли говорить, что процедура построения органа народного представительства напоминает собой – по мотивам и принципам – процедуру **партийного строительства** со всеми присущими ей органическими недостатками и неразрешимыми проблемами? Но в этом случае крайне сложно – если вообще возможно говорить об общей воле всего народа, поскольку невооруженным глазом видно, что она-то здесь и не присутствует. Бороться с этим явлением можно, лишь полностью подчинив депутатов своим избирателям. Однако здесь мы впадаем в очевидную анархию и упраздняем законодательный орган государственной власти, поскольку его значение, как **самостоятельного и высшего** органа государства, утрачивается. Депутаты должны принимать решение о судьбах всего государства, оценивая все “за” и “против” и интересы не только делегировавшей его в парламент группы населения, но и других. Если же депутат **связан** мнением своих избирателей – при наличии провозглашаемого индивидуального интереса **каждого** из сограждан, – то он или вообще не сможет принять **никаких решений** и, кстати сказать, должен отказаться от **своего собственного мнения** по любой из рассматриваемых проблем, или вынужден будет только **доводить мнение** “своей” группы населения до сведения всех остальных. Понятно, что ни о какой **совместной** и тем более **дружной** деятельности всего народа в этом случае говорить не приходится. Впрочем, это коренящееся в природе народного представительства противоречие известно политической науке и государственной практике уже как минимум двести лет. Об этом много писали, предлагались различные рецепты минимизации негативных последствий этого явления, но дело не сдвинулось с мертвой точки. Если мы и упоминаем об этой проблеме, то исключительно для целей своего изложения.

В описываемой ситуации теряет свою высокую идею и закон, принимаемый таким парламентом, так как законодательный акт хотя и есть проявление народной воли и должен служить интересам личности, но по своей природе носит универсальный характер, который, наталкиваясь на известное сопротивление отдельных групп или индивидов, не до конца, например, понимающих свои собственные интересы, открыто выражающие несогласие с содержанием акта, обязывает их, тем не менее, подчиниться содержащемуся в себе требованию. Это тем более актуально в тех случаях, когда социальный идеал принимает доминирующее значение в системе ценностей правового демократического государства и социальная деятельность государства по регулированию экономических отношений не может не вызвать определенной негативной реакции населения, так как законодательный акт затрагивает в этом случае не мифические

права личности, которыми многие граждане просто могут не пользоваться, а то, ради чего они живут и страдают, – социальное благо. Даже в силу этих соображений – хотя, конечно, мы затронули только одну из сторон этой глобальной политической проблемы – законодательный орган государственной власти должен обладать четко выраженной самостоятельностью, а сами депутаты – независимостью от своих избирателей, по крайней мере формально-правовой. **Моральная зависимость**, о которой иногда любят говорить теоретики, служит в этом случае слабой альтернативой правовой зависимости народа и его представителя и не может служить основой для должного урегулирования этого вида отношений хотя бы потому, что мы основываем власть не на нормах морали и нравственности, а на **правовых** принципах. Мы вновь приходим к проблемам народовластия и “меньшинства”, которое должно **выражать** народную волю. Но не значит ли это, что народовластие в данном случае исчезает, а тот упрек, который либеральная доктрина высказывала в адрес социалистической, – ограничение числа людей, участвующих в процессе управления государством и, как следствие, тоталитарные тенденции, – оборачивается против самой демократической идеи в **реальных** ее формах?

Классическим образцом неприятия идеи народного представительства, как известно, являлись суждения Ж.-Ж. Руссо, который совершенно справедливо улавливал четко выраженный алогизм идеи народовластия в ее реализации через систему представительных органов власти. Правда, совет, предложенный великим швейцарцем, есть “лекарство хуже болезни”, поскольку в его способах выражения народной воли индивиду вообще нет места, все сливается в “общей воле” народа, понять которую каждый **обязан**, а тем более подчиниться ей. Но нельзя сказать, что сама идея народовластия – в понимании ее Руссо и в способах, предложенных им, – утратила свое значение. В конечном итоге **непосредственная демократия** есть тот идеал, к которому должна стремиться демократическая теоретическая мысль, если, конечно, она хочет сохранить свое самостоятельное значение среди других направлений политической науки. Не случайно такие институты, как местное самоуправление, референдумы – при всей их громоздкости, дороговизне и непопулярности, – играют значительную роль как в теоретических построениях, так и в реальной политической деятельности всех без исключения демократических государств. Общество как бы готовится к тому времени, когда сознательность подавляющей массы его членов дорастет до необходимого уровня гражданственности и самоотдачи. “Общество всех” есть тот политический идеал, который по мнению известного итальянского политолога Норберто Боббио (род. 1909), никогда не умирал, оставаясь всегда благородной целью, надлежащим образом оформленной народной волей всех граждан<sup>665</sup>. Но даже в самом

---

<sup>665</sup> Лобер В.Л. Проблема демократии в политической философии Норберто Боббио // Власть и демократия. С. 211.

высокоинтеллектуальном обществе, где идея народоправства, выраженная в "наилучших" формах непосредственной демократии, все равно присутствует проблема "большинства", которое нарушает интересы хотя бы и одной личности, имеющей право, по Р. Далю, на **собственную** оценку и собственную независимую позицию в общественных отношениях. Предположить, что по всем вопросам, или даже по самым главным, затрагивающим интересы всех без исключения граждан, **всегда** голосование будет единогласным, конечно, нелепо, если только мы говорим о живых людях, а не о роботах или рабах.

Не менее актуальное значение имеет для демократии и проблема "меньшинства", причем в двух выражениях: как "орден меченосцев", "политической элиты", способной решать социально-политические задачи и **реально** управлять государством, и как "меньшинство", которое не в состоянии реально **защитить** свои права и интересы в вечном демократическом процессе формирования "общей воли". Если мы соединим две проблемы воедино, то получим удивительный феномен: "меньшинством", которое не в состоянии побороть мнение "большинства" управляет тоже "меньшинство", но уже в виде "политической элиты", которая от имени "большинства", представляемого ею, принимает решения, обязательные для всех, в том числе и для "меньшинства", как угнетенной – в нашем примере – группы индивидов. Отметим, конечно, что речь идет не о конкретных вопросах, где может возникать указанная ситуация, а о **процедуре принятия решений** при реализации основополагающей для демократии идеи народоправства. То обстоятельство, что при принятии любого решения действует именно эта процедура, и никакая иная, служит лучшей оценкой идеи демократии с самых ее оснований<sup>666</sup>. Мы видим, что надежды Г. Еллинека в начале XX в. о том, что грядущее будущее разрешит проблему "меньшинства", никак не оправдываются. Внутреннее противоречие между индивидуализмом и коллективизмом, тенденции которых одновременно наличествуют в природе демократии, вполне очевидно порождает новые проблемы, с которыми нужно считаться. Пока же отметим, что демократия индустриального общества ничуть не прогрессировала в положительную сторону сравнительно с демократией XVIII-XIX вв.

Впрочем, наша оценка была бы неполной, если бы мы остановились на этой промежуточной стадии, которая, в силу законов логики, должна стремиться к устойчивому выражению: уж слишком разнонаправлены обе тенденции в содержании одной идеи. Должна торжествовать или тенденция индивидуализма – в органичном сочетании обоих начал, – или тенденция коллективизма, а следовательно – тоталитаризма. В данном случае уже приходится говорить не о социализме или

---

<sup>666</sup> Норберто Воббио совершенно справедливо ставил вопрос: может ли считаться образцом демократии общество "двух третей", если оставшаяся "треть" (на практике, как правило, не "треть", а гораздо большее количество граждан) обречена на вечную маргинализацию? (Лобер В.Л. Указ. соч. С. 210-211). Ответ на этот вопрос, думается, очевиден.

либерализме, а о самой демократии как форме правового государства. Но подобная постановка вопроса открывает нам удивительный феномен, который не может не вызвать соответствующей реакции. Дело заключается в том, что теоретики демократии в индустриальную эпоху борются уже не с проблемой "большинства", хотя она находится постоянно в центре их внимания, а озабочены тем, чтобы обосновать "право на власть" политической элиты общества. Причем, что весьма симптоматично, в ряду сторонников этой идеи мы встретим имена самых известных теоретиков индивидуализма, таких, например, как Ф. Хайек и Н. Боббио. Мотивы, которыми они руководствовались, нам остаются неизвестными в полном объеме, хотя некоторые соображения на сей счет мы могли бы высказать. Если речь идет о необходимости достижения социального блага потенциально каждого индивида, если любое вмешательство (по Хайеку) государства в сферу экономики и свободного рынка чревато серьезными и подчас необратимыми последствиями, нельзя отдалиться на откуп случаю и полагать, что "общая" неоформленная воля народа способна **всегда** удерживать хрупкий баланс между субъективным интересом и коллективизмом (тоталитаризмом). Мы вынуждены обратиться к "лучшим", чтобы спасти положение. По крайней мере, подобный вывод является, на наш взгляд, наиболее напрашивающимся и закономерным. Но мы не будем уделять этому обстоятельству больше внимания, чем оно требует на самом деле. Гораздо важнее тот факт, что уже в произведениях Ф. фон Хайека мы встречаемся с ситуацией, весьма сложно сочетающейся с провозглашаемым им принципом индивидуализма.

В частности, пытаюсь преодолеть проблемы парламентаризма, Хайек предлагал разделить органы "демократического законодательства" – законодательное собрание и "демократического правления" – правительственное собрание. Последнее должно формироваться по **партийному принципу**, поскольку представляет различные общественные интересы, и заниматься непосредственно политическими вопросами. Справедливо опасаясь последствий партийной борьбы и партийной дисциплины, австрийский ученый считал невозможным предложить аналогичные принципы для законодательного органа власти. Здесь, по его мнению, должны действовать иные принципы. Выборы необходимо осуществлять по возрастному принципу, и законодателями должны избираться зрелые мужчины и женщины на продолжительный срок (до 15 лет) **без права перевыборов**, что позволит собранию сохранить свою независимость от мнения избирателей. Видно, что от взгляда Хайека не укрылись проблемы с партийными системами, и он не склонен игнорировать проблему взаимоотношений избирателей со своими депутатами. Интересно, что **единственной функцией** "законодателей" является создание всеобщих и абстрактных правил поведения. Еще более значимым является другой аспект. По мнению Хайека, законодательное собрание – при всей важности возложенной на него функции – является тем не менее не вполне главным органом власти. Более того, его деятельность должна **подвергаться постоянному**

**контролю** со стороны так называемого "сената", в состав которого кооптируются наиболее заслуженные, положительно зарекомендовавшие себя члены законодательного собрания. Мало того, что само законодательное собрание представляет собой "лучших", устанавливающих всеобщие правила поведения, так возникает необходимость в определении "лучших из лучших", следящих за "просто лучшими". Трудно не усмотреть в том уже известные нам формы и структуры самых централизованных социалистических партий, борьба с которыми составляла существо научной деятельности Ф. фон Хайека. Само государство при этом становится **одной большой партией** и формируется по партийному принципу. Еще удачнее охарактеризовал эту ситуацию современный российский ученый И.Ю. Козлихин, посчитавший, что подобные суждения написаны вполне в духе Платона, столь нелюбимого Хайеком<sup>667</sup>.

Не менее любопытны для нас суждения Н. Боббио. Указывая, что демократия является явлением, **динамичным по своей природе** (что, впрочем, не вызывает сомнения), итальянский мыслитель предложил провести ревизию понятия "народный суверенитет". В течение столетий, по его мнению, это понятие составляло основу демократии. Однако в настоящее время слова "народ" и "суверенитет", оставаясь важными в понятийном аппарате, уже не соответствуют в полной мере современному политическому языку. Неправоммерно говорить в наши дни о народе как о субъекте демократии. Подлинными субъектами демократии являются уже **"специфические"** субъекты и граждане". На это трудно возразить, если принять во внимание стремление обеспечить принцип индивидуализма. Но следует новое суждение, которое позволяет прийти к совершенно обратному выводу. По мнению Боббио, словосочетание "народный суверенитет" подверглось эрозии в связи с очевидным ростом политической апатии и абсентеизма, особенно в крупных государствах с развитыми демократическими традициями. Это сказывается даже при проведении референдумов – форме прямой демократии (в Италии, например, по его данным, число лиц, принимающих участие в референдумах, не превышает, как правило, 65% всех избирателей). Изменяется и понятие "суверенитет", с которым ассоциировалось государство. Оно все меньше выступает как суверен верховной власти и все больше – как **арбитр**, посредник. Сужение сферы деятельности государства приводит к расширению сферы деятельности гражданского общества. Разумеется, это длительный процесс, в основе которого лежат отдельные группы граждан, которые стихийно формируются вокруг определенных интересов<sup>668</sup>.

Признаться, в этих предложениях мало нового. Последнее суждение представляет собой в известной степени плагиат идей Я.М. Острогорского, предложенных более 100 лет тому назад (впрочем, к данному вопросу мы вернемся несколько ниже), равно

---

<sup>667</sup> Козлихин И.Ю. Право и политика. СПб., 1996. С. 156.

<sup>668</sup> Лобер В.Л. Проблема демократии в политической философии Норберта Боббио. С. 201-202.

как и идея гражданского общества с расширяющимися функциями. Напомним, что в 1882 г. Б.Н. Чичерин связывал эту – и тогда еще новую для своего времени – тенденцию с антииндивидуалистическими настроениями и социалистическим коллективизмом, справедливо формулируя следующий вопрос: чем требования общества **лучше** требований государства? Напротив, они еще хуже, поскольку по своей природе общество не может сохранить и обеспечить интересы отдельной личности, но, наоборот, склонно неограниченно воздействовать на него путем как конкретных предписаний, так и моральных требований. Государство, по крайней мере, осуществляя правовое регулирование общественной деятельности, не затрагивает сферу морали, чем обеспечивает субъективную сторону свободы совести и слова. Впрочем, это все указывалось уже выше, во второй части настоящей работы, и мы несколько повторяемся, чтобы подчеркнуть не совсем либеральные источники подобных предположений, вернее – прямо социалистические, что для нас не может не вызвать интереса применительно к доктрине, именуемой “либеральная” и противопоставляющей себя “социалистической”. В интересующем нас аспекте обратим внимание на то обстоятельство, что ссылки на **политическую апатию**, да еще в развитых демократических государствах, не могут не привести к совершенно последовательному и естественному продолжению перенесения всей тяжести общественного бремени со “всех” на “немногих”. Именно по этой причине государство заменяется обществом, где решают не “равные возможности” – чисто гипотетически, хотя в данном случае важна сама идея, которой придерживается рассматриваемый автор, – но реальное положение человека в обществе. Нельзя же сказать, что субъект политической власти вовсе исчез, если мы перестали понимать под этим понятием весь народ? Но кто же тогда выступит в роли преемника? Все общество? Но это невозможно. Следовательно, гражданское общество мы должны воспринимать – в том числе – как “место поиска” суверена. Но известно, что в отличие от государства, где превалируют публичные права, гражданское общество представляет собой **совокупность равных по своим правам субъектов**, там действует личный интерес, материальный, а не формально-правовой критерий, и **фактическое неравенство**. Если публичные отношения изначально есть отношения “власть – подданный” и подчиненность индивида государству необходима во имя того, чтобы **все подданные** имели равные публичные права по отношению к верховной власти, как раз за счет своего верховенства обеспечивающей равенство граждан, то в гражданском обществе все обстоит наоборот. Здесь **все участники** отношений формально равны между собой (как субъекты гражданско-правовых отношений), но не равны фактически, т.е. **материально**. Здесь успех приносят оборотистость, деньги, экономические стимулы, случайности рождения, принадлежность к “сильным мира сего”, т.е. все те черты сословного общества (где материальное положение и личные льготы предопределяли политические права их носителя), против которого восстал в

свое время демократизм.

Если мы ищем политическую основу государственного строя в **этой сфере отношений**, то мы не можем – чисто логически – не признать единственно достойными роли “суверена” тех, кто занимает в социальной лестнице **наиболее высокое материальное положение**. Но это как раз та ситуация, которую Боббио признавал антидемократичной и усматривал как “пережиток старины”, когда политические должности определялись материальным и сословным положением лица. Непонятно только, как реставрация идеи сословного общества может сочетаться с демократией и равенством всех лиц в государстве и в чем здесь прогресс? Мы имеем “общество избранных”, но сформированное по совершенно неприкрытому способу оценки его материального положения, что, по большому счету, в системе демократического общества со всеми его недостатками выглядит цинично и прагматично, не оставляя социально незащищенным слоям населения никаких надежд и перспектив. Невольно вспоминается Маркс и его учение о классовой борьбе с идеей объективного вменения лицам их классовых интересов, в зависимости от занимаемого в обществе положения.

Впрочем, это далеко не единственная попытка по-новому взглянуть на понятие “народный суверенитет”. Весьма любопытны в этом отношении суждения современного немецкого исследователя Юргена Хабермаса. Соглашаясь с мнением либеральных мыслителей о том, что идея Руссо и Канта **о субстанциональном характере “народной воли”**<sup>669</sup> возможна лишь в условиях гомогенного общества и имеет своим следствием замалчивание или **подавление отдельных мнений**, немецкий ученый предлагает иное истолкование. По его мнению, народный суверенитет и общая воля не являются чем-то **изначально данным**, но проявляются только в условиях дискурса – процесса образований мнений, который сам по себе основан на многообразии интересов и в рамках которого формируется “консенсус большинства”<sup>670</sup>. Решение “большинства” может приниматься только таким образом, что его содержание считается **рационально мотивированным итогом дискуссии всех членов общества** и представляет собой **условное одобрение “меньшинством”** той практики, которая направляется волей большинства граждан. В этом случае “меньшинству” не нужно отказываться от своих убеждений и интересов – в связи с чем,

---

<sup>669</sup> Хабермас напоминает следующий известный тезис Канта, высказанный последним в его произведении “Учение о праве”: “Законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа. В самом деле, так как всякое право должно исходить от нее, она непременно должна быть не в состоянии поступить с кем-либо не по праву. Но когда кто-то принимает решение в отношении другого лица, то всегда существует возможность, что он тем самым поступит с ним не по праву, однако такой возможности никогда не бывает в решениях относительно самого себя... Следовательно, только согласованная и объединенная воля всех в том смысле, что каждый в отношении всех и все в отношении каждого принимают одни и те же решения, стало быть, только всеобщим образом объединенная воля народа может быть законодательствующей” (Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. II. М., 1965. С. 234).

<sup>670</sup> Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 37.



по его мнению, угроза подавления общей волей воли отдельного лица упраздняется, – но **необходимо отказаться от практической реализации своего мнения и убеждения** до тех пор, пока не удастся скорректировать ситуацию к своей выгоде, убедить всех остальных в правильности своей точки зрения<sup>671</sup>.

Предвосхищая возможные упреки в том, что подобная позиция позволяет в скором времени выделиться “общественному авангарду” – группе лиц, которая благодаря своему общественному положению или интеллекту, по существу, **предопределяет результаты консенсуса** (“подобное культуралистическое понимание конституционной динамики как будто бы должно наводить на мысль о том, что народный суверенитет должен перемещаться в плоскость культурной динамики авангарда, формирующего мнения... мы должны в значительной степени считаться с конкуренцией самопрограммирующейся замкнутой циркуляции административной власти: сфера управления программирует саму себя, руководя поведением избирателей, предопределяя деятельность правительства и законодательных органов и инструментализируя обсуждение правовых проблем”), Хабермас указывает один действенный способ избавления от подобной угрозы демократии и перерождения ее в олигархию – **максимальную демократизацию всех процессов формирования мнений и воли населения**<sup>672</sup>. “Рассредоточенный до предела суверенитет воплощается уже не в головах ассоциированных членов, – подводит итог Хабермас, – а... в тех бессубъектных формах коммуникаций, которые таким образом управляют потоком дискурсивного образования мнений и воли, что их отнюдь не бесспорные результаты, в которых возможны ошибки, так или иначе улавливают направленность самого практического разума. Ставший бессубъектным и анонимным, растворившийся в интерсубъектности народный суверенитет возвращается назад в демократических процедурах и в весьма важных коммуникативных предпосылках их осуществления... Коммуникативная власть собирает совокупность доводов, с которыми власть административная, правда, может обращаться инструментально. Но, будучи облеченной в правовые формы, административная власть вряд ли осмелится игнорировать эти доводы”<sup>673</sup>. В результате, считает Хабермас, мы имеем идею демократического правового государства, которая становится проектом, а одновременно результатом и ускоряющим катализатором “рационализации жизненного мира, выходящей далеко за пределы политической сферы”, и, одновременно, – политической культурой формирования общего консенсуса людей, привыкших к политической свободе и убежденных в своих идеалах<sup>674</sup>.

В этих суждениях также мало нового. Еще в конце прошлого

---

<sup>671</sup> Хабермас Ю. Указ. соч. С. 38–39.

<sup>672</sup> Там же. С. 52, 69–70.

<sup>673</sup> Хабермас Ю. Указ. соч. С. 74–75.

<sup>674</sup> Там же. С. 52, 75.

века высказывались мысли о том, что народный суверенитет не существует "сам по себе", но его необходимо "отыскать" и "сформировать", что главенствующее значение должны играть сами демократические процедуры формирования общественного мнения. Этой точки зрения придерживались и немецкий правовед Й. Фребер, и русские мыслители: Б.А. Кистяковский, В.М. Гессен, С.А. Котляревский. Нельзя, однако, сказать, что подобная идея – при всей ее оригинальности и лежащего в основании мотива защиты идеи свободной личности – может быть принята в качестве стратегической и перспективной. Остановимся на некоторых вопросах, которые невольно возникают при попытке **практического** переложения идеи на почву реальности. "Коммуникативная демократия", о которой говорит Хабермас, предполагает **необычайно широкое использование информационных ресурсов** для формирования общественного мнения по тем или иным вопросам. Но в условиях свободного рынка и частной собственности, в том числе на такие средства производства, как информационные системы, наиболее подходящие для указанной цели, при условии социальной дифференциации общества по имущественному признаку, мы обязательно получаем **различные возможности** тех или иных групп населения по высказыванию и популяризации своих убеждений, взглядов и мнений. В этой связи крайне сложно предположить, что мнение "меньшинства" может реально конкурировать с мнением социальной группы, уже имеющей дополнительные возможности в политическом процессе "всеобщего консенсуса". В том же случае, когда государство решится уравнивать шансы **всех групп населения**, мы приходим к тому негативному результату, что предпосылки "равных стартовых условий" в политической дискуссии достигаются лишь в **процессе устранения социальной дифференциации и уравнивания** всех групп граждан, что, в свою очередь, ведет к нарушению принципа свободного рынка и социальной справедливости.

Отсутствие единой системы нравственных ценностей – в религиозном их понимании – и установление приоритета столь зыбкого и неконкретного принципа (по Р. Далю, например), как "необходимость признания права каждого на свое мнение", при условии того, что все чаяния современного человека лежат в социальной плоскости, неизбежно приводит к доминации **личного интереса** каждого из членов общества **за счет интересов других лиц**. Можно ли реально предполагать, что наиболее подготовленная и материально обеспеченная группа населения **сознательно** откажется от своих возможностей в политической процессе и безропотно, безвозмездно откажется от них в угоду некоему идеалу справедливого формирования общего мнения, которое к тому же (что неоднократно подчеркивает и сам Хабермас) склонно к ошибкам и зачастую не является рационально наиболее оправданным в каждом конкретном случае? Можно даже предположить такую гипотетическую ситуацию, наделив участников политического процесса невиданной самоотверженностью, но **на чем** основано столь оптимистичное предположение? Социальная активность, которая презюмируется в предложенной ситуации,

исходит, скорее, из того факта, что "если ты не будешь бороться за свои права, они будут нарушены другими лицами". Чтобы этого не произошло, "я" должен активно участвовать в политическом процессе формирования решения, доказывая свою позицию. Чтобы правительство не причинило вреда "моим" интересам и не нарушило "моих" прав, представительный орган должен **следить за ним** и заставлять считаться с собой. Все следят друг за другом едва ли не при полном недоверии всех друг к другу. В чем здесь солидарность и где же здесь единое понимание основных ценностей современного общества?

Нельзя не считаться и с тем фактом, что перенос акцента с проблемы "большинства" и "меньшинства" в плоскость "демократических процедур" подрывает нравственную силу закона, в правовых формах которого должна быть выраженная "найденная общая воля". При том предположении, что "мое" мнение проигнорировано "всеми", что в основе торжества не "моей", а чужой воли лежит лишь большая политическая "оборотистость" и большие, сравнительно с моими, возможности популяризации чужой для "меня" точки зрения, принятый закон, в котором та точка зрения получила правовое содержание, утрачивает для "меня" ореол святости и незыблемости. Он – лишь следствие **конкретной политической расстановки сил и материальных возможностей**, но не более того. Должен ли "я" выполнять его "не за страх, а за совесть"? Весьма сомнительно, тем более когда речь заходит о важных для "меня" вопросах: налогообложении, социальном благе и социальной справедливости, в отношении которых "мое" мнение не совпадает с мнением победившей группы людей. Кроме того, в подобных случаях актуальность приобретают именно те соображения Канта, указанные выше, где говорится о **вреде**, который может быть причинен "мне" решением "всех". Хабермас прилагает массу усилий для того, чтобы уйти от утилитарного истолкования понятия "народный суверенитет", но добивается обратного результата – закон государства, как найденная и оформленная воля, сам принимает утилитарное выражение.

Но если с законом может не считаться рядовой обыватель, то какое отношение к нему должно быть у представителей политической элиты, лучше многих знающих о том, **какими путями** формируется "общая воля"? Можно ли рассчитывать, что их деятельность будет протекать в строгом соответствии с законом? Очень маловероятно. Нужна либо высокая самоотдача, самоотверженность в неукоснительном соблюдении этого требования, либо самые утилитарные мотивы, например: "я" должен выполнять закон, чтобы у всех остальных создалось впечатление, что это действительно необходимо для нормальной жизнедеятельности общества. Или другой пример: "я" должен создавать видимость того, что политическая борьба и ее результат – закон – являются **незыблемыми столпами нашего общества**, поскольку в противном случае падет и "мой" авторитет как творца закона и представителя "общественности". Кроме того, чтобы защитить свои интересы "я" – "меньшинство" должно организоваться в политические партии, поскольку альтернативы у

них нет никакой: либо они добьются своего и общество будет учитывать **их мнение и волю**, либо оно полностью проигнорирует ее. Но в этом случае нам надлежит вспомнить особенности партийной политики и партийной дисциплины, свойственные – по своим негативным моментам – не только социалистическим, тоталитарным партиям, но и самым либерально-демократическим, если, конечно, последние хотят добиться реального политического успеха. Трудно предположить “коммуникативную демократию” без политических партий, но еще труднее предположить, что политические партии могут действовать как-то по-другому, чем действовали до сих пор.

Можно указать и на другое обстоятельство, лишь подтверждающее излагаемое нами мнение. Перенесение центра тяжести с понятия демократии на процедурные моменты означает не только то, что сами понятия “демократия”, “права личности” и т.п. формальны и бессодержательны, поскольку их содержание формируется в процессе коммуникативных связей различных групп, но и порождают массу посредников – **бюрократический аппарат**, который обязан обеспечить постоянность и “прогресс” процесса. Причем, что характерно, это относится не только к государственной бюрократии, распределяющей социальные блага и услуги, “оберегающей” демократический процесс от ненужных крайностей, но и к любой бюрократии вообще, если она только участвует в процессе “коммуникативной связи”: партийной, муниципальной, производственной, научной и т.д. Бюрократия, как и в старое время абсолютизма, столь нелюбимого либералами и социалистами, **продолжает формировать демократию**, воспитывает население, готовит и формирует его мнение. Конечно, наши рассуждения общи и прагматичны, но не является ли это – объективно – естественным следствием заданного алгоритма научного поиска?

Рассмотрим еще один аспект, как он появляется в предложенном Хабермасом варианте. В условиях, когда общество достигло невиданных до сих пор возможностей, при усложнении общественно-политического процесса и все усиливающейся опасности получить катастрофу планетарного масштаба вследствие неверного решения и неверно оформленного “мнения народа”, не возникает ли естественной необходимости **явно и открыто** выделить группу тех лиц, которые понимают существо проблемы и, главное, могут отдавать себе отчет в происходящих и грядущих событиях? В том случае, когда народная воля предполагается как данность, мнение “меньшинства” не может иметь места в качестве правомерного факта, поскольку в этом случае оно должно быть противопоставлено мнению всего остального общества, “большинства”. Правда, здесь – напомним – мы сталкиваемся с тем неприглядным фактом, что мнения отдельных лиц игнорируются обществом, или “большинством”. В нашем случае, когда суверенной воли “еще нет” и ее нужно “отыскать”, ситуация меняется кардинально. “Большинство” уже не играет решающей роли, но возникает опасность иного свойства. Именно при указанной предпосылке мнение “меньшинства” принцип

“избранности” получает свое необходимое обоснование и законченное выражение. Но можно ли говорить, что подобная ситуация как-то качественно отличается от ситуации в тоталитарных режимах, если и там, и здесь подавляющая масса населения **фактически устраняется от принятия решений** по наиболее существенным вопросам?

Можно, конечно, говорить, что предложенные читателю суждения автора настоящей работы носят во многом надуманный и тенденциозный характер, что ему предложены исключительно общие, теоретические прогнозы и умозаключения, не имеющие ничего общего с реальным положением вещей. Ответ на эти упреки не так сложен, как может показаться. Для того чтобы строить “счастливое будущее”, необходима уверенность в том, что предлагаемые начала демократии носят абсолютный, единственно возможный, устойчивый, вневременной характер. Да, возможно, наши идеалы формальны, скажут нам сторонники правовой индустриальной культуры. Очевидно даже, что это лишь идеал, который постепенно, шаг за шагом, наполняется реальным содержанием и представляет нам правильно организованную жизнь. Если содержание этих идеалов носит крайне неустойчивый характер, подвержено резким колебаниям, это еще не повод для того, чтобы оспаривать саму идейную основу демократического общества. Что ж, это верно. Но настолько ли обоснована уверенность в незыблемости собственных основ? Не подвержены ли они в той же степени конформизму и конъюнктуре?

Рассуждая о проблеме “большинства” и “меньшинства”, Э. Фромм обращает внимание на следующие небезынтересные для нас обстоятельства. По его мнению, первоначальное правление “большинства” не должно быть связано с каким-то четко выраженным идейным принципом, типа “общей народной воли”. Данный шаг являлся альтернативой господству “меньшинства”, какое имело место в сословном абсолютистском государстве со стороны короля и феодалов: “Уж лучше пусть ошибается большинство, чем меньшинство будет навязывать свою волю большинству”<sup>675</sup>. Но время прошло, и некогда “прогрессивный” принцип оказывается явно не у дел. “В наш век конформизма демократический метод все больше приобретает тот смысл, согласно которому решение большинства всегда правильно и морально превосходит решение меньшинства, и поэтому большинство обладает моральным правом навязывать свою волю меньшинству, – пишет он. – Совершенно очевидно, что это заблуждение; фактически, если мы обратимся к истории, то все “правильные” идеи как в политике, так и в философии, религии или науке зарождались как идеи меньшинства. Если бы мы судили о ценности идей по количеству выступающих за нее людей, то мы жили бы до сих пор в пещерах”<sup>676</sup>. Выходит, что все ранее актуальные разговоры и доводы в пользу “народной воли”, народного представительства и т.п. – не более как ошибка,

---

<sup>675</sup> Фромм Э. Здоровое общество. С. 546.

<sup>676</sup> Там же.

извинительная в старое, "необразованное" время, когда ради прогресса и развития необходимо было пойти на явную фикцию, чтобы только разрушить некогда "несправедливое" общество. С течением времени, когда выяснилось, что современная нам парламентская система и всеобщее избирательное право превратились в плебисцит, "при котором избиратель не может ничего сделать, кроме как выразить свое согласие или несогласие с политическими механизмами, одному из которых он отдаст право представлять свою политическую волю"<sup>677</sup>, возникла необходимость произвести решительные реформы в политической структуре общества. Что же предлагает Фромм?

Необходимо признать, считает он, что истинные решения не могут приниматься в атмосфере массового голосования, а должны приниматься в относительно малых группах не более 500 человек (невольно вновь вспоминаются Платон и Аристотель, любившие устанавливать для своих утопий количественные характеристики: граждан государства, членов высших органов государства, размеры территории и т.п.). Положительные стороны заключаются в том, что, во-первых, все вопросы могут получить здесь детальное обсуждение и, во-вторых, тесный контакт и знание людей друг друга, что практически исключает возможность воздействия на их сознание при принятии решений (а в этом случае уже вспоминается протестантская община, образуемая по сходным мотивам). Возможно ли, задает риторический для себя вопрос Э. Фромм, создание такой системы, сочетающей централизованную форму демократии с высокой степенью децентрализации? – и тут же отвечает: да. Нужно разделить все население на разнородные по своему социальному составу группы по 500 человек с тем, чтобы они регулярно – скажем, один раз в месяц – встречались для обсуждения вопросов как местного, так и общенационального значения. Орган культуры от государства будет предоставлять им необходимую информацию, полагаемую в основу совместного обсуждения, причем указанный орган должен формироваться из представителей искусства, науки, культуры, религии, политики и делового мира, "выдающиеся достижения и моральные качества которых не подлежат сомнению"<sup>678</sup>. После обсуждения и подведения итогов голосования внутри малых групп наступает процесс подведения итогов на территории всей страны. Фромм не говорит прямо что эту функцию должен взять на себя все тот же "политически независимый" и "морально устойчивый" орган культуры. Теперь уже встает проблема **передачи мнения** населения центральному органу власти. Благодаря двухпалатной системе, считает Фромм, политически воспитанное население будет формировать нижнюю, традиционно "демократическую" палату, на основе "активного и ответственного размышления", благодаря чему парламент – хотя бы в лице одной из его палат – будет всегда в курсе относительно настроений всего общества, а каждый индивид вновь обретет роль "активного участника жизни

---

<sup>677</sup> Фромм Э. Указ. соч. С. 547.

<sup>678</sup> Там же. С. 548.

сообщества”<sup>679</sup>.

Не говоря уже о том, что подобная утопия напрямую предполагает качественную **избирательность** – ведь Фромм формирует “орган культуры” не из “простых” людей, – при стремлении все же добиться такого количественного показателя, как “участие всех”, ее реализация потребует постоянной политической активности граждан едва ли не принудительным способом, что, конечно, выглядит малореальным при условии массовой политической апатии населения демократических государств. Непонятно, скажем откровенно, как **технически** будут подводиться итоги голосования среди малых групп, насколько устранимы механизмы давления на сознание избирателя, которые существуют сегодня: они будут ликвидированы “политической зрелостью масс” или все же останутся в неприкосновенности? Но остается не менее важный, хотя и совершенно естественный вопрос: как могло произойти, что институты демократии, действовавшие уже двести лет, получившие невиданное распространение и государственную – наряду с общенародной – поддержку, могли привести к такому состоянию, что необходимо организовывать специальные мероприятия, чтобы только орган народного представительства, парламент, “услышал” мнение народа – своих избирателей? Как могло получиться, что всеобщее избирательное право превратилось в политическую коммерцию, где мнением избирателя манипулируют как хотят, а сам он превратился в пассивную фигуру “рыцаря печального выбора”, который вынужден голосовать не за программу, а за тех, кто больше его обманет и лучше прорекламирует “свой товар”? И кто же – вновь возникает старая проблема – будет организовывать этот процесс? Естественно, что никто иной, как новая группа “избранных”, поскольку логика предложенной Фроммом конструкции ничего другого и не предполагает: чтобы население политически созрело, кто-то должен вести его к этой цели, иначе “мы бы все еще жили в пещерах”. Не случайно ведь здесь появляется “орган культуры”.

Впрочем, к анализу предложенной Фроммом идее “нового” демократического общества мы вернемся несколько позже. Сейчас обратим внимание, что он, по крайней мере, пытается **совместить** новые способы демократизации общества через **непосредственное обсуждение** (налицо превалирование начала непосредственной демократии в самых широких размерах) политических вопросов населением с идеей парламента как высшего представительного органа государственной власти. Более “свежие” по времени идеи представителей постиндустриализма не склонны к подобному совмещению, предлагая распространить начала непосредственной демократии без каких-либо ограничений при одновременном **упразднении** центральных органов власти, включая, разумеется, и парламент: видимо, его наличие, по их мнению, все еще “мешает” нормальной организации демократического общества.

Построение новой постиндустриальной цивилизации, пишет Э.

---

<sup>679</sup> Фромм Э. Указ. соч. С. 548-549.

Тоффлер, потребует создания **новых политических структур**. "По всей видимости, потребуются длительная борьба, чтобы радикально реконструировать – или даже сдать на слом – Конгресс Соединенных Штатов... Палату общин и Палату лордов, французскую палату депутатов, Бундестаг, японский парламент... конституции и судебные системы, – короче говоря, многие громоздкие и все хуже работающие аппараты предположительно представительных правительств... Все эти структуры придется фундаментально изменить не потому, что они изначально плохи, и даже не потому, что они контролируются тем или иным классом или группой (как видно, Тоффлер не отрицает фактов, высказанных нами выше. – А.В.), но потому, что они все более неспособны работать: больше не отвечают нуждам радикально изменившегося мира"<sup>680</sup>. В чем же заключается существо перемен, спросим мы?

Первый политический принцип Третьей волны – власть "меньшинства". Правление "большинства" все больше становится неспособным отражать новые веяния. Сейчас, в демассифицированном обществе все труднее – а часто невозможно – мобилизовать "большинство" или даже правящую коалицию. Зачастую от имени "народа" говорят люди, не имеющие с его проблемами ничего общего и даже незнакомые с ними. Налицо деградация принципа "большинства", считает американский футуролог<sup>681</sup>. Очень легко впасть в ошибку и обвинить Тоффлера в том, чего он сам всячески избегает, – в стремлении вложить в понятие "меньшинство" напрямую идею "ордена избранных". Конечно, до этого уровня американский ученый не опускается. Понятие "меньшинство" носит у него такое изображение нового общества, где атомизм членов его достиг своего апогея и "мнение большинства" невозможно получить **ни при каких обстоятельствах**, а тем более старыми способами. "Меньшинство" может формироваться по любому вопросу, вне зависимости от принадлежности к социальным группам и классам. Потенциально "меньшинство" составляют **все граждане государства** по оценке того или иного вопроса. Именно этот факт Тоффлер расценивает оптимистично, поскольку его наличие свидетельствует, как считает он, о наличии в государстве здоровых общественных сил. "Демократия меньшинства" – вот лозунг XXI в., который

---

<sup>680</sup> Тоффлер Э. Третья волна. С. 658–659.

<sup>681</sup> "Третья волна бросает вызов всем нашим условным допущениям по поводу отношения правления большинства к социальной справедливости. Здесь, как и во многих других областях, мы наблюдаем поразительную историческую перемену. Всю эру цивилизации Второй волны борьба за правление большинства была гуманистической и освободительной. В остающихся индустриальными странах, подобных сегодняшней Южной Африке, это по-прежнему так. В обществах Второй волны правление большинства почти всегда означало прорыв к справедливости для бедных. Ведь бедные были большинством. Однако сегодня в странах, сотрясаемых Третьей волной, часто все совсем наоборот. У настоящих бедных нет, как правило, численного преимущества. В большинстве стран они – как и все остальные – стали меньшинством... Следовательно, правление большинства уже неадекватно не только как легитимизирующий, гуманизирующий принцип в обществах, вступающих в Третью волну" (Там же. С. 662).



провозглашает Тоффлер. В обществе, где конфликт не только есть факт, но зачастую и **желателен**, "меньшинство" всегда имеет почву под ногами. Более того, отсутствие институтов, способных выразить его волю, приводит к ситуациям, когда "меньшинства" становятся все более непримиримыми. Нам нужно, считает Тоффлер, таким образом модернизировать всю систему, чтобы усилить роль разнообразных "меньшинств" и при этом формировать то "большинство", в котором воля народа получит свое необходимое выражение<sup>682</sup>.

Второй принцип заключается в формировании "полупрямой демократии", когда граждане перестают зависеть от своих депутатов и **сами представляют себя**, свое мнение при принятии наиболее ответственных решений. Тоффлер задает совершенно справедливый вопрос: "Если между избирателями нет согласия, то кого же на самом деле "представляет" представитель?", и отвечает на него следующим образом: "Наши избранные представители знают все меньше и меньше о мириадах мер, по которым должны принимать решения, и вынуждены все больше и больше полагаться на суждения других. Представители уже не представляют себя... При сегодняшних антикварных и тупых политических инструментах ни один законодатель не способен даже уследить за многими группками, которые номинально представляет, не говоря уже о том, чтобы эффективно делать оценки и заключать сделки для них"<sup>683</sup>. Альтернатива, предложенная им, кажется более соответствующей требованиям времени. Например, пишет Тоффлер, **необходимо изменить порядок формирования представительного органа власти** и порядок принятия им решений. Допустим, 50-60% депутатов должны кооптироваться в законодательный орган посредством **случайной выборки**. При голосовании их мнение оценивается в 50% голосов, остальную половину голосов можно определить также посредством произвольного опроса населения. Эта мера, во-первых, позволит более полно ориентироваться на мнение потенциально всех слоев населения, и, во-вторых, устранить те негативные явления, которые сегодня буквально торпедируют деятельность представительных органов: коррупция, личный интерес, бюрократизация системы и т.п.<sup>684</sup> Кроме того, решение проблемы заключается в более широком применении референдумов и опроса населения на разные темы посредством более широкого использования средств связи и информации.

Третий принцип Тоффлера заключается в разделении решений: "Слишком много решений по-прежнему сконцентрировано... Недостаточно решений принимается на транснациональном уровне, а так нужные структуры решительно неразвиты... Слишком мало

---

<sup>682</sup> "Голосование для определения большинства не говорит нам о качестве взглядов людей. Оно может сказать нам о том, сколько людей в данный момент хотят X, но не о том, как сильно они его хотят. Кроме того, оно ничего не говорит нам о том, чего бы они хотели от X взамен - критическая информация в обществе, состоящем из меньшинств" ('Тоффлер Э. Указ. соч. С. 665).

<sup>683</sup> Там же. С. 672-673.

<sup>684</sup> Тоффлер Э. Указ. соч. С. 669-670.

решений оставлено на субнациональном уровне – в регионах, штатах, провинциях, населенных пунктах”<sup>685</sup>. Нужны конкорциумы и группы неправительственных организаций, чтобы сообща, вместе с правительством решать глобальные, транснациональные проблемы, например по вопросам межвалютных отношений, экологии и т.п. Но одновременно необходимо создать институты, способные передавать решения от центра вниз, к конкретному исполнителю. Тоффлер, правда, указывает, что “политическая децентрализация – не гарантия демократии: вполне возможны ужасные местные тираны. Местные политики часто даже более продажны, чем национальные. Кроме того, многое, выдаваемое за децентрализацию – например, реорганизация правительства Никсона, – это вариант псевдодецентрализации в интересах сторонников централизации”. Тем не менее, считает он, при всех недостатках нет возможности восстановить смысл, порядок и управленческую эффективность без реальной передачи функций центральной власти вниз<sup>686</sup>.

Таким образом, три основных принципа, предложенных Тоффлером, должны устранить тенденции “проблемы меньшинства” как в старой редакции, когда их мнение игнорировалось, так и в новой, когда “правление всех” возможно не посредством концентрации “общей воли” в одном или нескольких государственном и местных органах, а посредством формирования решения при **максимальной децентрализации** этого процесса. Но так ли уж действенны эти способы? Собственно говоря, ни один из институтов, предложенных Тоффлером, не является чем-то новым. Прямая или полупрямая демократия, децентрализация, перенесение решений по ряду вопросов с национального уровня на транснациональный – визитные карточки демократической доктрины еще с классических времен. Интерес представляет лишь их **особое сочетание**, включая цель, которая с их помощью должна быть достигнута. Если мы говорим о все расширяющейся тенденции атомизации общества – а это едва ли не основной довод Тоффлера в пользу своей теории, – необходимо признать и тот очевидный факт, что социальный идеал практически полностью подменил собой всю остальную систему ценностей, “благодаря” чему все остальные права и идеалы приобретают значение инструмента достижения высшего Блага, т. е. блага социального. Необходимо подчеркнуть этот важный аспект. Значение имеет не **само мнение граждан**, или постоянно возникающего “меньшинства” по любым вопросам, а лишь то, что **оно испрашивается у населения и учитывается в процессе принятия решений**. Само население, как отчетливо видно из приведенных суждений, **решений не принимает**. Казалось бы, идея, предложенная американским ученым, – выборочное и заочное формирование корпуса представителей и передача ему права голоса в количестве 50% от необходимого для принятия решений по ряду вопросов с выборочным формированием мнения на основе голосования части населения, что составляет

---

<sup>685</sup> Там же. С. 679.

<sup>686</sup> Там же. С. 680–681.

также 50% необходимого кворума, является определенной научной удачей, позволяющей избавиться от набившей оскомину проблемы. Но это, конечно, далеко не так.

Для того чтобы процесс реально заработал, необходимо определить, во-первых, **по каким группам населения** должна быть произведена выборка и проведен опрос. При условии, что мы отказываемся от жесткого классового деления общества, наш способ принимает изначально **условный характер**, столь же подверженный коррупционизму, субъективизму и другим негативным явлениям. Кроме того, можно ли сказать, что в этом случае, приведя пример самого Тоффлера, мы избавлены от необходимости гадать, почему население проголосовало за тот или иной X и по каким причинам? Что оно потребует взамен X и как этот ответ дифференцируется по различным группам населения? Отдадут ли они себе отчет в том, **что** является предметом "политической сделки" (термин Тоффлера) и что готова предоставить каждая из групп населения в качестве "платы" за выгодное для нее решение? Возможно ли формирование "большинства" по каждому вопросу из мнений неограниченного количества групп "меньшинств", если каждая группа имеет свое **собственное видение проблемы** и ее решения? Кстати сказать, предположение о наличии "собственного видения" решения проблемы у всех граждан весьма оптимистично и не совсем, мягко говоря, оправданно. Например, многие вопросы, безусловно, требуют специальных знаний, концептуального понимания и видения многих политических и социальных явлений. По силам ли "выбранным" группам населения, участвующим в процессе формирования решения, высказать какую-то определенную, а тем более объективную и единственно верную позицию?

Но предположим, что обоснование нововведения не может заключаться в половинчатом решении. Может быть, следует довести идею до конца и предположить, что государственный законодательный орган вообще не нужен? Что его вполне достойно займут институты непосредственной демократии? Кстати сказать, в системе Тоффлера он очевидно занимает самую нижнюю ступень в политической иерархии ценностей, а его деятельность сопровождается постоянными оговорками. Кроме того, цель всего построения, что совсем нетрудно обнаружить, носит явно выраженный **анархический характер**, постепенно ограничивая государство до *minimum minorum* в надежде, что его место в скором времени займут какие угодно общественные союзы и ассоциации, как национальные, так и транснациональные.

Очевидно, не все сторонники "демократического капитализма" готовы принять предложенную схему перестройки правового общества. Например, по мнению современного американского ученого М. Новака, с которым трудно не согласиться, безудержное распространение институтов непосредственной демократии вряд ли оправдано по причинам, сходным с указанными нами выше, и, более того, представляют собой попытки возврата к социалистическому коллективизму: "Причины, почему мне трудно согласиться с социал-демократами в их представлении о

непосредственной демократии как универсальном лекарстве от всех земных пороков, достаточно просты... Во-первых, непосредственная демократия совершенно невозможна для принятия большинства решений в сфере ценностей, – будь то в религии, морали, искусстве, литературе. В вещах такого рода действуют собственные, только этим областям присущие стандарты. Во-вторых, это неподходящий метод для принятия большинства решений в экономической сфере. Ни один из видов экономического поведения (нововведение, управление предприятием, личная ответственность за исполняемую работу, выбор покупателем товара на рынке и т.п.) нельзя регулировать путем голосования на собрании”<sup>687</sup>. Нам, правда, могут возразить, что “коммуникативная демократия” вовсе и не предполагает никаких собраний, но согласимся, что это **лишь форма**, в которой реализуется начало непосредственной демократии. Разве важно, **как** осуществляется опрос населения: на собраниях или интерактивным методом с использованием новейших информационных технологий? Кстати сказать, негативные последствия широкого развития непосредственной демократии выявлены, конечно, не “сегодня”, и известны правовой и политической науке еще с конца XIX в., что не меняет общей оценки<sup>688</sup>. С учетом

---

<sup>687</sup> Новак М. Дух демократического капитализма. С. 224. Указанный автор приводит еще один довод в пользу своей оценки: “Непосредственная демократия требует проведения чересчур большого количества собраний и, таким образом, не отвечает ни потребностям большинства граждан, ни целям свободного общества. Некоторым людям нравится “участвовать в принятии всех решений, затрагивающих, так или иначе, их жизнь”. Но большинство людей предпочитает избегать участия в политике настолько, насколько это вообще возможно. Для них право на стремление к счастью означает возможность время от времени неодобрительно смотреть на тех, кто избран принимать решения, что, впрочем, не мешает им наслаждаться жизнью. Непосредственная демократия по принуждению для большинства, должно быть, менее привлекательна, чем обязательное посещение церкви. Вполне возможно, что это вызовет досаду у приверженцев “гражданской религии” – как мы можем назвать религию политики... Трудно представить себе энергичных предпринимателей, честолюбивых политиков и диссидентов в сфере ценностей, испытывающих счастье при одном упоминании о перспективе коллективизации” (Там же. С. 224-225).

<sup>688</sup> Вот, например, что писал более ста лет тому назад по этому вопросу французский конституционалист А. Эсмен: “Референдум является, по видимому, существенной составной частью (демократической. – А.В.) системы и ее лучшим регулятором... Он очень прост по своей идее; этим объясняется его быстрое распространение среди швейцарской и американской демократии. По-видимому, даже не представляет никаких неудобств для внесения его в правительственный образ правления в качестве последней предосторожности. Но это заблуждение. Референдум не только предохранительное средство против дурного и произвольного законодательства; он часто составляет непреодолимое препятствие для хорошего. Самые лучшие законы, наиболее полезные для национального развития, часто могут наткнуться на нелепые народные предрассудки, иногда благодаря какому-нибудь второстепенному постановлению, таящемуся в одном из параграфов. Наиболее осведомленные историки утверждают, что если бы конституция Северо-Американских Штатов была подвергнута прямому вотуму граждан, она была бы отвергнута большинством голосов... Референдум страдает еще одним недостатком: он ослабляет совещательную правоспособность законодательных собраний, т.е. их способность к плодотворному обсуждению законов. Так как их ответственность

изложенного нам следует прийти к выводу, что **отказ от передачи права принятия решений** всему населению (или опрошенному населению) в рассматриваемых нами конструкциях не случаен. По-видимому, авторы отдают себе отчет в опасностях организованного коллективизма – как типично социалистического, так и анархического толка, – который возникает в этих случаях.

Продолжим анализ. Нельзя не обратить внимания на то обстоятельство, что и в редакции Тоффлера демократия отнюдь не избавлена от зла бюрократизма (хотя сам американский мыслитель, конечно, является ее ярким врагом, полагая, что, “где бюрократия – там нет демократии”), поскольку весь процесс децентрализации и переориентации общественного мнения, трудная и многогранная работа по **изменению структуры новой демократии**, формированию ее способов, целиком на самом деле ложится на плечи безвестного героя-чиновника, который обязан обеспечить процесс демократизации сознания общества. Более того, нельзя не отметить, что жесткая и многогранная дифференциация, разлад общественного сознания и атомизм общества, как это предполагает Тоффлер, никоим образом не является **признаком здорового политического тела**. В этом случае мы должны поставить со всей очевидностью прямой вопрос: может ли вообще существовать **такое** государство, если противоречия, разрывающие общество, требуют постоянного опроса “всех и каждого”? В противном случае мы всегда можем получить решение, попросту бойкотируемое частью населения, как “не свое”, как “противное его интересам”. Но – скажем прямо – всегда ли мнение населения адекватно его же собственным объективным интересам, всегда ли и все ли люди могут понять, что им выгодно, а что нет? История показывает, что **почти всегда** ситуация оказывается как раз обратной и ошибки “всех” столь же естественны, как и ошибки немногих, даже, можно сказать, ошибки “меньшинства” возникают гораздо реже, чем при всенародном опросе. Сказать, что “народ никогда не ошибается и что народ обмануть нельзя”, может или неисправимый оптимист, или человек, никогда не сталкивавшийся с реальными проблемами государственного строительства.

Еще один интересный аспект, предложенный Тоффлером. Отнесение части вопросов к ведению неправительственных международных органов, сопряженное с децентрализацией власти при непрекращающемся техническом прогрессе, попросту должно стереть с лица земли национальные государства и национальную политику, поскольку им здесь места просто не остается. Но как

---

уменьшается при установлении референдума и их труд всегда может оказаться безрезультатным, то все подготовительные работы и самое вотирование законов роковым образом становится менее серьезным делом. Естественным дополнением к референдуму является право народного законодательного почина, которое получило широкое развитие в Швейцарии. Это также одна из мер, к которой представительный образ правления должен отнестись с недоверием. Это элемент смуты и дезорганизации в деле законодательства. Если трудно достигнуть связного и уравновешенного законодательства при парламентской инициативе, то как можно надеяться на это при допущении законодательного почина со стороны народа?” (Эсмен А. Основные начала государственного права: В 2 т. Т. 1 М., 1898. С. 449-450).

раз в этой ситуации, где все грозит выйти из-под контроля и нужна **единая политическая воля** высшего органа государственной власти, который обеспечивает единообразие реализации политических и социальных институтов на территории всей страны, только за счет централизованной и жесткой власти, способной понять не только сегодняшнюю проблематику, но и грядущие перспективы, может удовлетворяться в более-менее справедливых границах социальный идеал человека демократического, правового общества.

Впрочем, можно усомниться в утверждении Тоффлера о том, что время "большинства" безвозвратно ушло и сам принцип утратил некогда присущий ему "гуманизм". В основе такого утверждения, как мы видели, лежит уверенность в общем благосостоянии нынешнего общества в том, что бедные слои общества составляют явное "меньшинство". Согласимся, что в такой оценке превалирует исключительно количественный критерий, который весьма и весьма условен. "Мне" кажется, что общее благосостояние масс позволяет рассчитывать на многие виды жизненно необходимых благ, но кажется ли это человеку, находящемуся сравнительно со мной на много низших ступенях социального обеспечения? Да, в целом благосостояние общества растет, но это еще не означает, что отсутствует резкая дифференциация общества в сравнительном виде. Трудно предположить ситуацию, при которой число обеспеченных лиц больше числа граждан, имеющих, каждый в отдельности, меньшие блага, чем они. Следует обратить также внимание, что при всем утилитаризме и относительности, конъюнктурности и конформизме, практической непригодности к решению заявленных задач и достижению поставленных целей реализации идеи социального блага институты демократии играют **роль фетиша**, который никак не оправдывает высокой роли института, способного обеспечить человеческую свободу, но не отрицается ни при каких обстоятельствах. Предположим, что если бы речь шла не о демократии, а о чем-то ином, ни один из теоретиков либерально-демократической доктрины, не сомневаясь ни минуты, не преминул бы высказать жестко негативную оценку системе, где нет ни одного абсолютного идеала и которая держится лишь за счет теории прогресса и историзма. В нашей ситуации все развивается с точностью "до наоборот". Мы говорим "демократия", но подразумеваем власть "меньшинства". Говорим "свобода", но сводим ее лишь к идее социального блага, анархической безответственности и голому морализму, который нетерпим к другим идеалам и в основе своей рассматривает другого человека как потенциального врага или конкурента. С одной стороны, как замечал когда-то И.Р. Шафаревич, демократизм и гуманизм крайне сентиментальны, с другой – весьма жестки и эгоцентричны в своих целях и способах их достижения.

При условии, что – по Д. Беллу – будущая политическая элита общества должна (или будет) формироваться из научной среды, где как раз знание проблем предполагается "по определению"; при условии, что предложенные Тоффлером институты говорят лишь

о способах **формирования и учета мнения населения** и демократизации процедуры создания научно-политической элиты, бремя принятия **окончательного решения**, с учетом усиливающегося сепаратизма и атомизма общества, все равно остается в руках небольшого, "избранного" меньшинства. Вопрос о тоталитаризме остается открытым не только в социалистической доктрине и присущей ей политико-правовой практике, но и в либеральной доктрине и в правовом государстве. Демократия есть тоталитаризм – вывод, который мы должны со всей очевидностью сделать. И если мы хотим достичь состояния свободы, то должны повернуться лицом не к социальному, а **к духовному, религиозному идеалу**, навсегда забытому западным самосознанием индустриального, правового и демократического государства. Там, в забытых догматах древней христианской веры, должны искать мы пути выхода из создавшегося положения, поняв наконец что не социальное Благо, не социальное равенство и не политическая свобода голословного и безответственного выкрика своего мнения являются основой человеческого духовного возрождения, а любовь и терпение, самоотверженность и вера, как их показал Христос.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги нашему исследованию. Мы видели, что социальный идеал, как единственно возможный общественный и личный идеал, признаваемый "свободным" западным обществом, пронизывает всю его правовую и религиозную культуру. Проявляясь еще в католицизме, преемственно перейдя в этику и быт протестантизма, он получает свое наивысшее проявление в рамках светского индустриального общества и сохраняет ведущее положение вплоть до наших дней, когда на смену индустриализму приходит новая волна – постиндустриализм. Именно наличие социального идеала и социальная направленность духа творческих исканий на всех стадиях развития западной культуры представляет собой ее **отличительную черту** и позволяет объединить католицизм, протестантизм, социализм, либерализм, неосоциализм, неолиберализм и постиндустриализм в одну культуру, наиболее удачное определение которой – **индустриализм**.

Но что представляет собой социальный идеал? По-видимому, его отличительной чертой является явно выраженный антитеологизм и антихристианская направленность, когда человечество задумало установить новое, **нехристианское** содержание понятия человеческой свободы и реализовать идею земного рая; когда на смену религиозному мировоззрению приходит мировоззрение светское. Причины этого явления легко отыскать в особом понимании христианства Римской церковью и протестантизмом, где "ревизия" христианских начал приводит к **особому вниманию** к социальной сфере бытия и попыткам наложения своего господства в первую очередь на нее. Отсюда – явно выраженный **дуализм** духовного и светского бытия, нравственности и права, государства и личности в западном религиозном сознании, что вызывает вполне обоснованную, но весьма сомнительную по содержанию и алгоритму поиска реакцию светской философии и его правосознания. Как следствие, христианство – в их понимании – вообще утрачивает характер объективной реальности и "не допускается" к социальной сфере бытия – "все находится в руках человека и человек может сам обустроить свою жизнь идеальным образом". Недоверие к религиозным началам, признание их непригодными для организации человеческого общежития приводит к попыткам рационального отыскания наиболее прочных и устойчивых правовых и политических институтов, должных обеспечить человеческую свободу и равенство всех лиц в обществе.

Но, вот странность, чем больше отдалялось от христианства "новое общество", тем больше и больше принимало оно **антииндивидуалистические, тоталитарные** черты. Признав себя – в отличие от христианства – **реалистичным**, постоянно сталкивалось оно с проблемой объяснения и обоснования **именно действительности**, которая ни на одном из этапов его развития не могла удовлетворить ни теоретическим идеалам, ни запросам конкретной личности. Дух христианской религиозности, еще окончательно не утратившийся в начале пути, дух, впервые в



истории человечества давший идею и содержание человеческой свободы, являлся сдерживающим фактором до тех пор, пока светское сознание мирилось с ним. С тех же пор, когда индустриализм становится агрессивным к христианству и духовной сфере вообще, ничем не прикрытый и всячески популяризируемый социальной доктриной дух стяжательства и грубого материализма утрачивает свои границы и стремится к самому широкому проявлению в самых разнообразных общественных отношениях.

В том числе и по этому мотиву, западная индустриальная культура всячески культивирует идею **исторического прогресса**, которая должна обосновать ее безальтернативность и универсальность, оправдать временные трудности. В отношении некоторых чисто теоретических проблем это позволяет решать сиюминутные задачи, стимулируя, кроме того, научную мысль на поиск **нового содержания социального идеала**, новых политических и правовых институтов, реализация которых позволила бы преодолеть сегодняшние трудности. При этом, однако, зачастую упускается тот негативный вывод, что если прекрасное будущее еще "впереди", сегодняшние идеалы и сегодняшняя действительность **утрачивают свой смысл**, равно как подрывается вера в **сегодняшнего человека**, которому, как некий предполагаемый идеал, постоянно противопоставляют "человека будущего времени". Но это не единственный негативный вывод, который напрашивается при оценке теории исторического прогресса. Если все в мире относительно, включая содержание социального идеала, то утрачивается вообще вера в какие-либо абсолютные начала. Этика, нравственность принимают все более и более переменчивый, зависимый от сегодняшней действительности и формируемый ею характер. Исчезает основа для какого-либо человеческого сообщества, его единства и органичности.

Нельзя сказать, что представителям индустриальной волны эта проблема незнакома или игнорируется. Не случайно прозападная наука XX столетия предприняла много усилий для того, чтобы как-то устранить этот неприятный негатив, существенно подрывающий веру в светскую культуру. Надо сказать, что ей выпала неблагоприятная задача: необходимо было сохранить свое значение универсальной культуры и одновременно устранить причины негативных явлений, свойственных историзму, – задача, изначально **неразрешимая** с точки зрения логики. Обоснование достоинства человеческой личности – главного фактора истории – возможно лишь со стороны духовной сферы бытия, признания, что духовное равенство не может быть выведено из равенства социального, что эти начала являют собой не плод того или иного поколения, а существуют **изначально**, как данные Богом. Отрицая эту основу, заменяя духовное равенство равенством социальным, западная правовая культура никак не может выйти из "квадратуры круга", который же и породила в своем стремлении обосновать антропологический, а не Божественный характер нравственного идеала. Это приводит к таким утверждениям, согласно которым история вообще **не имеет смысла**, но именно

человек придает ей смысл и потенцию развития<sup>689</sup>. Но, во-первых, совершенно очевидно, что и в этом случае "наделение истории каким-то смыслом" возможно лишь при условии ее прогресса, что возвращает нас в исходное состояние разрешаемой проблемы. Во-вторых, это предположение еще в большей степени подчеркивает условность как "сегодняшней" человеческой личности, так и всех **нравственных начал**, формируемых ею. По этим причинам индустриальное общество социального идеала **всегда утопично** в том смысле, что оно стремится "работать" не с тем человеком, который есть сегодня, а с тем человеком, **который должен быть**. Предлагаемые правовые и политические институты не укладываются в сегодняшнюю человеческую массу и могут быть реализованы только при появлении "нового человека". Интересно отметить, что в этом случае западная культура должна принять на себя тот упрек, который она делала христианству, говоря о его "утопичности". Отметим также, что стремление к универсализму и формированию смысла истории приводит не к объединению, а **разделению** единого человеческого общества на тех, кто принимает "универсальные" начала, и тех, кто их не принимает. Более того, **внутри** западной культуры идет постоянный и непрекращающийся спор об обладателях "истинной" культуры, "истинного" знания, что не придает индустриализму должной устойчивости и позволяет охарактеризовать его как **антиличностное учение**.

Как же воспитать этого человека, если все мысли его заняты исключительно социальным идеалом и решением проблемы его достижения? Волей-неволей индустриальная культура вынуждена пойти на то, чтобы выделить из своей среды **"общество избранных"**, отличительной особенностью которого является возможность **подняться над социальным идеалом**, основать свою жизнь на неких моральных ценностях, которые тем не менее не могут быть сведены к христианским началам. Особенно это заметно на примере "органа культуры" Э. Фромма и "сообщества ученых" Д. Белла, которые должны организовать и направить деятельность всего остального общества (так и хочется сказать – человеческого стада). Утопизм и тоталитаризм индустриальной культуры заметен здесь совершенно отчетливо, равно как и его сходство с утопиями Платона, Мора, Кампанеллы и др. Впрочем, это не единственные примеры. Практика Римской церкви с ее избранным клиром и папой, протестантские общины в такой же степени имеют "общество избранных" в основе своего мировоззрения, как и постиндустриальная волна. Это обстоятельство позволяет со всей уверенностью говорить об отсутствии каких-либо линейных связей между этими явлениями и сделать вывод о **едином типе культуры, антихристианской по своему духу и содержанию**.

Где же здесь презюмируемое равенство, какое должна обеспечить демократия? Практика прошедших столетий, включая

---

<sup>689</sup> См., напр.: Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т. Т. 2. М., 1992. С. 320.

сегодняшнее время, приводит неопровержимые доказательства того, что ее институты **не в состоянии** обеспечить реализацию этой идеи, имеют постоянную тенденцию к тоталитаризму и искусственному уравниванию всех индивидов в явно коллективистском духе, предоставляя "обществу избранных" по-настоящему творить историю. Примеров этого более чем достаточно: деятельность и организация политических партий, практика парламентаризма и т.п.

Решение этой очень острой проблемы приводит теоретиков индустриального общества к таким способам ее разрешения, когда поддержание социального равенства всех граждан – в политическом аспекте – становится возможным при **полном разложении общества** под влиянием сепаратистских настроений и тенденций. Оно **утрачивает свою целостность** во всех проявлениях – политическом, нравственном, культурном, научном<sup>690</sup> и т.п., когда на смену единой совокупности людей, объединенных общей целью и общими нравственными началами, приходит атомистическое общество, разбитое на бесчисленное множество случайных объединений и союзов. Весь мир превращается в гигантскую совокупность мелких союзов, которые договориться друг с другом могут только фрагментарно, по каким-то вопросам, но не по существу основ человеческого общежития. Кстати сказать, даже в этих случаях опасность "избранного общества" совершенно не устраняется. **Именно оно** в эпоху всеобщего "разброда и шатания" и является силой, способной если не объединить вокруг себя всех остальных (что явно невозможно в связи с большой разницей в интеллекте ученого и простого обывателя), то, по крайней мере, направить всех остальных к нужной цели. Именно эти обстоятельства, нашедшие в нашей работе свое место, позволили нам прийти к тому категоричному выводу, что утрата индустриальной культурой своего единства и целостности, ее антиличностный характер обусловлены неприятием христианских начал и устоявшимся недоверием к ним и возможностям их практической реализации в общественной жизни.

Л.А. Тихомиров как-то сказал, что история представляет собой повествование о "крайне малой человеческой сознательности в деле устройства своего политического строя"<sup>691</sup>. Развивая его мысль, мы должны признать, что все предыдущее развитие

---

<sup>690</sup> Мы не случайно включили в этот перечень и науку, в такой же степени подверженную в индустриальном обществе тенденции искусственной специализации и утрате целостного восприятия мира. Эту оценку высказывал еще Л.П. Карсавин на примере исторической науки. "Нравы истории, – писал он, – свидетельствуют о состоянии истории. А оно ныне (книга была издана в 1923 г. – А.В.) характеризуется крайнею специализацией, т.е. распадом целостного знания на самодовлеющие дисциплины, утратой идеи человечества... Современное состояние исторической науки очень точно выражает состояние современной культуры вообще. Это становится особенно ясным, когда мы вспоминаем о предшествующих эпохах... (когда. – А.В.) в начале христианской культуры всякое историческое сочинение охватывало жизнь человечества в целом... По крайней мере, они в пределах возможного для них знали всеобщую историю" (Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 219).

<sup>691</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 8.

индустриальной культуры являлось ошибкой, стоившей человечеству очень дорого. Не удаление от учения Христа, а буквальный возврат к нему составляет сегодня наше спасение и дает основу для разрешения всемирного кризиса, проявляющегося во всех областях деятельности человека – политике, экологии, социальном обеспечении, восстановлении духовности и т.п. **Не индустриальная, а христианская культура** – вот тот лозунг, который должен быть на повестке дня человеческого общества, решающего, быть ему или стинуть в водовороте тоталитаризма и экологической катастрофы.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аннерс Э. История европейского права. М., 1996.
2. Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб., 1999.
3. Алексеев Н.Н. Христианство и идея монархии // Русский народ и государство. М., 1998.
4. Алексеев С.С. Философия права. М., 1998.
5. Аристотель. Политика // Сочинение: В 4 т. Т. 4. М., 1983.
6. Бакунин М. Парижская Коммуна и понятие государственности // Избранные сочинения. Т. IV Пг.; М., 1920.
7. Бакунин М. Речи на Конгрессе Лиги мира и свободы // Избранные сочинения. Т. III. Пг.; М., 1920.
8. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. М., 1999.
9. Беляев АД. О безбожии и антихристе: В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1898.
10. Бемер Г. Иезуиты. СПб., 1999.
11. Бершадский С.А. Очерки истории философии права. Вып. I. СПб., 1892.
12. Беседы преподобного Серафима Саровского с сибирским помещиком Н.А. Мотовиловым. М., 1905.
13. Блауг М. Экономическая мысль в ретроспективе. М., 1994.
14. Блекки Дж. Ст. Четыре фазиса нравственности: Сократ, Аристотель, христианство, утилитаризм. М., 1905.
15. Блунчли И. Понятие о праве: Две публичные лекции // Юридические записки. Т.3. СПб., 1859.
16. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви: В 4 т. Т. 3. М., 1994.
17. Булгаков С.Н. О социальном идеале // От марксизма к идеализму: Сб. ст. СПб., 1903.
18. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма: Сб ст. Под ред. П.И. Новгородцева. М., 1902.
19. Булгаков С.Н. Очерки по истории экономических учений. Вып. I. М., 1918.
20. Булгаков С.Н. Христианство и социализм // Христианский социализм. Новосибирск, 1991.
21. Л Вайцзеккер фон Э., Ловинс Б. Э., Ловинс Х. Л. Фактор "четыре": В два раза больше богатства из половины ресурсов // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.
22. Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX – начала XX вв. // Вопросы философии. 1991. № 8.
23. Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990.
24. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Там же.
25. Вейль Ж. История социального движения во Франции

(1852-1902). М., 1906.

26. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 1. СПб., 1908.

27. Виноградов П. Г. Государственный строй Англии//Политический строй современных государств: В 2 т. Т. 1. СПб., 1905.

28. Виноградов П. Г. Римское право в средневековой Европе. М., 1910.

29. Вышеславцев Б.П. Два пути социального развития // Путь. 1926. № 4.

30. Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры // Сочинения. М., 1995.

31. Гамбаров Ю.С. Курс гражданского права: В 3 т. Т. 1. СПб., 1911.

32. Гамбаров Ю.С. Право // Энциклопедический словарь т-ва "Бр. А. и И. Гранат и К°". Т. XXXIII. М., б/г.

33. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб., 1993.

34. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.

35. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. М., 1977.

36. Гергей Е. История папства. М., 1996

37. Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1994. № 1.

38. Гессен В. М. О двухпалатной системе // Право. 1906. №31.

39. Гессен С.И. Политическая свобода и социализм / Сочинения. М., 1999.

40. Гессен С.И. Правовое государство и социализм //Сочинения. М., 1999.

41. Глинка Д. Наука о человеческом обществе. СПб., 1870.

42. Гоббс Т. О свободе и необходимости // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989.

43. Гор А. Земля на чаше весов: В поисках новой общей цели // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.

44. Грот Н.Я. О душе в связи с современными учениями о силе. Одесса, 1886.

45. Гэлбрейт Дж. К. Справедливое общество: Гуманистический взгляд // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология // Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.

46. Дайси А. В. Основы государственного права Англии: Введение в изучение английской конституции. М., 1907.

47. Данилевский Н.Я. Горе победителям. М., 1998.

48. Демократия идеала и реальности: Интервью с Робертом Далем // Власть и демократия: Зарубежные ученые о политической науке. М., 1992.

49. Длугач Т.В. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М., 1995.

50. Святитель Дмитрий (Ростовский). Святитель Николай //

- Жития Святых: В 4 книгах. Кн. 4. М., 1906.
51. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. М., 1983.
52. Дракер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология // Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.
53. Дживелегов А.К. Конституция и гражданская свобода // Конституционное государство: Сб. ст. СПб., 1905.
54. Елистратов А.И. Основные начала административного права. М., 1917.
55. Еллинек Г. Право меньшинства. М., 1906.
56. Еллинек Г. Право современного государства. Т. 1: Общее учение о государстве. СПб., 1908.
57. Ефименко А. Народные юридические обычаи лопарей, корелов и самоедов Архангельской губернии. СПб., 1878.
58. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Избранное: В 2 т. Т. 1. М., 1996.
59. Иеринг Р. фон. Борьба за право. СПб., 1895.
60. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери // Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1886.
61. Ильин И.А. О монархии и республике // Сочинения: В 10 т. Т. 4. М., 1994.
62. Иноземцев В.Л. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.
63. Кабанников А. Однажды мы начнем спать с роботами, а потом у нас появятся общие дети [Интервью с Рей Курцвейлом] // Комсомольская правда. 1999. № 205 (22184) от 3 ноября/
64. Кальвин Ж. О дурной аргументации, согласно которой мы оправдываемся делами, так как Бог обещал вознаграждение за них // Наставление в христианской вере: В 2 т. Т. 2. Книга III. СПб., 1997.
65. Кальвин Ж. О том, что избранность подтверждается Божьим призванием и что отверженные, напротив, навлекают на себя погибель, которая им справедливо предопределена // Там же.
66. Кальвин Ж. О свободе христианина // Там же.
67. Кальвин Ж. Свобода христианина // Там же.
68. Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. II. М., 1965.
69. Карлейль Т. Французская революция: История. М., 1991.
70. Карсавин Л.П. Культура средних веков. Киев, 1995.
71. Карсавин Л. П. Мистика и ее значение в религиозности средневековья // Малые сочинения. СПб., 1994.
72. Карсавин Л.П. Монашество в средние века. М., 1992.
73. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII– XIII вв. СПб., 1997.
74. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993.
75. Кечекьян С.Ф. Этическое мирозерцание Спинозы. М., 1914.
76. Кистяковский А.Ф. Исследование о смертной казни.

Тула, 2000.

77. Кистяковский В.А. Государственное право (общее и русское) // Социальные науки и право. Философия права. СПб., 1998.

78. Ковалевский М. М. От прямого народовластия к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму: В 3 т. Т. 2. М., 1906.

79. Козлихин И.Ю. Право и политика. СПб., 1996.

80. Козловски П. Принципы этической экономики. СПб., 1999.

81. Колер И. Введение в науку права (Краткий курс правоведения). СПб., 1903.

82. Комоцкая В.Д., Тихомирова Е.Б. Гарольд Д. Лассуэль – классик американской политической науки // Власть и демократия. Зарубежные ученые о политической науке. М., 1992.

83. Коркунов Н.М. История философии права. СПб., 1898.

84. Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. СПб., 1898.

85. Корф С. А. Демократизм в истории и науке // Право. 1906. №20.

86. Котляревский С.А. Гражданская религия у Руссо // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 102 (II).

87. Котляревский С.А. Предпосылки демократии // Вопросы философии и психологии. 1905. Книга 102 (II).

88. Кропоткин П.А. Анархия, ее философия, ее идеал // Анархия, ее философия, ее идеал. М., 1999.

89. Кропоткин П.А. Государство, его роль в истории // Там же.

90. Кропоткин П.А. Коммунизм и анархизм // Там же.

91. Кропоткин П.А. Нравственные начала анархизма // Там же.

92. Кропоткин П.А. Политические права // Там же.

93. Курц П. Гуманизм и атеизм: О сходствах и различиях // Вопросы философии. 1990. № 4.

94. Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб., 1899.

95. Левицкий С.А. Трагедия свободы // Сочинения: В 2 т. Т.1. М., 1995.

96. Леонтович В.В. История либерализма в России: 1762–1914. М., 1995.

97. Ли Г. Ч. Инквизия: Происхождение и устройство. СПб., 1999.

98. Лобер В.Л. Проблема демократии в политической философии Норберто Боббио // Власть и демократия. Зарубежные ученые о политической науке. М., 1992.

99. Локк Дж. Два трактата о правлении // Сочинения: В 3 т. Т. 3. М., 1988.

100. Локк Дж. Мысли о воспитании // Там же.

101. Локк Дж. Опыты о законе природы // Там же.

102. Локк Дж. Послание о веротерпимости // Там же.



103. Лоуэлл А.Л. Государственный строй Англии: В 2 т. Т. 1. М., 1915.
104. Лютер М. О рабстве воли // Избранные произведения. Спб., 1994.
105. Лютер М. Открытое увещание ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа // Избранные произведения. Спб., 1994.
106. Лютер М. Свобода христианина // Там же.
107. Макаренко В.П. Бюрократия и сталинизм. Ростов-на-Дону, 1989.
108. Малахова Ю. Восстание роботов // Российская газета. 1999. № 220 (2329) от 5 ноября.
109. Малышева Н.С. Политические идеи Гарольда Д. Ласки // Власть и демократия: Зарубежные ученые о политической науке. М., 1992.
110. Мизес Л. фон. Индивид, рынок и правовое государство. Спб., 1999.
111. Милль Дж. Ст. О свободе. Спб., 1906.
112. Милль Дж. Ст. Основания политической экономии с некоторыми применениями к общественной философии. Киев, 1896.
113. Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность: (Философско-социологический очерк). Спб., 1997.
114. Мишель А. Идея государства. М., 1909.
115. Монтескье Ш. О духе законов. В 3 т. Т.1. Спб., 1862.
116. Нерсисянц В.С. Политические учения Древней Греции. М., 1979.
117. Неттельбладт Д. Начальное основание всеобщей естественной юриспруденции, приновренное к употреблению основания положительной юриспруденции. М., 1770.
118. Нибул Р. Опыт интерпретации христианской этики // Христос и культура: Избранные труды Ричарда Нибула и Райнхольда Нибула. М., 1996.
119. Новак М. Дух демократического капитализма. Минск, 1997.
120. Новгородцев П.И. Идеалы партии Народной свободы и социализм // Опыт русского либерализма: Антология. М., 1997.
121. Новгородцев П.И. Историческая школа юристов. Спб., 1998.
122. Новгородцев П.И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права. М., 1901.
123. Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания: Введение в философию права. М., 1996.
124. Новгородцев П.И. Лекции по истории философии права. Учения Нового времени. XVI-XIX вв. // Сочинения. М., 1995.
125. Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права: (К вопросу о возрождении естественного права) // Проблемы идеализма: Сб. ст.: Под ред. П.И. Новгородцева. М., 1902.
126. Новгородцев П.И. Об общественном идеале //

Сочинения. М., 1991.

127. Новгородцев П.И. Общественный идеал в сфере современных исканий // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103.

128. Новгородцев П.И. Политические идеалы древнего и нового времени. М., 1919.

129. Новгородцев П.И. Право на достойное человеческое существование // Сочинения. М., 1995.

130. Острогорский М. Я. Демократия и политические партии. М., 1997.

131. Отечник, составленный святителем Игнатием Брянчаниновым. М., 1996.

132. Пильцер П. Безграничное богатство: Теория и практика "экономической алхимии" // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.

133. Пинскер Б. Бюрократическая химера // Знамя. 1989. № 8.

134. Покровский И.А. Основные проблемы гражданского права. М., 1998.

135. Понтович Э.Э. Развитие конституций и учредительная власть. Пг., 1918.

136. Поппер К. Нищета историзма // Вопросы философии. 1992. № 8.

137. Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т. Т. 2. М., 1992.

138. Порозовская Б. Д. Жан Кальвин // Библиотека Флорентия Павленкова. Биографическая серия. Т. 12. Челябинск, 1997.

139. Поррит Э. Современная Англия. Права и обязанности ее граждан. М., 1897.

140. Прудон П.Ж. Что такое собственность, или Исследование о принципе права и власти // Сочинения. М., 1998.

141. Райх Р. Труд наций. Готовясь к капитализму XXI в. // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.

142. Рассел Б. Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию? // Почему я не христианин. М., 1987.

143. Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т. 2. М., 1993.

144. Реале Дж. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т. Т. 4. СПб., 1997.

145. Рейснер М.А. Право государственное // Энциклопедический словарь т-ва "Бр. А. и И. Гранат и К°". 7-е изд. Т. 33. М., б/г.

146. Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского: Опыт критического комментария. СПб., 1906.

147. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. (Du contrat social). СПб., 1907.

148. Сакайя Т. Стоимость, создаваемая знанием, или История будущего // Новая постиндустриальная волна на

- Западе: Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.
149. Отец Серафим (Роуз). Православие и религия будущего. СПб., 1997
150. Отец Серафим (Роуз). Православный взгляд на эволюцию. М., 1997.
151. Святловский В. В. Мобилизация земельной собственности в России. СПб., 1911.
152. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1993.
153. Соколов В.К. Свобода совести и веротерпимость // Вестник права. 1905. № 5.
154. Соловьев В.С. Из истории философии // Вопросы философии и психологии. 1891. Книга 9.
155. Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990.
156. Солоневич И.Л. Народная монархия. Минск, 1998.
157. Спекторский Е.В. Христианство и культура // История философии права. СПб., 1998.
158. Сперанский В.Н. Общественная роль философии: Введение в историю политических учений. Вып. 1. СПб., 1913.
159. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1957.
160. Стариков Е. Маргиналы, или Размышления на старую тему: что с нами происходит? // Знамя. 1989. № 7.
161. Струве П.Б. В чем же истинный национализм? // На разные темы: Сб. ст. СПб., 1902.
162. Струве П.Б. Право и права // Там же.
163. Струве П.Б. Религия и социализм // Patriotika. Политика, культура, религия, социализм. СПб., 1998.
164. Стюарт Т. Интеллектуальный капитал. Новый источник богатства организаций // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.
165. Сытин А.Г. Политическая социология Мориса Дюверже // Власть и демократия: Зарубежные ученые о политической науке. М., 1992.
166. Тихомиров Л.А. Государство и религия // Апология Веры и Монархии. М., 1999.
167. Тихомиров Л.А. Духовенство и общество в современном религиозном движении // Христианство и политика. М., 1999.
168. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. СПб., 1992.
169. Ткачев П.Н. Утилитарный принцип нравственной философии // Сочинения. М., 1990.
170. Токвиль А. де. Старый порядок и революция. М., 1997.
171. Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999.
172. Кн. Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. М., 1917.
173. Кн. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М., б/г.
174. Кн. Трубецкой Е.Н. Философия христианской теократии в V в. // Вопросы философии и психологии. 1891. Книга 9.

175. Кн. Трубецкой Е.Н. Философия христианской теократии в V веке: Августин – апологет теократического идеала западного христианства // Там же. Книга 10.
176. Кн. Трубецкой С.Н. История древней философии: В 2 ч. Ч.1. М., 1906.
177. Кн. Трубецкой С.Н. История древней философии: В 2 ч. Ч.2. М., 1908.
178. Туроу Л. Будущее капитализма: Как экономика сегодняшнего дня формирует мир завтрашний // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.
179. Тьер А. О собственности. СПб., 1872.
180. Философский лексикон: В 4 т. Т. 2. Киев, 1861.
181. Философский лексикон: В 4 т. Т. 4. Вып. 1. Киев, 1872.
182. Философский лексикон: В 4 т. Т. 4. Вып. 2. Киев, 1873.
183. Флоренский П.А. Догматика и догматизм // Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1994.
184. Флоренский П.А. Православие // Там же.
185. Флоренский П.А. Столп или утверждение Истины // Сочинения: В 2 т. Т. I (1). М., 1990.
186. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. № 5.
187. Флоровский Г. Ф. Пути русского богословия. Париж, 1937.
188. Фромм Э. Бегство от свободы // Сочинения. М., 1999.
189. Фромм Э. Здоровое общество // Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995.
190. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. №3.
191. Фуллье А. История философии. СПб., 1901.
192. Фуллье А. Свобода и необходимость. М., 1900.
193. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995.
194. Хайек Ф.А. фон. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. №10-12.
195. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.
196. Целлер Э. Кантовский принцип морали и противоположность формальных и материальных принципов морали // Новые идеи в философии. Сборник № 14. Этика I. СПб., 1914.
197. Цыганков А. П. Политология Роберта Даля // Власть и демократия: Зарубежные ученые о политической науке. М., 1992.
198. Цыпин В.А. Церковное право. М., 1996.
199. Челпанов Г. Введение в философию. Киев, 1907.
200. Чернов В.М. Конструктивный социализм. М., 1997.

201. Чичерин Б.Н. История политических учений: В 5 т. Т. 1. М., 1869.
202. Чичерин Б.Н. История политических учений: В 5 т. Т. 2. М., 1872.
203. Чичерин Б.Н. Курс государственной науки: В 3 т. Т. 1. М., 1894.
204. Чичерин Б.Н. Курс государственной науки: В 3 т. Т. 3. М., 1898.
205. Чичерин Б.Н. Лассаль // Сборник государственных знаний. Т. 5. СПб., 1878.
206. Чичерин Б.Н. Метафизика есть ли наука? // Вопросы философии: Сб. ст. М., 1904.
207. Чичерин Б.Н. О народном представительстве. М., 1899.
208. Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. М., 1894.
209. Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки. М., 1892.
210. Чичерин Б.Н. Собственность и государство. В 2 т. Т. 1. М., 1882
211. Чичерин Б.Н. Собственность и государство: В 2 т. Т. 2. М., 1883.
212. Чичерин Б.Н. Философия права // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 45,46.
213. Шафаревич И.Р. Две дороги - к одному обрыву // Сочинения: В 3 т. Т. 1. М., 1994.
214. Шафаревич И. Р. Россия и мировая катастрофа // Сочинения: В 3 т. Т. 1. М., 1994.
215. Шафаревич И. Р. Социализм как явление мировой истории // Сочинения: В 3 т. Т. 1. М., 1994.
216. Шершеневич Г.Ф. История философии права. СПб., 1907.
217. Шершеневич Г.Ф. Общая теория права: В 4 вып. Вып. 1. М., 1911.
218. Шестов Л.И. Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992.
219. Штекль А. История средневековой философии. М., 1912.
220. Эсмен А. Основные начала государственного права: В 2 т. Т. 1 М., 1898.
221. Эспинас А. История экономических учений. СПб., 1998.
222. Яценко А.С. Теория федерализма: Опыт синтетической теории права и государства // Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма: Опыт синтетической теории права и государства. СПб., 1999.

Под редакцией  
**Виктора Петровича Сальникова,**  
заслуженного деятеля науки Российской Федерации, доктора  
юридических наук, профессора, академика.

**Алексей Михайлович Величко,**  
кандидат юридических наук

ХРИСТИАНСТВО И СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ  
(философия, право, социология индустриальной культуры)

Научное издание