

В. Н. Жуков

РУССКАЯ
ФИЛОСОФИЯ ПРАВА
ОТ РАЦИОНАЛИЗМА
К МИСТИЦИЗМУ

МОНОГРАФИЯ

УДК 340.12

ББК 67.00

Ж86

Автор:

Жуков В. Н. — профессор кафедры теории государства и права и политологии юридического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, доктор юридических наук, доктор философских наук.

Рецензенты:

Мартышин О. В., доктор юридических наук, профессор МГЮУ им. О. Е. Кутафина (МГЮА);

Кувакин В. А., доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Жуков В. Н.

Ж86 Русская философия права: от рационализма к мистицизму : монография.

ISBN 978-5-9909635-0-4

Монография посвящена реконструкции философских воззрений на право и государство (гносеология, метафизика, онтология и аксиология) таких выдающихся русских мыслителей, как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, С. И. Гессен, И. А. Ильин, Б. А. Кистяковский, С. А. Котляревский, И. В. Михайловский, П. И. Новгородцев, И. А. Покровский, Е. В. Спекторский, Ф. А. Степун, П. Б. Струве, Е. Н. Трубецкой, Г. П. Федотов, С. Л. Франк и др. В работе дается объективный исторический и проблемный анализ коренных вопросов теории естественного права, соотношения права и религии, нравственности, закона, государства, политических режимов и войны. Книга основана на огромном массиве первоисточников, написана ясно и убедительно.

Адресована широкому кругу читателей.

УДК 340.12

ББК 67.00

*Изображение на обложке: Павел Филонов «Лица», 1940 г. Бумага, масло.
Государственный Русский музей.*

Научное издание

Жуков Вячеслав Николаевич

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА
ОТ РАЦИОНАЛИЗМА К МИСТИЦИЗМУ
Монография**

Оригинал-макет подготовлен компанией ООО «Оригинал-макет»

www.o-maket.ru; тел.: (495) 726-18-84

Санитарно-эпидемиологическое заключение

№ 77.99.60.953.Д.004173.04.09 от 17.04.2009 г.

Подписано в печать 25.01.2017. Формат 60×90 1/16.

Печать цифровая. Печ. л. 22,0. Тираж 1000 (1-й завод 200) экз. Заказ №

ООО «Оригинал-макет»

129110, г. Москва, ул. Б. Переяславская, д. 46, стр. 2.

ISBN 978-5-9909635-0-4

ВВЕДЕНИЕ

Философия естественного права первой половины XX в. — уникальное явление в истории русской философско-правовой культуры. Она сформировалась на рубеже XIX и XX столетий, развивалась в дореволюционный период в России и в условиях русского зарубежья после октября 1917 г. Философию естественного права развивали выдающиеся представители отечественной мысли Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, В. М. Гессен, С. И. Гессен, И. А. Ильин, Б. А. Кистяковский, С. А. Котляревский, И. В. Михайловский, П. И. Новгородцев, И. А. Покровский, Е. В. Спекторский, Ф. А. Степун, П. Б. Струве, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Трубецкой, Г. П. Федотов, С. Л. Франк, А. С. Ященко и др. Большое количество сторонников естественно-правовой теории объясняется тем, что выдвигаемые в ее рамках ценностные установки о неотчуждаемых правах человека, правовой защищенности личности и ограничении государственной власти правом были близки значительной части русской интеллигенции. На фоне российского абсолютизма естественно-правовая философия стала теоретическим ядром либерального правосознания, важнейшей основой формирования либеральной правовой культуры.

Теория естественного права — наиболее философичное из философско-правовых направлений. В рамках данной концепции вопросы права, государства, власти, соотношения личности и государства, права и государства, права и нравственности рассматриваются не только с общенаучных позиций, но с широким привлечением методологического аппарата различных философских школ. Отечественная философия естественного права характерна тем, что ее представители дают глубокий анализ политико-правовых проблем с позиций кантианства, гегельянства, религиозной метафизики, фрейдизма, экзистенциализма, персонализма и других философских направлений. Русские мыслители, обладая несомненной оригинальностью во взглядах, рассмотрели многие традиционные для философии права проблемы на новом гносеологическом и аксиологическом уровне. Вопросы правовой защищенности человека, ограничения власти государства, функционирования демократических институтов получают у русских авторов необычно сильную метафизическую окраску, новую философскую глубину. В этом смысле изучение отечественной философии естественного права дает богатый материал для переосмысления многих традиционных философско-правовых проблем. Сторонники естественного права в России существенно

продвинули вперед понимание политико-правовой реальности, дали ей глубокое философское обоснование. Поэтому весьма актуальной представляется задача овладеть этим материалом, сделать его доступным для историко-философской науки.

Возрождение естественного права в Европе и России знаменовало собой новый этап в развитии либерализма. Если классический либерализм Нового времени предполагал абстрактного человека и абстрактное государство, то либерализм конца XIX—XX в. повсеместно становится национальным. Идеологи либерализма, продолжая придерживаться принципов защиты прав человека и правового государства, формулируют и воспринимают основные либеральные ценности через призму национальных интересов и национальной специфики. В этих условиях теория естественного права становится своеобразной адаптивной системой, которая позволяет органично соединить либеральные и национальные ценности и тем самым дать либерализму новый импульс развития. В силу своей гибкости и пластичности школа естественного права оказалась способной дать теоретические конструкции либерального типа с привлечением идей самых разных философских направлений. Концепция естественного права, вобрав в себя наиболее оригинальные и наиболее адекватные национальному сознанию философско-правовые идеи, стала своеобразным фокусом либерального мирозерцания русских мыслителей первой половины XX в. Отечественная естественно-правовая философия с удивительной полнотой воплотила в себе все разнообразие, весь колорит либеральной дореволюционной, уходящей России, а также аксиологию, идеологию и психологию широкого спектра русской эмиграции. Исследование естественно-правовой школы позволяет предметно уяснить специфические особенности российского национального либерального правосознания, выявить его наиболее стойкие параметры и архетипические черты. Вместе с тем изучение естественно-правовой философии дает возможность понять не только специфику и структуру либерального правосознания в России, но и особенности национального правосознания в целом. Правосознание русских либералов — неотъемлемая часть общественного правосознания в России той эпохи. Поскольку русский либерализм несет на себе отпечаток своеобразия отечественной философско-правовой культуры, тесно вписан в ее систему координат, то исследование отечественной философии естественного права способствует более глубокому пониманию национальных правовых традиций.

РАЗДЕЛ I

ЕСТЕСТВЕННО-ПРАВОВАЯ ШКОЛА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Глава 1

ГЕНЕЗИС И ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ФИЛОСОФИИ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

§ 1. Идейные истоки

Отечественная философия естественного права первой половины XX в. (развивавшаяся сначала в России, а затем в зарубежье) — мощное уникальное явление, объемлющее собой правосознание широкого круга русских мыслителей. Философию естественного права разрабатывали такие яркие представители русской культуры, как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, В. М. Гессен, С. И. Гессен, И. А. Ильин, Б. А. Кистяковский, С. А. Котляревский, И. В. Михайловский, П. И. Новгородцев, И. А. Покровский, Е. В. Спекторский, Ф. А. Степун, П. Б. Струве, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Трубецкой, Г. П. Федотов, С. Л. Франк, А. С. Яценко и др. Естественнo-правовая методология, более гибкая и пластичная по своей природе, чем, например, позитивистская, способствовала появлению самобытных и оригинальных философско-правовых концепций. Естественное право оказалось той плодотворной почвой, на которой западноевропейские идеи смогли получить свое оригинальное развитие в рамках национальных традиций. Философия права, развивавшаяся на основе позитивизма (Н. М. Коркунов, С. А. Муромцев, М. М. Ковалевский), была в значительной мере замкнутой и автономной в отношении национальной культуры.

К общим культурно-историческим истокам русской философии естественного права следует отнести христианскую мысль (в основном представители ранней патристики и учения отцов Восточной церкви), западно-

европейскую философию, сочинения славянофилов, творческое наследие Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева и Б. Н. Чичерина. Вместе с тем русские мыслители естественно-правовой школы испытали значительное воздействие западной культуры, и их работы содержат многочисленные идейные заимствования. В этой связи важно понять, в какой мере рассматриваемый феномен был результатом усвоения интеллектуального опыта Запада, а в какой развивался на собственной национально-культурной основе. Названные влияния, конечно, не исчерпывают всего многообразия мировой и отечественной мысли, оказавшей воздействие на формирование русской философии естественного права, но в данном случае предпринимается попытка дать обзор лишь наиболее влиятельных источников, на которые чаще всего ссылаются представители философии естественного права.

1.1. Христианская мысль

Характерной чертой русской философии естественного права является ее религиозная ориентированность. Естественно-правовая теория на Западе в XVII—XVIII вв. базировалась на рационализме и идеализме. В конце XIX — начале XX в. в Европе и России естественное право возрождается как стремление преодолеть узкие рамки позитивизма и перейти к осмыслению социально-политических проблем через призму идеализма разных школ. Общей тенденцией данного процесса в России стал постепенный переход представителей естественно-правовой теории на религиозные позиции. Данный тезис верен по отношению к Н. А. Бердяеву, С. Н. Булгакову, П. И. Новгородцеву, П. Б. Струве, С. Л. Франку и многим другим.

Религиозные философы (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Трубецкой, Г. П. Федотов, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, Е. В. Спекторский) постоянно обращались к представителям апофатического богословия (Климент Александрийский, Ориген, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин, Григорий Палама и др.) и зачастую прямо указывали на них как на один из источников своего философствования¹. Для сторонников естественно-правовой школы большим авторитетом были русские православные святые (Борис и Глеб, Феодосий Печерский, Сергий Радонежский, Серафим Саровский, Нил Сорский и др.). Показателен в этом отношении сборник «Из глубины» (1918), в котором авторы осудили русскую интеллигенцию за разрыв с православным наследием России и призвали ее «восстановить святыни». Так, П. И. Новгородцев пишет: «Задача нашего времени заключается в том... чтобы дружным действием и власти и народа воскресить и поднять расслабленные силы русской земли... Лишь целительная сила, исходящая из святынь народной жизни и народной

¹ См.: Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990. С. 163; Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 88—94.

культуры, может снова сплотить воедино рассыпавшиеся части русской земли»¹. Симптоматично то, что Г. П. Федотов написал целую книгу «Святые Древней Руси», Е. Н. Трубецкой посвятил ряд работ древнерусской иконописи.

Заметную роль в формировании русской философии естественно-го права сыграла средневековая концепция «Москва — Третий Рим». Н. В. Сеницына в своей фундаментальной монографии «Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.)» справедливо отмечает, что данная теория была актуализирована отечественными представителями естественно-правовой теории (П. Н. Милоков, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и др.) в связи с обсуждением темы «судьба России»². Концепция «Москва — Третий Рим», пришедшая к сторонникам теории естественного права первой половины XX в. во многом в интерпретации Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева и В. С. Соловьева, способствовала тому, что православие стало восприниматься ими как основа отечественной правовой культуры, а христианство в целом — в качестве неотъемлемого элемента идеального политико-правового устройства. Влияние византийской традиции на русскую политико-правовую культуру убедительно показано в сборнике материалов IX (московского) Международного семинара «Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика»³. Очевидно, что многие представители естественно-правовой философии (П. Б. Струве, И. А. Ильин, С. А. Котляревский и др.) восприняли от Византии (через русскую средневековую политико-правовую мысль) идеи российского великодержавия, «симфонии властей» и «служения отечеству».

Итак, философия естественного права в России в значительной мере развивалась в рамках православного сознания. Отсюда логично вытекает вывод о том, что философия права (а значит, и правосознание) рассматриваемых авторов несет на себе черты православия. Воззрения практически всех представителей теории естественного права в России имеют религиозный компонент. У одних авторов он ведущий (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, С. Л. Франк, Е. Н. Трубецкой, Е. В. Спекторский, Б. П. Вышеславцев, Г. П. Федотов), у других — относительно второстепенный (П. И. Новгородцев, П. Б. Струве), у третьих он подразумевается как субстанциальная основа и цель (Б. А. Кистяковский, И. В. Михайловский, С. А. Котляревский, А. С. Ященко). Наличие религиозного компонента делает философию естественного права во многом

¹ Новгородцев П. И. О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 439.

² Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.). М., 1998. С. 32—45.

³ Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. IX Международный семинар исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». Москва, 29—31 мая 1989 г. М., 1995.

консервативной, ориентированной на исторические и национальные ценности. Именно поэтому правосознание русских либералов, развивавших свои идеи в рамках естественно-правовой теории, по преимуществу тяготеет к консервативному либерализму. Если в XVII—XVIII вв. на Западе естественно-правовая идеология звала европейские народы вперед, к исторически новой формации (рыночной экономике и демократии), то в России возрождение естественного права нередко шло под эгидой возврата к ценностям средневекового православия. Естественно-правовая философия отчасти погружала сознание ее адептов в иррациональную среду религиозных и нравственных императивов, оставляя на периферии интеллектуального внимания практические вопросы ограничения власти государства и правовой защищенности личности. В центре социальных идеалов, сконструированных Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, С. Л. Франком, П. И. Новгородцевым, И. А. Ильиным, Е. В. Спекторским и многими другими, стоит человек, устремленный к высшим идеальным ценностям, к Богу. Парадигма этих проектов, как правило, предполагала человека, интересующегося не столько внешней организацией политико-правового порядка, сколько делом внутреннего самосовершенствования и спасения.

Говоря о специфике русского православного сознания, Франк очень точно отмечает: «Русскому духу чужды и неизвестны дифференцированность и обособленность отдельных сфер жизни — и не по причине его примитивности... а именно из-за того, что это противоречит его нравственной сути. Всё относительное, что бы оно собой ни представляло — будь то мораль, наука, искусство, право, национальности и т. д., как таковое, не является для русского никакой ценностью. Оно обретает свою ценность лишь благодаря своему отношению к абсолютному, лишь как выражение и форма проявления абсолютного, абсолютной истины и абсолютного спасения»¹. Данная характеристика в значительной мере справедлива по отношению к большинству представителей отечественной философии естественного права.

1.2. Западноевропейская философия

Западноевропейская философия представляет собой важнейший источник теоретического наследия представителей русской философии естественного права. Невозможно себе представить русских сторонников естественно-правовой теории вне контекста интеллектуального опыта Европы. Философия естественного права в России формировалась не просто под значительным влиянием западноевропейских идей, в ее рамках были критически переработаны гносеологические, онтологические и аксиологические установки Запада. Русская философия естественного права — это межкультурное пограничье между Западом и Востоком, это линия борьбы и диалога двух культур.

¹ Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 184.

Количество западноевропейских источников, оказавших влияние на формирование русской философии естественного права, крайне велико. Тем не менее можно говорить о ключевых, системообразующих фигурах, без которых философия естественного права в России не состоялась бы.

Если говорить об античности, то такими ключевыми фигурами для русских авторов стали Сократ, Платон и Аристотель. Все эти философы развивали идеи естественного права, главными среди которых были вопросы справедливости, дихотомия права и закона. Так, например, П. И. Новгородцев отмечал, что «греческая философия права поставила политическую проблему — проблему наилучшего устройства государства — во всей глубине ее значения для человека и человечества, для нравственности, для культуры; и поставив ее столь глубоко и знаменательно, она продумала ее до конца, до тех пределов, которые можно назвать пределами человеческих стремлений в области политики»¹. Представителей естественного права в России Сократ и Платон привлекали своим идеалистическим воззрением на мир, стремлением соотнести политику и право с трансцендентными ценностями. Сократ, Платон и Аристотель, органично соединяя политику и право с этикой, давали русским мыслителям пример построения политико-правовых конструкций. Бердяев, Булгаков, Франк, Струве, И. А. Ильин, Спекторский стремились придать своим социальным проектам органическую завершенность, предусматривающую гармоничное соединение личности, государства и общества на основе включенности их в единый религиозно-нравственный универсум.

Большое значение для русских авторов имело учение Аристотеля о справедливости. Последний, различая справедливость уравнивающую (означает равенство людей перед законом) и распределяющую (предполагает неравенство людей в имущественном положении, в зависимости от вложенного труда), фактически сформулировал классические принципы либерализма. Аристотель сделал попытку показать, что человек одновременно равен и неравен другому человеку, что диалектика антиномичного соединения принципов равенства и неравенства лежит в основе общественной гармонии. Классический (XVII — 1-я пол. XIX в.) и постклассический (конец XIX—XX в.) западноевропейский либерализм, возросший на почве рыночной экономики и господства права, реально воплощал и продолжает воплощать принципы формального (в области права) равенства и материального неравенства. В общем и целом, а порой с большими оговорками, русские мыслители естественно-правовой ориентации придерживались в своих воззрениях именно такого идеала. В сочинениях И. А. Ильина, Новгородцева, Струве, Франка можно найти прямые ссылки на Аристотеля как на выдающегося предшественника либеральной идеологии. Диалектика равенства и неравенства, свободы и равенства, в классической форме сформулированная еще Аристотелем,

¹ Новгородцев П. И. Политические идеалы древнего и нового мира. М., 1919. С. 23.

является одной из сквозных тем в работах представителей философии естественного права в России (Бердяев, Новгородцев, Вышеславцев, Франк, Струве и др.).

Среди персоналий западноевропейской философии Нового времени, в наибольшей степени повлиявших на формирование естественно-правовой философии в России, были, конечно, Кант и Гегель. С конца XIX в. интеллектуалы Европы и России, уставшие от господства атеизма, позитивизма и радикального социализма, с энтузиазмом восприняли провозглашенный в это время в Германии лозунг «Назад к Канту!». Неокантианство становилось одним из влиятельнейших направлений гуманитарной мысли. По справедливому замечанию Л. И. Филиппова, в России конца XIX — начала XX в. было очень мало ортодоксального неокантианства, к которому «следует причислить только А. Введенского», тогда как присутствие его элементов «можно обнаружить почти во всех сколько-нибудь крупных сочинениях русских идеалистов» этого периода. Л. И. Филиппов называет в этой связи такие имена, как С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, Л. Шестов, С. Н. Булгаков, Л. М. Лопатин¹. Своеобразие русского неокантианства состоит в том, что «последователи этого течения были не простыми популяризаторами и подражателями «модной» философии, а весьма самостоятельными систематизаторами и удачливыми соперниками немецких коллег. Не случайно целый ряд исследований по логике и социальным наукам был вначале опубликован русскими авторами в Германии, где они приобрели известность у специалистов (В. М. Гессен, Л. И. Петражицкий, Б. А. Кистяковский и др.)².

Практически все названные выше представители русской естественно-правовой философии в той или иной мере испытывали на себе влияние кантовских идей, были в той или иной мере кантианцами. Теория естественного права, развивавшаяся в русле западноевропейского рационализма, начиная с Б. Спинозы и Г. Гроция, достигает высшей точки своего развития в философии права Канта. Поскольку в России естественно-правовая теория была воспринята именно в этой рационалистической традиции, постольку и философия Канта стала для всех представителей отечественной естественно-правовой школы в известном смысле базовой. Кантовский моральный трансцендентализм, идея категорического императива стали одним из векторов развития политико-правовой мысли русских авторов. Большинство сторонников естественно-правовой теории в России тяготели к Баденской школе (исключение составил И. А. Ильин, у которого обнаруживается влияние методологии Г. Когена), что предопределило рассмотрение ими государства и права в свете должного, противопоставив его таким образом миру сущего. Русские неокантианцы рассматривали государство и право, мир политики через

¹ См.: Филиппов Л. И. Неокантианство в России // Кант и кантианцы. М., 1978. С. 286.

² См.: Социологическая мысль в России: очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX — начала XX века. Л., 1978. С. 256

призму телеологии и аксиологии, очень часто поднимая тем самым на недостижимую высоту свои политико-правовые идеалы. Погружение государства и права в сферу должного оборачивалось доминированием в их политико-правовых конструкциях морального компонента над политическим и правовым. Мир политики и права морализировался, снижая ценность реального права и реального государства. Парадокс состоит в том, что стремление представителей русской естественно-правовой философии подчинить сознание российского общества императивам кантовской этики приводило не столько к изменению общественного сознания, сколько к их собственному отрыву от действительности.

Вместе с тем следует сказать о том, что обоснование Кантом с позиций трансцендентализма идей правовой защищенности личности, народного суверенитета и правового государства сделало воззрения русских философов права более системными и фундаментальными. В сочинениях Бердяева, Новгородцева, Струве, Франка, Е. Н. Трубецкого и др. талантливо развивается кантовская идея о самоценности личности, о необходимости подчинения человека и государства моральному закону и установления пределов государственной власти.

Влияние философии Гегеля на русскую философию естественного права было меньшим, чем воздействие кантовских идей, но, тем не менее, достаточно велико. Среди русских авторов только, пожалуй, П. И. Новгородцев и И. А. Ильин указали на родство своей философии права с учением Гегеля. Так, Новгородцев пытался синтезировать кантовскую идею абсолютной ценности личности с гегелевским этатизмом¹. У Ильина гегельянство выразилось в его стремлении представить человека как гражданина, субстанциально связанного с государством и живущего для него. Но вместе с тем гегелевская абсолютизация государства, апология войны оказали довольно мощное воздействие на формирование отечественной философии естественного права. Отношение П. Б. Струве, С. А. Котляревского, И. А. Ильина и даже Н. А. Бердяева (в отдельных сочинениях) к сильной власти и войне зачастую весьма позитивно. Первая мировая война, подняв волну патриотизма, значительно повысила в глазах этих философов права ценность государства. Критика ими немецкой нации и культуры способствовала невольному усвоению русской философией естественного права этатистских идей Гегеля, Фихте, Гумпловича и др.

Разумеется, важным источником философии естественного права в России были сочинения тех, кто формировал классическую либеральную идеологию: Локка, Монтескье, Руссо, Бентама, Константа, Токвиля, Милля и др. Представители русской философии естественного права признавали свое генеалогическое родство с данными мыслителями и приняли многие их идеи на уровне аксиом. Но несмотря на данный факт (а возможно, и благодаря ему), русские авторы относительно мало ссылаются

¹ См.: *Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1901. С. 216.

в своих сочинениях на основателей западноевропейского либерализма. Чаще других называются имена Константа, Токвиля и Милля в связи с развиваемой ими идеей защиты прав меньшинства (политического, религиозного, национального) от воли большинства. А вот концепция Руссо о народном суверенитете, в общем и целом русскими авторами признаваемая, довольно часто становится у них объектом критики.

Для многих представителей естественно-правовой философии теоретическим источником их взглядов стали социалистические идеи как в их марксистском, так и в социал-реформистском вариантах (Ф. Лассаль, К. Каутский). Если одни усвоили социалистические идеи в ходе своего непосредственного участия в социал-демократическом движении (С. Н. Бердяев, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, П. Б. Струве, Б. А. Кистяковский, С. И. Гессен), то другие (П. И. Новгородцев, И. А. Покровский) восприняли социалистическую идеологию косвенно, посредством ее активной критики. Во всяком случае, факт наличия социалистического компонента в естественно-правовых построениях многих русских философов отрицать нельзя.

1.3. Русская мысль

Как правильно отмечает В. В. Зеньковский, первые ростки естественно-правовых идей появились в России еще в XVI в. в сочинениях А. Курбского, М. Башкина, И. Пересветова благодаря влиянию западных источников (труды римских юристов, западная христианская мысль)¹. В течение XVIII в. идеи естественного права прочно входят в ткань русской мысли и находят свое яркое воплощение у многих авторов, в том числе с противоположными политическими взглядами (их так или иначе принимали, например, сторонник абсолютизма Феофан Прокопович, либерально настроенный Н. И. Новиков и радикал А. Н. Радищев). Философия естественного права во многом способствовала формированию идеологии русского Просвещения, которая, в свою очередь, стимулировала обсуждение проблем правовой защищенности человека, пробуждала интерес к аксиологии права.

Русская философия естественного права первой половины XX в. содержала в себе значительный консервативный компонент, сформированный во многом благодаря воззрениям славянофилов, Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева. В этой связи И. А. Исаев верно отмечает: «На внешнем фоне политических контрреформ в русском обществе 80-х годов прошлого века протекал более глубокий процесс формирования консервативного и утопического сознания... Консервативная политическая традиция питалась одновременно из нескольких источников, важнейшими из которых были славянофильская концепция культуры и общества и романтизм. К этому времени славянофильство, переродившееся в жесткую идеологию

¹ См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 51.

панславизма, становится главным направлением в идейном развитии консервативной мысли и привносит в нее те утопические черты и элементы, которыми она питается на протяжении нескольких десятилетий»¹. Темой, которая объединяет славянофилов, Достоевского и Соловьева, была «судьба России», или так называемая русская идея. С теми или иными вариациями именно этот вопрос особенно остро обсуждался представителями русской школы естественного права. Идеология веховства — своеобразное ядро философии естественного права в России — обнаружила смычку между либеральным правосознанием первой половины XX в. и консервативной мыслью славянофильской ориентации XIX столетия. Идея русского национального своеобразия и вытекающий из нее тезис о мессианской роли России если и не превратили сторонников естественно-правовой философии в ортодоксальных славянофилов, то, несомненно, обратили их взор в сторону православия и «почвы». А это, в свою очередь усилило тенденцию русской философии естественного права к морализаторству и мистификации политики и права.

Вместе с тем необходимо отметить, что историософские идеи славянофилов, Достоевского и Соловьева (весьма оригинальные) позволили русским авторам анализировать проблемы права, демократии и правового государства на глубоком метафизическом уровне. Отечественные философы права, используя понятийный аппарат и методологию русской консервативной мысли, сумели показать диалектическую связь между национальными и общечеловеческими либеральными ценностями, вскрыть новые грани противоречивого взаимодействия личности и государства, свободы и равенства, свободы и деспотизма.

Несколько подробнее стоит остановиться на фигуре В. С. Соловьева, естественно-правовое учение которого, как представляется, включало в себя как консервативные, так и либеральные элементы, что в этом смысле вызывает споры у специалистов. Соловьев — сторонник теории естественного права, понимаемого в духе кантианства и христианской этики. Соловьев обосновывает ценность личности с позиций христианского персонализма: поскольку для Иисуса Христа каждый человек бесконечно дорог, постольку религиозно-нравственный принцип защиты всякой личности не знает исключений. Права человека, вытекающие из божественной и нравственной природы человека, полагает он, должны не просто оставаться нравственной категорией — их следует юридически защищать с помощью принудительной силы государства.

Право, по Соловьеву, имеет свою абсолютную основу в Боге, религиозные и моральные нормы определяют содержание норм правовых. Право — это связующее звено между религией и нравственностью с одной стороны, и государством — с другой. Принудительность права не противоречит требованиям религии и морали.

¹ Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России. Конец XIX — начало XX в. М., 1991. С. 6.

Характерная черта правовых воззрений Соловьева — их панэтический характер. По Соловьеву, право — проявление добра, часть нравственного мира. Он дает такое определение права: «Право есть принудительное требование реализации определенного минимума добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла»¹. Задача права состоит вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в царство Божие, а в том, чтобы он не превратился в ад. Поскольку человек — существо несовершенное, ему, по мнению философа, необходимо дать свободу быть безнравственным (но в известных пределах). Вместе с тем Соловьеву очевидно, что подлежащий принудительному осуществлению «минимум добра» в разные эпохи не может быть одинаковым и зависит от степени соотношения личной свободы и общего блага. Поэтому он предлагает еще одну формулировку права: «Право есть исторически-подвижное определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов — личной свободы и общего блага»². Право, как он полагает, это всегда баланс частного и общественного интереса. Защита индивидуальных прав может быть гарантирована только обществом, а значит с его интересами надо считаться. При этом под общими интересами, или общим благом, философ понимает не благо большинства, а благо всех отдельных лиц без исключения.

Трудно согласиться с Э. Ю. Соловьевым, который полагает, что только после В. С. Соловьева русская либеральная мысль смогла приобрести программную последовательность. Это, по мнению автора, смогло произойти потому, что Соловьев с христианских позиций признал ценность права и необходимость правовой защищенности личности³. Верно отмечая заметное влияние В. С. Соловьева на многих русских либеральных философов права (Е. Н. Трубецкой, П. И. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, С. И. Гессен, А. С. Яценко), автор тем не менее преувеличивает роль В. С. Соловьева в деле становления либеральной философии права в России. Следует вспомнить, что значительный период своей жизни (согласно периодизации Е. Н. Трубецкого порядка 15 лет) Соловьев был поглощен созданием учения о теократии. Характерной чертой «свободной теократии» было подчинение государства не праву, а церкви, само же право ставилось ниже, чем слово монарха. Говоря о теократии Соловьева, Е. Н. Трубецкой справедливо отмечает: «Вся она рассчитана на “свободный нравственный подвиг” идеальных святителей, царей и народов, которые “добровольно и по совести” исполняют свои обязанности, не заботясь о правах»⁴.

¹ Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 450.

² Там же. С. 453.

³ См.: Либерализм в России. М., 1996. С. 51–53.

⁴ Трубецкой Е. Н. Мирозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. М., 1995. С. 545.

Важную роль в деле формирования русской философии естественного права сыграли А. И. Герцен и Б. Н. Чичерин. Авторитет Герцена среди русских либералов был непререкаем, его сочинения были в буквальном смысле слова разобраны на цитаты. Но Герцен оказал влияние на русскую философию естественного права не столько идеями, сколько самим собой как примером свободолюбия. Воздействие Герцена на русских философов права либеральной ориентации скорее нравственное, нежели теоретическое.

Что касается Чичерина, то о его значении для русской философии естественного права четко сказал П. Б. Струве: «Особое место Б. Н. Чичерина в истории русской культуры и общественности определяется тем, что он представлял в ней самое законченное, самое яркое выражение гармонического сочетания в одном лице идейных мотивов либерализма и консерватизма»¹. Если Чичерин как выдающийся русский гегельянец мало кого интересовал (на что он сам неоднократно жаловался), то его известность как западника и консервативного либерала была довольно широкой. В полной мере его философско-правовое наследие было актуализировано П. Б. Струве и С. Л. Франком. Консервативно-либеральная философия естественного права, ярче и рельефнее других представленная у Струве, предполагала соединение идеи прав человека с исторической монархической государственностью. На такой позиции с разными вариациями стояли значительное большинство представителей естественно-правовой школы в России.

§ 2. Философия права в России

Русская философско-правовая мысль берет свое начало в период формирования государства Киевской Руси. Имея в основе духовный синкретизм, сочетавший языческие и христианские представления, правовые идеи развивались первоначально в форме религиозно-символического мышления. Первые оформленные философско-правовые идеи запечатлены в таких памятниках, как «Слово о законе и благодати» Илариона (сер. XI в.), «Повесть временных лет» (XII в.) в составе Лаврентьевской и Ипатьевской летописей, «Поучения» князя Владимира Мономаха, «Слово о полку Игореве» (XII в.), «Моление Даниила Заточника» (XII–XIII вв.). В них обсуждались вопросы происхождения русского государства, законности существующей власти, форм государственного правления и отношения к подвластным. Главный древнерусский источник светского права — «Русская правда» (XI–XIII вв.). Судьба русской государственности после нашествия Орды — центральная проблема послекуликовского периода («Слово о погибели Русской земли», XIII в.; «Задонщина», XIV–XV вв.; «Сказание о Мамаевом побоище», XV в.,

¹ Струве П. Б. *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 455–456.

и др.). Идея общерусского объединения и единства верховной власти ложится в основу отечественного самосознания, что во многом определило дальнейшее развитие философских и правовых учений, правосознания общества в целом. Процесс московской централизации XIV–XVI вв. находит отражение в теории преемственности великодержавия Москвы от Византии (идея Москвы как Третьего Рима Филофея), обосновании законности правящей династии («Послание о Мономаховом венце» Спиридона Саввы, «Сказание о князьях Владимирских»), идее абсолютного самодержавия (Иван IV, И. С. Пересветов). В этот же период разрабатываются концепции сословно-представительной монархии (Максим Грек, Ф. Карпов, А. Курбский, И. Тимофеев (Семенов)), дискутируются вопросы соотношения государственной и церковной власти (иосифляне, нестяжатели), формируются различные ереси, имевшие зачастую антицерковный и антигосударственный характер (М. С. Башкин, Феодосий Косой).

Смута начала XVII в., утверждение абсолютизма сопровождаются двумя во многом конфронтирующими тенденциями правовой мысли: обоснованием идеи сословно-представительной монархии и разработкой теории неограниченного самодержавия. Начиная примерно с середины XVII в., когда сословно-представительная монархия уже пережила свою кульминацию, на первый план выступают концепции просвещенного абсолютного монархического правления (А. Л. Ордин-Нащокин, Симеон Полоцкий, Ю. Крижанич). В период петровских преобразований складывается идеология абсолютизма, в основу которой была положена идея «общего блага», а государственная власть объявлялась главным средством его достижения. Доктрина просвещенного абсолютизма отстаивалась в учениях Феофана Прокоповича и В. Н. Татищева. Правовое мировоззрение купеческого сословия проявляется в произведениях И. Т. Посошкова, выступавшего за повышение роли права в регулировании сословных отношений.

Во второй половине XVIII в. теории консервативно-аристократического (М. М. Щербатов) и либерального (А. Р. Воронцов, Е. Р. Дашкова, Д. А. Голицын, П. И. и Н. И. Панины) дворянства выступают как результат адаптации идей естественного права и общественного договора к политике просвещенного абсолютизма. В центре внимания просветителей (Я. П. Козельский, Н. Г. Курганов, Н. И. Новиков, А. Я. Поленов, И. А. Третьяков) оказываются идеи ограничения самодержавия, утверждения прав человека, демократизации. Наиболее полно естественно-правовая теория, являющаяся одним из компонентов идеологии просветительства, представлена в работах А. Н. Радищева, взгляды которого отличаются политическим радикализмом. Преобладание просветительского мировоззрения в конце XVIII — начале XIX в. обуславливает глубокое и плодотворное исследование естественно-правовой философии русскими юристами (С. Е. Десницкий, В. Т. Золотницкий, А. П. Кунин, И. Е. Щад, Г. И. Солнцев, П. П. Лодий, В. С. Филимонов).

Первая половина XIX в. становится временем общественных дискуссий по проблемам реформирования государства, возможности установления буржуазного правопорядка. Интересы дворян-землевладельцев находят теоретическое воплощение в либерально-консервативных воззрениях М. М. Сперанского, законодательные проекты которого представляют собой попытку соединить традиции западных демократических институтов с практикой российского абсолютизма. Аналогичная позиция характерна и для Н. М. Карамзина. Линию политико-правового радикализма, идущую от Радищева, продолжают декабристы. «Русская правда» П. И. Пестеля, обнаруживающая влияние конституций буржуазных революций Нового времени, включает основные классические западноевропейские этико-правовые ценности: суверенность народа, верховенство права, разделение властей, права и свободы граждан. В отличие от Пестеля, сторонника республиканской формы правления, Н. М. Муравьев не исключал введение в России конституционной монархии.

Подавление декабрьского восстания 1825 г. и установление вслед за этим жесткого николаевского режима поставили вопрос о степени усвоения культурного опыта Запада общественным сознанием России. Представители славянофильского течения (К. С. Аксаков, И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин, А. С. Хомяков) обосновывали идею естественного вхождения государства в систему общинных отношений, что означало бы, по их мнению, органичное сближение силового, индивидуального государственного начала с отечественным соборным мировосприятием. Западники (П. В. Анненков, И. К. Бабст, И. В. Вернадский, Н. Т. Грановский, К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин, П. Г. Редкин), напротив, основной упор делали на перенесение практики европейских институтов на русскую почву. Характерными чертами правосознания радикальных демократов (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. П. Огарев, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев, М. А. Антонович), взгляды которых формировались под воздействием просветительского рационализма с его абсолютной верой в разум и созидательную силу человека, становятся подход к государству как к орудию построения совершенного общества, а также стремление объединить социалистические идеи с буржуазной правовой нормативностью. В правовой идеологии революционного народничества 70–80-х годов (М. А. Бакунин, П. Л. Лавров, П. Н. Ткачев), являющейся логическим продолжением политической философии радикальных демократов, уже преобладают теории революционного насилия и правовой нигилизм. Близка к этим направлениям по своей мировоззренческой основе русская разновидность марксистской теории государства и права (Г. В. Плеханов, В. И. Ленин, Л. Д. Троцкий). Русские марксисты отстаивали тезис о классовой природе государства и права, тесно увязывали их возникновение и отмирание с развитием экономических отношений и социальными конфликтами, применительно к условиям России разрабатывали учение о социалистической революции.

Центральным пунктом последнего была идея установления диктатуры пролетариата, названной Лениным высшей формой проявления демократии. Русский марксизм не только оказал глубокое воздействие на русское правосознание, но и явился также теоретическим оформлением некоторых национальных черт общественной психологии.

Наращение политического радикализма в России последней трети XIX в. дает новый импульс развитию идей монархической государственности. К. Н. Леонтьев, К. П. Победоносцев, Л. А. Тихомиров связывают историческую судьбу нации с религиозным и нравственным единением подданных вокруг верховной власти, выступающей идеальным организующим началом. Государственная воля, право и закон приобретают при этом высший этический смысл, внося тем самым гармонию в общество.

В период с последней трети XIX — начала XX в. философия права развивалась в России преимущественно в рамках двух основных направлений: позитивистском (в форме юридического и социологического позитивизма) и естественно-правовом. Помимо названных двух школ выделяются также государственная школа в философии права и психологическая теория права. Но здесь следует иметь в виду, что представители государственной школы в основном придерживались естественно-правовых воззрений, а сторонники психологической правовой теории были по преимуществу позитивистами. Иначе говоря, и государственная школа, и психологическая развивались в рамках более широких направлений (естественно-правового и позитивистского). Представители позитивистской и естественно-правовой школ (как правило, это была университетская профессура) не только разработали наиболее глубокие и оригинальные политико-правовые концепции, но также сыграли основную роль в формировании либерального правосознания в России. Развитие философии права в России объективно вело к повышению общественного интереса к праву, к повышению правовой культуры и уровня правосознания.

Философия позитивизма, приобретшая в России XIX в. огромную популярность и оказавшая влияние практически на все гуманитарные науки, была также широко использована в качестве методологической базы теоретиками-правоведами. Помимо чисто эвристических причин, применение позитивистского подхода в праве в первую очередь было обусловлено объективными факторами: стремление российского самодержавия к стабилизации общественно-политической жизни, необходимость регулирования развивающихся буржуазных отношений, деятельность разрастающегося государственного аппарата, появление новых отраслей права, быстрое нарастание массива законодательства. Возникнув в Европе в первой половине XIX в. под лозунгом О. Конта «порядок и прогресс» и имея господствующее положение вплоть до конца столетия, позитивистские теории права прошли в своем развитии два основных этапа.

Исторически первой формой позитивистской теории права был юридический позитивизм, появившийся в 30–40-е годы XIX в. в Англии

(Д. Остин), затем распространившийся в Германии (К. Гербер, П. Лабанд, К. Бергбом), России (М. Н. Капустин, Н. К. Ренненкампф, С. В. Пахман, Г. Ф. Шершеневич) и других странах. Представители юридического позитивизма рассматривали право как самодовлеющую форму в отрыве от содержания, отрицали наличие естественного права, дуализм права и закона. Несмотря на то что они понимали право как приказ, веление государства, а субъективные права личности — как результат установленной государством нормы, в условиях перехода от феодализма к капитализму (как в Европе, так и в России) юридический позитивизм объективно способствовал формированию уважения к праву и укреплению законности.

В конце XIX в. на смену юридическому позитивизму пришел социологический позитивизм (в Германии — Р. Иеринг, Г. Еллинек, в Австро-Венгрии — Е. Эрлих, Л. Гумплович, в Англии — Г. Спенсер, в России — С. А. Муромцев, М. М. Ковалевский), обладавший более широкими адаптивными способностями, способный объяснять усложнившиеся общественные процессы. Характерной особенностью этого направления было стремление исследовать государство, право, политику в связи с другими социальными явлениями, сделав, таким образом, социологический подход своим основным методом.

Виднейшим представителем юридического позитивизма в России был Г. Ф. Шершеневич, профессор Казанского и Московского университетов, один из активных деятелей партии кадетов, депутат I Государственной думы. Поскольку человеческая деятельность, по Шершеневичу, обусловлена целесообразностью, общество должно быть нормативно организовано. Важнейшее место в системе отношений «личность — общество» занимает государство и право, причем исторически и логически первое предшествует второму. Зарождающаяся первоначально в целях обеспечения внешней безопасности государственная власть затем переходит к внутреннему управлению, для чего выделяется особая группа норм. В основе соблюдения права, понимаемого Шершеневичем как закон и требование государства, лежит страх перед угрозой наказания. Данный фактор определяет остальные мотивы правового поведения (совесть, чувство законности, сознание общественного интереса), предстающие в виде трансформированной модификации человеческого эгоизма. Право всегда есть выражение интереса властвующих, но также и итог борьбы эгоизма власти и подвластных.

Влияние государства, определяемое Шершеневичем как соединение людей под одной властью в пределах данной территории, зависит от сплоченности и самоорганизованности гражданского общества (слабая сплоченность — сильная власть и наоборот). Государственная власть должна быть сильнее всякой другой, но когда она становится сильнее самого общества — это опасная гипертрофия. Инстинкт самосохранения одновременно заставляет подвластных повиноваться (чтобы не допустить негативных политических перемен), а государство — сдерживать свою власть.

Шершеневич отстаивает тезис, что государство не связано правом, стоит над правом, государственная власть есть сила, а не право. Так, восстание народа против власти — факт жизни, не относящийся к праву, борьба двух сил (государства и восставших), где победившая сторона творит собственное право. Тем не менее государственная власть, по Шершеневичу, отлична от произвола. Государство, установив нормы, обязано само их соблюдать или фактически с ними считаться, что необходимо для поддержания относительной стабильности политического режима. Но закон — не субстанция, а функция, его соблюдение носит производный характер, зависит от первичных факторов (государство, общество). Поэтому государство, нередко возникнув из произвола, способно снова сменить право на произвол. Относительную гарантию от подобной метаморфозы Шершеневич видит в общекультурном прогрессе, в ходе которого чувство законности все более глубоко проникает в психологию человека, а подчинение закону становится неотъемлемым свойством современного общества. Несмотря на такой формально-юридический, нормативистский подход при анализе политико-правовой реальности, объективно принижающий ценность права, Шершеневич много сделал в области теории гражданского права, предлагая его либеральную интерпретацию.

Сторонником социологического позитивизма был крупный теоретик права, цивилист С. А. Муромцев, профессор Московского университета, активный член партии кадетов, председатель I Государственной думы.

В полном соответствии с положениями О. Конта Муромцев видит в социологии синтез социальных наук, основной задачей которых является, как он полагает, изучение законов общественной жизни, а главной целью — удовлетворение с их помощью человеческих потребностей. Правоведение есть часть социологии, тесно связанная с другими социальными науками, поскольку их объединяет монолит общественной жизни. Юридическая наука должна заниматься не поиском эфемерных абсолютных норм, способных стать эффективным регулятором в любых общественных условиях (таких норм нет, как нет абсолютно статичных социальных и правовых систем), а установлением законов появления, исчезновения и функционирования конкретных правовых явлений. Согласно Муромцеву, правоведение изучает не только правовые отношения (непосредственный предмет юридической науки), но также закономерность взаимосвязи права с другими социальными явлениями. Данный методологический тезис исходит из его общетеоретической посылки о том, что право, будучи явлением социальным, может быть понято лишь в связи и через другие общественные феномены.

Краеугольным камнем социологии права Муромцева стало понятие фактического общественного отношения, определяемого им как «выражение естественных законов материальной и духовной природы»¹ и со-

¹ Муромцев С. А. Определение и основное разделение права. М., 1879. С. 58.

стоящее из субъекта, объекта и окружающей их среды. Существенным свойством социального отношения является исходящая от общества защита, которая может быть организованной и неорганизованной. Организованная защита, т. е. эмпирически, из самой жизни вырастающая процедура и выполняющие ее органы, и есть, по Муромцеву, правовое отношение — основной элемент правовой системы.

С одной стороны, правоотношение есть частный случай фактического социального отношения, производно от него. Однако с другой — правоотношение, имея юридическую защиту, обладает большей гарантированностью и соответственно повышенной (в сравнении с социальным отношением) жизненной силой. Отсюда Муромцев делает вывод о том, что правоотношение, как бы раздвигая границы действия социального отношения, способно воздействовать на последнее, быть мощным средством реформирования общества.

В отличие от традиционного взгляда на право как на некую идеальную нормативную модель, существующую наряду с фактическими отношениями, Муромцев понимает под правом реально функционирующие правоотношения, эмпирически сложившийся правопорядок. Совокупность юридических норм (под которой обычно и подразумевается право в объективном смысле) приобретает у него значение лишь одного из элементов права, носящего к тому же условный и относительный характер. Подобный нормативный релятивизм исходит из положения, что юридические нормы должны соответствовать социальным и правовым отношениям — подлинной правовой субстанции. В противном случае власть и суды, руководствуясь господствующим в обществе представлением о справедливости (основа должного правопорядка), могли пренебречь нормативными предписаниями. Применительно к условиям России того времени Муромцев субъективно вкладывал в это положение либеральный смысл, предполагавший отказ от консервативного полуфеодалного законодательства и настроенность на прогрессивные реформы. Но при других обстоятельствах данная установка способна, очевидно, привести к произволу.

Особое место в русской социологии права занимает М. М. Ковалевский — один из крупнейших отечественных и мировых социологов, историк, правовед, общественный деятель. Ковалевский был профессором Московского и Петербургского университетов. После увольнения в 1887 г. за либеральные настроения длительное время пребывал за границей (1887–1905), где вел активную научную деятельность, стал одним из организаторов Русской высшей школы общественных наук в Париже. По возвращении в Россию был избран в I Государственную думу и Государственный совет (с 1907). Ковалевский — неформальный лидер партии демократических реформ, политически близкой кадетам.

Ковалевский стоит на той точке зрения, что все общественные институты возникают в результате их длительного развития и становления,

проходя ряд промежуточных стадий. Возникновение государства и права он тесно увязывает с исторической, этнографической, антропологической, психологической характеристикой древних обществ. Организация первобытных людей в группы стала возможной, по его мнению, на почве общественной солидарности, вследствие образования некоей «замиренной среды», предполагавшей отказ от взаимной борьбы в пользу совместного благополучия. Право, на ранних стадиях своей эволюции еще сливавшееся с религией и моралью, стало итогом и формой такого «замирения». Поскольку, по Ковалевскому, каждая историческая эпоха, конкретный народ рождает свое специфическое право, постольку в научном плане он считает несостоятельной теорию естественного права (в политическом смысле он признавал его положительное значение).

Государство, так же как и право, по мнению Ковалевского, есть не умозрительная юридическая конструкция (как полагали рационалисты XVII–XVIII вв. Б. Спиноза, Г. Гроций, Г. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо), а факт реальной жизни, выросший из «замиренной среды» и тесно с ней связанный. Исторически возникая позднее права, государство не создает и не отрицает юридических норм, но обязано их признавать, так как этого требует закон общественной солидарности. При наличии объективных условий (стремление сообщества жить в мире, наличие социальных норм) решающим в процессе образования государства оказывается субъективный фактор. Инертные и не способные к творческой инициативе массы могут быть организованы в государство лишь в результате волевых усилий выдающейся личности, гипнотически воздействующую на ищущую чужого руководства толпу¹. Потому для Ковалевского легенды о полубогах и героях, основавших государство, имеют некоторую долю истины.

В социологическом ключе Ковалевский решает вопрос о пределах государственной власти, установить которые можно, как он полагает, только в связи с рассмотрением других социальных институтов. Так, например, он считает, что очень часто в истории ограничение полномочий общественных союзов (семьи, церкви) в пользу государства вело к увеличению прав личности, и наоборот. Ковалевский предлагает подходить к проблеме границ государственной власти конкретно-исторически, потому что в разные периоды ограничение или увеличение государственно-властных полномочий может иметь, с его точки зрения, как позитивные, так и негативные последствия.

Во второй половине XIX в. формируется так называемая государственная школа в русской историографии². Представители этой школы (Б. Н. Чичерин, К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, А. Д. Градовский, А. В. Лохвицкий, И. Е. Андреевский, В. И. Сергеевич, А. В. Романович-

¹ См.: Ковалевский М. М. Социология. Т. 2. СПб., 1910. С. 215.

² См.: Троицкий С. М. Русский абсолютизм и дворянство в XVIII в. Формирование бюрократии. М., 1974. С. 9; Куприц Н. Я. Из истории государственно-правовой мысли дореволюционной России. М., 1980. С. 88; Медушевский А. Н. История русской социологии. М., 1993. С. 8–9.

Славатинский, В. О. Ключевский, П. Б. Струве, П. Н. Милоков), анализируя историю России, пытались открыть ее закономерности в контексте развития русской государственности. Помимо исторического среза проблема смысла российского государства (и государства вообще) решалась также в юридическом, социологическом, этическом, религиозном аспектах. Глубоко и оригинально государственная школа проявилась в русской философии права, испытавшей значительное воздействие со стороны Гегеля.

Б. Н. Чичерин — один из основателей государственной школы права, философ-гегельянец, правовед, историк, социолог, общественный деятель, оказавший заметное влияние на становление либерализма в России.

Политико-правовые воззрения Чичерина, в отличие от этатистской теории Гегеля, носят ярко выраженный индивидуалистический характер. Имея много общего в формальном плане с философией права немецкого мыслителя, учение Чичерина о государстве и праве пронизано либеральным началом.

По Чичерину, личность есть основа социальной жизни, субстанция общества; она представляет собой единичную метафизическую сущность, обладает свободой воли и сознанием связи с Абсолютом. Будучи самоценной и выступающей всегда в виде цели, а не средства, личность с необходимостью приходит к идее права, которая становится объединительной социальной основой. Именно поэтому Чичерин определяет право как внешнюю свободу человека, выраженную в законе. Право приобретает у него характер объективированной идеи свободы, проходящий в своем развитии три стадии: стадию внешней свободы (право), стадию внутренней свободы (нравственность) и стадию общественной свободы (соединение права и нравственности в семье, гражданском обществе, церкви и государстве).

Различая естественное право и позитивное, Чичерин видит в первом критерий законодательства. Руководящим началом естественного права является (помимо свободы) справедливость, которую он, вслед за Аристотелем, подразделяет на уравнивающую и распределяющую. Если уравнивающая справедливость находит свое воплощение во внешней свободе (юридическое формальное равенство), то распределяющая — в общественной (фактическое неравенство в обществе). Юридическое равенство и фактическое социальное неравенство Чичерин находил естественным, корнящимся в природном и божественном миропорядке.

Подобно Аристотелю и Гегелю, Чичерин полагает, что реальному государству предшествует идея государства, исходящая от Абсолюта и имеющая телеологический характер. В целом совпадающее логическое и историческое развитие государства проходит у него по четырехзвенной схеме: стадия первобытного единства (соединенность гражданского общества, семьи, церкви, государства), период раздвоения (социальное целое полярно разделено на гражданское общество и церковь, между которыми

исчезает государство) и конечная ступень высшего единства (государство появляется как высший союз, объединяющий и сдерживающий противоборствующие стремления других социальных образований).

Государство, являясь вершиной социального развития и наиболее гармонично соединяя в себе основные элементы других общественных союзов (семья, гражданское общество, церковь), не поглощает, в трактовке Чичерина, общество, а лишь воздвигается над ним. Общественные союзы сохраняют за собой сферу их автономного существования, устанавливая тем самым пределы государственного вмешательства.

Исхода из задач государства (охрана права и осуществление целей идеального целого), Чичерин кладет в основу взаимоотношений государства и общества принцип свободы. Он различает свободу индивидуальную, общественную и политическую. Индивидуальная свобода, по Чичерину, есть источник общественной свободы. А поскольку гражданское общество представляет собой союз частных лиц, то совокупная общественная свобода — это многократно сложенная индивидуальная свобода. Государство, несмотря на то, что является высшим союзом и стоит над обществом, произрастает из него и черпает в нем свои силы. То есть политическая свобода, нормы властных отношений задаются гражданским обществом, вырабатываются в его недрах. Поэтому связь между личной свободой, свободой общественной и политической представляется Чичерину непосредственной. Там, где нет широкой гражданской свободы, делает он вывод, отсутствует свобода и политическая. Общественная свобода служит гарантией свободы политической, а также гарантией и дополнением свободы личной.

Ограничение государственной власти Чичерин связывает с господством права и законов. Как он полагает, закон есть связующее звено государственного союза, олицетворение юридической и нравственной связи между властью и подвластными. С одной стороны, закон устанавливает правомерное господство общего интереса над частным, а с другой — ограждает свободу частных лиц. Государство, по Чичерину, нравственно настолько, насколько оно управляется законом.

Чичерин, оценивая российскую монархию как исторически необходимую и отвечающую внутренним потребностям русской нации, выступал при этом за ее конституционное ограничение. В этом плане он был одним из тех представителей либерального консерватизма в России, которые предлагали гибко сочетать традиционную государственность с либеральными экономическими и политическими тенденциями.

Большое научное наследие в области государствоведения оставил профессор Петербургского университета А. Д. Градовский, отстаивавший идею либерализации России.

Согласно политической философии Градовского, государство есть итог длительного развития различных видов социальной власти (семейной, экономической, моральной, религиозной). На стадии созревания

общественных институтов (семья, церковь, собственность) власть, им принадлежащая, в силу объективного объединения социальных отношений постепенно приобретает характер единой и универсальной, начинает распространяться на всё население данной территории. Организационным и идейным центром, в котором фокусируется социальная власть, сосредоточивается ее авторитет и материализуется ее воля, становится государство. Последнее, по Градовскому, представляет собой не только особую, наиболее зрелую форму человеческого общения, но прежде всего — всеобъемлющий социальный синтез, органично включающий в себя элементы других общественных союзов и институтов.

Одним из первых в России Градовский попытался разработать вопрос о диалектической взаимосвязи государства и нации. Государство, как он полагает, возникает на довольно высокой ступени саморазвития нации, является реализованной формой достигшего своего расцвета национального правосознания. Образование государства — дело господствующей на данной территории нации, в ней — источник государственной силы. Малые народности, интегрируясь наряду с основным моноэтническим населением в единую нацию, не играют решающей роли в определении своеобразия государства. Проявляющий себя в истории народ («исторический народ») неизбежно проходит стадию государственности. Историческая инициатива народа, отмечает Градовский, развивая идеи Гегеля, возможна лишь в государственно-организованной форме; народ, лишенный государственности (например, в результате завоевания), лишается своей истории.

Градовский рассматривает государство как организацию, далеко не тождественную обществу и другим социальным институтам, имеющую собственные корпоративные интересы. Главную цель государства он видит в обеспечении им своего могущества, ибо слабое государство, теряя власть, перестает быть таковым. Однако выдвижение этой цели в качестве первостепенной не делает концепцию Градовского сверхэтиатистской, так как именно могущество государства, по его мнению, обеспечивает условия для достижения общественных и личных целей. Важнейшая задача государства — содействовать всё большей включенности человека в общественную жизнь, полнейшей реализации его социальной природы. В этом смысле Градовский оценивает образование государства как результат устранения изолированности человека: только в государстве, полагает он, личность достигает своего высшего развития.

Во второй половине XIX в. в России (как и в Европе) бурно развивается психологическая мысль, оказывая воздействие на философию, социологию, историю, правоведение и другие гуманитарные науки. Показательным в этом отношении является создание в 1885 г. Московского психологического общества при Московском университете и основание в 1889 г. журнала «Вопросы философии и психологии». Образование научной среды, где ощущался повышенный интерес к психологии, обусло-

вило тот факт, что психологические идеи присутствовали у большинства представителей позитивистских и естественно-правовых концепций.

Первым крупным теоретиком в России, попытавшимся дать системный анализ психологии власти, был профессор Петербургского университета, правовед и социолог Н. М. Коркунов.

Правовое поведение, по Коркунову, основано на обязанности выполнять вытекающие из чужого права требования и соблюдать установленные нормами границы сталкивающихся интересов. Рождаясь и развиваясь в индивидуальном правосознании, юридические нормы постепенно облекаются в признанную людьми форму обычая, судебной практики, закона, становятся объективным фактором общественной жизни. Право начинает подчинять себе деятельность отдельных лиц в силу того, что оно признается ими как должный порядок общественных отношений, выступает как их субъективное представление о норме поведения.

Основу авторитета велений органов государственной власти Коркунов усматривает не во внешней физической силе, а в признании их обязательными со стороны общества. Власть государства простирается настолько, насколько граждане сознают себя от него зависимыми. Таким образом, государственная власть есть сила, обусловленная не волей властвующего, а сознанием зависимости от него подвластного. Поскольку для личности естественно противопоставлять интересу власти свои индивидуальные интересы, отстаивая и оберегая их, это приводит к созданию юридических норм, разграничивающих сталкивающиеся интересы власти и отдельных лиц, к ограничению власти правом. Действия власти должны соответствовать правосознанию подвластных, их представлению о государстве, его отношению к праву, личной и общественной свободе. С развитием гражданского общества, международного общения, вследствие общекультурного прогресса, делает вывод Коркунов, сознаваемая людьми зависимость от государства становится все более ограниченной и условной.

Подлинным основателем психологической школы права в России и в мире является Л. И. Петражицкий. Он занимал кафедру энциклопедии и философии права юридического факультета Петербургского университета и кафедру социологии Варшавского университета (в эмиграции), был депутатом I Государственной Думы, входил в состав ЦК партии кадетов.

Концепция Петражицкого в значительной степени повлияла на философско-правовую и социологическую мысль России, Польши, Западной Европы и США. В 20-е годы советские правоведы (М. И. Рейснер) активно использовали методологию Петражицкого для легитимации революционного правосознания как формы социалистического права. В немалой степени благодаря усилиям учеников Петражицкого (Г. Гурвич, Н. С. Тимашев, П. А. Сорокин) его психолого-правовые подходы были адаптированы в 20–30-е годы научными школами Западной Европы и США, что стало непосредственной предпосылкой возникновения со-

циологической юриспруденции и других новейших социолого-психологических концепций права.

Отказавшись от традиционного деления психических явлений на сознание, чувство и волю и введя ключевую категорию «эмоция», Петражицкий классифицирует элементы психики на двусторонние, пассивно-активные (эмоции) и односторонние, односторонне-пассивные (сознание, чувство) и односторонне-активные (воля). Наиболее важны, с его точки зрения, этические эмоции (моральные и правовые), выступающие в виде психических переживаний лица о своем поведении, выполняющие роль внутреннего цензора. Если моральные эмоции (нравственность) императивны и направлены на организацию внутренней душевной жизни человека, то правовые (право) — императивно-атрибутивны, т. е. предполагают определенную связь членов общества. Право, по Петражицкому, есть такое состояние психики, при котором лицо осознает свой долг (пассивно-атрибутивное свойство права) и свое правомочие на исполнение кем-либо обязанности (активно-атрибутивное свойство права). Необходимым условием бытия права является индивидуально-психический акт человека, способного к правовому переживанию.

Петражицкий выделяет право официальное и неофициальное, позитивное (гетеронемное) и интуитивное (автономное). Официальное право, признанное и гарантированное государством, функционирует наряду с неофициальным, возникающим внутри различных социальных групп. В отличие от официальной правовой моносистемы, неофициальное право характерно нормативно-ценностным разнообразием, значительно более широкой сферой применения, многоуровневой структурой. Позитивное право предстает в виде «нормативного факта», т. е. формально-определенного источника права (как правило, нормативно-правового акта). Интуитивное право, напротив, существует помимо каких-либо традиционных правовых форм и является итогом внутреннего, интуитивного самоопределения индивида. Субъектом интуитивного права признается как лицо, способное к правовому переживанию, так и сторона, к которой обращена атрибутивная эмоция в виде долга или обязанности. В этом случае состав участников правоотношений становится неограниченным и может включать, например, душевнобольных, умерших, животных, богов и т. п.

Находясь как бы в эпицентре человеческой психики, интуитивное право, по Петражицкому, способно быстро и точно улавливать потребности практической жизни и изменять в соответствии с ними свое содержание. Официальное и позитивное право не обладает необходимой мобильностью, поэтому с течением времени оно перестает отвечать интересам развивающейся личности, вступает в конфликт с ней. Чтобы избежать конфронтации, ведущей к разрушению не только официальной правовой системы, но и государства, общества, позитивное право должно вбирать в себя «аксиомы» интуитивного права, т. е. принципы построения самой императивно-атрибутивной психики.

Государство, согласно Петражицкому, также есть факт правовой, императивно-атрибутивной психики, которой свойственна потребность в силовом обеспечении исполнения долга и обязательства, а также в пресечении правонарушений. Отсюда гражданам принадлежит право использовать власть для охраны свои законных интересов.

В России после запрета в первой половине XIX в. читать в университетах естественно-правовую философию начинается постепенное к ней возвращение (работы К. А. Неволлина, П. Л. Карасевича, Б. Н. Чичерина, В. С. Соловьева). Провозглашение Л. И. Петражицким и П. И. Новгородцевым (в Европе — Р. Штаммлером) в 90-е годы XIX в. необходимости возрождения идей естественного права привело с начала 1900-х гг. к образованию в России весьма влиятельного естественно-правового направления: Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, В. М. Гессен, С. И. Гессен, И. А. Ильин, Б. А. Кистяковский, С. А. Котляревский, И. В. Михайловский, П. И. Новгородцев, И. А. Покровский, Е. В. Спекторский, Ф. А. Степун, П. Б. Струве, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Трубецкой, Г. П. Федотов, С. Л. Франк, В. М. Хвостов, А. С. Ященко и др.

Представителей теории естественного права в России исследователи пытаются разбить на различные группы. Так, Э. В. Кузнецов делит сторонников естественно-правовой школы на две категории: основой естественно-правовых построений одних (В. С. Соловьев, Е. Н. Трубецкой, И. В. Михайловский) была религия, другие (Б. Н. Чичерин, П. И. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, Е. В. Спекторский) рассматривали естественное право с метафизических позиций¹. С. А. Львов дает такую классификацию: неокантианско-ценностное направление (Б. А. Кистяковский), неокантианско-логическое (В. А. Савальский), смешанное кантианско-гегельянское (П. И. Новгородцев), теологическое (Е. Н. Трубецкой)². Четыре варианта теории естественного права выделяет С. А. Пяткина: естественно-правовая теория неогегельянской ориентации (Б. Н. Чичерин), религиозно-кантианское воззрение В. С. Соловьева на естественное право, психологический вариант естественного права Л. И. Петражицкого, и, наконец, наиболее широкая группа представителей неокантианства Фрейбургской школы³.

Считая нормативно-идеальное начало методологической основой естественного права, М. Э. Казмер отмечает, что «только под влиянием неокантианства нормативная школа в правоведении проявила свою подлинную сущность, связав себя с учением о мире чистых ценностей, стоящих по ту сторону объективной реальности»⁴. В связи с различным

¹ См.: Кузнецов Э. В. Философия права в России. М., 1989. С. 73.

² См.: Львов С. А. Критика «философии ценностей» в русской буржуазной политико-правовой мысли (Б. А. Кистяковский). Л., 1983. С. 9.

³ См.: Пяткина С. А. Идеи естественного права в методологии русской философско-правовой мысли (конец XIX — начало XX века) // Труды ВЮЗИ. Т. 44. М., 1975. С. 195.

⁴ Казмер М. Э. Социологическое направление в русской дореволюционной правовой мысли. Рига, 1983. С. 110.

пониманием природы ценностей автор выделяет в нормативизме три направления: юридический нормативизм, утверждающий природу юридических ценностей (Г. Кельзен, в России последователей не было); логический нормативизм, сводящий норму к суждению, и поэтому распространяющий на право законы формальной логики (И. А. Ильин); этический нормативизм, подчиняющий право этике (П. И. Новгородцев, Е. Н. Трубецкой). М. Э. Казмер называет также нормативно-социологическое направление, пытавшееся соединить этический подход к праву с социологическим. По его мнению, это направление было особенно широко распространено в России (Б. А. Кистяковский, Е. В. Спекторский, В. М. Хвостов, С. П. Мокринский, С. В. Познышев, А. С. Яценко)¹.

Несмотря на довольно широкий разброс мнений относительно направлений внутри естественно-правовой школы, представленные классификации имеют право на существование, поскольку методологическая база практически всех сторонников данной школы в той или иной мере эклектична, включает элементы самых различных философских учений. Вместе с тем следует сделать вывод о том, что естественно-правовая теория в России развивалась под эгидой неокантианства Баденской школы. Влияние последней на формирование методологической основы естественно-правовой теории было решающим. В качестве очень важных, но сопутствующих компонентов методологии данной школы выступали гегельянство и христианство.

Возрождение на рубеже веков в Европе и России естественного права объективно было обусловлено необходимостью приспособить ценности классического либерализма к новым историческим условиям. Решение данной задачи оказалось по силам естественно-правовой теории потому, что она, развиваясь на базе новейших философских школ (неокантианства, неогегельянства, неотомизма, экзистенциализма, фрейдизма и др.), значительно расширила свои адаптационные возможности. И на Западе, и в России естественное право рубежа веков было уже не революционным (как в Новое время), а консервативным. Но если в Европе естественное право нацеливало на консервацию вполне сложившихся либеральных юридических институтов, то в России идея консерватизма зачастую звучала как призыв возвратиться к моральным и религиозным ценностям, по сути представлявшим собой стереотипы средневекового феодального сознания.

Возрождение естественного права в России в начале XX в. стало одним из путей поворота сознания русской интеллигенции в сторону идеализма и религии. Авторы «Проблем идеализма» и «Вех» (в сборниках соответственно 1902 и 1909 гг. участвовали П. И. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, С. Л. Франк, П. Б. Струве, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и др.) предприняли попытку остановить революционное брожение,

¹ См.: Казмер М. Э. Социологическое направление в русской дореволюционной правовой мысли. Рига, 1983. С. 119.

встать на путь согласия с историческими формами российской государственности, согласовать либеральные и национальные ценности. Защитники естественно-правовой теории, стремясь раскрыть идеальную, трансцендентную основу права, фактически пытались обосновать метафизическую и религиозную природу общественно-политического устройства. Если на Западе, как в Новое время, так и в более позднее, естественно-правовые конструкции так или иначе имели своей целью сформулировать конкретные юридические принципы и нормы, то в России естественно-правовые воззрения различных мыслителей нередко заканчивались апологетикой морали и религии. В лоне школы возрожденного естественного права юриспруденция (теоретическая и прикладная) нередко морализировалась, мистифицировалась, теряла свои специфические формальные черты. Правовое государство здесь истолковывалось не столько формально-юридически, сколько религиозно-метафизически. Конкретные юридические механизмы защиты прав личности заменялись расплывчатыми моральными и религиозными формулировками. Естественно-правовая философия в России, выражая очень высокую степень интеллектуального и нравственного напряжения в поисках способов защиты личности, оптимальных форм ее сосуществования с обществом и государством, в конечном счете была обеспокоена спасением души человека, а не юридической защитой его прав. В практическом плане такая позиция могла вести и фактически вела к девальвации права.

В подтверждение последних слов есть смысл привести мнение главы возрожденного естественного права в России П. И. Новгородцева. В одной из своих последних статей «О своеобразных элементах русской философии права» (1922–1923) он писал: «Западноевропейский ученый, со свойственным ему высокомерием, сознанием, своего превосходства над необразованным и недисциплинированным Востоком, совсем не поймет или, по крайней мере, поймет неправильно, что именно в том факте, что у нас нет и быть не может “Духа законов” и “Общественного договора”, непосредственно проступает своеобразие нашего положения и что отсутствие апологии права и государства в русской литературе имеет свою основу именно в том, что русский дух выражает себя в вечном стремлении к чему-то высшему, чем государство и право»¹. И далее: «Не конституции, а религии образуют высший продукт духовного творчества и высшую цель жизни. Не государство, а церковь воплощает с величайшей глубиной и полнотой истинную цель истории и культуры»². Признавая ценность западноевропейских политико-правовых институтов, Новгородцев убежден в том, что вне религиозной идеи они «обречены на вырождение и упадок».

¹ Новгородцев П. И. Сочинения. М., 1995. С. 368.

² Там же. С. 376.

§ 3. Особенности либерального мирозерцания

Школа естественного права — методологическая основа либеральной мысли и на Западе, и в России. Постулируемые естественно-правовой теорией идеи неотчуждаемых прав человека, ограничения власти государства и правовой защищенности личности, дихотомия права и закона и вытекающий из нее контроль общества над властью — важнейшие концептуальные предпосылки формирования либерализма.

Либерализм как теория и как практика — результат развития западно-европейской культуры. Классический вариант либерализма формируется в Новое время (XVII — 1-я пол. XIX в.), когда создаются его экономические, политические, социальные и идеологические основы. Концептуальное ядро либерализма составили идеи Б. Спинозы, Г. Гроция, Т. Гоббса, Дж. Локка, Ш. Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, Л. Штейна, Б. Константа, И. Бентама, Дж. Ст. Милля и многих других авторов. Очевиден и тот факт, что западноевропейский либерализм является наследником и продолжателем греко-римской культуры с ее развитыми рыночной экономикой, правом и государственностью. Сочинения теоретиков либерализма Нового времени просто пронизаны идеями Платона, Аристотеля, Полибия, Цицерона, римских юристов.

Модернизированные виды либерализма, которые появляются в разных странах мира примерно с конца XIX — начала XX в., представляют собой лишь итог адаптации западноевропейских идей на той или иной национальной почве. При этом, конечно, следует иметь в виду определенную подготовленность к либеральным идеям национальных культур, что позволяет говорить в известном смысле о внутренних истоках либерализма этих стран. Россия — одна из стран, где либерализм формировался под мощным влиянием, с одной стороны, западноевропейской индивидуалистической культуры, с другой — национальных традиций.

Тема либерализма в России явственно разбивается на три вопроса: 1) что такое либерализм; 2) когда возникает и какие этапы проходит русский либерализм; 3) что такое русский либерализм.

К настоящему времени накоплен огромный массив литературы, освещающий эти актуальные и вместе с тем крайне дискуссионные вопросы. Из последних публикаций выделяются материалы международной научной конференции «Русский либерализм: исторические судьбы и перспективы» (1999) и фундаментальный сборник ИФРАН «Либерализм в России» (1996).

Так, в сборнике ИФРАН в ответе на первый вопрос явственно обозначены три концепции понимания либерализма. Согласно одному из вариантов, который отстаивает Б. Г. Капустин, индивидуальная свобода, понимаемая как право человека действовать по своему усмотрению, «не ведет... естественным образом к жизнеспособному сообществу людей». Иными словами, либеральный социальный порядок совсем не вытекает

из непосредственного действия естественной свободы индивида. Данный тезис Б. Г. Капустин основывает на интересной разработке категории «частного лица», конечные и ограниченные интересы и цели которого, как он полагает, не совпадают «с условиями и целями существования общественного целого». Между установлением либерального правопорядка и естественной свободой индивида должен лежать, по мнению автора, некий промежуточный этап, вводящий свободу в рамки конструктивной социальной реализации. В зависимости от того, каким образом естественная свобода социализируется, Б. Г. Капустин выделяет три типа концепций либерализма: гносеологический (сознание частного лица усваивает принципы и цели совместного существования, что делает возможным установление социальных институтов; эта идея представлена у Гоббса, Локка, Руссо), онтологический (само практическое взаимодействие людей рождает гражданское общество; такая точка зрения представлена у Гегеля, Джефферсона, Токвиля, Дюркгейма) и технологический (индивидуальная свобода становится гражданской благодаря использованию естественных свойств частного лица, а не созданию каких-либо новых, собственно социальных его качеств; позиция, защищаемая Г. Лассуэллом, А. Бентли, Д. Труменом)¹.

Несколько иную концепцию понимания либерализма обосновывает А. А. Кара-Мурза. Он предлагает различать понятия «индивид» и «личность». Если естественная свобода индивида обладает разрушительным потенциалом, приводящим к варварству и хаосу, то личность, приобретая социализированную свободу, становится основой либерального правопорядка. А. А. Кара-Мурза, задаваясь вопросом о том, как возможен переход от хаоса первобытных отношений к социальному порядку, находит в истории политической мысли три возможных ответа: реставрационный у Р. Филмера (необходимость установления абсолютной власти монарха), этатистский у Гоббса (государство-Левиафан силой подавляет зверя в человеке) и либеральный у Локка (свобода личности как основа порядка). Автор убежден в том, что идея свободы личности является не разрушительной, а социализирующей и спасающей цивилизацию от «нового варварства». При этом, правда, А. А. Кара-Мурза делает ряд существенных оговорок, указывающих на относительную ценность либерализма, ограниченность его практического использования². Если сравнивать позиции Б. Г. Капустина и А. А. Кара-Мурзы, то во многом они сходны. Оба автора полагают, что естественная свобода человека деструктивна по отношению к обществу. Однако если Б. Г. Капустин дает свою модель перехода от естественной свободы к гражданской, то А. А. Кара-Мурза ограничивается выдвиганием умозрительного тезиса о позитивной роли социализированной свободы.

¹ См.: Либерализм в России. С. 51–53.

² Там же. С. 55–58.

В. Ф. Пустарнаков предлагает третью концепцию понимания либерализма, которая отличается комплексным подходом и стремлением воспроизвести возможно более аутентичную либеральную теорию. С его точки зрения, либерализм — это доктрина, а не мироощущение, это также мировоззрение и идеология, включающие в себя социально-экономические, политико-правовые и культурологические компоненты. Как полагает В. Ф. Пустарнаков (здесь с ним во многом можно согласиться), классический либерализм складывается из таких компонентов, как антисоциальность (равнодушие к интересам общества, его социальной сфере), антисоциализм, антилегитимизм (отрицание абсолютной власти монарха), антидемократизм (негативное отношение к суверенитету народа), антиэтатизм (сведение к минимуму роли государства в обществе), антиконсерватизм (ориентированность на новые социально-политические формы), космополитизм (приоритет общечеловеческих ценностей). Автор выделяет три источника (экономические учения французских физиократов и политическая экономия А. Смита, политические концепции Просвещения и французские конституции конца XVIII в., французская и английская просветительская философия XVIII в.) и соответствующие им три — экономическая, политическая, философская — составные части либерализма. Классический либерализм, сформировавшись, по мнению автора, в первой половине XIX в., на рубеже XIX—XX вв. стал преобразовываться в нескольких направлениях: во-первых, по пути социализации (отказ от равнодушия к социальной сфере); во-вторых, по пути демократизации (введение всеобщего избирательного права); в-третьих, по пути этатизации (усиление роли государства в экономике); в-четвертых, по пути национализации (отказ от космополитизма); в-пятых, по пути модернизации философских, социологических и этических оснований либерализма¹.

Указанные концепции в целом дают довольно полное и разностороннее представление о либерализме. Однако, как представляется, им не хватает некоторой логической завершенности и определенности. Прежде всего необходимо прямо сказать о том, что либерализм как теория и как практика есть результат развития именно западноевропейской культуры. Модернизированные виды либерализма, которые можно наблюдать сегодня в разных странах мира, представляют собой лишь итог адаптации западноевропейских идей на национальной почве. При этом, конечно, следует иметь в виду определенную подготовленность к либеральным идеям национальных культур, что заставляет говорить о внутренних истоках либерализма этих стран. Что касается периода возникновения либерализма, то несомненно, что его классический вариант формируется исключительно в Новое время (XVII — первая половина XIX в.), когда создаются его экономические, политические, социальные и идеологиче-

¹ См.: Либерализм в России. С. 61—71.

ские основы. Однако очевиден и тот факт, что западноевропейский либерализм является наследником и продолжателем греко-римской культуры с ее развитыми рыночной экономикой, правом и государственностью.

Авторы сборника пытаются подойти к пониманию либерализма путем использования такой ключевой для данной темы категории, как «свобода», что выглядит оправданным и закономерным. Но понятие свободы настолько многомерно и необозримо, что обязательно нуждается в конкретизации, ограничении. Ведь, скажем, свобода лежит в основании таких противоположных либерализму теорий, как анархизм и марксизм (коммунизм как царство реализованной свободы). Поэтому представляется, что методологически и теоретически более конструктивно использовать в качестве исходной категории не свободу, а индивидуализм (или индивидуализацию) как акт выделения личности себя из социальной среды как уникальной ценности со своими интересами и потребностями, противостоящими общественным интересам. Индивидуализм (чувство и осознание своей индивидуальности) есть фундаментальное качество западного человека, западной культуры и западного самосознания; он зарождается в античности, далее формируется в средневековье, ярко проявляется в эпоху Возрождения и становится материальной силой в Новое время. Индивидуализм западного человека, фактически означающий его поднятую на уровень сознания и самосознания социализированную естественную свободу, проявляется во всех сферах социальной жизни и структурирует ее по своему образу и подобию: в экономике это право частной собственности, в политике это право личного участия в осуществлении государственной власти (принцип выборности и представительности власти), в религии это свобода совести, в идеологии это плюрализм мнений. Последовательно реализованный индивидуализм рождает либерализм как целостную систему идей, ценностей, установок и психологии.

Вместе с тем индивидуализм имеет свои пределы. «Либерализм, — справедливо отмечает В. В. Леонтович, — система индивидуалистическая, дающая человеческой личности и ее правам превосходство над всем остальным. Однако либеральный индивидуализм не абсолютен, а относителен. Либерализм отнюдь не считает, что человек всегда добродетелен и воля его всегда направлена на благие цели. Наоборот, либерализм хорошо знает, что человек, будучи наделен более или менее самостоятельным сознанием и относительно свободной волей, может стремиться ко злу так же, как и к добру. Поэтому, в отличие от анархизма (известные извращения которого и можно считать проявлением абсолютного индивидуализма), либерализм требует создания объективного правового государственного порядка, противостоящего воле отдельных людей и связывающего ее. Поэтому он одобряет учреждения или общественные формы, в которых отдельный человек подчиняется определенному порядку и дисциплине»¹.

¹ Леонтович В. В. История либерализма в России. М., 1995. С. 22.

Для более полного понимания либерализма необходимо уяснить также соотношение таких понятий, как либерализм и демократия. В условиях западноевропейских стран XX в. эти понятия теоретически и практически полностью совпадают и предполагают наличие гражданского общества и правового государства. А вот исторически либерализм и демократия расходятся, имея разные источники. Если демократия возникает как требование суверенитета народа, как приоритет воли большинства над меньшинством, то либерализм основывается на принципе защиты прав меньшинства (политического, религиозного, национального). Именно поэтому исторически демократизм формируется в борьбе народа с деспотической властью, а либерализм — в борьбе аристократии с абсолютизмом монарха и народом. Таким образом, следует различать современную интерпретацию либерализма и демократии и тот смысл, который вкладывался в них в Новое время. Соответственно, идейными основателями либерализма в современном значении этого слова были Спиноза, Гроций, Гоббс, Локк, Монтескье, Руссо, Кант, Гегель, Л. Штейн, Констан, Бентам, Милль и др. Для классического либерализма Нового времени (с точки зрения той эпохи) наиболее характерен Констан, а для демократии — Руссо.

Определенную дискуссионность имеет проблема соотношения терминов «либерализм» и «консерватизм». Исторически соответствующие направления в политической мысли и в политическом движении возникают практически одновременно: консерватизм формировался как реакция на переход европейских обществ от феодализма к капитализму. Консерватизм был реакцией на антиклерикализм, антитеологизм, революционность и либерализм шедшей к власти буржуазии, консерватизм отражал стремление аристократии сохранить разлагавшийся средневековый миропорядок. Уже в конце XVIII — начале XIX в. консерватизм получил свое концептуальное оформление в сочинениях Э. Берка, Ж. де Местра и Л. де Бональда. Приходя к власти, буржуазия становится консервативной, уже заинтересованной не в свержении существующего порядка, а, напротив, в стабилизации общества, укреплении его единства и спокойствия. С этой целью буржуазная (а зачастую буржуазно-аристократическая) власть перенимает большую часть комплекса этических, эстетических и аксиологических установок аристократии, отличавшихся традиционализмом, религиозностью, стремлением максимально сохранить национальные формы культуры. В результате либерализм становится консервативным, а консерватизм — либеральным.

В этой связи В. И. Приленский правильно замечает: «Не нужно видеть в термине “консервативный либерализм” нечто несогласное с логикой... Наоборот, без присутствия консервативных элементов сама либеральная теория теряет почву под ногами и либо полностью растворяется во множестве прогрессистских течений, либо трансформируется в одну из разновидностей радикализма. Либерализм и консерватизм в данном

случае не представляют собой контрадикторной пары»¹. В. В. Леонтович более категоричен, полагая, что «настоящим либерализмом следует считать лишь либерализм консервативный». Подлинный прогресс, делает он вывод, консервативен, поскольку его сутью является «укрепление и утверждение» уже существующих начал². Не случайно поэтому многие крупные политические мыслители XIX–XX вв. были одновременно и либералами, и консерваторами (Л. Т. Хобхаус, Д. А. Хобсон, К. Поппер, Ф. Хайек и др.)³.

К вопросу о консервативном характере либерализма тесно примыкает проблема наличия или отсутствия у данной политической идеологии своей философии. Можно ли говорить применительно к либерализму о его собственной философии («философского либерализма» или «либеральной философии»)? Так, А. Валицкий и В. Ф. Пустарнаков полагают, что у либерализма есть своя философия, и этой философией является позитивизм. Позитивистская методология, по их мнению, позволяет воспринимать человека и общественное развитие как природный процесс, имеющий своим атрибутом естественные права и свободы. Соответственно, чем больше индивидуальное и общественное сознание отклоняется от научной методологии в сторону идеализма и религии, тем более искаженным предстает либерализм как теория и практика. В частности, и А. Валицкий, и В. Ф. Пустарнаков такую тенденцию усматривают в русском либерализме, который с их точки зрения, основывался не столько на позитивизме, сколько на мистифицированном сознании⁴. В. И. Приленский, напротив, полагает, что либерализм не имеет своей философии. Применительно к либерализму, как он считает, можно говорить только о мировоззрении, системе наиболее общих ценностных установок, предопределяющих каркас данной идеологии⁵.

Представляется, что, с одной стороны, либерализм как теория не имеет единой философско-методологической основы (она может быть рационалистической, эмпирической, позитивистской, материалистической и т. п.), но с другой — в области социальной философии решение проблем о соотношении личности и общества, личности и государства, права и государства, государства и общества явно имеет некую общую парадигму. Очевидно, что аксиология либерализма имеет свои особые параметры, отличающие их от ценностных координат, например, марксизма, фашизма или анархизма. К основным ценностям либерализма следует отнести уважение к человеку и его правам (в области религии, политики, экономики и частной жизни), договорность и компромисс-

¹ Приленский В. И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. Ч. 1. М., 1995. С. 34.

² См.: Леонтович В. В. Указ. соч. С. 22.

³ См.: История политических и правовых учений. XX в. М., 1995. С. 205–246.

⁴ См.: Приленский В. И. Указ. соч. С. 9.

⁵ Там же. С. 8–10.

ность, самоограничение и автономность, признание государства как подчиненного обществу органа и служащего ему и отдельному индивиду.

Второй блок вопросов связан с проблемой генезиса русского либерализма. По мнению Л. И. Новиковой и И. Н. Сиземской, либерализм, придя в Россию «в облики просвещенного абсолютизма» («Наказ» Екатерины II), уже в творчестве А. Н. Радищева «обрел черты достаточно последовательного социально-политического учения», а деятельность М. М. Сперанского поставила вопрос о конституционном ограничении самодержавия в практическую плоскость. Однако как самостоятельное направление русской мысли либерализм, идейно подготовленный в кружках Н. В. Станкевича и Т. Н. Грановского, приобретает концептуально-целостное выражение в 50–60-е годы XIX в. в воззрениях К. Д. Кавелина и Б. Н. Чичерина («дворянский либерализм»). В 90-х годах XIX в. формируется «новый либерализм», характерный своей демократической и социалистической ориентированностью, а также стремлением наполнить его метафизическим (человек как часть живой «цельности») и юридическим (разработка идей взаимной ответственности государства и личности) содержанием¹.

И. Ф. Худушина не усматривает в России XVIII в. наличие собственно либерализма, поскольку, как она полагает, отсутствовали полнокровное третье сословие и сильное оппозиционное дворянство. В эпоху Александра I, когда идея свободы стала ведущим компонентом правосознания не только просвещенного общества, но и правительства, назревшие либеральные преобразования оказались тем не менее невозможны из-за низкого уровня национального самосознания. Именно поэтому деспотизм Николая I привел к окончательному угасанию либеральной дворянской оппозиционности².

По мнению В. И. Приленского, идеи либерализма проникают в Россию во второй половине XVIII в., непоследовательно развиваются в воззрениях Н. С. Мордвинова и М. М. Сперанского и в первоначальном виде оформляются в лоне западничества (в основном у Грановского). Но в узком смысле слова либерализм появляется в России в середине XIX в. в лице К. Д. Кавелина и Б. Н. Чичерина³.

Развернутую характеристику генезиса русского либерализма дает В. Ф. Пустарнаков, который тесно увязывает его развитие со степенью реализации в стране принципа свободы торговли и промышленности. Согласно позиции автора, применительно к периоду второй половины XVIII — первой половины XIX в. можно говорить лишь о существовании протолиберализма в России. Ни екатерининская политика «просвещенного абсолютизма», ни планы реформ М. М. Сперанского и Н. С. Морд-

¹ См.: Либерализм в России. С. 79.

² Там же. С. 102.

³ Там же. С. 135, 200.

винова, ни воззрения ранних русских либералов (Т. Н. Грановский, П. В. Анненков, В. П. Боткин) не несли с собой идей экономического и политического либерализма. В. Ф. Пустарнаков пытается опровергнуть распространенное мнение о тождественности либерализма и русского западничества, которое, как он полагает, включало в себя не одну только либеральную идеологию и лишь «создавало идейную платформу, более или менее благоприятную для проникновения в Россию настоящих либеральных идей»¹. Автор выдвигает оригинальную точку зрения, согласно которой дворянский либерализм Кавелина и Чичерина, земский либерализм, так и не доросшие до классической западноевропейской формы, затем сменяются сразу постклассическим буржуазным (и поэтому истинным) либерализмом. Идеологи постклассического либерализма (К. К. Арсеньев, И. И. Ивановов, В. А. Гольцев, М. М. Стасюлевич), группировавшиеся вокруг журналов «Вестник Европы» и «Русская мысль», отстаивали наряду с принципом свободы торговли и промышленности такие новые для русского либерализма последней трети XIX в. идеи, как ярко выраженный конституционализм, демократизм, социальная ориентированность, этатизм (использование силы государства в экономике)².

Думается, что В. И. Приленский и В. Ф. Пустарнаков избрали наиболее верную методологию в исследовании генезиса русского либерализма, взяв в качестве основополагающего критерия формы западноевропейского либерализма. Только на такой основе строгого сравнительного анализа можно достичь научных результатов. Расширительное толкование либерализма, просматривающееся в текстах Л. И. Новиковой и И. Н. Сиземской, И. Ф. Худушиной, дает несколько аморфную историческую картину.

Следует согласиться с названными выше авторами, что зачатки либеральных идей можно встретить в России еще во второй половине XVIII в. у Екатерины II, просветителей (С. Е. Десницкий, Я. П. Козельский, Н. И. Новиков), в первой половине XIX в. — у Александра I, в более последовательной форме — у чиновников-реформаторов Н. С. Мордвинова и М. М. Сперанского, декабристов, славянофилов. Но либерализм как теория и как общественное движение зарождается в 40–50-е годы XIX в. в среде западников и проходит в своем развитии три этапа: 1) дворянский (сер. 1850-х — сер. 1870-х гг.), 2) земский (сер. 1870-х гг. — 1905 г.), 3) буржуазный (1905–1917 гг.). Такое деление весьма условно, поскольку многие либералы эволюционировали в своих взглядах и одинаково активно действовали на разных стадиях либерального движения.

Этап дворянского либерализма начинается примерно со смертью Николая I (1855) и окончанием Крымской войны (1856). Завершение эпохи николаевского деспотизма, поражение в войне, показавшее отсталость России, возбудили в русском обществе ожидания реформ. Обсуждав-

¹ См.: Либерализм в России. С. 155.

² Там же. С. 221–225.

шиеся в кружках западников идеи либерализации страны постепенно становятся достоянием широких дворянских слоев, а само дворянское сословие пытается играть самостоятельную политическую роль, не желая быть слепым орудием монархической власти. На данном историческом этапе дворянство, будучи наиболее образованным и профессионально подготовленным сословием, объективно было основным носителем либеральной идеологии и важнейшей силой проведения реформ. Главными формами деятельности либерального дворянства были официальные послания («адреса») царю от губернских дворянских собраний с просьбами о проведении преобразований и выступления в печати. К видным идеологам дворянского либерализма следует отнести в первую очередь Т. Н. Грановского, В. П. Боткина, П. В. Анненкова, К. Д. Кавелина, раннего Б. Н. Чичерина.

Многие представители этого течения позитивно оценивали капитализацию стран Европы, видели в буржуазии молодой прогрессивный класс, связывали с ним защиту прав личности и собственности, установление правового порядка. Либералы желали скорейшей европеизации России, ликвидации крепостного права, развития промышленности и торговли, ограничения сословных привилегий дворянства. Они выступали за введение представительных органов власти (без ограничения самодержавия!), установление законодательных начал в деятельности государства, равный для всех суд и ответственность должностных лиц.

Вместе с тем дворянский либерализм страдал серьезными изъянами. У либеральных дворян отсутствовали четкие требования свободы промышленности и торговли (главное в экономическом либерализме). Вместо этого предлагался принцип отеческой опеки над национальной промышленностью. Дворянский либерализм еще ясно не формулировал идею «всесословности» (уравнение сословий в правах), был в основном аристократичен и антидемократичен. Дворянские либералы, боясь революции, являлись сторонниками постепенного приобщения народа к демократическим процедурам, ограниченного участия масс в управлении общественными делами. Следует также отметить консерватизм и монархизм либерального дворянства, его готовность постоянно идти на уступки абсолютизму. По сути, требования либерального дворянства сводились к тому, чтобы побудить государство проводить реформы. При этом в отличие от дворян конца XVIII — начала XIX в. либералы середины XIX в. делали ставку не на личность просвещенного монарха, а на монархию как институт, для которого характерна сильная исполнительная власть.

Следующий этап развития либерализма в России связан с деятельностью земств — органов местного самоуправления. Царское правительство, стремясь приспособить самодержавие к капиталистическому развитию страны и вовлечь в этот процесс основные сословия (прежде всего дворянство), приняло «Положение о губернских и уездных земских учреждениях» (1864) и «Городовое положение» (1870). Примерно к середине 1870-х гг.

земства перехватывают инициативу у дворянских губернских собраний и становятся центрами либерального движения. Хотя организацию земств и можно рассматривать как одну из первых попыток уравнивания в правах сословий, главную роль в них все же играло дворянство. Органы земских учреждений на 9/10 состояли из дворян. С течением времени все более заметное участие в деятельности органов местного самоуправления начинают принимать земские служащие (врачи, учителя, агрономы и т. п.).

Дворянство продолжало оставаться основной силой либерального движения в России, но в отличие от дворянского этапа земский либерализм включал в себя значительное число разночинных интеллигентов. Кроме того, земства вовлекали в общественную деятельность более широкий круг дворян, становились для них школой политического воспитания. Помимо традиционных «адресов», земские либералы уже созывали легальные и полулегальные съезды, более активно и наступательно использовали печать. Дворяне, пришедшие работать в земства и почувствовавшие вкус к этой деятельности, очень быстро обнаруживали, что местное самоуправление постоянно наталкивается на бюрократический произвол абсолютистского государства. Это обстоятельство стимулировало оппозиционность земских либералов, заставляло их обращаться к центральной власти с требованием дальнейших реформ.

Внутри земского либерализма не было идейного единства. С большой долей условности его можно разбить на три направления: 1) умеренно-либеральное, группировавшееся вокруг журнала «Вестник Европы» во главе с К. К. Арсеньевым, 2) консервативно-славянофильское (Д. Н. Шипов; основное положение — сохранение абсолютизма), 3) конституционалистское (В. А. Гольцев, С. А. Муромцев), наиболее последовательное в своем требовании конституции. В целом в земском движении преобладали умеренно-либеральные и консервативные настроения, многие земства были политически индифферентны. В своем большинстве земские либералы говорили о необходимости единения царя с народом на основе развитого местного самоуправления, выступали за представительство земств в Государственном Совете, боролись за расширение прав земских органов, усматривая в них ростки будущего российского парламентаризма.

Политическая идеология земских либералов — это программа дворян-землевладельцев, стремившихся в условиях развивавшегося капитализма сохранить помещичье хозяйство и расширить свои политические права. Во избежание революционных потрясений дворяне были заинтересованы и в том, чтобы наделить определенными правами крестьянство, в известной мере демократизировать общественную жизнь. Если отвлечься от единичных, наиболее радикальных проектов, то требования земских либералов сводились к расширению гласности, ослаблению цензуры, отмене телесных наказаний, ликвидации полицейского режима. В экономической области отстаивалась идея сохранения общинного землевладения как средства против обезземеливания крестьян, предлагались меры по

передаче земли в крестьянское владение (на выгодных для помещиков условиях), по организации мелкого поземельного кредита, выдвигались предложения о снятии ограничений, налагаемых паспортной системой (что сделало бы крестьян более мобильными в поисках работы), о перераспределении налогов (снижение налогов для бедных слоев общества и увеличение для богатых).

Многие положения земских либералов отражали потребности капиталистического развития страны, становились все более внесловесными и буржуазными, способствовали формированию подлинно либерального правосознания.

Новый этап развития либерализма в России наступил в начале XX в., когда были созданы две нелегальные политические организации — Союз земцев-конституционалистов (1903; состоял из земских деятелей) и Союз освобождения (1902; объединял либеральную интеллигенцию). После Манифеста 17 октября 1905 г., объявившего гражданские свободы, на базе этих двух организаций образовались Конституционно-демократическая партия (П. Д. Долгоруков, С. А. Муромцев, Д. И. Шаховской, П. Н. Милоков) и Союз 17 октября (Н. И. Гучков, М. В. Родзянко, Д. Н. Шипов; его ядро составило правое крыло Союза земцев-конституционалистов) — наиболее влиятельные либеральные партии. По своим программам данные политические объединения были во многом типично буржуазными, но лишь с течением времени у них установилась непосредственная связь с «третьим сословием» России.

Русский либерализм начала XX в. (если сравнивать его с предшествующими этапами) следует признать наиболее адекватным, объективно отражавшим интересы буржуазии и отстаивавшим капиталистическое развитие страны. И кадеты и октябристы провозглашали полный набор прав и свобод человека в духе классического либерализма, четко сказали о необходимости установления конституционной монархии. При этом, правда, кадеты вне рамок своей официальной программы интенсивно обсуждали возможность ликвидации монархии и созыва Учредительного собрания, которое и должно было бы определить будущую судьбу российской государственности. Октябристы в своих требованиях не шли дальше положений Манифеста.

Вместе с тем либеральная идеология периода думской монархии — это не классический либерализм эпохи свободной конкуренции, а либерализм, сложившийся на фоне господства монополий, острой вражды между капиталистами и рабочим классом, империалистической борьбы за передел мира. Русский либерализм начала XX в. нес на себе отпечаток этатизма, демократизма, социализма и национализма.

Буржуазный либерализм в России включал в себя достаточно явный элемент этатизма. В отличие от классической эпохи, когда отстаивался принцип невмешательства государства в экономику, русские либералы заявляли о необходимости поддержки со стороны государства националь-

ной промышленности и сельского хозяйства, о борьбе с монополиями. В сочинениях Новгородцева, Франка, Бердяева, Булгакова собственность, хозяйство рассматриваются как общественное достояние, требующее контроля со стороны общества и государства. Вместе с тем ограничение прав личности на поприще хозяйственной деятельности, вмешательство государства в экономику многие представители естественно-правовой школы (в частности, Новгородцев, Франк) расценили как проявление кризиса классического либерального правосознания. Они верно уловили одну из противоречивых тенденций современного капитализма — необходимость совмещать общественную направленность рыночной экономики и частную инициативу. Русские либералы отметили и другую, более общую тенденцию: современное правовое государство, все более принимая на себя социальные функции, неизбежно ограничивает свободу человека. Они пришли к глубокому и парадоксальному выводу о том, что развитие социально ориентированной демократии, все более полная реализация идеи равенства вступают в конфликт со свободой — другой фундаментальной либеральной ценностью.

В отличие от дворянских и земских либералов, которые еще во многом исповедовали сословность, буржуазный либерализм отличался заметным демократизмом. Идея «всесословности» (равенства граждан перед законом) приняла ясный и отчетливый вид. Кадеты выступали в защиту прав меньшинств (политических, национальных, религиозных), за снятие ограничений в правах поляков и евреев, за отмену паспортной системы. Либералы требовали всеобщего, прямого и равного избирательного права при тайном голосовании. Для буржуазных либералов (особенно кадетов) было свойственно заявлять о себе как о выразителях интересов всего народа, они выдвинули в России идею надклассовости институтов власти. Но при формальном демократизме буржуазных либералов они никогда не забывали о «непросвещенности» русского народа, его неподготовленности к реальному участию в управлении обществом. Многие сторонники естественно-правовой теории (Булгаков, Бердяев, Франк, Вышеславцев, Новгородцев и др.) опасались катастрофических последствий русской революции, установления деспотии в форме «самодержавия народа».

Буржуазный либерализм отличался социальной ориентированностью, содержал отдельные социалистические идеи. Претендуя на лидерство в обществе, либералы не желали отдавать пальму первенства в решении крестьянского и рабочего вопросов социалистам-революционерам или социал-демократам. Программы либералов предусматривали наделение крестьян землей, материальное обеспечение переселенческой политики. За рабочими признавалось право на объединение и стачки, социальное страхование и восьмичасовой рабочий день, предлагалось запретить ночные и сверхурочные работы и установить охрану труда женщин и детей на вредном производстве. Важным программным требованием было введение всеобщего бесплатного и обязательного начального образования.

Социалистический оттенок естественно-правовых воззрений русских либералов ярко выразился в их требовании признать право всех членов общества на «достойное человеческое существование», под которым подразумевалась материальная защищенность личности, «равенство исходных шансов», минимальный гарантированный набор материальных благ.

Русско-японская война и Первая мировая война придали буржуазному либерализму еще и национальную окраску. Возникший на почве войны патриотический подъем повернул многих либералов к национальным ценностям. Если классический либерализм рассматривал личность, государство и право абстрактно, то либералы начала XX в. пытались соединить либеральные идеи с национальными политико-правовыми традициями. Правые буржуазные либералы (их идеологом был П. Б. Струве) призывали помещиков и крестьян, капиталистов и рабочих, власть и интеллигенцию пойти на взаимный компромисс и сплотиться во имя национального единства и сохранения исторической государственности. Они утверждали, что правовая государственность России может быть создана только в рамках национальной идеи, на основе национальных ценностей. Так, Струве, признавая наличие непримиримых противоречий между личностью и государством, либерализмом (как принципом внутриполитической жизни) и империализмом (внешняя мощь государства, влияющая на сужение поля деятельности индивида внутри страны), пытался найти и обосновать примиряющие и объединяющие их принципы в феномене национализма и патриотизма. «Либерализм, — отмечал Струве, — в чистой его форме, т. е. как признание неотъемлемых прав личности... и есть единственный вид истинного национализма, подлинного уважения и самоуважения национального духа, т. е. признания прав его живых носителей и творцов на свободное творчество и искание...»¹. Разрешение конфликта между личностью и государством возможно, по Струве, на почве религиозного индивидуализма, который, на его взгляд, воплощает в себе элементы субъективного духа и объективного мира (в том числе социального) и соединяет в божественно-космическом синтезе «мистицизм с реализмом, личное с всеобщим».

Третья группа вопросов, касающаяся сущности русского либерализма, также отличается разнообразием и оригинальностью подходов.

Так, В. И. Приленский предлагает обобщенную характеристику раннего русского либерализма (в основном он анализирует воззрения Кавелина и Чичерина), которая включает в себя: 1) отсутствие прочной социальной базы («третьего сословия»); 2) антидемократизм; 3) конституционный монархизм; 4) консерватизм; 5) отсутствие гражданских свобод в российском обществе. Несмотря на несовпадение отдельных параметров русского и западноевропейского либерализма, автор, делает, как представляется, спорный вывод о том, что в России был сформирован классический ва-

¹ Струве П. Б. Избр. соч. М., 1999. С. 30.

риант либерализма. Одним из основных аргументов в пользу такой точки зрения является, по мнению В. И. Приленского, соединение в воззрениях ранних русских либералов либеральных и консервативных элементов¹.

Глубокой и прочной представляется позиция В. Ф. Пустарнакова, который в понимании русского либерализма стремится достичь, так сказать, «чистоты» вопроса. В основу своих рассуждений автор кладет тезис о том, что критерием оценки либерализма в России должны быть западноевропейские формы (классический, постклассический, неоклассический). Поскольку, как указывает В. Ф. Пустарнаков, Россия в своем экономическом и политическом развитии отставала от стран Запада, постольку западноевропейские либеральные идеи, ложась на русскую почву, с неизбежностью становились искаженными, неадекватными (идеология «либеральной бюрократии», «либерального дворянства», «либеральной теологии», либерального народничества). Для русского либерализма, подчеркивает автор, характерна изначальная «нечистота», синкретичность, перекрещивание либеральных идей с другими направлениями².

Противоположной точки зрения придерживается А. А. Кара-Мурза, согласно которой «русский либерализм не имел, да и не мог иметь каких-либо отличий от либерализма западного»³. Такая позиция автора основана на крайне широком понимании либерализма как организованной на начале свободы социальной системы, противостоящей «варварству» и разрушительному хаосу масс. Следуя этой логике, А. А. Кара-Мурза относит к представителям русского либерализма А. С. Пушкина и ранних славянофилов, что, конечно, неверно.

Необычную конструкцию психологического плана создает Л. В. Поляков, который пытается увязать судьбу либерализма в России с проблемой национальной идентичности. По мнению автора, самосознание русской интеллигенции начинало и продолжает развиваться как рефлексия западноевропейской культуры в трех основных ее видах: либерализм, консерватизм (романтизм), социализм. Естественно существующие, примиренные в культуре Запада, в условиях российской действительности консерватизм и социализм (основные полюса русского самосознания) становятся антагонистически несовместимыми, ввергая русское самосознание в состояние «разорванности». Этот неизживаемый психологический дискомфорт заставляет русскую интеллигенцию смотреть на Запад как на источник зла для России. А поскольку Запад в России ассоциируется с либерализмом, то антилиберализм, антикапитализм и антибуржуазность становятся характерной чертой русских мыслителей разных направлений (в том числе многих либералов)⁴. Иначе говоря, в ин-

¹ См.: Либерализм в России. С. 347–360.

² Там же. С. 362.

³ Там же. С. 370.

⁴ Там же. С. 372–389.

терпретации Л. В. Полякова либералы в России отчасти были скрытыми (подсознательно) антилибералами, поскольку постоянно испытывали комплекс неполноценности по отношению к Западу. В какой-то мере Л. В. Поляков прав. Русские либералы — представители школы естественного права — в своем стремлении морализировать и мистифицировать либеральную идеологию в известном смысле пытались превзойти Запад и на этом пути изжить свои комплексы.

Стремлением взглянуть на судьбу либерализма в России исторически и культурологически отличается позиция И. К. Пантина. Либерализм, как он полагает, не смог стать самостоятельным фактором российской политической жизни, поскольку в условиях крестьянской страны с преобладающим «примитивно-коллективистским» типом культуры идея свободы и прав человека оказалась неустребованной. По мнению автора, сами русские либералы были недостаточно радикальными в выдвижении своих программ, не смогли «подняться до понимания требований прогресса», а потому отдали историческую инициативу народникам и большевикам. И. К. Пантин высказывает мысль о том, что в России плебейско-крестьянская демократия и либерализм не смогли «иницировать идейно-политический синтез, в котором ценности демократии сливались бы с ценностями свободы и прав человека»¹.

Итак, подводя итог, следует сказать, что либерализм в России имел существенные особенности. На Западе идеи свободы в значительной мере рождались из борьбы королевской власти с сильной, самостоятельной аристократией и могуществом церкви. В России в период, когда на Западе зарождался и утверждался либерализм, все сословия (включая дворянство) были подмяты абсолютистским государством. Аристократия, ставшая непосредственным орудием власти монарха, не отличалась большим свободомыслием. Православная церковь, не пережившая реформации, стала мощной опорой русского консерватизма.

Длительное существование крепостнической системы обрекло Россию на экономическую отсталость. На протяжении практически всего XIX в. в стране не было полностью сформировавшегося и осознавшего свои политические задачи класса промышленной и торговой буржуазии — социальной основы и подлинного носителя либеральной идеологии. Окрепшая в последней трети XIX — начале XX в. русская буржуазия была тесно связана с монархией, не имела самостоятельности и политической инициативы. Отсюда важнейшая черта либеральной идеологии в России — ее развивали и отстаивали представители небуржуазных слоев: дворяне, государственные чиновники, университетская профессура, журналисты, литераторы, разночинная интеллигенция. Западные либеральные идеи пропускались сквозь призму сознания зачастую субъективно далеких от интересов буржуазии социальных групп, приобретая искаженные,

¹ См.: Либерализм в России. С. 400.

а порой и причудливые формы, ассимилируя специфические интересы и настроения различных слоев российского общества. Для русского либерализма характерны изначальные эклектизм и маргинальность (здесь следует согласиться с В. Ф. Пустарнаковым).

Отсутствие сколько-нибудь прочной социальной базы делало русский либерализм слабым и ставило его в крайне тяжелые условия выживания. Начавшиеся после отмены крепостного права либеральные реформы, с одной стороны, обнаружили несовместимость либерализма с абсолютизмом, с другой — активизировали революционное движение. Либерализм оказался между двумя мощными силами: враждебно настроенной монархической государственной машиной и многомиллионной крестьянской массой, не подготовленной к демократии и способной взорваться революцией. Организационная и идейная слабость, неустойчивость и маргинальность подталкивали либеральное движение к союзу с монархией. Компромиссность, половинчатость, нереволуционность (в отличие от либерализма Запада XVII–XVIII вв.) — характерная черта русского либерализма.

Глава 2 СМЫСЛ ПРАВА

§ 1. Онтология, аксиология и телеология права

Границы мировоззренческого поля, на котором представители естественно-правовой школы рассматривают право, в целом едины — это религия и идеализм. Но в рамках этой религиозно-идеалистической парадигмы палитра воззрений на природу права, его ценностные и целевые свойства достаточно широка: от радикально-религиозных у Н. А. Бердяева и Б. П. Вышеславцева до метафизико-позитивистских у Б. А. Кистяковского. Очевидно, что понимание онтологической основы права во многом предопределяло выводы относительно ценности и целей права.

Для Бердяева и Вышеславцева право (чаще они его называют, используя библейскую терминологию, законом) вырастает из греха, является актом грехопадения человека и мира. Греховное происхождение права, говорят они, преследует его как проклятие.

Бердяев пытается осмыслить происхождение права с помощью религиозно интерпретированных данных этнографии (в книге Бытия Библии, по его мнению, можно найти глубокое их объяснение). Философ ставит под сомнение материалистическую концепцию, согласно которой человек был сначала в диком, полуживотном состоянии, а потом постепенно цивилизовался до человека XX столетия. Напротив, полагает он, современные

дикие племена — это скорее результат регресса человечества, а не его отправная точка. Первобытные общества (например, Древний Египет, Вавилон) в духовном плане стояли более высоко, чем современные народы. На заре человечества мир был более «разжиженный», границы, отделяющие его от «иных миров», не были еще столь резки. Первобытный человек непосредственно ощущал мистическую близость к Богу.

Тем не менее Бердяев не отрицает первобытного прошлого человечества, которое, как он полагает, цепко держит современного человека. Философ дает оригинальный анализ права, пытаясь вскрыть его архаические корни. Он верно отмечает, что сознание первобытного человека — это родовое сознание, и право есть проявление этого родового сознания. Бердяев убежден в том, что ядром правосознания дикаря была идея мести, которую он ощущал как императив родового сознания, как необходимость исполнения воли предков. Идея мести не являлась следствием злобы или ненависти, она была связана с ужасом, страхом перед умершими предками, с особым мистическим настроением, навешанным загробным миром. Родовая месть безлична, это родовый акт, не связанный с личной виной. Хотя наказывающий и выступает в роли мстителя, месть и наказание не направлены прямо на того, кто лично повинен и ответственен.

Поскольку современный человек, отмечает Бердяев, еще не преобразован благодатью Бога, его правосознание, по сути, первобытно, а современное право есть не что иное, как сублимация мести. С течением времени в культуре разных народов требование мести трансформировалось в идею наказания. В религии месть была окончательно сформулирована как неотвратимость ада за грешную жизнь, в философии она получила вид нравственного долга (например, категорический императив у Канта), который требует исполнения и предполагает наказание. Инстинкт и психология родовой мести проявляется также и в понятии чести: необходимо защищать свою честь и честь своего рода с оружием в руках, оскорбление чести должно быть смыто кровью. С возникновением государства родовая месть постепенно переходит к нему, она принимает форму юридической ответственности, наступающей вследствие личной вины.

Запрет инцеста, по Бердяеву, — также один из истоков права. В символическом виде в случае инцеста человек как бы возвращается туда, откуда пришел (древнегреческий миф о царе Эдипе), то есть отрицает факт рождения, восстает против закона родовой жизни¹.

Право, констатирует Бердяев, всегда имеет социальный характер и возникает как требование победить первобытный хаос инстинктов (здесь уже чувствуется влияние фрейдизма). Но, загоня последние внутрь, право не устраняет их. В человеке XX в. первобытные инстинкты продолжают жить и ввергают его в состояние трагической раздвоенности.

¹ См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 88–89.

С одной стороны, человек обуздывает инстинкты и создает порядок, с другой — правопорядок своей принудительностью вызывает в человеке стихийный протест и провоцирует процесс пробуждения инстинктов, которые, в свою очередь, стремятся подорвать социальный порядок. В этом случае роль права становится уже не созидательной, а скорее разрушительной. Так, ограничивая индивидуальную свободу, которая очень часто бывает деструктивной, в социальном плане свобода оборачивается инстинктом властолюбия и тирании правителей и рабством подвластного населения. Такое диалектическое противоречие обнаруживает, по Бердяеву, бессилие права¹.

С позиций эсхатологического христианства Бердяев дает яркую характеристику права как социального института, нащупывая при этом подлинные его противоречия. Право, по Бердяеву, вносит в христианское сознание глубокий парадокс, неразрешимую антиномию: вырастая из греха, право вместе с тем несет добро и борется с грехом. Обличая грех и борясь с ним, право само является проявлением греха, несет на себе тяжелое наследие греха. Право ограничивает зло, но не в силах его победить, обнаруживая тем самым бессилие добра, не знающего Божьей благодати. Более того, в борьбе со злом право само легко становится злом. Правовое сознание христиан изначально трагично, так как право, ставя своей целью защитить добро, бессильно победить зло.

В критике права Бердяев развивает свою философию христианского персонализма и экзистенциализма. Для него право — это воплощенное, концентрированное господство общества над личностью, это проявление «социальной обыденности», где личная совесть заменяется общественной моралью, а творческие силы человека ограничиваются рабским подчинением государству. Формализм и абстрактность права исключают конкретную живую личность, право не в состоянии проникнуть в глубины нравственной жизни человека, оно равнодушно к индивидуальной человеческой судьбе и в этом смысле глубоко безнравственно и бесчеловечно. Право вырастает на почве интересов больших и малых социальных групп, оно выражает этику семьи, рода, клана, сословия, нации, государства, но никак не личности. Право стоит на страже абстрактного добра и абстрактной справедливости, в борьбе со злом оно защищает абстрактного человека и социально значимые ценности, а не конкретную человеческую индивидуальность. Лежащий в основе права абстрактный морализм стремится сделать из человека «автомат добродетели», то есть право фактически нивелирует человека, заставляя его служить добру².

В основе права, по Бердяеву, лежит ложная этика социального оптимизма. В качестве социального института право как бы призвано убедить общество в своей эффективности. Борьба права со злом с помощью раз-

¹ См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993.

² Там же. С. 91–92.

личных юридических механизмов будто бы подтверждает царящую в мире справедливость. Согласно логике Бердяева, социальная функция права создает иллюзию защищенности людей от воздействия на них первородного греха. Правовая защищенность, создавая внешний комфорт, уводит общество от трагического восприятия жизни. Общество, уверовав чуть ли не в абсолютную силу права, предпочитает не замечать творимого правом зла и воспринимает покалеченные юстицией судьбы людей либо как необходимую неизбежность, либо как досадное недоразумение, портящее в целом благополучную картину правопорядка.

Право, делает вывод Бердяев, «насилует и калечит жизнь». «Высушенная законническая добродетель» права оборачивается враждой к жизни. Право современных государств есть право силы, оно царит во имя утилитарных целей, хотя и прикрывается высшими ценностями. Право не дает личности сил для осуществления того добра, которого оно от нее требует. Человек не может оправдаться, достигнуть праведности делами закона. И всё это потому, что этика права строится без расчета на Божью помощь. Отсюда требование, которое выдвигает Бердяев: право как элемент объективации должно быть преодолено, ему следует уступить место Божьей благодати¹.

Вместе с тем Бердяев отмечает и положительные свойства права. Он апеллирует к словам Иисуса Христа, который «пришел не нарушить закон, а исполнить». Те, кто претендует стать выше права, легко могут стать ниже права (то есть, игнорируя право как относительную ценность, человек полностью сливается со злом). Право есть правда, преломленная в социальной обыденности. Борясь с грехом, право выполняет положительную миссию в мире: оно охраняет жизнь. «Парадокс в том, — признает философ, — что исключительное господство этики благодати в греховном мире подвергает опасности свободу и даже существование личности. Нельзя поставить судьбу личности в исключительную зависимость от благодатных и благостных состояний других личностей»². Право необходимо как заслон против несовершенства человеческой природы, и поэтому логика права не может быть отвергнута.

Примерно в том же духе, что и Бердяев, характеризует право Вышеславцев. Он отмечает: «Трагедия закона заключается в том, что он достигает прямо противоположного тому, к чему он стремится: обещает оправдание, а дает осуждение; ищет мира, а дает гнев; требует соблюдения, а вызывает нарушение»³. Толкуя послания ап. Павла, Вышеславцев вскрывает в них глубоко антиномичную природу права. Грех не от закона, а от сопротивления закону; виноват не закон, а беззаконие; виновата не заповедь, а человек, который ее нарушает. В этом случае причина

¹ См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 94.

² Там же. С. 91.

³ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 39.

«неудачи закона» лежит в «сопротивлении плоти», что формулируется в виде дуализма «плоть — источник зла, закон — источник добра», или, продолжая данную логику, «человек — источник зла, закон — источник добра». Здесь «плотскость» человека противопоставляется «духовности» права. Если на первый взгляд такая дилемма, по Вышеславцеву, верно отражает суть вопроса («звериное» начало в человеке сдерживает именно закон), то далее данный легистский морализм приводит к явному абсурду: необходимость умерщвления плоти как источника зла требует умерщвления человека. Если всё зло в человеке, а всё добро в законе, то *pereat mundus, fiat justitia* (пускай гибнет мир, но свершится правосудие). «Весь смысл, вся интенция закона, — говорит Вышеславцев, — состоит в том, чтобы сделать человека праведным (оправдать, *justificare*); если он бессилён этого достигнуть и достигает только обратного, тогда он теряет всякий смысл... Такой закон не заслуживает никакого уважения, а потому пусть он оставит человека в покое и даст ему жить свободно: *pereat justitia, vivat mundus*» (да погибнет правосудие, и пусть живет мир)¹.

Бердяев и Вышеславцев в религиозной форме вскрывают не мнимые, а действительные, реальные проблемы права. Можно спорить о том, что источником права является акт грехопадения (в конечном счете это вопрос веры, свободы совести), но очевидной представляется связь права с несовершенством человеческой природы. Право в значительной мере есть отражение деструктивных проявлений человека, социальных конфликтов. Право — это в определенном смысле «тень» (если использовать терминологию К. Г. Юнга), которую отбрасывает человечество своей худшей стороной. Что такое, например, Уголовный кодекс, как не концентрированное описание социального зла, на которое способен человек. Верна и глубока мысль Бердяева о том, что право в своей основе имеет родовой, социальный характер. Эта идея не нова, об этом говорили многие мыслители, Бердяев же обращает внимание на негативный аспект социальной природы права. Право действительно обращено прежде всего на защиту интересов общества в целом и его социальных институтов. Право интересуется человеком (например, в гражданских правоотношениях) не столько потому, что заботится о нем, сколько потому, что путем удовлетворения интересов и потребностей отдельного человека можно установить общую социальную стабильность.

Отсюда вытекает другая негативная, по Бердяеву, черта права — его абстрактный, безличный характер. С позиций интересов общества абстрактный характер права — это благо, так как позволяет реализовать идею равенства (очень важную для людей, особенно в гражданских правоотношениях и публичном праве) и справедливости. Но для конкретного человека (а каждый человек — уникальность) безличное, абстрактное правосудие всегда воспринимается как внешняя, чуждая, слепая сила,

¹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 40–41.

способная покарать его судьбу. Яркий индивидуалист и гуманист Бердяев (а индивидуализм — это фундаментальная черта человека западной цивилизации последних трех — четырех веков) глубоко почувствовал проблему отчужденности правовых институтов от человека.

Бердяев и Вышеславцев обнаруживают глубокое противоречие между индивидуализмом, гуманизмом, с одной стороны, и безличным, «родовым» характером права — с другой. Данную антиномию, принявшую у них окончательный вид дилеммы «право или человек», философы склонны решать в пользу человека. Этот, казалось бы, гуманистический пафос Бердяева и Вышеславцева зиждется, к сожалению, на отрицательной правовой аксиологии. Ценность права и его гуманистическое значение ими признаются, но основной акцент философы делают все-таки на отрицательные качества права, по большей части подчеркивают его негативный характер. Но умаление ценности права, очевидно, ведет к падению ценности самого человека, что, конечно, подрывает гуманистические позиции Бердяева и Вышеславцева.

С позиций радикального христианства рассматривает право и Е. В. Спекторский, отстаивая в конечном счете реакционную идею «воцерковления культуры», а в данном случае — «воцерковления права».

Спекторский выступает за формирование «подлинно христианского» правосознания, отстаивает идею создания «христианского права». С этой целью он приводит различные аргументы из истории, дает собственную интерпретацию Библии. Философ полагает, что у истоков права лежит религия, право вырастает из религиозного чувства. Религиозный страх дикаря устанавливает первичные табу, которые затем становятся правом. Спекторский верно отмечает, что религиозное сознание формировало стереотипы правового восприятия общественных отношений. Во многих языческих религиях (в частности, у римлян) отношения между человеком и Богом понимались как договорные, как двусторонние обязательства. В этом случае жрец выступал (в зависимости от специфики религиозного обряда) в роли консультанта, эксперта или нотариуса, свидетельствуя или подтверждая правильность заключения (исполнения) юридической сделки с Богом. В религии иудаизма весь Ветхий завет («завет» — это и есть договор) понимается как закон, как сакральная юриспруденция¹.

Но подлинное представление о праве, утверждает Спекторский, дает только Новый завет, «только Иисус Христос предложил законченную философию права». Философ, пытаясь доказать, что право и христианская религия вещи вполне совместимые, апеллирует к поведению Христа: когда Христос говорит, что Он пришел в мир не нарушить закон, а исполнить, это, между прочим, имело и тот смысл, по Спекторскому, что Он не явился специально бороться с тогдашним правопорядком и что Он, несколько не стремясь укрепить его, считался с ним и даже подчинялся

¹ См.: Спекторский Е. В. Христианство и культура. Прага, 1925. С. 205.

ему, когда это было неизбежно. Христос через учеников совершал акты купли, не избегал суда, не склонял других к уклонению от уплаты податей кесарю, с торговлей боролся только в храме Божьем, не отвергал собственности, упоминал разные ее виды, высказывался о формальной системе доказательств, занимался толкованием действующего права. Притчи и беседы Христа с учениками насыщены примерами из юридической практики (купля-продажа, раздел имущества, наем слуг, управление домом, аренда виноградника, правоотношение между господином и рабом, кредитные операции, управление имуществом по доверенности)¹.

В ап. Павле Спекторский видит «настоящего новозаветного юриста», называет его «юрисконсульт христианства». Апостол Павел, по его мнению, не ограничивался неизбежным и невольным участием в «юриспруденции повседневной жизни». Он точно знал все права и преимущества своего правового статуса как римского гражданина, не только не отказываясь от них, но, напротив, очень умело ими пользуясь. В деятельности ап. Павла чувствуется новая тактика в сравнении с евангельской: больше осознания невозможности обойтись совсем без сложившихся учреждений и отношений для того, чтобы «двинуть вперед дело христианства»². Пронизанность Нового завета идеей Страшного Суда также доказывает, как полагает философ, его юридическое содержание.

Важнейшей особенностью христианского правопонимания Спекторский считает полное совпадение права и нравственности. С его точки зрения, у христианской философии «нет двойной мерки, внешней для права и внутренней для нравственности... Она не различает моральности и легальности. Не согласна она видеть, вместе с Еллинеком, в праве только минимум этики. Она, напротив, стремится к ее максимуму. Она ищет правды единой и неделимой. И она полагает, что где правда, там и свет...»³.

Христос, продолжает Спекторский, проповедовал не взимание долгов, а прощение их. Взаимное прощение долгов могло бы исцелить людей от приверженности к «сокровищам земли». В этом случае прощающий долг получает благоприятные последствия. Во-первых, поскольку он прощает должникам своим, постольку Отец небесный прощает ему его собственные долги. Во-вторых, прощающий долг вызывает на такую же взаимность и других людей. Социальная солидарность и братство людей скорее могут быть достигнуты таким прощением, чем «борьбой за право», которую предложил немецкий юрист Р. Иеринг, неизбежно приобретающей формы судебной волокиты при участии адвокатской «нанятой совести» (Спекторский приводит фразу Ф. М. Достоевского)⁴. Настоящий

¹ См.: Спекторский Е. В. Христианство и культура. Прага, 1925. С. 211.

² Там же. С. 215–216.

³ Там же. С. 212.

⁴ Там же. С. 214

христианин, живя в мире правоотношений, не должен чересчур к ним привязываться и своим поведением обязан «преодолеть» необходимость государственной юстиции. Поскольку, делает вывод Спекторский, юридический порядок существует, постольку он должен подлежать усовершенствованию с позиций и ориентиров, заданных христианством¹.

Спекторский резко критикует современные ему теории права и правовую систему Запада, потерявшие, как он полагает, «дух христианского идеализма»: «Теория права запуталась в обожествлении государства или в социологизме и материализме. Теория суда вступила на скользкий путь той «свободной» юриспруденции, которую по своему личному или партийному усмотрению вершит судья, взвешивающий на весах не правосудие, а интересы и могущий, буде пожелает, судить не только без закона, самостоятельно затыкая дыры законодательства, но даже и против закона. Частное право то цепляется за институты старого языческого Рима, то забегает навстречу социализму. Уголовное право карает, не предупреждая и не воспитывая, карает, не будучи уверено, кого карать... Публичное право то обожествляет государство и его суверенных властителей, независимо от того, кто они, откуда они и что они делают, то капитулирует перед обществом, т. е. борющимися друг с другом эгоистическими классами. Международное право само не знает, существует ли оно, и если существует, то зачем и для кого»².

В своем стремлении осуществить идею «воцерковления права» Спекторский впадает в глубокое внутреннее противоречие, типичное для радикального христианства. С одной стороны, философ признает ценность права, его неизбежность в социальном мире, для чего дает детальную юридическую трактовку Библии. Но с другой стороны, отстаивая, в конечном счете, реакционную идею «воцерковления культуры» (в данном случае «воцерковления права»), он фактически лишает право его реальной значимости. Осуществить воцерковление права — это значит, по Спекторскому, возвести в ранг права христианские заповеди, слить право, мораль и религию в единый социальный институт. По мысли философа, такая правовая реформа должна коренным образом преобразить человека, сделать его ближе к Богу. На самом деле это приведет только к одному: к лишению человека свободы, и в первую очередь — свободы совести. Право в этом случае становится не гарантом свободы, а системой узаконенного насилия.

В духе идеи «воцерковления культуры» Спекторский выступает за максимальное сближение частного и публичного права в «единое христианское социальное право», что, по его мнению, должно устранить противоречия между людьми как собственниками и между человеком и государством. Это достигается, с одной стороны, ограничением индиви-

¹ См.: Спекторский Е. В. Христианство и культура. Прага, 1925. С. 218.

² Там же. С. 218–219.

дуализма и частного интереса отдельных лиц, а с другой — наращиванием социальных функций государства, превращением государства в общественную службу. Здесь, таким образом, ценности идеологемы «воцерковления культуры» во многом смыкаются с ценностями социализма. Ведь еще Маркс предлагал, а Ленин реализовал ликвидацию частного права, а вместе с ним и «частного» человека, противопоставляющего свои эгоистические интересы общественным целям.

Пантеистически окрашенную трактовку бытия права дает С. Л. Франк.

Бытие, рассуждает он, в его сверхэмпирической основе есть «живое конкретное всеединство», пронизанное органической связью целого и частей. Внешняя часть бытия, предстающая как тотальная раздробленность, как деление на живое и мертвое, органическое и неорганическое, онтологически и логически подчинена «абстрактно-общему началу», видимая хаотическая множественность находит свою гармонию в невидимом, но умопостигаемом и интуитивно созерцаемом «живом всеединстве». Согласно логике Франка данная зависимость единичного и целого, переводящая хаос в упорядоченное мироздание, и есть верховный закон бытия. Законы природы, нравственности, социальной жизни, естественное и позитивное право — всё это суть проявление верховного закона, подчиняющего «раздробленные части космического бытия» единому целому. В праве обнаруживается, с одной стороны, связанность человека со стихийным началом природы, с другой — борьба против этой стихии. Право, являясь результатом свободного выбора человека, его духовной внутренней работы, всегда пытается преодолеть «низшую, слепую закономерность мирового бытия», всегда имеет целью достижение человеком «конкретного живого всеединства»¹.

В праве, ядром которого предстает «абстрактно-общая норма должного», человек впервые сознает свою свободу. Человек, живя по праву и реализуя тем самым свою внутреннюю свободу, как бы припадает через нее (а значит и через исполнение норм права) к божественной благодати. С другой стороны, внутренняя свобода человека, преломляясь в его природном существе, принимает вид объективной нормы, подчиняющей индивидуальную жизнь «абстрактно-общему началу». В этом смысле право одновременно отражает свободу человека как духовного существа и его зависимость от законов физического мира. Право по своей природе так же дуалистично, как дуалистичен сам человек: он одновременно принадлежит нравственному миру (миру свободы) и миру природы (миру необходимости)².

«...Общественная жизнь, — продолжает Франк, — будучи по своему существу духовной жизнью, выступает перед нами с характером внешне-объективного бытия некоей “среды”, которая, наподобие материального

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 88.

² Там же. С. 88–89.

мира, извне нас окружает и действует на нас с грубой принудительностью внешнего факта, и притом так, что эта принудительность сознается нами не просто как наша зависимость от субъективно-психических сил других людей, а именно как действие объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности. Тайна транспсихической объективности общественного бытия заключается в том, что единство многих, бытие в категории “мы”, будучи вместе с тем служением правде, выступает перед нами с обязательностью закона, “должного”, и именно потому облакается в форму идеально-подчиняющего нас объективного отношения¹. Иначе говоря, право (и государство тоже) выступает как представитель мистически воспринимаемой реальности — общества. Право получает свое объективное существование в результате объективации начала «должного», при переходе «должного» из сферы «внутреннедуховной» в сферу «внешнеэмпирическую». Воплощая в себе мистическое «мы», право тем самым наполняет себя трансцендентным содержанием².

Довольно оригинальными представляются правовые воззрения И. А. Ильина. При рассмотрении его взглядов на право следует иметь в виду следующие обстоятельства. Во-первых, Ильин — человек глубоко религиозный и церковный, стоящий на ортодоксальных православных позициях, в отличие, например, от Бердяева, который, по-видимому, всю жизнь оставался религиозным богоискателем, модернистом и радикалом. Философия права Ильина — это, конечно, религиозная философия права, ведущим мотивом его сочинений является стремление показать связь правосознания (индивидуального и общественного) с Богом. Но в отличие от Бердяева или Спекторского, у которых право постоянно подвергается жесткому прессингу со стороны религии и нравственности, рассуждения Ильина отличаются пафосом защиты права и известным прагматизмом. Во-вторых, правовая теория Ильина, развиваемая им под лозунгом «борьбы за право», слабо стыкуется с его политическими взглядами. Абсолютистско-монархическая установка Ильина, его симпатии к фашизму заставляют внимательно и очень осторожно оценивать правовую идеологию мыслителя.

Основными понятиями, которыми оперирует Ильин в процессе создания своей правовой теории, являются «дух», «воля», «правосознание». Если, например, философию права Гегеля можно с полным основанием назвать «философией свободы» (поскольку Гегель в своей знаменитой работе фактически исследует динамику развития свободы в социальном мире), то философия права Ильина может быть названа «философией человеческого духа» (на что он сам неоднократно указывал). Человеческий дух, по Ильину, — подлинный фундамент социальных институтов, и прежде всего — государства и права.

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 89.

² Там же.

«Дух» для Ильина представляет собой основополагающую силу, формирующую из человека личность. Возникновение связи между человеком и Богом означает рождение в человеке духовного мира. Духовность превращает душу «в живой орган Божией жизни, открывает человеку его назначение и в то же время указывает ему подходящие и необходимые ему формы бытия»¹. Дух человека включает в себя три основных элемента: религиозное чувство, совесть, правосознание. Религиозное чувство и совесть рождают важнейшее качество человека — волю, проявляющуюся трояко: как воля к духу, как воля к добру и как воля к праву. Воля к духу, по Ильину, — это стремление человека быть духовным существом, это своего рода инстинкт, который заставляет его идти навстречу Богу и быть нравственным.

Ильин выводит следующее взаимодействие воли к духу, воли к добру и воли к праву. Воля к духу — наиболее фундаментальная волевая составляющая жизни духа, из которой возникают воля к добру и воля к праву. Если воля к духу активно контактирует с двумя другими волевыми компонентами, между волей к добру (нравственной волей) и волей к праву Ильин усматривает некоторый параллелизм или даже определенную конкуренцию. Воля к добру, отмечает он, хотя и питает волю к праву, в конечном счете все же тяготеет к тому, чтобы заменить собой право и сделать его ненужным. Так, например, по его мнению, признание прав человека может проистекать не только из требований права, но и из чувства любви к человеку как явлению живого духа. Иначе говоря, воля к духу имеет для права конститутивное значение, а воля к добру — факультативное.

Инстинктивное желание человека чувствовать себя «образом и подобием Божия», ощущать себя как автономную, самоценную личность Ильин рассматривает в качестве самого первого и наиболее фундаментального правового притязания, из которого произрастают правосознание и право. Воля к духу, по Ильину, всегда и неизбежно ведет к праву. Философ выделяет три уровня (предметный, индивидуальный, социальный), на которых осуществляется переход от воли к духу к праву. На предметном уровне воля к духу выражается в стремлении людей добиваться постоянного «присутствия Божества» в конкретной жизни, что требует двух условий: 1) личность должна ощущать себя естественно-правовой автономной духовной сущностью, 2) наличие «положительно-правовой организации», обеспечивающей внешнее сосуществование этих личностей. На индивидуальном уровне воля к духу заставляет личность воспринимать себя как абсолютную ценность, данную Богом, и потому требующую правовой защищенности. На социальном уровне воля к духу обязывает отдельную личность желать и всячески способствовать «духовному расцвету» других личностей, появлению духа «во всех и для

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 309.

всех», а значит, требовать правовой защищенности для всех, «общего правового порядка»¹.

Триединая волевая установка человека (воля к духу, воля к добру, воля к праву) рождает, по Ильину, «здоровое» правосознание, а оно, в свою очередь, есть основа должного права и должного государства. «Правосознание, — отмечает он, — есть тот благородный источник, в котором перерождаются и бесправная сила и бессильное право: право становится благородною силою, а сила становится силою правоты»².

В теоретико-методологическом плане категория «правосознание» имеет для Ильина универсальное значение. Право, государство, социальная жизнь представляются ему отраженным правосознанием. Он изучает политико-правовые явления через призму правосознания, а фактически — само правосознание. В сочинениях Ильина правосознание и право то различаются, то сливаются воедино, порой даже невозможно понять, где говорится о праве, а где — о правосознании. Его интересуют не внешние формально-юридические механизмы, а глубинная структура индивидуального и общественного правосознания. Предмет его внимания — нравственные, логические и психологические установки личности, реализующей себя в правовом измерении. В своем стремлении познать право Ильин чаще всего всё же опускается на микроуровень индивидуального правосознания, критически при этом относясь ко всякому субъективизму (в частности, к теории Л. И. Петражицкого).

Ильин полагает, что господство субъективизма и релятивизма в понимании права подрывает правосознание, превращает его в «клубок субъективных эмоций». Право, отмечает он, «не переживается в виде случайных и по содержанию не обоснованных “нормативно-атрибутивных” толчков и эмоций»³. Право — это «объективно обстоящее», «предметно определенное», «сознаваемое мыслью, а не воображением», «обоснованно испытываемое волей» установление. Право появляется как результат сединения мысли, нравственности и воли; оно творится целеполагающей деятельностью человека, «предметно созерцающего идею права и Бога». Но поскольку названные составляющие являются компонентами правосознания — сферы, по сути, субъективной, постольку право у Ильина также приобретает значительный элемент субъективизма.

Кроме того, Ильин утверждает, что иметь «здоровое правосознание» (а вместе с ним и настоящее право) невозможно без «внутреннего духовного опыта», который есть «непосредственное, подлинное и отчетливое испытание чего-то неосязаемого как имеющего объективное значение». «Такое испытание, — продолжает он, — проверенное и очищенное интуитивным методом, неминуемо порождает убеждение в действительной

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 235–236.

² Там же. С. 407.

³ Там же. С. 173.

наличности предмета с объективным значением, а попытка постигнуть этот предмет мыслью неминуемо заставляет признать в нем его собственный, имманентный ему и тождественный себе объективный смысл, заданный к адекватному уразумению»¹. Право как личный духовный опыт принимает у Ильина «разновидность единого жизненно-духовного делания». «Расширяя» и «утончая» личный духовный опыт, человек развивает свое правосознание до уровня зрелого, фактически творит правовую культуру. Очевидно, что такая постановка вопроса (рождение из индивидуального духовного опыта правосознания, права и правовой культуры) тяготеет к субъективному идеализму, против чего изначально сам Ильин и выступает.

Погружая право в среду «духа», «воли» и «правосознания», Ильин тем самым предопределяет его ценностную характеристику. Конечно, Ильин говорит о том, что право призвано «сделать возможным мирное сожительство людей», «указать людям обязательные для них пределы в их внешней деятельности», «обуздать проявление злой воли человека». Он признает формально-юридическую значимость права в деле защиты свободы личности, в организации хозяйства. Но данные качества права все-таки остаются на периферии его исследовательского внимания. Основная ценность права, согласно логике философа, состоит в том, что оно предлагает человеку единственно верный путь достичь одухотворенной, нравственной и религиозной жизни, что оно выступает в качестве «могучего» воспитательного средства личности. Задача права, по Ильину, состоит не только и не столько в том, чтобы регулировать внешнюю сторону жизни людей, сколько в том, чтобы формировать в их душах стремление двигаться навстречу Богу, создавать мотивацию для подлинно христианского поведения. Он говорит: «Право в его основной сущности есть необходимый для человека образ его духовной жизни на земле, или иначе: необходимая форма “встречи” между верховным благом и человеческою душою»².

В более конкретном плане ценность права для Ильина имеет несколько аспектов. Во-первых, право представляет собой ценность потому, что оно всегда есть нечто должное, всегда критерий «правды», сознательно или бессознательно признаваемый всеми. Во-вторых, право, будучи одним из наиболее универсальных социальных институтов, активно влияет на формирование основ духовного мира человека, право определяет его поведение во всех сферах жизни. В-третьих, только через право человек обнаруживает существование других людей как равноправных с ним, абсолютно ценных духовных сущностей. В этом случае право одновременно и являет собой и обеспечивает «духовную солидарность» людей, «всемирное человеческое братство». Борьба за свое право неизбежно

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 173–174.

² Там же. С. 231–232.

ведет человека к борьбе за права другого лица (так как цель у них единая — служить «верховному благу», то есть Богу), что и обеспечивает их солидарную взаимопомощь. Если солидарность, по Ильину, уступает место «личному или классовому интересу, народному предрассудку или предвзятой доктрине», то право теряет свою ценность. В-четвертых, право, соединяя уравнивающую и распределяющую справедливость (как у Аристотеля), обеспечивает «мирное и организованное равновесие субъективных притязаний» отдельных лиц.

Ценность права, по Ильину, непосредственным образом связана с его признанием со стороны человека. Право, подчеркивает философ, должно быть оправдано, то есть его ценность должна быть подтверждена. Ильин выступает за то, чтобы право было принято человеком свободно, по убеждению, чтобы жить по праву стало своеобразной потребностью души. Добровольно и осознанно признать право — это значит, как он полагает, обрести счастье, так как в данном случае человек, познав истинные ценности, становится причастен «подлинно духовной жизни». За формальным (в силу привычки) отношением к праву, как правилу, кроется правосознание озлобленного раба. Ильин убежден в том, что никакие политические или правовые реформы сами по себе не могут переделывать психику человека, привыкшего пассивно покоряться. Основной рычаг изменения правосознания человека — внутренняя духовная работа по обретению веры и чувства собственного достоинства. Очевидно, что констатация зависимости функционирования права от индивидуального сознания, выдвижение субъективных свойств личности в качестве важнейшей основы права сближает позицию Ильина с психологической теорией права Петражицкого.

С позиций рационалистической философии рассматривает право Е. Н. Трубецкой. Интересно отметить, что Трубецкой, будучи учеником и близким другом В. С. Соловьева, сторонником его мистической философии всеединства, анализирует право как типичный светский идеалист.

Объяснить генезис и сущность права возможно, по Трубецкому, с позиции, объединяющей достижения исторической школы права (К. — Ф. Савиньи, Г. Пухта) и естественно-правовой теории, принципы историзма и рационализма. Как он верно полагает, взятые отдельно, независимо друг от друга, эти две школы страдают односторонностью и ограниченностью. Савиньи и Пухта верно указали на связь права с национальными особенностями народа, его традициями, обычаями, языком. Право действительно всегда развивается в конкретной исторической среде, имеет конкретные, исторически определенные формы. Но историческая школа права не учитывает «свободной творческой деятельности человека», она не хочет видеть «революционных перерывов» в развитии права, связанных с восстанием «свободного человеческого духа» против отживших политических учреждений. Историческая школа права преувеличивает национальный аспект права, так

как любая правовая система всегда несет на себе отпечаток правовой практики других народов. С другой стороны, господствовавшая в конце XVIII — начале XIX в. теория естественного права, верно указавшая на абсолютное значение идеи права, вместе с тем полностью игнорировала историческую обусловленность права. Естественно-правовая теория той эпохи ошибочно выводила право исключительно из разума, веря в его всемогущество и универсализм. Считалось, что только один разум, без учета исторического опыта, способен породить истинное представление о политико-правовом устройстве общества.

Трубецкой полагает, что в образовании и развитии права участвуют два фактора: 1) исторический опыт человечества и 2) разум человека, дающий идею права. Только умозрение или только политико-правовой опыт не может породить право. Он пишет: «Из опыта мы узнаем, что для обеспечения свободы необходимо правильное организованное общество, необходимы закон и власть; из опыта мы узнаем, что для обеспечения целей человеческого существования необходим институт собственности; из опыта же мы узнаем, какое общественное и политическое устройство наиболее целесообразно при данных конкретных условиях. Словом, опыт указывает, каковы должны быть конкретные задачи права в каждом конкретном случае и какими конкретными средствами оно может достигнуть своих целей. Но вопрос о том, в чем должны заключаться цели и права вообще, выходит за пределы опыта»¹. Посредством опыта познается только сущее, тогда как цель относится к сфере должного, к сфере разума и нравственности.

Подобно Аристотелю или Гегелю, Трубецкой считает, что реальному праву всегда предшествует идея права, политико-правовое устройство общества есть всегда результат развития идеи права. Следуя за Кантом в понимании естественного права, русский философ рассматривает идею права как разумно-нравственную категорию, как нравственный критерий, лежащий в основе поведения человека. В том смысле идея права предстает уже как правовой идеал, являющийся своеобразным источником, двигателем прогрессивного развития права.

Содержанием идеи права выступает свобода, которая, по Трубецкому, лежит в основе исторического процесса развития права и одновременно является его целью: «Из опыта мы узнаем, что одни учреждения способствуют расширению индивидуальной свободы, другие стесняют ее; но что свобода вообще желательна, что она должна служить целью права, — из опыта мы узнать не можем. Это — умозрительный идеал разума, та идея, которая лежит в основе развития права»².

Таким образом, подлинной основой и содержанием права, по Трубецкому, является свобода. Философ подчеркивает, что право есть принад-

¹ Трубецкой Е. Н. Энциклопедия права. СПб., 1999. С. 87–88.

² Там же. С. 88.

лежность разумного и свободного существа. Где нет личной свободы, там нет и права. Свобода проявляет себя двояко: во-первых, как способность воли человека сознательно избирать то или иное поведение (внутренняя свобода), во-вторых, как возможность действовать вовне, преследовать и осуществлять какие-либо цели во внешнем мире (внешняя свобода). Внутренняя и внешняя свобода являются у Трубецкого двумя ипостасями одной сущности. Внутренняя свобода человека вырастает из его нравственной жизни, из нравственного закона, имеющего метафизическую природу. В этом смысле Трубецкой понимает проявление внутренней свободы человека как реализацию его морального выбора, как нравственный акт, подчеркивающий духовную, трансцендентную природу личности. Внешняя свобода человека, полагает философ, связана с нормами, исходящими от общества. В нормах свобода находит свое эмпирическое бытие. Нормы, ограничивая внешнюю свободу, в то же время дают ей реальную жизнь, трансформируют ее в позитивный социальный институт — право. Внешняя свобода означает, во-первых, независимость от чужого произвола, и, во-вторых, возможность положительных действий.

В конечном счете формулировка понятия права звучит у Трубецкого так: «Право есть внешняя свобода, предоставленная и ограниченная нормой», или: «Право есть совокупность норм, с одной стороны предоставляющих, а с другой стороны, ограничивающих внешнюю свободу лиц в их взаимных отношениях»¹.

Трубецкой обращает внимание на объективный характер права, его социальную природу. Право, говорит он, есть необходимое условие существования всякого общества, право — это всегда связь человека с обществом, право всегда предполагает наличие прав у одних и обязанностей — у других. Вместе с тем Трубецкой подчеркивает и субъективную сторону права. Право для него начинается тогда, когда личность, требуя для себя автономного существования, признает за другим лицом право на такую же автономию. Право — это институт, обслуживающий интересы равных друг другу лиц. Развивая логику Трубецкого, напрашивается такой вывод: право возможно в обществе, где уважается личность, и наоборот, то общество можно считать зрелым, где есть право, то есть уважение к свободе личности. Иначе говоря, Трубецкой дает типично буржуазную (в духе Канта) трактовку права, его правопонимание очень близко стоит к классическому либерализму.

И, наконец, завершает данный логический ряд представителей теории естественного права Б. А. Кистяковский, рассматривающий право в рамках баденской школы неокантианства. В общем и целом он придерживается исходного для этой школы тезиса о том, что познание есть психический процесс, исходящий из индивидуального опыта и имеющий результатом трансцендентное, всеобщее и необходимое знание. Подоб-

¹ Трубецкой Е. Н. Энциклопедия права. СПб., 1999. С. 21.

но Г. Риккерт, Кистяковский склонен делить науки на науки о природе и науки о культуре, включающие в себя ценностный аспект.

Он выделяет четыре основные направления в понимании права. Первое — это юридический позитивизм (Кистяковский называет данный подход «государственно-организационным», или «государственно-повелительным» пониманием права), характерный отождествлением права и законодательства, рассматривающий право как приказ государства. Преимущества юридического позитивизма, отмечает русский юрист, несомненны, так как данная школа указывает на характерный признак права — его связь с государством. Вместе с тем юридический позитивизм не учитывает существование других форм права помимо законодательства (правовой обычай, международное право). Второе направление — социологическая школа права — рассматривает реальную жизнь права, его фактическое функционирование. Достоинство этой школы состоит в том, что она раскрывает зависимость права от других социальных явлений (религии, экономики, национальных отношений). Но социологическое направление, видящее в праве в основном осуществляющиеся в жизни правовые отношения, исключает волевой, «сознательно-целесообразный» элемент права, создаваемый государством. Психологическая теория Петражицкого (третье направление) много дает для понимания иррациональной природы права (право как императивно-атрибутивная эмоция), но последнее в рамках данной школы, безгранично расширяясь, отождествляется с индивидуальной психикой человека. Четвертое направление — естественно-правовое (Кистяковский называет его нормативным), то есть учение, разрабатывающее в праве идеи должного.

Исходя из общего контекста рассуждений Кистяковского, именно естественно-правовая школа должна стать основой и организующим стержнем новой синтетической теории права, включающей в себя здоровые элементы всех правовых направлений.

Кистяковский различает право как совокупность объективных норм (объективное право) и право как правоотношения, как реализующиеся в жизни субъективные права индивидов (субъективное право). Связывая объективный аспект права с рациональным началом, а субъективный — с иррациональным, он ставит перед собой задачу выявить диалектику соотношения этих двух начал в праве.

Право как совокупность объективных норм, утверждает русский юрист, «есть нечто безусловно рациональное», вытекающее из разума и связанное с ним. Правовая норма, доказывает он, обладает «общностью», имеет общий характер, так как норма (правило поведения), во-первых, рассчитана на определенный типичный случай, и, во-вторых, предусмотрена для всех. Норма обладает свойством всеобщности не только потому, что общественная практика формирует стереотипы поведения, но также и вследствие того, что разум человека создает эти нормы как логические фигуры. Поскольку норма права всегда выражена в виде какой-либо словесной

формулы, постольку она представляет собой логическую конструкцию. Общеобязательность нормы права вытекает из универсального характера ее понятийной схемы, принадлежащей каждому человеку. «В сознании всякая правовая норма, — отмечает он, — сопровождается убеждением, что согласно с правилом, выраженным в ней, должно действовать не одно какое-нибудь лицо, например то, которое в данный момент сознает эту норму, а всякое лицо, для которого она по тем или другим причинам обязательна»¹. Вместе с тем Кистяковский указывает на относительную рациональность объективного права, так как нормы права, являясь принадлежностью индивидуального сознания, тем самым имеют оттенок субъективного личностного опыта.

Праву как совокупности объективных норм, как элементу сознания противостоит право как правоотношение, как реальный жизненный правовой факт. Право, осуществляющееся в жизни, иррационально. Оно состоит из единичных, конкретных, индивидуальных правовых актов. «Правовые факты, — говорит Кистяковский, — т. е. правовые отношения и индивидуальные права и обязанности, представляют наиболее непосредственную и бесспорную реальность права. Здесь право существует в неразрывной связи с материальными составными частями всякой общественной жизни»². Правовые факты имеют тенденцию постоянно ломать объективную нормативную систему, вносить в нее хаос, они тормозят движение общества к установлению всеобщего порядка.

Для Кистяковского иррациональный компонент права, право как жизнь, как бесконечный и многообразный процесс лежит в основе права как понятия, выраженного в нормах. По его мнению, Петражицкий верно увидел источник права в «темных подсознательных глубинах» человеческой души, хотя и не смог научно обосновать эту идею. Душевные переживания, эмоции, воля образуют впечатления и представления, которые, в свою очередь, рождают логические понятия норм права. Объективное право — это результат рационализации этической и психической жизни человека. Вместе с тем любая юридическая категория как реальный факт сознания, утверждает Кистяковский, всегда воспринимается человеком через призму эмоционального ощущения и нравственной оценки. Задача теории права в том и состоит, чтобы раскрыть механизм перерастания иррационального начала права в его рациональные формы. В этой связи Кистяковский приводит в пример В. С. Соловьева, которому, по его мнению, удалось показать в сфере этики переход иррационального (переживания стыда, жалости и благоговения) в рациональные моральные нормы.

Соотношение рационального и иррационального получает новое звучание в ходе телеологического обоснования Кистяковским права. Он различает эмпирические и трансцендентальные цели права.

¹ Кистяковский Б. А. Философия и социология права. СПб., 1998. С. 211.

² Там же. С. 216.

Кистяковский пишет: «Эмпирические цели, обуславливающие существо права, — это цели организации совместной жизни людей. Право, обслуживая общественно-бытовую, экономическую и государственную организацию, является выражением всех этих форм организации. В соответствии с относительностью понятий цели и средства, право бывает то средством, то целью на пути к построению всесторонней организации совместного существования людей. Поэтому организация как цель всегда присуща праву, и эта цель определяет наиболее существенные его свойства»¹. Конечная эмпирическая цель права — построение правового и социально справедливого государства, в котором идея организации находит свое полное воплощение.

Трансцендентальные цели права делятся на две категории: интеллектуальные и этические. Рассматривая «разум как цель права», Кистяковский хочет сказать, что разум является необходимой средой существования права. Через разум право как бы встраивается в общее мироздание, включающее в себя человека, общество и его институты. Право, воплощая в себе разум как цель, тем самым обретает свое подлинное назначение и смысл, становится ценностью для человека и общества. В трансцендентальном плане разум — это одновременно и источник и цель права. С одной стороны, право возникает как реализация требований разума, с другой — оно направлено на защиту и торжество этих требований. Имея в виду разум как цель, право стремится достичь логической ясности, максимальной понятийной дифференциации. Категории разума как формы сознания придают стереотипам социального поведения характер всеобщности, переводят сложившиеся в результате общественной практики нормы из сферы сущего в сферу должного.

Этические цели права — это свобода и справедливость. Право, вырастая на почве свободы и справедливости, стремится достичь их и тем самым воплотить в себе «наиболее полно и совершенно». Трансцендентальная природа свободы и справедливости передает праву метафизический характер, делает его устойчивым против эмпирического зла. Следует отметить, что Кистяковский критикует авторов (Монтескье, Руссо, Кант, Фихте, Р. Штаммлер, Б. Н. Чичерин, Е. Н. Трубецкой), которые сводят все этические цели к одной свободе. Он актуализирует наследие античных авторов (Платон, Аристотель, Цицерон), для которых справедливость была основой социального устройства. При этом, давая справедливости социалистическую трактовку, русский юрист ощутил общую тенденцию XX в.: государство должно обеспечить человеку не только правовую, но и материальную защищенность.

Кистяковский выстраивает иерархию целей права: эмпирические цели подчинены трансцендентальным, интеллектуальные — этическим. Согласно логике русского мыслителя наличие у человека высших раз-

¹ Кистяковский Б. А. Философия и социология права. СПб., 1998. С. 396.

умно-этических целей говорит о его изначальных трансцендентальных запросах. Потребность в праве следует понимать как потребность человека подняться на высшую ступень своего духовного развития. Это означает, что право вырастает из потребности человека осознать в себе трансцендентально-разумную природу и стать нравственно совершенным. Разум, свобода и справедливость, трансцендентально заложенные в человеке, иррационально с ним связанные, в праве обретают рациональность. Движимый иррациональными целями, человек, создавая право, рационалистически организует свою жизнь.

Правовая телеология у Кистяковского естественно перерастает в правовую аксиологию. Он полагает, что свобода и справедливость не только высшие цели права, но и главные его ценности: «Главное и самое существенное содержание права составляют справедливость и свобода. Правда, справедливость и свобода составляют содержание права в их внешних, относительных, обусловленных общественной средой формах. Но внутренняя, более безотносительная, духовная свобода возможна только при существовании свободы внешней; последняя есть самая лучшая школа для первой. Еще более важную роль играют внешние формы для справедливости, так как только благодаря им справедливость превращается из душевного настроения в жизненное дело»¹. Иными словами, свобода и справедливость благодаря праву формализуются, право возводит свободу и справедливость в ранг общественного явления. Право дисциплинирует духовные качества человека, формирует социальную систему на высших этических началах. Кистяковский убежден в том, что среди всех институтов духовной культуры, оказывающих то или иное организующее воздействие на человека и общество, право является наиболее эффективным и потому наиболее ценным.

В философии естественного права вопросы онтологии, аксиологии и телеологии имеют особое значение, они традиционно разрабатывались и продолжают разрабатываться наиболее полно. Дихотомия права и закона обычно оставляет на периферии исследовательского интереса законодательство, выводя на первый план право как совокупность моральных ценностей. В философии естественного права онтология права — это природа ценностно-правовых установок человека, всегда имеющих либо религиозную, либо идеалистическую заданность. На данную особенность философии естественного права верно указывают Э. В. Кузнецов и В. С. Нерсисянц². Так В. С. Нерсисянц пишет: «Возникновение юридикто-аксиологического подхода связано с появлением естественно-правовых воззрений, с различением права естественного и права позитивного... В понятие естественного права... наряду с теми или иными объективными свойствами права (принципом равенства людей,

¹ Кистяковский Б. А. Философия и социология права. СПб., 1998. С. 360.

² См.: Кузнецов Э. В. Указ. соч. С. 47, 61; Нерсисянц В. С. Философия права. М., 1997. С. 40, 53–54.

их свободы и т. д.), включаются и различные моральные (религиозные, нравственные) характеристики. В результате такого смешения права и морали (религии и т. д.) естественное право предстает как симбиоз различных социальных норм, как некий ценностно-содержательный нравственно-правовой (или — морально-правовой, религиозно-правовой) комплекс, с позиций которого выносятся то или иное (как правило, негативное) ценностное суждение о позитивном праве и позитивном законодателе (государственной власти)¹.

Русские представители философии естественного права, особенно активно разрабатывая онтологическую, аксиологическую и телеологическую проблематику, невольно выносили на первый план моральный и религиозный аспекты права, часто оставляя за скобками юридико-прикладную сторону правовой жизни. На Западе в Новое время теоретики естественного права, противопоставляя право и закон, также в данном случае апеллировали к нравственности. Но поскольку нравственность — это по большей части вещь конкретно-историческая и относительная, то европейские авторы имели в виду по преимуществу буржуазную мораль, а русские философы и юристы конца XIX — первой половины XX в. защищали (помимо общечеловеческих и либерально-буржуазных) ценности российского исторического православия и самодержавия.

§ 2. Право и религия

Соотношение права и религии — одна из центральных тем в русской философии права. Особый накал эта проблематика приобретает у религиозных философов (Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, С. Л. Франк), которые постоянно находятся в состоянии внутренней борьбы, пытаясь сделать выбор между идеей «воцерковления культуры» и ценностью самой культуры (в нашем случае — ценностью права). Подспудно, неявно вопрос о приоритете права или религии стоит у всех представителей философии естественного права, поскольку они признают трансцендентный характер права. В их рассуждениях об идеальной, иррациональной природе права всегда чувствуется логика поиска оснований веры в Бога, оправдания Бога. В этой связи представляется закономерным, что многие поначалу светские мыслители (например, П. И. Новгородцев, П. Б. Струве) впоследствии переходят на религиозные позиции.

Диалектика взаимоотношения права и религии ярко представлена в творчестве Б. П. Вышеславцева, который посвятил этой проблеме целую книгу «Этика преображенного Эроса». Соотношение права и религии приобретает у Вышеславцева форму дихотомии «закона и благодати», имеющую давнюю традицию еще со времен раннехристианских отцов церкви. Хотя под законом обычно понималась нормативная система

¹ Нерсисянц, В. С. Указ. соч. С. 54.

в целом (нормы морали, религии, обычаев, ритуалов), главным объектом внимания было, конечно, право. С его точки зрения, «противопоставление закона и благодати, закона и любви, закона и царства Божия проходит через все Евангелия и точно формулируется как основной принцип христианства...»¹. Ветхий завет со своей старой системой ценностей (господство закона) противостоит Новому завету с новой системой ценностей (господство благодати). Он разводит закон и благодать на разные полюса, создавая между ними колоссальное напряжение и ввергая их в острый непрекращающийся конфликт. Сосуществование закона и благодати антиномично: пребывание в законе исключает благодать, пребывание в благодати исключает закон. Закон и благодать Христова несовместимы, как несовместимы проклятие и спасение, рабство и свобода. Несовместимость закона и благодати выражается в том, что закон помещается в прошлом, а благодать — в настоящем и будущем. В этом смысле закон имеет историософское оправдание. Но всякую попытку соблюдения закона, всякое возвращение в состояние подзаконности следует рассматривать как падение, как измену Христу, как потерю свободы.

Вместе с тем Вышеславцев отмечает, что решение антиномии в пользу благодати рассудочно и, в конечном счете, иллюзорно. Полное отрицание закона невозможно, так как «вся наша жизнь состоит из дел и опутана законами». Человечество обречено оставаться в состоянии трагической несовместимости закона и благодати, олицетворяющей борьбу безверия и веры, противников и сторонников Христа. Апогей этой борьбы — распятие Христа. Осуществленное «законом и по закону» распятие Христа есть следствие проклятия закона и одновременно акт нового проклятия самому закону. Распятие Христа символизирует вечный трагизм жизни: всякий, кто захочет освободить от проклятия закона, сам подвергнется проклятию закона².

Закон, как полагает Вышеславцев, — святыня всего античного мира. Наиболее ярко это проявилось в греко-римской культуре, основными святынями которой были государство, совершенное законодательство, справедливость. Несколько иначе дело обстояло с древними евреями. У них, так же как у греков и римлян, закон был высшей ценностью. Центральное понятие ветхозаветной философии права — «завет», что означает договор, союз, заключенный между Богом и народом. Древние евреи, заключив договор с Богом, подобно американским колонистам, положили в основу социального устройства и общественных связей правоотношение, то есть господство земного закона. Вместо богообщения еврейский народ получил «общественный договор», поставив на место Бога юриспруденцию. Но вместе с тем в жизни древних евреев всегда ощущалось «подпочвенное мистическое течение», поиск благодати; они несли в своей душе

¹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. С. 17.

² Там же. С. 29.

трагическое противоречие закона и благодати. В Новом завете происходит уничтожение договорного начала, господство закона перестает быть высшим принципом жизни. Царство Божие метаюридично, договорные отношения с абсолютными ценностями исключены. Подлинное богообщение основано на благодати. В конечном счете, заключает Вышеславцев, антиномия закона и благодати перерастает в антиномию общества и государства, с одной стороны, и церкви — с другой¹.

Постулируемая Вышеславцевым контрастная полярность закона и благодати приводит к радикальному снижению ценности закона за счет максимального возвышения ценности благодати. Русский юрист указывает на высказывание Христа, что «законом спастись нельзя: праведность от закона, праведность “книжников и фарисеев” затворяет вход в царство Божие. А если бы можно было спастись законом, то Спаситель был бы не нужен»². Закон «всегда есть преграда между людьми и преграда между Богом и человеком». Господство закона исключает построение «истинно сердечных» взаимоотношений любви, взаимоотношений Богосыновства, которое спасает человека и создает царство Божие сначала «внутри нас», а затем и везде. Вышеславцев приводит целый ряд отрицательных определений закона, даваемых в Новом завете: «Закон — не без недостатка», он «ничего не доводит до совершенства», им нельзя оправдаться, он «служение осуждения», «ветхая буква», «ветхая одежда», «ветхие мехи», «ветшающее и стареющее, близкое к уничтожению»; он есть «заповедь и предание человеческое», надежда на плоть, суеверие, «тщета», «сор», «заднее», «покрывало на сердце», рабство, «смертоносная буква», он «производит гнев», разделяет людей, «отчуждает», воздвигает «преграду», создает «вражду». Наконец, Христос «разрушает» эту преграду закона; устанавливается, что закон есть «заповедь, отменяющаяся по причине ее немощи и бесполезности»; а потому «горе вам, законники»³.

Закон, по Вышеславцеву, строит общественные связи как отношения власти и подвластных, господина и раба, Божья благодать ведет к любви и дружбе между всеми. Закон разделяет людей на «чистых» и «нечистых», создавая тем самым юридический, а значит, ложный в своей основе критерий человеческого превосходства. Закон есть прежде всего норма внешнего поведения, получившая санкцию со стороны религии и ставшая «заповедью человеческой», «преданием человеческим». Поскольку закон отражает несовершенство человека, соответствует его греховной природе, постольку он не в состоянии быть ориентиром человеческого бытия. Законотворчество — это творческий акт человеческой природы, которая изначально грешна, а значит, грешно и законодательство. Положительное право, безуспешно стремясь воплотить в себе идею божествен-

¹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. С. 33–34.

² Там же. С. 17.

³ Там же. С. 27.

ной справедливости, склонно подменять заповедь Божию «заповедями человеческими». Духовная жизнь человека протекает мимо закона, он не обладает высшей творческой силой, способной поселить в сердце человека любовь, мир и благодать. А если благодать есть, закон не нужен. Закон не является причиной добра или зла, он выступает лишь мотивом, поводом для совершения греха. Но это не снимает ответственности с закона, так как служить поводом для греха есть большой грех.

Как говорит Вышеславцев, в законе есть «божественное и небожественное». «Может показаться странным,— продолжает он,— как возможно “небожественное” в Синайском законодательстве, данном Моисею. Но дело в том, что Закон, “Законодательство” никогда не есть непосредственная встреча человека с Богом, никогда не есть непосредственное единство человеческой и божественной воли. Закон всегда дается через посредника, через законодателя, напр. через Моисея, воля Божия проходит через призму человеческой природы; и притом через двойную призму: через природу дающего закон и через природу принимающего закон. Ибо закон должен быть приспособлен к духу народа, иначе он не будет принят... Закон никогда не содержит в себе непосредственно божественных ценностей (хотя может их иметь в виду), между ним и этими ценностями есть посредник — человеческая природа, и притом природа, искаженная грехом: она формулирует норму в зависимости от искажений и преломляет лучи божественных ценностей в своей среде; преломляет необходимо даже и тогда, когда законодателем является лицо боговдохновенное (Моисей), могущее непосредственно созерцать божественное Совершенство»¹. Иначе говоря, Вышеславцев, анализируя дихотомию закона и благодати, отчасти хочет и оправдать закон. Он акцентирует внимание на том, что несовершенство закона вытекает не столько из несовершенства законодателя (в данном случае — пророков, но понятие законодателя здесь можно толковать и более широко), сколько из «жестокосердия» народа, который, опуская закон до своего уровня, снижает его позитивные качества. Закон, потенциально всегда направленный на защиту вечных ценностей, в конкретно-исторической среде принимает уродливые формы, соответствующие стереотипам общественного правосознания.

Несовершенство закона, делает вывод Вышеславцев, дает право человеку нарушать его. Христос, рассуждает он, показал, что абсолютное соблюдение закона может противоречить любви, стать причиной высшей несправедливости, и потому сам со своими учениками постоянно нарушал закон. Так, Христос нарушал абсолютный запрет что-либо делать в субботу, так как в этом случае он лишился бы возможности совершать в этот день добро («не человек для субботы, а суббота для человека»). Но Христос нарушал закон не во имя беззакония, а во имя

¹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. С. 21–22.

любви. Вера в Бога, ожидание царства Божия должно стать высшей инстанцией, единственным критерием, позволяющим человеку решать вопрос о целесообразности нарушения закона. Вера в Бога, «независимая от закона и стоящая вне закона», ставит человека выше закона, делает его господином закона. Закон может быть нарушен, если он сдерживает творческое движение человека к Богу, если развивающаяся в религиозном направлении жизнь оказывается под угрозой уничтожения со стороны «мертвой буквы» закона¹.

Дихотомия закона и благодати трансформируется у Вышеславцева в противостояние закона и творчества. Индивидуальное и социальное творчество, жизнь и история как творческий процесс возможны, по мнению русского юриста, только на основе Божьей благодати, только вера в Бога способна стать подлинной творческой силой. Нормативная система в виде права и других социальных регуляторов зачастую оказывает мертвящее воздействие на спонтанное творчество жизни. Закон ценен тем, что фиксирует и сохраняет акты творческой самодеятельности людей, но он становится реакционным, когда пытается противопоставить отживший опыт необходимости нового творчества. Для Вышеславцева жизнь и творчество обладают несомненным приоритетом перед законом. Сам закон появляется на свет только благодаря творческой интуиции, ощущению человеком влияния Абсолютного².

Вышеславцев рассматривает взаимоотношение права и религии, активно привлекая психоанализ. Между велением закона и решением человека поступить по закону, рассуждает он, лежит «таинственная сфера бессознательного», включающая в себя инстинкты, аффекты и чувство свободы. Подсознание — это «последняя глубина», «иррациональная бездна», «хаос» (Вышеславцев называет всё это заимствованным у Бердяева понятием *Ungrund*), оно представляет собой реальность, из которой могут произрастать порок и добродетель, безобразное и прекрасное. Неэффективность закона состоит в том, что он бессилен перед подсознанием, закон не в состоянии превратить хаотичную первичную материю в гармоничную упорядоченность, в позитивные социальные формы. Закон как внешний эмпирический институт направлен на сознание человека, подсознание оказывается для него недоступным. Воздействуя на человека, закон не столько побуждает его к конструктивному поведению, сколько вызывает «дух противоборства», развязывает в нем действие темных, разрушительных сил, имеющих как собственно человеческую, так и дьявольскую природу. И закономерность здесь такая: чем сильнее действие закона, тем активнее противодействие подсознания. Бессилие закона проявляется также в том, что он не имеет прямой связи со свободой — элементом подсознания. Человек только в том случае искренне

¹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. С. 21.

² Там же. С. 24–25.

поддерживает закон, если последний им свободно принят. В случае попытки силой насадить закон свобода может ответить преступлением. Закон, имея в своем активе в основном обязывающие и запрещающие императивы, практически не обладает способностью внушать, а внушение для подсознания — единственный способ воздействия на него. Чтобы помочь этому дефекту, власть окружает закон рядом символов и образов, способных внушать (мантии судей, торжественность заседания суда, стража)¹.

Перевести хаотическую потенцию бессознательного в позитивные социальные формы может, по Вышеславцеву, только любовь, основанная на Божьей благодати. Ведущий элемент подсознания — потребность в любви, Эрос, понимаемый Вышеславцевым весьма широко: как «жажда вечной жизни», как сексуальный инстинкт, как стремление к власти и господству (А. Адлер), как психическая энергия (К. Г. Юнг) и, наконец, как «жажда рождения, воплощения, преобразования и воскресения Богочеловека». Благодаря Эросу подсознание сублимируется в сознательное стремление человека к Богообщению, к жизни на основе любви и благодати, а не закона. В этом смысле закон вследствие сублимации преодолевается благодатью, которую в данном контексте Вышеславцев называет эротикой.

Идею конфронтации права и религии поддерживает и Бердяев. Он говорит, что христианский мир живет двойственной жизнью: по закону и по благодати. Трагизм такого положения состоит в том, что закон и благодать, право и религия не могут и не должны сойтись. Если право поднять до уровня религиозного откровения, право лишится своего важнейшего качества — принудительности, то есть перестанет выполнять функции, необходимые земному, грешному миру. Если религиозные заповеди опустить до уровня права, из религии уйдет дух откровения, а сами религиозные нормы превратятся в систему насилия. В законе проявляется богооставленность человека, в благодати — богообщение; в законе добро откалывается от бытия, благодать соединяет добро и бытие; в основе закона лежит отвлеченная идея добра, в основе благодати — любовь к конкретному человеку; закон олицетворяет собой рабство человека, его зависимость от природной необходимости, благодать делает человека свободным². Этика благодати часто кажется абсурдной этике закона («Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас»). «Закон, судящий грешников и злых, — полагает Бердяев, — оказывается пригодным лишь для обыкновенных, обыденных случаев, пока сердца людей холодные и застывшие. Но для необыкновенных, катастрофических положений жизни, когда только и раскрывается глубина жизни,

¹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. С. 41–42.

² См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 101–102.

закон оказывается совершенно неприменимым и суд его ничтожным»¹. Настоящая жизнь, делает вывод Бердяев, лежит по ту сторону закона. При том что Бердяев, разводя относительное и абсолютное, право и религию, объективно укрепляет позиции права, общая тенденция его рассуждений — стремление снизить ценность права.

Франк также развивает логику дуализма права и религии, закона и благодати, говорит о неизбежности и трагичности такой полярности. Вместе с тем в воззрениях Франка имеется больше точек соприкосновения между правом и религией, чем у Вышеславцева и Бердяева. Его мировоззрению, стремящемуся к построению максимально гармоничной картины мира, свойственно сближать крайности, находить для них общий знаменатель. Он пишет: «Человек, внутренне, субстанциальными корнями своей личности утвержденный в Боге, наружно, своей периферией принадлежит к “миру”, к сфере предметно-космического бытия... Это предметно-космическое бытие по самому своему существу трансцендентно Богу: Бог не в нем, а вне его, и действует в нем лишь как извне определяющая его воля. Поскольку существо человека лишь в последней глубине своей и лишь потенциально “обожжено”, поскольку человек, несмотря на свою сущностную духовную жизнь, остается природным существом, в нем обнаруживается дуализм между эмпирически-существующим и истинно-сущим, между внешним и внутренним началом, действие нравственной жизни во внешней ей, наружной сфере человеческой жизни может осуществляться лишь как сознание “закона” должного и его осуществление. Закон в качестве “должного” есть сущностная жизнь, поскольку она трансцендентна и действует лишь как образцовая идея, как цель стремления, как противостоящая человеку воля Божья. В меру своей сущностной богочеловечности человек есть сын Божий, соучастник Божьей жизни, Божьего дома; в меру ее отсутствия он есть только слуга и раб Божий, исполнитель его велений»².

Из сказанного Франком следует, что закон и благодать имеют один источник — волю Бога. Божья благодать в человеке, говорит он, должна восполняться и ограждаться законом, а сам закон должен питаться силами благодати. В этом случае противостояние между законом и благодатью в значительной мере снимается, а вот конфликт между человеком и законом как нормой должного, как волей Божьей выходит на первый план. Смысл закона, по Франку, состоит в том, что он несет с собой начало дисциплины, направляет и обуздывает человеческую волю, без чего жизнь погибла бы в хаосе анархии. В лице закона «темное индивидуальное своеволие человека» подчиняется воле Бога. Нарушение закона, с одной стороны, есть зло и грех, с другой — закон вследствие своей абстрактности не способен достичь «живой правды», он всегда отклоняется от полной справедливости и абсолютной истины. Чтобы цель закона

¹ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 107.

² Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 84.

(противоборство злу мира) была достигнута, Франк предлагает в случае его применения руководствоваться «нравственным тактом», «живым чутьем». «Нравственный такт», или, говоря иначе, ощущение благодати помогает человеку совершить меньший грех и преодолеть грех больший. Сближение закона и благодати необходимо и неизбежно в реальном мире, Такую позицию он называет «нравственным компромиссом»,

Закон, по мнению Франка, регулирует поведение человека, благодать — его внутреннюю жизнь. Заветы Христовы — не правила поведения, а начала, определяющие внутреннее бытие человека; благодать помогает человеку не действовать так или иначе, а быть таким, чтобы попасть в царство Божие. «...Христос пришел в мир не чтобы судить, а чтобы спасти, — отмечает Франк, — Его завет не есть закон поведения, а открытие истинного внутреннего бытия, и Его благодать имеет целью не сделать человека праведным в смысле законопослушания, а внутренне исцелить его нравственно больное и немощное существо. Выраженный в самой общей форме, это есть завет “быть совершенным”, как Отец небесный; этот завет вообще не говорит о действиях — он говорит о бытии»¹. Фактически Франк выступает за своеобразный параллелизм внешнего поведения человека и его внутреннего религиозного чувства. Так, например, если в условиях войны один человек убивает другого человека, формально нарушается библейская заповедь «не убий» и совершается тяжкий грех. Но с точки зрения философа, если при этом убийца не испытывает ненависти к своему врагу, молится за спасение его души, заповедь «не убий» остается «абсолютно ненарушенной». В данном случае необходимость убивать на войне (закон) и одновременно проявление любви к своему врагу (ощущение благодати) есть «нравственный компромисс», совершение «меньшего греха». Таким образом, Франк, стремясь максимально развести закон, регулирующий внешнее поведение человека, и благодать, «отвечающую» за его внутреннее духовное преображение, не обрекает их на конфликт, а скорее обеспечивает им условия для мирного сосуществования. Парадоксально, но разведение закона и благодати ведет, в конечном счете, к их гармоничному сближению на почве исполнения человеком Божьей воли, хотя одновременные убийство и молитва об убиенном могут порождать особую форму цинизма.

Если Вышеславцев, Бердяев и Франк проводят резкое различие между правом и религией, то И. А. Ильин стремится устранить всякую грань между ними. Такая тенденция в философии права Ильина представляется естественной, если иметь в виду, что на протяжении всей жизни он разрабатывал идеал полутеократического абсолютистско-монархического государства.

Исходная установка Ильина состоит в том, что религия «по самому существу своему претендует на руководство во всех делах и отношениях».

¹ Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 153.

Религия не может существовать помимо права и государства, поскольку данные институты представляют собой не «внешне-механическую», а «душевно-духовную» организацию, коренящуюся в религиозном чувстве. «Правосознание и царство Божие, — полагает философ, — живут одною и тою же душевною тканью, осуществляют себя в одной и той же духовной среде. Механическое отделение “Божьего” от “кесарева” всегда будет мертвой фикцией, лишенной бытия и практического значения. Евангельское слово имеет в виду, конечно, не такое механическое отделение; оно устанавливает только совместимость “Божьего” и “кесарева”»¹. Более того, сама религия как постепенно осуществляющееся «царство Божие» невозможна «вне права и его признания». Религиозное чувство, жажда богопознания пробуждает в душе человека волю к духовной автономии, всегда проявляющейся в форме естественного права. Потребность в религии порождает потребность в духовной свободе, а потому и в правопорядке. Религия может отрицать те или иные конкретные формы политико-правового устройства, но «не может отрицать самое право в его принципе, не впадая в недоразумение»². Подлинное правосознание, право всегда есть зрелое проявление религиозности. «Соединяясь с правосознанием, — полагает Ильин, — религия находит новый могучий путь для преобразования жизни; соединяясь с религиозностью, правосознание придает себе безусловную основу, утверждая “волю к духу” как волю к Богу»³.

Ильин убежден, что сближение права и религии — общая тенденция современности, которая обеспечит прогресс «всем государствам и всему человечеству». Очевидно, что Ильин наполняет право религиозным содержанием для того, чтобы повысить его ценность и эффективность, чтобы право выполняло свою регулирующую функцию не столько принудительно, сколько на основе убеждения. Но реализация такой схемы приведет либо к потере правом своих специфических юридических свойств, либо к превращению права в средство тотального контроля за человеком. Если иметь в виду идеал монархической автократии, к которой стремился Ильин, то второй вариант представляется наиболее вероятным.

Как верно отмечает М. Н. Громов, «элемент аскезы, отречения от мира, презрения к фальшивому блеску приводящих соблазнов богатства и власти присущ представителям многих культур, но в русской он ценился всегда высоко. Бедным и гонимым скорее откроется истина, нежели богатым и приближенным к власти — так полагало общественное мнение, симпатизируя первым»⁴. Для представителей отечественной философии естественного права религиозный идеал — один из ведущих, во многом

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 389.

² Там же. С. 390–391.

³ Там же. С. 401–402.

⁴ Громов Н. М. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 61.

определяющий специфику их правового идеала. У них бытие и ценность права всегда соотносится с религией, имеющей непременно более высокий онтологический и аксиологический статус. «Непреложно ставя Благодать выше Закона и воздавая “кесарю кесарево”, — справедливо утверждает Н. К. Гаврюшин применительно к русскому национальному правосознанию, — это сознание всегда будет рассматривать закон как условность, санкционируя его обход... и неизбежно поддерживая архаические потенции»¹. Конечно, русские философы права боролись за торжество права и пропагандировали его ценность. Но вместе с тем, постоянно находясь под прессингом религиозного сознания, они указывали на относительность права перед «вечной жизнью в Боге», что объективно снижало ценность права, лишало его относительной самостоятельности.

§ 3. Право и нравственность

Западноевропейский рационализм, ярко представленный в школе естественного права (Б. Спиноза, Г. Гроций, Дж. Локк, Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтескье, И. Кант), традиционно соединял право с разумом и моралью. «Разумная мораль» или «моральный разум» — это типичные для западноевропейской философии права начала, содержащие нормы естественного права и служащие ориентиром законодательству. Поскольку для естественного права вообще характерно обращение к человеку как некоей первичной инстанции, от которой право исходит и для защиты которой оно создается, постольку данную школу всегда интересовали моральные ценности, ставящие личность в центр социальной жизни. Для русских представителей естественно-правовой теории вопрос соотношения права и морали — один из ключевых. В этой связи стоит вспомнить высказывание В. В. Зеньковского: «Русская философия... больше всего занята темой о человеке... Прежде всего это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) моральная установка: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования»². Представляется, что данное высказывание можно распространить и на русскую философию права: в большей степени — на философию естественного права, в меньшей — на позитивистские теории права.

С религиозных позиций оценивает соотношение права и нравственности С. Л. Франк. Он считает несостоятельной точку зрения, согласно которой право регулирует внешнее поведение человека, а нравственность направлена на организацию его внутренней жизни. Критикует он также теорию Л. И. Петражицкого, где нравственность рассматривается как императивная эмоция (то есть не связанная с внешним миром), а право

¹ Гаврюшин Н. К. Русская философия и религиозное сознание // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 67.

² Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 16.

понимается как императивно-атрибутивная эмоция (связана с обществом). Право и нравственность, рассуждает Франк, в равной мере охватывают как внутреннюю, так и внешнюю жизнь человека. И право и нравственность, принадлежат к миру должного, в конечном счете вытекают из совести человека, а потому не отличаются друг от друга ни по предмету регулирования, ни по происхождению. Между правом и нравственностью невозможно установить отчетливого качественного различия, в лучшем случае здесь будет обнаруживаться лишь различие количественное: некоторые нормы будут казаться в большей мере нравственными, чем правовыми, и наоборот. Не случайно, например, у древних евреев, древних греков и римлян право и нравственность совпадали. И лишь с возникновением христианства, говорит Франк, различие между правом и нравственностью стало очевидным: «Воздайте кесарю кесарево, а Богу — Богово».

В форме закона, утверждает философ, различие между правом и нравственностью не может быть найдено, поэтому, делает он вывод, их надо вывести за рамки данного понятия. Различия между правом и нравственностью очерчиваются только тогда, когда дихотомию «право — нравственность» сменяет дихотомия «благодать — закон». В этом случае под благодатью Франк понимает некую «высшую нравственность», позволяющую жить по Богу, а не по закону. Подлинная нравственность, говорит он, это не внешние нормы ветхозаветного закона, а «присутствие Бога в нас, и нас в Боге», это «конкретная жизнь в Боге».

Франк различает субъективно-должное, непосредственно данное человеческому духу и живущее в нем «со всей абсолютностью», и объективно-должное, присущее человеку как трансцендентное начало, извне обращенное к нему и требующее от него повиновения. Закон не различает дуализма должного, он всегда выступает как проявление объективно-должного и в этом смысле далек от непосредственного переживания Бога (то есть от благодати). В этой связи Франк критикует Канта, существенная ошибка которого, по мнению русского философа, состояла в том, что он понимал нравственность в форме закона и фактически отождествлял ее с естественным правом. Ограниченность закона как раз в том и состоит, что в его рамках можно обнаружить лишь различие между правом естественным и правом позитивным, но не между правом и нравственностью. Вместе с тем закон — отношение трансцендентное, связанное высшей своей частью с благодатью, низшей — с эмпирическим миром. Если закон оказывается ближе к трансцендентному, он становится нравственностью, если к имманентному, то перерастает в право. «Нравственный закон, — отмечает Франк, — есть закон, который человеческое “я” испытывает как внутренне понятный ему и свободно признанный закон в отличие от права, выступающего извне, как объективная сила, духовно принуждающая человека»¹. Между правом и нравственностью как проекцией дихотомии

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 85.

«закон — благодать» существует глубокое противоречие: «Холодный и жестокий мир права, с присущим ему узаконением эгоизма и грубым принуждением, резко противоречит началам свободы и любви, образующим основу нравственной жизни»¹. Тем не менее Франк полагает, что «всякая попытка совсем отменить право и последовательно подчинить жизнь нравственному началу приводит к результатам еще худшим, чем правовое состояние, — к разнузданию самых темных и низменных сил человеческого существа, благодаря чему жизнь грозит превратиться в чистый ад»².

Внутри нравственности и права также наблюдается дуализм, вносимый действием благодати. Чем ближе нравственность к благодати, тем больше в ней «интимных», «индивидуально-конкретных» указаний совести, и меньше объективно-абстрактных норм общественной морали. Дуализм в праве — это различие между «правом гибким, учитывающим “добрые нравы” и конкретную мотивированность поступков» (фактически здесь речь идет о правосознании), и «формально-незыблемым» законодательством. Дуализм внутри нравственности и права проявляется также, во-первых, в наличии норм, дающих значительный объем свободы, и норм, свободу ограничивающих, и, во-вторых, в полярном существовании мягких и суровых санкций за нарушение норм. Очевидно, что развитие нравственности и права в сторону расширения свободы, сужения сферы нормативного регулирования и смягчения санкций означает приближение их к благодати.

Франк обращает внимание, что дихотомия права и нравственности (под нравственностью здесь понимается действие благодати) объективно обусловлена степенью укорененности благодати в человеческой жизни. Общество обязано соблюдать тот баланс закона и благодати, права и нравственности, свободы и нормативности, который задает онтологическая природа духовной жизни человека. Всякая волюнтаристская попытка изменить объективно сложившееся соотношение права и нравственности в пользу одного или другого чревата социальными катаклизмами. Философ пишет: «Суровость и формализм закона (как нравственного, так и правового), внешней дисциплины, которой подчинен человек, могут быть смягчены и реформированы законодательством, общественным мнением лишь постольку, поскольку они уже не соответствуют переросшей их субстанциональной духовной жизни человека и общества, и в этой мере и должны подлежать пересмотру; в противном случае мы имеем то утопическое реформаторство (будь то политическая революция, провозглашающая “свободу, равенство, братство”, где они не утверждены внутренне в нравах и духовной природе человека, или псевдогуманитарные послабления общественного мнения в области нравственной жизни, не соответствующие духовной зрелости человека), которое не только

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 81.

² Там же.

вместо ожидаемого жизненного блага приносит вред, но неизбежно завершается результатом прямо противоположным его цели: нарушенное равновесие, определенное онтологическими соотношениями духовной жизни, против воли людей прорывается наружу и вновь утверждается, часто в результате искусственного потрясения, на низшем уровне, чем прежде; свергнутая монархия заменяется более жестокой цезаристской деспотией, требуемая “свобода нравов” обертывается насилием над личностью... С другой стороны, такова же имманентная кара, постигающая всякую умышленную “реакцию”, всякий консерватизм, пытающийся удержать данное содержание закона и внешне определенных социальных отношений, когда сущностно-нравственная духовная жизнь общества уже переросла наличную форму закона»¹.

Тему христианского понимания соотношения права и нравственности продолжает С. Н. Булгаков. В отличие от Франка, который различает нравственность в объективном смысле (как совокупность норм, существующих в рамках «закона») и в субъективном смысле (как благодать), для Булгакова нравственность — это совесть, религиозно-нравственная норма, обращенная не к обществу в целом, а персонально к каждому. Нравственность — это индивидуальная внутренняя установка личности, имеющей свой высший авторитет в «законе Божием». «Апостолы, призванные на суд, — отмечает Булгаков, — ответили, что Богу должно повиноваться прежде, чем людям. Внутренний критерий совести указывает в таких случаях, как поступать»². Право, напротив, есть совокупность объективных норм, направленных на регулирование жизнедеятельности общества в целом. Право интересуется личностью лишь постольку, поскольку поведение личности затрагивает интересы общества.

В дихотомии «право — нравственность» у Булгакова абсолютный приоритет получает нравственность. Хотя философ и говорит о связи права и нравственности, основная его задача — развести их на разные полюса. Право всегда должно быть дистанцировано от личности, совесть человека не может повиноваться праву безразлично, христианская нравственность обязана судить право, критически его оценивать, требовать его совершенствования. Право имеет свое собственное содержание, оно не совпадает с нравственностью, не есть его минимум (здесь Булгаков полемизирует с В. С. Соловьевым, который полагал, что право — это минимум нравственности). Содержание права изменчиво, относительно, зависит от эмпирических условий социального бытия, от уровня правосознания и господствующих нравов. Обращая внимание на значительную степень релятивности права, Булгаков одновременно подчеркивает абсолютное значение христианской нравственности, которая должна задавать ориентиры праву, стремиться наполнять его подлинными ценностями.

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 86.

² Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. Т. 2. М., 1997. С. 537.

«Право, — говорит философ, — не есть правда, хотя долженствует ей служить»¹. Христианская мораль, заключает он, должна поддерживаться с помощью права.

И. А. Ильин также дает религиозную интерпретацию соотношения права и нравственности. Свои рассуждения он начинает с предложения проводить различие между законами бытия (отражают объективные связи действительности) и законами долженствования (правила, соблюдаемые людьми в их отношениях между собой). Законы долженствования, под которыми понимается в основном право, Ильин рассматривает в гносеологическом и этическом контексте. Он говорит, что люди устанавливают «постоянный и необходимый порядок» не в силу привычки, а исходя из идеи должного, включающей в себя такие элементы как «истина» и «польза». Из многочисленных вариантов поведения люди выбирают тот, который указывает им «истинный и лучший путь» в жизни. Принятие решения о выборе «истинного и лучшего пути» вытекает из осознанной духовной жизни человека, из его стремления быть нравственной личностью, идти навстречу Богу. Императив «лучшего и истинного пути» — это и есть норма права, подлежащая исполнению.

Право (как и другие социальные регуляторы) основано, по Ильину, во-первых, на доверии к авторитету и, во-вторых, на вере в справедливость. Соблюдение права есть результат духовной потребности человека уважать что-либо высшее (высший авторитет для Ильина — это Бог) и искать «верного», то есть справедливого решения конфликтов. Поскольку справедливость была и остается неизменной, однажды найденный императив (решение по конкретному делу) превращается в общее правило.

Важнейшее требование справедливости — согласованность права и морали, соответствие права нравственным ориентирам. Философ отмечает, что мораль всегда индивидуальна, автономна, создается человеком вследствие самостоятельного свободного выбора. Вместе с тем нравственность для Ильина — это голос совести, в конечном счете принимающий вид «голоса Божьего, одинаково звучащего в каждой душе». «...Человек, слагая свои нравственные убеждения и устанавливая нормы морали, не может руководствоваться личной прихотью и произволом, но должен поставить пред своею совестью вопрос о том, что есть самое лучшее, совершенное и праведное в личном поведении и в отношении человека к человеку»². В этом случае Ильин, подобно Канту, делает индивидуальную норму нравственного закона базой для права и законодательства.

Несмотря на то что Ильину свойственно погружать право и мораль в среду «человеческого духа», где они зачастую теряют свои специфические качества, он все же стоит за разделение права и нравственности (во всяком случае — субъективно). Философ дает такие различия права

¹ Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. Т. 2. М., 1997.

² Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 69.

и морали. Нормы морали возникают «из голоса совести», спонтанно, право (в форме законодательства) есть результат определенной юридической процедуры, установленной властью; мораль регулирует внутреннюю жизнь человека, право — внешнюю; мораль связывает только того, кто ее признал, право — всех, независимо от индивидуальных убеждений; санкции за нарушение норм морали — укор совести, за нарушение права — принудительное воздействие со стороны государства.

Но все же больший акцент Ильин делает на связи между правом и нравственностью, пытается найти необходимый режим их сосуществования. Он пишет, что право «уравнивает все случаи, т. е. рассматривает их так, как если бы они были одинаковы, тогда как на самом деле они остаются неодинаковыми». И вот здесь возникает опасность, что правовые нормы окажутся чрезмерно отвлеченными... Чрезмерная удаленность и общность права неминуемо поведет к его несправедливости, мы все чувствуем и знаем, что люди не равны между собою: справедливая норма не может возлагать одинаковые обязанности на ребенка и на взрослого, на бедного и на богатого, на женщину и на мужчину, на больного и на здорового; ее требования должны быть соразмерны личным силам, способностям и имущественному положению людей: кому больше дано, с того больше и взыщется»¹.

Вместе с тем Ильин предостерегает от излишней морализации (в данном случае — индивидуализации) права. Невозможно, говорит он, создать для каждого конкретного отношения людей особую правовую норму. В этом случае нормы превратились бы в единичные императивы, число которых разросло бы до бесконечности. Такой порядок был бы вреден и несправедлив. Вмешательство права во все второстепенные детали человеческих отношений, во-первых, невозможно, как невозможно предусмотреть все грядущие события, во-вторых, предельно ограничит инициативу и самостоятельность человека (вследствие стремления всё заранее предусмотреть) и, в-третьих, существенно сузит сферу действия совести (максимальная регламентация жизни человека лишает его выбора). Чрезмерная индивидуализация права обернется несправедливостью потому, что при всей уникальности каждой личности люди как духовные существа, как Божьи твари все-таки равны. Таким образом, Ильин в религиозном духе развивает принципы сформулированной Аристотелем уравнивающей и распределяющей справедливости. Оптимальное соотношение права и морали должно строиться на восприятии людей как равных и одновременно как неравных сущностей².

Е. Н. Трубецкой считает вопрос о соотношении права и нравственности одним из важнейших. В его понимании право и нравственность находятся в тесном взаимодействии, но не совпадают, а лишь пересекаются как две

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 78

² Там же. С. 80–81.

окружности: нравственность содержит в себе часть норм права, право включает часть нравственности, есть нравственные требования, не являющиеся правом, и нормы права, не имеющие нравственного содержания. Основное различие между правом и нравственностью состоит в том, что содержанием права является исключительно внешняя свобода лица, а содержанием нравственности — добро, или благо. В область права входят все нормы, касающиеся внешней свободы человека, независимо от того, носят ли они нравственный характер или нет, служат целям добра или нет. В сферу нравственности входят все нормы, предписывающие осуществление добра, независимо от их отношения к внешней или внутренней свободе человека.

Иначе говоря, у Трубецкого право соотносится с нравственностью, как свобода с добром. Выше уже отмечалось, что свободу философ понимает как функцию, как атрибут нравственности, имеющей субстанциальный характер. Добро в его представлении — это своего рода неизменный вечный закон, существующий объективно и данный каждому человеку в качестве идеальной основы его «телесного и духовного существования». Закон добра определяет место человека в мироздании, пределы его внешней свободы в обществе. «Естественное право всегда требует, — полагает Трубецкой, — чтобы внешняя свобода была предоставлена лицу именно в тех границах, которые оправдываются и требуются целями добра... Внешняя свобода отдельного лица является благом лишь постольку, поскольку она подчинена благу общего, поскольку она не влечет за собою несправедливых стеснений свободы других лиц»¹. Отдельному лицу должен быть предоставлен максимум внешней свободы, совместимой с благом общества как целого.

Итоговое требование Трубецкого звучит так: право должно служить правде, под которой понимается некий высший религиозно окрашенный синтез истины и добра. Право должно соответствовать правде и стремиться к тому, чтобы так или иначе стать правдой. Право представляется ему инструментом, расковывающим силы добра и одновременно освобождающим человека на основе установления гармонии между внешней свободой и благом общества. Свобода в лице права, являясь функцией добра, служит добру, способствует в полной мере раскрытию добра и переходу к добру.

В практическом, прикладном плане слова Трубецкого, прагматичного и трезво мыслящего юриста, о подчинении права нравственности не следует понимать как морализацию права, лишаящую его специфически юридических признаков. Вместе с тем общая религиозно-этическая направленность его учения несомненно имеет тенденцию к поглощению права нравственностью.

Четыре типа соотношения права и нравственности выделяет И. В. Михайловский.

¹ Трубецкой Е. Н. Энциклопедия права. С. 68.

В рамках первого типа право и нравственность совпадают: каждая норма нравственности может быть облечена в форму юридической нормы. Вопрос превращения нравственной нормы в правовую есть вопрос целесообразности и решается государственной властью. Результатом такого положения дел становится чрезмерное расширение прав государства за счет прав личности, жизнь человека во всех ее мелочах является предметом государственной регламентации. Государство, руководствуясь принципом общего блага и благополучием каждого гражданина, может принудительно проводить в жизнь нравственные начала (например, наказывать за нежелание работать, за неоказание помощи нуждающимся). Данный тип реализуется в полицейском государстве или в государстве «просвещенного абсолютизма».

По Михайловскому, в психологической теории Петражицкого право и мораль также совпадают, поскольку и то и другое представляют собой эмоции. В данном случае, рассуждает он, если власть испытывает высокие с этической точки зрения правовые эмоции (требования не лгать, помогать нуждающимся), право будет принудительно заставлять человека быть высоконравственным, — а это опять-таки полицейское государство.

Второй тип предполагает совершенно независимое друг от друга существование права и нравственности. Пример такого типа Михайловский находит в философии права Фихте, где право имеет свой самостоятельный источник — отношения между частными лицами как разумными и свободными существами. Право возникает и существует как частное право, независимое от морали и государства. Теории данного типа стали, по мнению русского юриста, основой концепции правового государства.

Третий тип воплотился в так называемой теории «этического минимума», которая рассматривает право как часть нравственности. В качестве представителей этой теории Михайловский называет немецкого юриста Г. Еллинека и его последователя в России В. С. Соловьева.

По мнению Еллинека, право есть совокупность таких нравственных норм, которые в данную эпоху признаются безусловно необходимыми для существования данного народа, и поэтому их следует гарантировать со стороны государства, то есть превратить нравственность в право. Основа действия права — не внешнее принуждение, а внутреннее убеждение людей в разумности, целесообразности, моральности юридических норм. Право никогда не предписывает совершения безнравственных действий.

С точки зрения Соловьева, организация нравственной жизни возможна только на почве права и его воплощения — государства. Нравственная проповедь, лишенная опоры в праве и государстве, осталась бы невинным пустословием, а право, отделенное от нравственности (то есть от ценностей и целей), превратилось бы в произвол. Право требует не нравственного совершенства, а минимальной нравственности, минимального добра.

Михайловский во многом позитивно оценивает теорию «этического минимума», которая, как он полагает, «неотразимо доказала, что часть нрав-

ственных норм представляет собой вместе с тем и нормы юридические»¹. Но слабая сторона этой теории состоит в том, что она не учитывает огромную массу технических юридических норм, не имеющих никакого отношения к нравственности. Поэтому Михайловский предлагает четвертый тип отношений между правом и нравственностью: право и нравственность частично пересекаются.

Предлагаемая модель соотношения права и нравственности близка позиции Трубецкого: онтологически право и нравственность имеют единую, высшую религиозно-этическую природу (иначе говоря, исходят от Бога), но в своих проявлениях они различны, используют свои, присущие только им средства для достижения добра. Михайловский пишет: «Право отличается точностью и ограниченностью своих требований; эти требования имеют в виду общие категории действий, носящих типические черты. Наоборот, нравственность индивидуализирует каждый конкретный случай, она не указывает точно ни тех действий, в которых должна выразиться известная нравственная обязанность, ни тех пределов, до которых должно простираться исполнение этой обязанности. Для достижения идеала с точки зрения права указаны точно определенные рамки, между тем как нравственный идеал имеет бесконечный характер: “будьте совершенны, как Отец ваш небесный”... Сфера действия нравственности гораздо шире сферы действия права: нравственность регулирует и отношения человека к животным, и отношения его к себе, и даже, как это ни странно кажется, — к вещам, между тем как вмешательство права в названные отношения характерно лишь для низких ступеней культуры, когда право еще не дифференцировалось из общей этической основы. Если человек предается пьянству или разврату, всё больше и больше опускается и постепенно превращается в худшее из животных, он заслуживает самого сурового порицания с точки зрения нравственности, но праву здесь принципиально нечего делать. Более того, оно даже гарантирует такому человеку свободу от посягательства со стороны окружающих... И это потому, что свобода быть нравственным заключает в себе свободу быть безнравственным»².

Несмотря на то что границы между правом и нравственностью, по мнению русского юриста, подвижны, он формулирует «руководящие начала» для их правильного соотношения: «1) право не должно предписывать действий, безусловно запрещаемых нравственностью; 2) право может запрещать некоторые безнравственные поступки, но лишь тогда, если ими нарушаются чужие права, и 3) право должно весьма и весьма остерегаться предписывать совершение нравственных поступков»³.

Михайловский рассматривает право и нравственность как самостоятельные, влияющие друг на друга сферы, но отнюдь не противоположные.

¹ Михайловский И. В. Очерки философии права. Т. 1. Томск, 1914. С. 147.

² Там же. С. 164–165.

³ Там же. С. 166.

Поскольку право и нравственность имеют одну и ту же природу и цель (достижение добра), они дополняют и питают друг друга, обеспечивают взаимное прогрессивное развитие. Право часто способствует отмиранию архаических, отживших норм морали и — самое главное — воспитывает зрелую в нравственном отношении личность, способную уважать свою свободу и защищать свои права. «Право создает вокруг личности, — пишет он, — определенную сферу, где эта личность является центром, где все и каждый обязаны уважать ее волю, не могут посягать на ее свободу, подчиняются ее власти. А это в результате дает энергичного, крепкого духом человека, готового бороться и за свое право, и за право вообще, а вместе с тем уважающего чужое право. Пусть в пределах своего права человек совершает ряд безнравственных поступков: это будут невыгоды, которые с избытком выкупаются ценными сторонами такого порядка. Трудно представить себе все неисчислимы бедствия, которые произойдут для страны, если в плоть и кровь граждан не вошло уважение к праву и сознание своих прав, если, наоборот, развита “рабская психика”. На такой испорченной почве мало поможет религиозная проповедь. Точно так же развращающе действует и система безграничной опеки над гражданами, хотя бы и во имя нравственных начал: право теряет свое самостоятельное значение. В результате получаются вялость, отсутствие энергии, привычка во всем полагаться на заботливую власть и ослабление чувства личного достоинства, а в конце концов — та же рабская психика»¹.

Со своей стороны, нравственность гуманизирует право, совместно с религией дает ему ориентиры движения к царству Божию. Несмотря на пафос приведенной выше цитаты в защиту права, для Михайловского право и нравственность соотносятся как форма и содержание, как функция и субстанция, как средство и цель, нравственность есть нечто высшее, право — прикладное и подчиненное. «Общежитие, построенное исключительно на юридических нормах, — отмечает он, — не может существовать, не говоря уже о том, что от такого общежития веяло бы страшным холодом, в нем царили бы сухость и жестокость; надо помнить, что право есть начало формальное. А значит, в таком гипотетическом общежитии мы имели бы одну форму без того содержания, которое и дает смысл и ценность жизни»².

Если многие русские юристы и философы (Б. Н. Чичерин, Г. Ф. Шершеневич, Н. М. Коркунов, П. И. Новгородцев, Е. Н. Трубецкой, И. В. Михайловский, С. Н. Булгаков и др.) критично относились к теории «этического минимума» В. С. Соловьева, то среди ее последовательных сторонников можно назвать А. С. Яценко. Развивая воззрения Соловьева, Яценко полагает, что нравственность представляет собой гетерогенное начало, связывающее человека с Богом. В этой связи он критикует Канта за его автономную этику, отрывающую моральный закон от Бога. Нравствен-

¹ Михайловский И. В. Очерки философии права. Т. 1. Томск, 1914. С. 167–168.

² Там же. С. 166.

ность, по Яценко, не ограничивается сферой личной жизни, она требует выхода в общество для достижения своей конечной цели — построение «зримой» церкви Христовой, царства Божия на земле (Яценко вслед за Соловьевым различает «зримую» и «незримую» церковь). Данная этическая цель достигается не через уничтожение социальных форм, а путем приведения их в соответствие с «высшим нравственным началом». Поскольку право по своему существу есть проявление добра, постольку право играет значительную роль в становлении царства Божия на земле.

Как полагает Яценко, религия, нравственность и право представляют собой единое органическое целое, пронизывающее всю общественную жизнь. Право есть своего рода низшая эмпирическая ступень религиозно-этического миропорядка. В праве зримая церковь Христова, религия, нравственность получают «внешнюю и принудительную охрану». «Право, — говорит Яценко, — есть лишь наиболее закрепленное и гарантированное осуществление нравственных требований», есть «принудительный минимум добра»¹. Право и нравственность существуют нераздельно, так как право всегда встроено в систему каких-либо ценностей, вызывает какую-то нравственную оценку и предполагает какие-то цели. Нравственность в узком смысле слова, как совесть, действительно не терпит принуждения, но нравственность как совокупность объективных норм с необходимостью предполагает принудительность — меньшую в одном случае, большую — в другом. Моральные нормы, жизненно важные для человека и общества, гарантирует государство.

По мнению Яценко, отстаиваемый различными авторами параллелизм права и нравственности основан на некорректности логического анализа. С его точки зрения, сопоставлять нормы права и нормы морали надо в однородных условиях, в условиях одной эпохи и одной социальной среды. Он считает также безосновательным аргумент о наличии нравственно-нейтральных, технических юридических норм, не совпадающих с нравственностью. Мнение о существовании таких норм базируется на том, что они вырываются из общего контекста системы права, которое в целом всегда служит добру и, следовательно, имеет нравственный характер.

Иногда встречающийся дуализм между правом и нравственностью, полагает Яценко, носит второстепенный, случайный характер. Так, справедливость (компонент нравственности) встает в оппозицию к праву, если, во-первых, устанавливаются недостаточные или чрезмерные правовые санкции и, во-вторых, отдельные нормы права противоречат общей нравственной идее.

Яценко верно отмечает, что противопоставление права и нравственности «ведет свое начало от либеральной теории права, стремившейся, во

¹ Яценко А. С. Философия права Владимира Соловьева. Теория феодализма. Опыт синтетической теории права и государства. СПб., 1999. С. 106, 136.

имя полной индивидуальной свободы, порвать всякую связь между юридическим разграничением прав и нравственной оценкой человеческих поступков, видя в праве внешнюю сторону человеческой деятельности, устанавливающую отрицательные нормы, в форме велений, стремящихся создать механический порядок совместного существования многих личностей, а в нравственности — внутреннюю сторону, устанавливающую положительные нормы в форме советов»¹.

Действительно, для человека Запада, индивидуалиста по своей природе, характерно так называемое юридическое мировоззрение (которое сформировалось в Новое время), стремление оценивать социальные явления через призму права. Нравственность становится «частным делом» индивида, которого в первую очередь интересует сфера возможной для него внешней свободы. Яценко справедливо подчеркнул ту особенность, что авторы, разводящие право и нравственность на разные полюса, стоят ближе к либерализму западного образца.

В связи с обсуждаемой темой А. Валицкий отмечает: «В докапиталистических, нерационализированных (в смысле Макса Вебера) обществах право не вычленялось как автономная область, не отделялось от религии и нравственности и не приобретало формально-рационального характера... Первый шаг в сторону автономизации права, т. е. в сторону либерально-индивидуалистического правопонимания... состоял именно в строгом различении права и нравственности»². Представители русской естественно-правовой философии, по его мнению, много сделали для рационализации права и национального правосознания, для выделения права в автономную сферу, требующую культивирования, общественного внимания и противостоящую в известной мере религии и нравственности. Вместе с тем А. Валицкий справедливо утверждает, что русская философия права (в частности, у славянофилов) во многом отвергала принцип разделения права и морали³. Данный аспект отечественной философии права выделяет и Дж. П. Скэнлан: «Вера во власть совести как выражение морального требования, исходящего в конечном счете от Бога, русские мыслители пренебрегали в целом властью закона, считая, что он представляет собой произвольное и несправедливое внешнее принуждение»⁴.

Присоединяясь к этой полемике, следует сказать, что для русской философии естественного права характерны обе тенденции: разделять право и нравственность и пытаться найти между ними существенные связи. Русские философы права стремились нравственно обосновать принудительную силу права, дать ей моральную санкцию, подкрепить

¹ Яценко А. С. Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. СПб., 1999. С. 130–131.

² Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX — начала XX века // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 31.

³ См.: Там же.

⁴ Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 64.

действие права чувством совести. На этом пути они пришли к глубоким теоретическим выводам. Но обратной стороной данного процесса было недостаточное внимание к вопросам практическим и прикладным. Внешне, конечно, сторонники естественно-правовой философии старались постоянно подчеркивать значимость юридической процедуры и формальных юридических механизмов. Но очевидно, что не в них они видели главное средство в борьбе за гуманизацию общества и защиту прав человека. Основная роль здесь отводилась религии и морали. Русские философы права неоднократно указывали на мораль как связующее звено между правом и Богом, стараясь подчеркнуть тем самым связанность права религиозными и моральными нормами. Поэтому даже у таких авторов-западников, как П. И. Новгородцев, Е. Н. Трубецкой или И. В. Михайловский, явственно ощущается тенденция морализировать право.

§ 4. Проблема естественного права

Теория естественного права имеет глубокие традиции в мировой культуре. Естественно-правовые идеи можно найти в древнеегипетской, древнеиндийской, древнекитайской мифологии, в достаточно зрелой форме они встречаются в политико-правовой мысли Древней Греции (Гераклит, Сократ, Платон, Аристотель, стоики) и Древнего Рима (Цицерон, римские юристы), средневековой юриспруденции. Но основное влияние на русскую философию права оказала школа естественного права, сложившаяся в лоне западноевропейской рационалистической философии Нового времени (Г. Гроций, Б. Спиноза, Т. Гоббс, Дж. Локк, Г. Лейбниц, Ш. Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, Т. Джефферсон, Д. Адамс, Д. Мэдисон, И. Кант и др.) и получившая там концептуально законченные формы. Представляется, что наибольшее влияние на формирование школы естественного права в России оказала философия Канта, создавшая идейные предпосылки для возрождения, по словам П. И. Новгородцева, «нравственного идеализма в философии права».

Пришедшая с Запада теория естественного права стала органичным элементом русской правовой культуры. Прижившись на русской почве, эта правовая школа дала оригинальные философско-правовые конструкции, стала своеобразным интеллектуальным стержнем, вокруг которого формировались интересные идеи в области этики, гносеологии, социальной философии, философской антропологии, философии религии, социологии, политических наук. В этой связи представляет интерес рассмотрение представлений русских авторов о естественном праве как основе и ядре их философско-правовых воззрений.

Теоретическое обоснование естественного права ярче других представлено у Новгородцева — признанного главы школы возрожденного естественного права в России. Новгородцев в кантианском духе пытается вывести естественное право из разума и нравственности. Рацио-

нализм — это та интеллектуальная среда, в которой разворачивается его аргументация. Вместе с тем надо заметить, что рационализм мыслитель пытается соединить с историзмом. «Если рационализм отрицает всё историческое, — говорит он, — не находя в нем соответствия со своими принципами, то этим самым он обнаруживает внутреннее бессилие и бессодержательность этих принципов»¹. У Новгородцева исторический процесс, представляющий собой деятельность отдельных личностей, не может не иметь разумных оснований. В этом смысле рационализм, по его мнению, тесно связан с действительностью.

Однако Новгородцев подчеркивает, что рационализм во многом носит автономный характер, что ярко проявляется на фоне одностороннего историзма, в котором господствует преклонение перед исторической необходимостью. Такой подход обрекает историю на фатальность, а личность — на пассивную созерцательность и потерю нравственного чувства. Новгородцев с таким положением вещей согласиться не может, так как убежден в существовании у человека нравственного чувства. В конечном итоге для Новгородцева рациональное имеет приоритет над историческим. При этом разумное начало личности совпадает с ее нравственным началом. Мыслитель выступает за, так сказать, нравственный рационализм, когда в известном смысле рационализм совпадает с морализмом.

Как полагает Новгородцев, разум является единственным источником идеи должного, которая лежит в основе моральной философии и естественного права. «Нравственное долженствование, — говорит он, — выражает такой вид необходимости и такую связь с основаниями, которых нельзя встретить во всей остальной природе, помимо внутреннего сознания человека»². Долженствование лишается всякого значения, если применить его только к природе. Оно является продуктом внутреннего мира человека, живет по созданным нравственным сознанием законам. Новгородцев подчеркивает, что никакой опыт не может быть обоснованием обязанности действий. «Нравственный долг, — отмечает он, — представляет собой идею, непосредственно данную нашему сознанию и не разложимую ни на какие дальнейшие элементы. Из опыта, относящегося к области существующего, мы ее не выведем. Опыт может удостоверить нас только относительно естественной необходимости действия. На вопросы, должны ли мы и почему мы должны, нет других ответов, кроме показаний нравственного чувства»³.

Новгородцев, в полном соответствии с учением Канта, стоит за строгое разделение практического и теоретического разума, утверждая тем самым их дуализм. По его мнению, моральный закон есть факт чистого разума, который априорно сознает сам себя, безусловно достоверен сам

¹ Новгородцев П. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. М., 1896. С. 12–13.

² Новгородцев П. Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903. С. 10.

³ Там же. С. 16.

себе. Новгородцев говорит об объективной реальности морального закона, которая не может быть доказана никакой дедукцией и никакими усилиями теоретического разума — умозрительного или эмпирического. Эта реальность представляет собой нечто непосредственно данное для разума. «В этом же направлении, — отмечает Новгородцев, — независимо от опыта и теории, совершаются вообще все выводы практического разума: он оценивает действительность согласно со своими принципами; он осуждает и отвергает ее, несмотря на то, что она представляет собою продукт необходимости, неизбежный результат естественных причин»¹. Таким образом, по Новгородцеву, нравственные суждения высказываются не в связи с теоретическими, а наряду с ними. В этом смысле необходимость прошлого и настоящего не властна над нравственным сознанием. Моральная оценка, даваемая действительности, может быть в практическом отношении бесплодной, но иметь значительный нравственный смысл. Новгородцев утверждает, что если человек имеет противоречия в своем внутреннем мире, то он их ощущает как разлад с самим собой, а если они относятся к внешней действительности, то последняя тяготит его как противоречащая его нравственному идеалу.

Следствием параллелизма теоретического разума и нравственности является поддерживаемый Новгородцевым формализм последней. Мораль, по его мнению, это чистая способность воли, чистый идеал, независимый от его существования во внешнем мире. Нравственность предполагает самозаконность воли как умопостигаемой сущности, которая в безусловно-чистом виде никогда не осуществляется в действительности. Мораль — это не фотографический снимок, не копия нравственного сознания, а схематический чертеж, алгебраическая формула нравственной воли. Новгородцев подчеркивает, что именно вследствие формализма морали она безразлична к степени своего осуществления в мире. «Если бы действительность, — полагает он, — была даже сплошным нарушением категорического императива, он все же обращается к лицу: “ты должен”». Он не знает извиняющих примеров, тяжелых условий, человеческих слабостей. Как непререкаемая норма, как безусловная правда, он утверждает свою силу несмотря ни на какие условия»².

Хотя формализм этики обеспечивает ее чистоту, требовательность, известную автономию, Новгородцев убежден в том, что наряду с этой чертой этики ей с необходимостью присуща связь с действительностью. Помимо определения нравственного идеала, мыслитель возлагает на этику задачу найти конкретные пути его осуществления. Мораль не может быть только отвлеченной нормой, так как живое нравственное сознание воспринимает ее как закон, воплощающийся в жизни. Ведь должностующее, отмечает Новгородцев, есть именно то, что должно осуществиться,

¹ Новгородцев П. Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903. С. 10.

² Там же. С. 22.

а безусловно невозможное и неосуществимое не может быть и должествующим. Для идеальной нормы неизбежно ее сочетание с опытом. Сама общественная жизнь является во многом результатом такого наложения одного на другое. Поэтому мыслитель предлагает строго придерживаться методологии параллелизма морали и теории, чтобы установить степень их участия в организации общественной жизни. «Когда мы рассматриваем моральный закон со стороны его выполнения в действительности, — говорит Новгородцев, — мы имеем в виду, что это выполнение совершается на основании естественного хода природы. Когда же мы берем то или другое действительное явление со стороны его согласия с нравственным законом, мы возвышаем его до значения нравственного требования. Так, мы говорим о нормальном настроении, которое вменяется человеку в обязанность, о нормальном обществе или государстве, которое ставится идеалом нравственного развития. Нравственная философия должна включить в свою область соответствующие определения в качестве требований и норм для личной и общественной жизни»¹.

Говоря о естественно-правовой философии, Новгородцев утверждает, что индивидуализм является исходным пунктом всех моральных понятий, а абсолютизм — той неизменной формой, которая характеризует их сущность.

Возвращение к индивидуалистической идее мыслитель оценивает как частное проявление общего процесса возрождения метафизики и моральной философии, как реакцию на господствующий историзм и позитивизм. «Индивидуализм, — отмечает Новгородцев, — является в такой мере принадлежностью этики, что эти два понятия можно признать синонимами»². Этика как область свободы прежде всего предполагает самоопределение личности. Только личность, по Новгородцеву, является единственным источником сознательных решений и носителем идеи должного. В этом смысле мораль обнаруживает себя как индивидуальное переживание личности. Именно в личности и через личность общественные цели приобретают нравственный характер. Новгородцев называет личность нравственной основой общности. Вне общества личность не может проявить всю свою полноту. Но вне самоопределяющейся, автономной личности не может быть и нравственности. Общество, по мысли Новгородцева, лишь подчеркивает уникальность личности, представляя ее как грань между царством свободы и царством необходимости. Несмотря на такое противоречивое единство, мыслитель именно в свободе усматривает тот мир, который дает личности ее нравственное призвание.

Однако, как считает Новгородцев, этический индивидуализм вовсе не отрицает необходимость социальной среды для проявления нравственного закона. Напротив, само определение нравственной нормы личности

¹ Новгородцев П. Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903. С. 24–25.

² Новгородцев П. Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 281.

как закона всеобщего долженствования уже предполагает существование не одной, а нескольких личностей. Категорический императив, обращаясь к отдельной личности, ставит ей такие требования, которые предполагают объективный нравственный порядок. Полемизируя с Кантом, Новгородцев отрицает то положение, что нравственность имеет свои абсолютные основы в субъективном сознании лиц и всецело является внутренним феноменом отдельного человека. Русский юрист придерживается здесь позиции, согласно которой субъективное сознание лица есть лишь часть объективного разума. По мнению Новгородцева, социальные формы, будучи проявлением этого разума, выражают в то же время нравственные стремления личности и определяются в конечном итоге ими. Поэтому нравственный закон не может исключать социальность, а, напротив, предполагает ее. Таким образом, Новгородцев говорит об общественной направленности индивидуализма, проявление которого возможно лишь в социальной среде, но приоритет которого над ней очевиден. Нравственный индивидуализм, по его мнению, указывает направление общественного развития, которое «имеет своей конечной задачей возвышение нравственного достоинства и нравственного самосознания лиц»¹.

Нормативно-этическое рассмотрение нравственности приводит Новгородцева к признанию ее абсолютной ценности. Он обосновывает моральный абсолютизм через соотношение понятий формы и содержания. В этом плане им отстаивается историческая изменчивость морали, наполняющейся в различные эпохи различным содержанием. Новгородцев связывает абсолютизм с формой нравственности: «Это абсолютизм не факта, а идеи, не проявления, а сущности, не конкретного содержания, а отвлеченной формы. Абсолютизм нравственного закона относится к той форме всеобщего долженствования, в которой он только и может мыслиться»². Формализм категорического императива, живущего в нравственном сознании, представляет собой стремление к воплощению нравственного идеала. Развитие нравственности предполагает различные ступени этого воплощения, но на каждой из них проявляется одна и та же тенденция — найти содержание для безусловного нравственного закона. Разрабатывая диалектику относительного и абсолютного в нравственной идее, мыслитель приходит к выводу о том, что никогда «абсолютная форма не может быть заполнена адекватным содержанием, и никогда нравственный призыв не может удовлетвориться достигнутым результатом»³. Он подчеркивает, что вечным может быть лишь требование относительно согласия разума с самим собой и верности человека своей разумно-нравственной природе. В этом смысле формализм нравствен-

¹ Новгородцев П. Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 283.

² Там же. С. 286.

³ Там же. С. 289.

ного закона, по мнению Новгородцева, означает идею вечного развития и совершенствования.

Из абсолютизма и формализма нравственной идеи вытекает ее преимущественно критическая функция. Новгородцев согласен с тем, что возвышенные идеалы отличаются, как правило, критическим духом и слабостью в предложении позитивных программ. Однако он считает неверным умалять в связи с этим значение критических требований и их потенциальную созидательную силу. Новгородцев вкладывает позитивный смысл в критическую функцию нравственной идеи. Ее отрицательно-созидательная направленность (как ни парадоксально это звучит) раскрывается в том, что она намеренно пренебрегает подробным изложением будущего, а во главу угла ставит нравственные требования организации жизни. Иначе говоря, критичность нравственной идеи, отрицая недостатки настоящего, воспроизводит программу будущего. Понятно, что эта программа возможна у Новгородцева только в виде провозглашения наиболее общих нравственных принципов. Подкрепляя свою мысль, он разъясняет, что неясность практических подробностей не ослабляет силы нравственно-критических суждений. Ведь там, где речь идет о долженствовании, нравственные оценки существуют с самозаконной независимостью и безотносительно к условиям их осуществления. Новгородцев также подчеркивает, что критичность нравственного идеала, по сути, дает практической деятельности философское обоснование выбранного направления, раскрывает весь глубинный смысл нравственной задачи.

Вместе с тем критическая направленность нравственной идеи, по Новгородцеву, не исключает положительного отношения к конкретным целям обозримого будущего. На пути к абсолютному идеалу нравственная идея способствует выбору той конкретной цели, которая в настоящее время является высшей в моральном отношении. Такое напряженное искание постоянно открывает всё новые конкретные цели, что, по Новгородцеву, представляет собой единственную дорогу к воплощению в жизни нравственного закона. Таким образом, моральный принцип, будучи критическим и формальным, нисколько не устраняет возможности своего сочетания с временными конкретными целями.

Говоря о дуализме нравственного долженствования и причинной необходимости в системе Канта, Новгородцев видит задачу «новейшей моральной философии» (включая свою естественно-правовую теорию) в том, чтобы «понять связь двух областей и их конечную гармонию». По его глубокому убеждению, разрешение этой задачи выходит за рамки как моральной философии, так и положительных наук. Он связывает ее разрешение с некоей конечной объективной целью, которая осуществляется в «высшем метафизическом синтезе». По логике мысли Новгородцева, его естественно-правовая философия предполагает всеобщность идеального бытия, где сходятся параллельные линии кантовского дуализма.

«Причинная необходимость, естественный ход событий, — говорит Новгородцев, — могут противоречить и противодействовать нравственному закону, но только в пределах ограниченного опыта. Конечное торжество принадлежит высшей гармонии»¹. Новгородцев явно тяготеет к формам мысли, схожим с идеей всеединства В. С. Соловьева и объективным разумом Платона и Гегеля. Склонность к идеальной всеобщности проистекает также из его религиозности. Во всяком случае, для Новгородцева является аксиомой высшее происхождение нравственного сознания, его связь с Абсолютом. Именно поэтому нравственный закон у мыслителя имеет в общественной жизни абсолютный статус, является основой и центром политико-правового устройства. Связью с Абсолютом объясняется также общественная направленность автономной воли личности, так как каждая личность имеет один нравственный источник. Поэтому сам Абсолют, объединяя всех единым формальным законом, наделяет каждую личность императивом нравственного сознания, задает необходимую степень взаимного притяжения и отталкивания.

Применительно к общественной жизни нравственный закон приобретает вид идеальной нормы естественного права, а моральная философия становится естественно-правовой теорией. Как уже отмечалось, Новгородцев связывает возрождение естественного права с возвращением к идеалистическим философским основам. Он неуклонно проводит мысль о том, что моральная философия конституирует естественное право, придает ему те же индивидуализм, абсолютизм, формализм, которые присущи нравственному закону. Моральная философия с необходимостью включает в себя естественно-правовую тематику. «Философия естественного права, — замечает Новгородцев, — есть наука должных отношений, а не причинных связей»². А разработка теории естественного права, в свою очередь, ведет к осознанию практической важности абсолютных ценностей идеализма в целом. По мнению Новгородцева, теория естественного права имеет мировоззренческий смысл, этико-нормативное рассмотрение права в обязательном порядке приводит к выявлению основ нравственного должностования.

Новгородцев пишет: «Естественно-правовые построения являются неотъемлемым свойством нашего духа и свидетельством его высшего призвания. Общество, которое перестало бы создавать идеальные построения, было бы мертвым обществом; эти построения каждый раз показывают, что в нем есть дух жив, есть движение нравственного чувства и сознания»³. В данном контексте естественное право приобретает значение философского воззрения, с позиции которого познаются «смысл и цели человеческой жизни» и разрабатываются социальные идеалы.

¹ Новгородцев П. Нравственная проблема в философии Канта. С. 296.

² Новгородцев П. Психологическая теория права и философия естественного права. М., 1913. С. 10–11.

³ Новгородцев П. Нравственный идеализм в философии права. С. 251.

Естественно-правовая проблематика содержит, по Новгородцеву, такие вопросы, как свобода и равенство, личные права и обязанности, возможность синтеза личного и общественного начал, соотношение относительного и абсолютного, определение пути общественного прогресса. Совокупностью этих проблем занимается, по его мнению, философия права, имеющая нормативно-этический базис.

Как полагает Новгородцев, возрождение естественного права было спровоцировано господством исторической школы права. Основным теоретико-познавательным ядром исторической школы был вопрос не о том, в чем заключается сущность права и чем оно должно быть, а о том, как право возникает и какова его история. Представители этой школы утверждали, что право возникает в результате развития общественных процессов как адекватная реакция на условия жизни народа. То есть подчеркивался объективный, социологизированный, не зависящий от личного сознания характер правообразования. Новгородцев не мог согласиться с подходом, который умалял значение нравственных ценностей и отодвигал роль моральной личности на второй план. По его мнению, нужно было противопоставить историческому методу естественно-правовую доктрину, требовалось «именно возрождение естественного права с его априорной методой, с идеальными стремлениями, с признанием самостоятельного значения за нравственным началом и нормативным рассмотрением»¹.

Выступление в защиту естественного права немецкого юриста Р. Штаммлера Новгородцев называет первым призывом к возрождению естественно-правовой доктрины. «...Уже в 1888 году, — пишет он, — Штаммлер дает нам не простое воспроизведение естественно-правового воззрения со всеми его недостатками, а новое естественное право; это и есть именно “возрождение естественного права”»². По сути, новое понимание естественного права, данное Штаммлером, полностью усваивается Новгородцевым. В соответствии с этим представлением естественное право — это нравственная критика, осуществляемая с целью совершенствования законодательства, это моральные ценности, имеющую абсолютную неизменную форму и относительное, меняющееся содержание.

Новгородцев называет два мотива, порождающие естественно-правовые представления: 1) стремление к философскому исследованию основ права и 2) потребность в нравственной критике политико-правовой реальности. Они же представляют собой два основных элемента естественно-правовой идеи, тесно связанные, но не сводимые друг к другу. Нравственную критику Новгородцев считает ведущим мотивом естественного права, что является результатом активного взаимодействия права и нравственности.

¹ Новгородцев П. Нравственный идеализм в философии права. С. 250.

² Новгородцев П. Психологическая теория права и философия естественного права. С. 22.

Новгородцев справедливо указывает на связь теории естественного права с доктринами естественного состояния, общественного договора и народного суверенитета. Возникнув, с его точки зрения, помимо естественно-правовой идеи, эти учения в период Нового времени составили единое целое с естественным правом. Все они объединились стремлением поставить над властью те идеальные ценности, которые вырабатывались естественно-правовой философией. «С помощью гипотезы естественного состояния, — говорит Новгородцев, — в сущности, хотели вывести начала права, предшествующие всяким законодательным установлениям и вытекающего непосредственно из человеческой природы. В этом выражалось основное стремление философии права к открытию высших и последних оснований юридических установлений»¹.

Касаясь теории общественного договора, Новгородцев отмечает, что в учении естественного права он играл роль юридического основания для предъявления прав подданных по отношению к законодателю. Верховная власть рассматривалась как данная по договору юридическая обязанность и им ограниченная. Происхождение государства понималось как юридический акт, из которого выводились основания для требований по отношению к власти, в том числе право на восстание. Логическим следствием такой конструкции, полагает Новгородцев, стала теория неотчуждаемого народного суверенитета. В эпоху средневековья эти теории, означавшие противопоставление власти и народа, отчасти имели историческую обоснованность. Тогда можно было говорить о юридических притязаниях к власти, так как государственная власть не была единой. В дальнейшем, вследствие устранения политической раздробленности государства, договорная теория утрачивает свое значение. На первый план суверенного государства выступает единение власти и народа как выражение от природы данной естественной необходимости.

В целом же теории естественного состояния, общественного договора и народного суверенитета (в формуле Руссо) Новгородцев считает несостоятельными с научной точки зрения. Однако для него несомненно то, что все они выражали идею нравственной основы власти.

Критично относится Новгородцев и к сложившейся в Новое время концепции естественного права. С его точки зрения, она страдала тремя недостатками: во-первых, рассматривала процесс естественного и позитивного правообразования как произвольный; во-вторых, претендовала найти систему норм, одинаково пригодную во все времена и для всех сообществ; в-третьих, стремилась придавать субъективным правовым идеалам объективное значение.

Оценивая возрожденное естественное право, Новгородцев прежде всего подчеркивает его идеальный характер. В отличие от старой естественно-правовой теории, которая рассматривала правообразование как

¹ Новгородцев П. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. С. 16.

произвольный процесс, новая, по его мнению, от этой идеи отказалась. Постулирование той мысли, что источником нравственности и права является моральное сознание с его абсолютным нравственным законом, приводит Новгородцева к убеждению о наличии своеобразного алгоритма, предопределяющего правообразование. Новгородцев полагает также, что правоустановление обусловлено, кроме того, закономерным историческим процессом. В этом случае естественное право, как пересечение морального и исторического факторов, представляет собой право будущего, постоянно развивающееся идеальное представление о праве.

Вопрос о праве будущего, по Новгородцеву, акцентирует внимание на соотношении исторической неизбежности и нравственного должностования. Идеальное право, являясь правом будущего, в то же время дает оценку настоящему. С одной стороны, право будущего не могло возникнуть вне конкретной исторической ситуации, с другой — утверждая новые правовые идеалы, оно отрицает существующее право. Моральная проблема проявляется здесь как основа конфликта. Появление действующей нормативной системы может быть исторически обусловлено, а естественное право, в силу своего морального идеала, объявляет его нравственно негодным. Таким образом, задачу естественного права Новгородцев усматривает не в том, чтобы дать теорию правообразования, объясняющую развитие правовых институтов, а в установлении моральных требований, предписывающих идеальные пути развития правоотношений. «Цель заключается, — говорит он, — не в объяснении, а в оценке явлений, совершаемой независимо от того, как эти явления развивались в прошлом и как они имеют развиваться в будущем»¹. Естественное право как право будущего дает критерий оценки истории, который не может быть выведен из самой истории. Поэтому Новгородцев призывает обратиться к «априорным указаниям нравственного сознания, которое в своем не зависящем от всякого опыта существе содержит данные для оценки любого опытного материала»².

Как считает Новгородцев, абсолютная основа естественного права раскрывается в моральной идее личности. Согласно этому положению, сама моральная личность выступает идеалом и целью самой себя и с этой позиции оценивает политико-правовую действительность. Таким образом, автономная моральная личность представляет собой основу идеального общественного устройства, ее естественно-правовой идеал служит средством и критерием в организации правопорядка и политических институтов. А так как между идеалом и реальностью всегда существует дистанция, несоответствие, то личность как носитель естественно-правовой идеи постоянно конфронтирует с действующими законами, стоит в оппозиции к существующей власти.

¹ Новгородцев П. Нравственный идеализм в философии права. С. 255.

² Там же.

Сходное звучание трактовка естественного права получает у Е. Н. Трубецкого. Под естественным правом он понимает «вечную идею права», лежащую в основе существующего правопорядка. «Естественное право — то же, что правда: оно обнимает в себе всю совокупность тех нравственных требований, в силу которых мы подчиняемся или не подчиняемся тому или другому внешнему правовому авторитету: оно заключает в себе всю совокупность тех нравственных норм, в коих всякий авторитет, всякая человеческая власть и всякое вообще позитивное право находит себе оправдание или осуждение»¹. Естественное право — это коренящееся в разуме нравственное должностное, выступающее в роли критерия условных (порядок, власть, собственность) и безусловных (человек и его права) ценностей. К неокантианской аргументации Новгородцева о разумно-нравственной природе права Трубецкой добавляет доводы психологической теории права. Поскольку, рассуждает он, люди ведут законопослушный образ жизни в силу внутренней убежденности в необходимости подчиняться, постольку первоисточник всякого права — правосознание человека, то есть тот же разум, аккумулирующий ценностные представления о действительности.

Свои краски к характеристике естественного права добавляет И. А. Ильин. Подобно другим представителям рассматриваемой школы, Ильин понимает естественное право как синтез разума, морали и права. Переживание естественного права, отмечает он, присуще каждому человеку, но у большинства оно остается смутным, неуверенным и неосознанным «правовым чувством», своеобразным «инстинктом правоты», «интуицией правоты». Человек в отдельности, общество в целом неуклонно развиваются в направлении осознания в себе естественного права, что означает формирование зрелого правосознания, укрепление чувства человеческого достоинства, выбор правильного, ведущего к Богу способа жизни.

Ильин понимает естественное право прежде всего как субъективное право личности: «Его можно назвать естественным правом, потому что оно выражает существенную природу духовной жизни человека; его можно назвать вечным правом, потому что оно сохраняет свое значение для всех времен и народов; его можно назвать неотчуждаемым правом, потому что всякое умаление или попрание его извращает духовную жизнь и унижает достоинство человека»². Вместе с тем Ильин пытается показать и объективное значение естественного права. Субъективное право, с его точки зрения, не только дает человеку свободу, но также накладывает на него обязанность соблюдать чужую свободу. Субъективное право человека создает своеобразный «естественно-правовой круг», очерчивающий предел свободы личности и соприкасающийся с точно таким же кругом

¹ Трубецкой Е. Н. Энциклопедия права. С. 67.

² Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 197.

другой личности. Периферическое соприкосновение и коррелятивность этих кругов превращают их в объективную систему «естественно-правового разграничения», которой Ильин придает космополитический, все-ленский (наподобие христианской церкви) характер. «В этой системе, — пишет он, — участвует всё человечество, независимо от пространства и от государственной принадлежности: в ней нет ни эллина, ни иудея, нет бесправных и исключенных... Это есть система духовно-естественной корреляции: общечеловеческого духовного братства и естественного равенства»¹. Таким образом, естественное право субъективно на уровне индивидуального сознания, но объективно как духовная сущность, вырастающая из божественного миропорядка и объединяющая людей в единое человечество. Естественное право постоянно стремится перерастить изначально присущую ему автономии личностного правосознания и стать объективным гетерономным правопорядком.

Конкретностью и определенностью отличается взгляд на естественное право И. В. Михайловского. С его точки зрения, естественное право включает в себя: 1) комплекс общих разумно-этических принципов, вечных и неизменных, регулирующих поведение людей; 2) связь этих принципов с Богом; 3) реализацию данных принципов в положительном праве «сообразно условиям места и времени»; естественное право выступает как основа (конститутивная функция естественного права) и как критерий оценки (нормативная функция естественного права) положительного права. Сами принципы естественного права обладают такими чертами: 1) непосредственная связь с Богом; 2) разумно-нравственное содержание; 3) вечность и неизменность для всех времен и народов. Михайловский полагает, что принципов должно быть очень мало, и они должны отличаться самым общим характером.

Абсолютная идея права включает в себя, по Михайловскому, два ряда общих принципов. Первый ряд составляют принципы, выводимые из свободы и «самоцельности» личности: равенство всех перед законом, охрана личности и ее прав, запрещение нарушать чужое право, необходимость соблюдать договоры. Второй ряд принципов вытекает из необходимости организации общественной жизни: требование прочной общественной организации и сильной власти, стоящей на страже общего блага, необходимость известных ограничений личной свободы «для поддержания общежития», право власти применять принудительные меры в целях охраны общественного порядка. Дальнейшая конкретизация этих принципов не может быть названа, по его мнению, естественным правом. «Естественный закон, — говорит он, — ясен и бесспорен для всех людей только в своих самых общих определениях»². Естественным правом не являются «указания науки», идеалы, «живущие в сознании

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 197.

² Михайловский И. В. Очерки философии права. С. 204.

руководящей части общества» (они имеют конкретно-историческую обусловленность, носят относительный характер), а также «природа вещей» (она изменчива)¹.

Если Новгородцев, Трубецкой и даже Ильин дают по преимуществу трансцендентную трактовку естественного права, то Франк анализирует естественно-правовую теорию через призму христианской догматики. Естественное право, по Франку, это «онтологически укорененные нормирующие начала мирового бытия», «правлящий миром закон Божий»². Хотя под естественным правом и понимают совокупность идеальных руководящих начал, абсолютно идеальным оно никак не является. Естественное право представляет собой компромисс между греховной и божественной природой человека, оно одновременно отражает и его святость, и несовершенство. В этом смысле естественное право соответствует библейской категории «закон», который противостоит «благодати». Поскольку закон соответствует несовершенству естественного порядка, несовершенству мира и человеческой природы, постольку он является необходимым, вытекает из воли Божией. Естественное право «имеет вечную силу впредь до окончательного преображения мира, т. е. до наступления нового, высшего эона окончательно спасенного бытия»³.

Франк дает отличия христианского естественного права от естественного права языческого мира (в том числе периода Ветхого завета). Во-первых, в Новом завете естественное право выступает как противопоставление и одновременно дополнение благодати. Естественное право воспринимается как необходимость, обусловленная наличием еще непросветленного бытия мира, как элемент религиозной антиномии, преодолеваемый благодатью. Во-вторых, христианство дает новое содержание естественному праву, включая в него такие принципы, как свобода, равенство, солидарность, обязанность общества заботиться о своих нуждающихся членах, недопустимость рабства, многоженства, неограниченной власти отца семьи над домочадцами. Христианское естественное право определяет также семью, частную собственность и государство как «вечные начала человеческого бытия».

§ 5. Право и закон

Дихотомия «право и закон» — существенная черта естественно-правовой теории. Еще во времена античности, и особенно в Новое время противопоставление права законодательству означало критическую оценку исходящих от государства нормативных установлений с позиций нравственных ценностей. Либеральное правосознание формировалось и про-

¹ Михайловский И. В. Очерки философии права. С. 206.

² Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и христианской философии. С. 190.

³ Там же. С. 194.

должает существовать как дуалистическое правосознание. Критическое восприятие законодательства со стороны общественного правосознания было и остается гарантией совершенствования всей правовой системы.

Вот как понимает этот процесс П. И. Новгородцев. Становление естественного права во многом обусловлено, с его точки зрения, историческими факторами. На ранних этапах развития общества право было неписаным, его нормы носили мобильный, подвижный характер, быстро сообразуясь с изменением сознания. Однако в условиях эпохи писаных законов право утрачивает свою прежнюю подвижность. Первоначальная целостность и конкретность юридических норм, их живая связь с нравственным сознанием исчезает. Право отрывается от своего источника и выливается в абстрактную форму твердых и общих определений. Даже учитывая виртуозную юридическую технику в формулировании законов, они неизбежно оказываются несправедливыми в применении к отдельным случаям. Кроме того, позитивное право обычно рассчитано на долговременное применение. Нормативная система не успевает за изменением общественных отношений, которые постоянно развиваются. Данные обстоятельства, по Новгородцеву, придают праву известное несовершенство, которое порождает его критику со стороны подвижного нравственного сознания. В этом смысле естественное право представляет собой протест целостного и живого нравственного сознания против абстрактных постановлений закона. Являясь результатом обособления права от нравственной субстанции, оно означает стремление сохранить первоначальную связь между правом и нравственностью¹.

Новгородцев воспринимает дихотомию права и закона как необходимое требование либерального правосознания, как важный принцип, лежащий в основе либерального правопорядка. Он выступает за максимальное сближение естественного права и законодательства, но для него очевиден тот факт, что полное их совпадение в реальной жизни невозможно. Совпадение права и закона невозможно, как невозможно совпадение идеала и действительности. Пребывающий во зле грешный мир не в состоянии воплотить в себе идеал. Попытка полной реализации идеала в жизни обернется насилием над человеком, поскольку последний в силу своего несовершенства не способен стать идеальным. Отсюда Новгородцев делает единственно правильный вывод о том, что между идеалом и жизнью, правом и законом всегда существует дистанция, которую надо стремиться сокращать, но ни в коем случае не упразднить полностью.

Другого взгляда на данную проблему придерживается И. А. Ильин, который рассматривает дуализм права как тяжелую патологию. «Такое раздвоение права, такое разноречие правосознаний, — отмечает он, — свидетельствует, конечно, о духовной неудаче, постигающей человека: ему не удается — по отсутствию воли или по недостатку умения — осознать со-

¹ См.: *Новгородцев П.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. С. 10.

держание естественной правоты и положить его в незыблемое основание всякого суждения о «положительном праве»... Вся эта великая духовная неудача в деле правотворчества покоится на всеобщем, исторически устойчивом очерствении сердец и недостатке воли к правому праву»¹. И дальше Ильин делает вывод: «...Нормальное правосознание ведет не раздвоенную, а единую и целостную жизнь, и если оно видит перед собою исторически данное раздвоение права, то оно целиком обращается к борьбе за единое, правое право и за восстановление своего внутреннего, предметного духовного единства»². Иначе говоря, совпадение права и закона, идеала и действительности — вещь для Ильина не только желательная, но вполне «естественная» и реальная. Представляется, что в этом случае стремление Ильина устранить различие между правом и законом имеет уже не либеральную, а скорее антилиберальную тенденцию.

Между тем в русле либеральной традиции Ильин видит в положительном праве как негативные, так и позитивные черты. Необходимость законодательства всегда является следствием «незрелого состояния человеческих душ», неспособности людей регулировать свою внешнюю жизнь посредством «автономного самообязывания». Люди на долгом и горьком опыте убедились, что «автономное самообязывание» вырастает в душах чрезвычайно медленно, что человеку свойственно преувеличивать пределы своих прав и воспринимать обязанности других как «обременительное неудобство». Человечество еще слабо осознает законы своего социального бытия и плохо владеет искусством взаимного признания. Законодательство создается в условиях влияния «корыстной воли, неосведомленности, ложной теории и неумения», ему свойственны «великие и даже чудовищные уклонения и извращения». Несовершенство положительного права есть «общий бич людей, союзов, государств и всего человечества», зачастую пользующихся правом в ущерб друг другу, выискивая в законах противоречия и лазейки³.

Вместе с тем законодательство, по Ильину, представляет собой внешнюю, эмпирическую форму естественного права. Позитивное право — это коллективное организованное признание, провозглашение и осуществление естественного права, это организованный внешний авторитет, предписывающий, дозволяющий и запрещающий различные внешние поступки и устанавливающий санкции за нарушение утвержденных норм. Положительное право имеет объективное значение потому, что в глубине его скрыта «духовная правота» и естественное право человека. Зрелое правосознание постоянно испытывает в положительном праве присутствие абсолютного, оно переживает закон как несовершенное проявление, не созревшую формулу естественного права. Парадоксально, но обретение

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 158.

² Там же.

³ Там же. С. 201, 209.

естественного права возможно только через его искаженное формулирование, через «творческое приятие и преобразование несовершенной формулы» закона. Основная задача положительного права состоит в том, чтобы включить в себя содержание естественного права, облачить его в смысловую и словесную форму и воздействовать на сознание и волю людей в качестве властного авторитета. Законодательство берет на себя элементарную и сравнительно грубую задачу — приучить человека к начальной форме самоограничения, воспитать в нем для начала уважение хотя бы к внешнему авторитету.

Гетерономный, внешне-принудительный характер позитивного права не исключает, по Ильину, свободное самоопределение человека поступать по праву. Позитивное право не противоречит индивидуальному правовому самоопределению, так как законодательство, по сути своей, направлено на установление пределов внешнего поведения человека, в рамках которых он совершено свободен. Закон, гарантируя человеку свободу, создает условия для его самостоятельного выбора. В данном случае закон признает в личности субъекта права, обладающего полной правоспособностью и дееспособностью, то есть способностью поступать по своему усмотрению. Положительное право даже при желании не способно рассматривать человека в качестве вещи, так как естественное стремление человека к свободе рано или поздно взорвет изнутри ложную форму закона. Так было, по Ильину, с римским правом, которое считало раба вещью. Поскольку римское право вынуждено было признать за рабом право совершать некоторые сделки, постольку в завуалированной форме раб рассматривался как субъект права, то есть существо потенциально свободное¹.

Положительное право возникает, с одной стороны, вследствие недостатка элемента самоуправления в душах людей, с другой — с целью воспитания и упрочения индивидуальной самоорганизации. Положительное право по существу своему всегда обращается к разумной воле человека, побуждая его воспринимать внешние предписания как естественные, исходящие от самого человека. «Способность индивидуальной воли управлять жизнью человека, — пишет он, — может быть воспитана и выработана только там, где она планомерно упражняется и систематически осуществляется. Задавленная внешним авторитетом, угнетенная угрозами и страхами, привыкшая ждать во всем приказа и позволения, воля привыкает “не сметь” и жить пассивно; центр, руководящий ее жизнью, перелagается из нее куда-то вовне, она разучается иметь “свои мотивы” и “свои решения”, и правосознание ее теряет свою творческую связь с правом»².

Ильин убежден в том, что самоуправление (на индивидуальном и социальном уровне) — основа добровольного признания позитивного права.

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 203.

² Там же. С. 205.

Он указывает на связь между автономией личной воли и общественным самоуправлением. Там, где не развита самодеятельная воля индивида, не развито и общественное самоуправление. Народ, ведущий темную и нетрезвую жизнь, не способен к организованному самоуправлению. Он может выступать лишь в качестве объекта управления, тупо воспринимая исходящее от власти законодательство как чуждую ему холодную волю. И наоборот, там, где политические институты имеют в своей основе развитую, обладающую навыками самоорганизации и самоограничения личность, управление народом предстает в виде народного самоуправления, а управляемый знает и чувствует себя самоуправляющимся. В этом случае повиновение положительному праву оставляет человека свободным. «Задача положительного права, — говорит Ильин, — может быть разрешена только так, что организованное внешнее (общественное) самоуправление приучит человека к организованному внутреннему (индивидуальному) самоуправлению»¹. Добровольное и творческое признание положительного права совершается тем легче, чем больше свободы, справедливости и автономии в его нормах.

Механизм признания положительного права основывается, по Ильину, также и на чувстве справедливости. Если положительное право, рассуждает он, неверно формулируя чужие обязанности, верно выражает собственные полномочия лица, то данное лицо приемлет закон. Кроме того, то или иное лицо принимает положительного право уже в силу фактического пользования им в целях обеспечения своей безопасности. И в первом и во втором случае лицо пользуется благами, предоставленными положительным правом, и, следовательно, вступает в отношение «правовой взаимности» (своеобразный договор) с государством и обществом. Иначе говоря, если лицо фактически пользуется благами, предоставленными положительным правом, справедливость требует, чтобы данное лицо несло и обязанности (даже и не вполне совпадающие с естественным правом), налагаемые законом. Человек с нормальным правосознанием принимает положительное право таким, какое оно есть, со всеми его несовершенствами, отклонениями от естественного права. Человек, признающий позитивное право, должен быть готов к неправомерному ущемлению своих прав и интересов и мужественно переносить тяготы и невзгоды, наступающие вследствие несовершенства законодательства. «Такое поддержание положительного права, — пишет Ильин, — есть акт борьбы за торжество естественного права. Вот почему образ Сократа, приемлющего неправый приговор афинских судей и спокойно выпивающего яд во имя торжества неправого права, — остается навсегда глубочайшим призывом к преодолению положительного правопорядка во имя естественного»².

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 206.

² Там же. С. 210.

Конечная перспектива положительного права, по Ильину, — его полное упразднение. Положительное право, говорит он, должно быть преодолено. Преодолеть право — это не значит его нарушить, отменить или отвергнуть. Преодоление права — это сложный процесс «вживания души в право», «усвоение права сознанием и волею». С течением времени законодательство (в той мере, в какой оно соответствует естественному праву) будет становиться органической частью индивидуального и общественного правосознания и как внешний принудительный авторитет перестанет быть нужным.

С позиций теории «этического минимума» рассматривает проблему соотношения права и закона А. С. Яценко. Если подавляющее большинство представителей теории естественного права отстаивали дуализм в праве, то естественно-правовые воззрения Яценко основаны на идее правового монизма. Яценко справедливо отмечает, что господствующая в русской школе естественного права идея дуализма является следствием влияния философии Канта, в которой право и нравственность были противопоставлены соответственно как феноменальный и ноуменальный мир. Естественное право понималось как априорные нравственные ценности, противостоящие праву позитивному, как нравственный идеал, бесконечно далекий от законодательства. Сам Яценко ведет генеалогию своих естественно-правовых взглядов от древнегреческих, древнеримских и средневековых мыслителей, у которых естественное и положительное право совпадали. Так, у античных авторов положительное право противопоставлялось праву, «установленному» людьми (например, у Аристотеля — волеустановленному), которое могло соответствовать природе человека, а могло и уклоняться от нее.

Дуалистическое понимание права, по Яценко, не имеет теоретических оснований. Во-первых, определяя естественное право как «нравственное», сторонники данного воззрения смешивают право и нравственность. Взаимопереход нравственности и права делает границу между ними подвижной и едва уловимой, что не соответствует реальному положению дел: право имеет четкий отличительный признак — принудительность. Во-вторых, поскольку право есть минимум нравственности, между правом и нравственностью не может быть противоречий. Право вступает в конфликт не с объективными нормами общественной морали, а с субъективными нравственными установками отдельных лиц, которые бесконечно разнообразны и противоречивы.

По убеждению Яценко, между естественным правом и правом позитивным нет и не может быть противоречий, так как это две стороны, две плоскости одного единого права. «Идея естественного права, — говорит он, — может быть признана только как та общая формула, общий смысл и идея действительного права, конкретным осуществлением которой является всякое определенное положительное право. Естественное право есть логическая, рациональная сущность права, исторически реализуемо-

го в зависимости от всей совокупности исторических условий, и прежде всего — от нравственного сознания общества. В этом смысле естественное право тоже есть положительное (а не измышленное) право. Право едино по существу своему, и то, что в нем является естественной стороной, не может быть противопоставляемо действующему праву, так как последнее есть лишь конкретная реализация основной идеи. Естественное право есть лишь общая формула права, под которую подставляется реальное содержание каждого конкретного права»¹.

Естественное право и положительное соотносятся у Яценко как рациональное и эмпирико-историческое. Идея права (рациональное начало в праве) формулируется в результате обобщения исторических фактов из жизни права, она выражает логику общего хода развития права. В этом случае естественное право у Яценко — это совокупность найденных индуктивным путем законов, в соответствии с которыми развивается право. Такая трактовка естественного права указывает на позитивизм как на методологию, используемую Яценко. Однако в этом случае следует сказать, что позитивистская методология в принципе не приемлет естественно-правовую теорию, всегда тяготеющую к метафизике и трансцендентному. Но в интерпретации Яценко естественное право — это не фикция, не дань традиционной терминологии. Он говорит о том, что естественное право — не только рациональный срез права позитивного, но еще и закон, отражающий существование единого природно-божественного универсума, частью которого является и человек. В этом смысле естественно-правовые воззрения Яценко имеют также трансцендентный характер.

Дискуссия о монизме или дуализме права и закона в среде представителей философии естественного права характерна и показательна. Очевидно, что вопрос о дуалистичном или монистичном понимании дихотомии права и закона напрямую связан у них с проблемой «воцерковления культуры», разделения церковной и государственной властей. Закономерность здесь такова: чем в большей степени автор разделяет положение о четком разграничении компетенции церкви и государства, идеала и действительности, абсолютного и относительного, тем решительнее он выступает за дуализм права и закона. Так, Новгородцев, сторонник дуалистического подхода, отстаивает идею разграничения права и закона потому, что незрелость и несовершенство человека и общественных отношений не позволяют строить жизнь в соответствии с нормами высоких нравственных и религиозных идеалов. Реалистично будет, с его точки зрения, дать людям нормативную базу, соответствующую их фактическому правосознанию. Церковь и религия, согласно логике Новгородцева, должны вести общество ко Христу постепенно, без насилия, а государство должно принимать законы, содержащие религи-

¹ Яценко А. С. Указ. соч. С. 122.

озные императивы, с учетом созревания общественного правосознания. Сторонники монистического подхода, напротив, исходят из требования скорейшего воцерковления общества и государства. Такая позиция продиктована скрытым стремлением выдать желаемое за действительное («человек не только обязан, но и внутренне готов жить по заповедям Христа»), наполнить законодательство практически нереализуемыми религиозными нормами, что обернется всеобщим насилием. В этом выводе Новгородцев совершенно прав.

Глава 3 МЕТАФИЗИКА ВЛАСТИ

§ 1. Метафизические основы власти и государства

Взгляды представителей философии естественного права на власть и государство имеют достаточно большой разброс: от преимущественно негативных оценок у Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и Б. П. Вышеславцева до высоких позитивных у И. А. Ильина и Б. А. Кистяковского. Пластическая природа естественно-правовой теории, наполняемая то идеалистическим, то религиозным содержанием, позволяет выстраивать самые разнообразные философско-правовые конструкции. При этом всегда более или менее явно прослеживается тенденция подчинить государство праву и личности, а в конечном счете — идеальным и религиозным началам.

Яркий представитель религиозной интерпретации власти и государства — Н. А. Бердяев. Находясь на позиции религиозного экзистенциализма и персонализма, Бердяев различает мир Духа, где господствуют Бог, свобода и творчество, и мир кесаря, то есть земной мир греха и страданий. Такой довольно традиционный для религиозных мыслителей взгляд на мироздание он дополняет идеей объективации. Мир Духа абсолютен, реален и первичен, является основой эмпирического, конечного и потому иллюзорного мира. Земной мир есть лишь «частный случай» в развитии Духа, его объективированная форма. Объективация духа, претворяясь в культуру, общество, государство и право, сковывает свободу и творчество человека, делает его заложником «социальности» и «коллективности». Поэтому задача экзистенциально настроенной личности сводится к тому, чтобы устранить господство социальных форм, восстать против власти объективированной действительности и осуществить прорыв в царство Духа. Господство объективированного мира должно закончиться со вторым пришествием Иисуса Христа, что будет означать конец человеческой истории. Желая полного освобождения личности, Бердяев с нетерпением ждет этого конца. Религиозно-экзистенциальный

максимализм Бердяева делает его своеобразным революционером духа, видящим в социальных формах (прежде всего государстве и праве) злое начало.

Политические воззрения Бердяева, эклектичные и часто противоречивые, отличаются парадоксальным соединением консерватизма и радикализма, либерализма и социализма, национализма и космополитизма. Чтобы привести идеи философа к какой-то системе, следует разграничить религиозно-философский и политический пласты его творчества. В основе религиозной философии Бердяева лежит ярко выраженный эсхатологизм, что делает его революционно настроенным по отношению ко всему земному и преходящему. В качестве революционера духа он отвергает не только общество, государство и право, но и весь впадший во грех мир, желает его скорой гибели во имя будущего воскресения во Христе. Но с другой стороны, и в России, и в эмиграции Бердяев, рассматривая вопросы практической политики, в основном стоял на консервативно-либеральных позициях, признавал ценность социального порядка, власти и права. При этом, конечно, надо иметь в виду, что у Бердяева религиозно-философские и политические идеи не существуют автономно, а взаимно обуславливают друг друга, их разделение весьма условно.

Бердяев пытается дать исторический (используя идеи Л. Гумпловича и Дж. Фрейзера) и метафизический анализ власти и государства. Бердяев полагает, что государство вырастает из насилия. Важнейшей особенностью жизни первобытных народов была жестокость, явившаяся следствием «звериного, природного хаоса инстинктов» человека и санкционированная нормами родового сознания. Жестокость была единственным средством, с помощью которого первобытные вожди могли сплачивать людей для противостояния природе и агрессии враждебных родов и племен. Жестокость, насилие — это императив родового сознания, это своеобразный нравственный долг, олицетворяющий подчинение личности коллективу. «Главы государств, иерархи церквей, отцы семейств, хозяева предприятий, — отмечает Бердяев, — бывают нередко жестоки не от кровожадности и склонности к насилию и мучительству, а от атавистических нравственных эмоций, от чувства долга, терзающего их самих»¹. Стихия насилия — это та среда, в которой человек всегда жил и продолжает пребывать в настоящее время. По логике Бердяева, насилие есть нечто естественное для человека, постоянно взрывающееся изнутри нормы гуманистической (в частности, христианско-гуманистической) нравственности. Со своей стороны, власть постоянно пробуждает в людях атавистический инстинкт насилия, провоцируя личность регрессировать до первобытного, звериного состояния. В этом смысле власть представляет собой нить, связывающую современного человека с его первобытным предшественником. Находясь внутри властных отношений, человек

¹ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 90.

всегда как бы заглядывает в свое историческое прошлое, вновь и вновь открывает в себе насильника и зверя.

По Бердяеву, власть имеет также магическое происхождение. Власть императива насилия рассматривалась первобытным человеком как магическая власть, как требование умерших предков. Власть для первобытного человека — это олицетворение связи с загробным миром, это исполнение воли умерших членов рода. В общественном сознании вождь рода, племени, а впоследствии монарх воплощался в виде бога, тотема. Распоряжения власти воспринимались в качестве магических формул, исполнение которых гарантировало благополучие рода. Подчиниться вождю означало для первобытного человека исполнить волю богов. По Бердяеву, в отношении современного человека к власти также просматриваются магические элементы. Согласно логике его мысли, современный человек, обладающий преимущественно не родовым, а индивидуальным сознанием, ощущает в себе раздвоенность, противоречие между атавистическим инстинктом насилия и совестью, заданной христианскими ценностями. В этом случае индивид, подчиняясь власти и совершая тем самым своеобразный магический ритуал, как бы компенсирует в себе внутренний нравственный разлад прикосновением к мистическому миру. Соприкосновение с потусторонним миром, осуществляемое в процессе властеотношений, дает человеку силы переносить душевный дискомфорт, создает у него иллюзию преодоления разорванности сознания. Магия власти позволяет людям на какое-то время приглушать требования совести и совершать акты насилия.

Государства возникали в процессе борьбы и войны, как результат победы сильных над слабыми. Государство — это, по Бердяеву, своего рода итог естественного, природного отбора «лучших и сильнейших рас», под которыми он понимает племена и народы, обладающие способностью повелевать. Он пишет: «Государства основывались на расовых неравенствах, на преобладании расы сильнейших и лучших. И в первоначальной истории человеческой в преобладании силы над правом есть своя правда... Без силы, возникающей из недр природы, не могла бы начаться и торжествовать правда в мире. Через силу, силу природы и породы, должен быть введен свет во тьму. И не могло быть гуманитарного отношения к этой тьме, не могло быть построено отношение к ней на праве бессильном. Волны первоначального хаоса, тьмы и дикости захлестнули бы человеческую цивилизацию, если бы в побеждающей силе не было подбора более высоких качеств и более светоносных начал. Все государства родились в кровавых насилиях. Первый властитель был величайшим насильником»¹.

Государство представляется Бердяеву органичным, сверхэмпиричным и сверхвременным образованием. Государство — это связующее звено между ушедшими и грядущими поколениями. Государство не может быть

¹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. М., 1990. С. 78.

ни создано, ни отменено по воле людей. В этой связи Бердяев критикует теорию общественного договора и марксизм. В учении Руссо, отмечает Бердяев, общество искусственно атомизируется, а государство предстает как механическая конструкция, что противоречит органическим связям природы. Марксизм же, понимая государство как организацию классового господства, исходит из ложной посылки, что по воле класса государство может быть заменено другим.

Бердяев стремится показать антиномичную природу государства. С одной стороны, государство есть результат падшести мира, пораженного грехом; необходимость насилия диктуется господством зла в мире. С другой стороны, государство борется с последствиями греха. Бердяев, различая в государстве рациональную и иррациональную стороны, делает акцент на последней. Государство, подчеркивает он, в своей основе мистично и иррационально, а подчинение государственной власти есть своего рода безумие, состояние гипноза. Раскрывая сущность государства, философ использует лексику и метод психоанализа. Во-первых, по Бердяеву, подчинение власти, «трепет перед властью» представляет собой проявление сформировавшихся в глубокой древности и заложенных в подсознании психологических стереотипов («пережиток древнего рабства человека»). Важнейшую роль в данном процессе сыграла религия. Выше уже говорилось об императивах насилия, присущих родовому первобытному сознанию и навешанных миром умерших. Кроме того, религия, по сути своей, всегда устанавливает дистанцию между человеком и богом. Человек (особенно первобытный) всегда испытывает мистический ужас перед Абсолютом, считает себя находящимся в его полной власти. Иначе говоря, религиозное сознание всегда формирует стереотип жесткой иерархии. Отношения власти и подчинения воспринимаются человеком как изначально данные, как освященные богом, а стоящие у власти люди носят титул помазанников божьих.

Во-вторых, по Бердяеву, магия власти основывается на внушении. В прошлом власть гипнотизировала подвластных с помощью религии. В современную эпоху религию заменила пропаганда, политическая демагогия. Философ верно указывает, что массы предрасположены поддаваться гипнозу, они инстинктивно стремятся находиться в полубытии, чтобы уйти от ощущения внутреннего рабства и оправдать произвол власти. Со своей стороны, власть говорит массам то, что они хотят услышать, вскрывая тем самым глубинные пласты подсознательных и еще не реализованных желаний. «Происходит объективация, — говорит Бердяев, — психических состояний людей, вкорененных в глубину не индивидуального только, но еще более коллективного бессознательного. Подсознательное может принять форму сознания, которое поражает своей иррациональностью»¹. Власть и массы, двигаясь навстречу друг другу в своем стремле-

¹ Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 315.

нии реализовать инстинктивные желания, создают единый социальный миф, отражающий стереотипы коллективного бессознательного. Процесс управления подвластными оказывается возможным именно потому, что власть и массы, включаясь во властеотношения, фактически выходят из сферы сознания и погружаются в миф, то есть область бессознательного. Миф, отмечает Бердяев, единственное средство управления человеческими массами. Бердяев утверждает, что ошибочно видеть в материальном интересе, своекорыстном эгоизме отдельных социальных групп (например, капиталистов) первопричину, движущую силу политических отношений. Осознаваемый материальный интерес есть лишь форма рационализации бессознательных инстинктов и страстей.

Блудущий мотив в философии права Бердяева — стремление соотнести гуманизм и государство, совесть человека и политическую целесообразность. Бердяев рассматривает государство не с позитивистских политологических позиций, а с религиозно-персоналистической точки зрения. Он пытается оценить пригодность государства для хрупкого и уникального человеческого мира. В данном контексте Бердяев видит в государстве отвлеченное, насильственное, ничему не подчиненное и всё себе подчиняющее начало. Вот одно из наиболее характерных высказываний философа: «Государство не могло до сих пор жить без шпиона и палача, шпиона и палача верными своими слугами почитало, особенно их награждало, хотя нельзя человеку пасть ниже, чем пали эти полезные орудия государства, нельзя более нарушить заветов Божеских и человеческих. В общечеловеческом, здоровом сознании последний разбойник почитается выше шпиона или палача, даже в злодеях, разрушающих жизнь, больше сохранилось чести человеческой, чем у этих слуг государства. Государственное начало, взятое в обожествленном виде, не знает не только человечности и доброты, но и чести и честности; оно живет законами самодовлеющими, своими собственными. Бюрократия — неизбежное детище всякой государственности — есть слишком часто потеря образа Божьего в человеке: в ней низкопоклонство и неискренность возведены в закон жизни... Прикосновение к власти государственной, ничему высшему не подчиненной, есть человеческое падение и развращение, забвение всех заповедей, измена всем заветам человечности. Государство почти не может жить без преступлений, оно легко становится организованным, планомерным преступлением, чудовищем, пожирающим человеческие жизни, требующим кровавых жертв, не знающим пощады и милости. Отвлеченная, самодовлеющая государственность была не организованной борьбой со злом, а скорее организованным злом, организацией злых сил, насильнических и кровавадных»¹.

Анализируя гуманистическое измерение государства, Бердяев обнаруживает в нем глубокую диалектическую связь между человеческим

¹ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 113.

и бесчеловечным. Государство, взятое эмпирически, всегда предстает в виде субъективной человеческой воли. Обогащение власти ведет к обогащению людей, стоящих у власти. Глава государства, воспринимая себя уже не как просто человека, а в качестве сверхчеловека, теряет свои человеческие качества и превращается в чуждое моральной личности «холодное чудовище» (термин Ф. Ницше, часто используемый многими русскими философами, в том числе Бердяевым). Таким образом, массы сами своим поведением формируют бесчеловечные качества государства. Общество в целом, стремясь сохранить общечеловеческие нормы морали, вынуждено быть бесчеловечным в лице государства. Здесь Бердяев вскрывает подлинный трагизм политической жизни человека.

Раскрывая антиномичную природу государства, Бердяев находит в нем много положительного. Само по себе государство не есть зло, оно лишь связано со злом, есть последствие зла и реакция на зло. Государственная власть имеет не только природный, но и божественный исток. Но при этом Бердяев считает недопустимым обожествление государства, превращение его в абсолюта. Государство ценно философу тем, что оно организует природный хаос, устанавливает порядок, «образует большие исторические тела» (очевидно, империи). Государство принудительно поддерживает минимум добра и справедливости, но делает это не из любви к ним, а в силу необходимости предотвратить хаос и распад общества. Принуждение и насилие может быть добром, действующим в злой и темной стихии. Грешное человечество не может жить вне государства, оно должно быть подчинено власти и закону. Отмена того и другого приведет к превращению человека в зверя.

При внешнем желании Бердяева объективно рассмотреть государство, установить некий баланс между дьявольским и божественным началами государственной власти, философ неизменно делает крен в сторону ее критики и отрицания. Это обусловлено, во-первых, персоналистической установкой Бердяева, и, во-вторых, его эсхатологическим настроением. Поскольку для Бердяева царство Божие ценнее, чем любая социальная форма, его главная идея сводится к одному: человечество должно перерасти государство и прийти к деобъективации мира, такому его одухотворению, которое завершается концом света.

С позиций, наиболее близких к православию (по сравнению с другими представителями естественно-правовой школы), рассматривает власть и государство С. Н. Булгаков. Как он полагает, подлинную, мистическую природу общества можно понять только через призму христианства. Всё человечество представляет собой единый организм — тело Христово, в которое можно войти только через церковь. Для Булгакова понятия «тело Христово», «Вселенская церковь», «религиозная общественность» (т. е. общество) тождественны. Отдельный человек становится членом общества по существу, а не формально лишь тогда, когда приобщается к церкви Христовой и становится церковным человеком. Организация

«религиозной общественности» строится не только на принципах свободы и равенства, но также на началах иерархичности и принудительности. Такой изначально заложенный антагонизм между свободой и принудительностью, равенством и иерархичностью должен разрешиться на основе любви к Богу и ощущении братства всех во Христе. Реальное общество потенциально всегда содержит в себе идеал «религиозной общественности» и стремится к нему на пути восхождения к Богочеловечеству.

В контексте такой историософской и богословской схемы Булгаков рассматривает власть и государство. С его точки зрения, власть имеет религиозную природу, она мистична, темна и иррациональна. Булгаков говорит даже о религиозном инстинкте власти. Он задается вопросами, почему власть, как темная тень, является всюду, где только возникает сообщество людей, почему «аморфное и студенистое тело общественности выделяет из себя кристаллы власти, из которых затем образуются ее костяк». Ответы на них Булгаков находит в структуре Божественного мироздания. Основой отношения Бога к миру и человеку является всемогущество Творца, его абсолютная власть, которая и структурирует миропорядок по принципу иерархичности. Власть, идущая от Бога, создает религиозную норму иерархического построения мира в виде властеотношений. Общество, будучи элементом мироздания, также существует на иерархических началах. Власть в обществе становится таковой потому, что она представляет собой образ и символ всемогущества Бога, а также потому, что только Бог дает человеку силу власти. Библия далеко не случайно, отмечает Булгаков, определяет и «град небесный», и «град земной» как царства (т. е. систему властеотношений), а Иисуса Христа называет «Царем царствующих» и «Господом господствующих»¹. В этой связи Булгаков критикует теорию общественного договора, согласно которой власть возникает по воле людей. Рационалистически и утилитаристски понимаемая власть, по его мнению, не просуществовала бы и дня. И монархия и республика держатся на мистическом восприятии власти (пусть часто даже неосознанном). Эпоха европейских революций Нового времени, когда, с его точки зрения, проявился глубочайший кризис власти, как раз и показала всю пагубность утилитарно-рассудочного политического сознания.

Как многие религиозные мыслители, Булгаков отмечает двойственный характер власти, ее одновременную греховность и благодатность. Земные человеческие учреждения власти устанавливаются после грехопадения Адама и Евы, когда взаимоотношения людей на основе любви оказались невозможны. Греховность человека, толкающая его на путь преступления, сделала необходимым появление внешней сдерживающей силы — государственной власти. Булгаков подчеркивает, что власть несет на себе печать богоотчужденности, воспринимается как «тягота и плен»,

¹ Булгаков С. Н. Свет не вечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 336.

«беспощадная принудительность». Но с другой стороны, феномен власти отражает Божью благодать, т. е. стремление Творца защитить жизнь человека на земле с помощью государства.

Булгаков дает и психологическое объяснение власти. По его мнению, властотношения складываются из властвования и подчинения, мужского (активного) и женского (пассивного) начал. Если мужскому началу соответствует стихия насилия, то для женского начала характерны любовь и сострадание. Осуществление властотношений в реальности, во внешних своих проявлениях всегда означает борьбу власти и подвластных, мужского и женского начал. Однако внутренняя природа мужского и женского начал ориентирует их не столько на борьбу, сколько на любовь. Таким образом, глубинной основой властотношений является любовь, «эротический союз» власти и подвластных, который, по Булгакову, наиболее явно ощущается во время войны (патриотический подъем, массовый героизм на фронте). В обществах бессознательно живет стремление к «эротическому союзу» между властью и подвластными, что постоянно стимулирует мыслителей создавать теории, обосновывающие идею социальной гармонии (Платон, славянофилы)¹.

Подобно Бердяеву, Булгаков оценивает государство преимущественно через призму эсхатологии. Он пишет: «...является онтологически правым и глубоко обоснованным стремление к преодолению власти, — не к безвластию, которое сулит анархия, но к сверхвластию... А сверхвластие есть не что иное, как боговластие, теократия, которая и есть онтологическое ядро власти, а потому и ее скрытое задание... Власть стремится “себя перерастить”: она тоскует по теократии»².

В этой связи представляет интерес взгляд Булгакова на светское государство. Начало секуляризации государства было положено, по его мнению, римско-католической церковью. Низведя идеал теократии до уровня практической политики, папозекаризм фактически лишил власть ореола святости. Эпоха Возрождения и гуманизма завершила этот процесс, заменив религиозное сознание утилитарно-рационалистическим и поставив человека на место Бога. Замена религии Богочеловечества на религию человеко- и народобожества привела к абсолютизации ценности государства. Народная воля, правовое государство становятся культом в религии демократического человекобожия. В конечном итоге светское правовое государство превращается в своеобразную лжецерковь, а общество отрывается от Бога. Секуляризация власти, считает Булгаков, ввергает правосознание современных обществ в глубокий и длительный кризис.

Но Булгаков отмечает также и позитивные результаты секуляризации государства. Во-первых, утилитарно-рассудочное отношение к власти

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 338.

² Там же.

привело к ее гуманизации, а государство сделало правовым. Правовое государство, защитив права и свободы человека, выполнило свой «религиозно-этический минимум». Во-вторых, в результате процесса секуляризации, обмирщения власти в сознании людей произошло четкое разграничение земного, реального государства и Божественной теократии. Это создало необходимые предпосылки для возрождения идеи теократии. Но в конечном счете, не земное благоустроенное государство (пусть даже и правовое) нужно Булгакову, а теократия, не нормальная человеческая жизнь на земле, а конец мира, всеобщая катастрофа и пришествие Иисуса Христа.

Идею антиномичности государственной власти развивает Б. П. Вышеславцев — также яркий представитель русского эсхатологизма. Власть, по его мнению, является одновременно и позитивной и негативной ценностью, она «от дьявола» — и она же «от Бога». Смотреть на власть как на антиномию, считает философ, значит анализировать ее с подлинно религиозных позиций.

Вышеславцев пытается предостеречь от ошибочного, с его точки зрения, разрешения антиномии власти. Так, он критикует Оригена за его понимание власти как нейтрального орудия, которое в одинаковой мере может служить добру и злу. Если власть есть нейтральное орудие, рассуждает философ, то никакой антиномии быть не может, она просто иллюзорна. Антиномия существует только тогда, когда власть принципиально содержит в себе добро и зло. Другое ошибочное решение антиномии власти является следствием смешения понятий земной власти и власти Бога, царства земного и царства Божия. Антиномичность есть признак только земной власти, в ней заключается ее греховная суть. В царстве Божием, где осуществляется власть Христа, нет антиномии, власть Бога там рассматривается как его непосредственная соединенность с человеком. При смешении двух царств, земного и небесного, человеческая власть воспринимается по аналогии с божественной как бесконфликтная, лишенная антиномии. В практическом плане это означает, что правитель, отождествляя свою власть с божественной, все творимые им бесчинства будет считать соответствующими воле Бога. В качестве примера Вышеславцев приводит Ивана Грозного, который присвоил себе роль наместника Бога на земле¹.

Свое решение антиномии власти Вышеславцев основывает на следующем тезисе: «величайшее зло необходимо принимает форму власти; тогда как величайшее добро никогда не принимает форму власти». Он различает «служебную» и «господскую» власть. Если первая — «от Бога», служит божественному началу правды и справедливости, то вторая является «похотью господства» (выражение Августина), служит самой себе. Вместе с тем и «служебная» власть включает в себя элементы власти «господской», «служебная» власть как всякая земная власть антиномична. Антиномия «служебной» власти решается тем, что борьба с правонару-

¹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. С. 208.

шением есть нечто этически необходимое. Но такое решение антиномии паллиативно, частично. Полное ее разрешение лежит, по Вышеславцеву, на пути движения человека к Богу. И здесь, с его точки зрения, важную роль должен сыграть психоанализ. Древнейший образ отца, открытый психологией К. Г. Юнга в коллективном бессознательном, неуклонно воспроизводит в человеке потребность в самовоспитании и становлении его как самостоятельной, нравственной личности, не нуждающейся в системе «власть — подчинение». В конечном счете люди должны будут подняться над властью, государством и правом и строить свои отношения на основе братства и любви. Таким образом, «высшее зло» (для Вышеславцева это тирания) принимает форму власти потому, что власть полностью отрывается от Бога, начинает служить самой себе. Вместе с тем «величайшее добро» (царство Божие) никогда не является властью в ее земном понимании, так как непосредственное богообщение не нуждается в насильственном подчинении¹.

Более взвешенную позицию в отношении власти и государства занимает С. Л. Франк. В сравнении с Бердяевым, Булгаковым и Вышеславцевым в философии права Франка мотив радикального эсхатологизма ослаблен, власть и государство рассматриваются в значительной степени позитивно. Отправной пункт религиозно-философских построений Франка — нерасторжимая связь между Богом и человеком. Дуалистическая природа человека (его одновременная укорененность в Боге и мире) обуславливает двоякий характер связи людей в обществе. С одной стороны, отдельные индивиды объединяются в общество на внутренне-интуитивном уровне; человеческие души сливаются в Боге, образуя мистическое всеединство, соборность. С другой — общество всегда представляет собой рационально-предметную, телесную, внешне выраженную организацию, подчиняющуюся законам природного мира. Соборность, будучи подлинной основой общества, неадекватно выражается в его эмпирических формах, что обуславливает трагизм человеческого существования. Чем больше в обществе проявляется божественный замысел, тем оно совершеннее. Теряя свою божественную основу, общество разрушается и гибнет. Исходящая от Бога телеологическая идея должного конституирует нравственную жизнь людей, а через нее — все социальные институты. Важнейшими компонентами идеи должного выступают власть, государство и право. Высшей целью общества является воплощение в действительности «божественной правды», приближение к Богу. Отсюда вытекают общие начала организации социальной жизни: служение, солидарность и свобода, иерархизм и равенство, консерватизм и творчество, планомерность (государство) и спонтанность (гражданское общество).

Франк рассматривает власть и государство через дихотомию «государство — общество». По Франку, государство возникает позднее общества.

¹ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. С. 210–213.

Состояние общества до государства философ характеризует как «растительное». Догосударственное общество — это аморфная, косная масса, неподвижная и пассивная, существующая вне времени и вне истории, не знающая творчества и не имеющая воли. Фактор внешней опасности (или внутренних конфликтов), грозящий обществу гибелью и тем самым включающий механизм инстинкта самосохранения, формирует военнополитическое ядро из «группы смельчаков и молодежи, одушевленной героической волей» (в качестве примера Франк приводит возникновение фашистского государства в Италии). Мужская часть молодежи выделяется из остальной среды, как бы насильственно отрывается от материнского лона и превращается через особый мистический обряд посвящения в некий замкнутый орден, в особую социальную группу, противостоящую исконному стихийно сложившемуся обществу. «Первый носитель верховной власти, первое воплощение государственности, — отмечает Франк, — есть всегда победоносный вождь вместе с примыкающей к нему и следующей за ним молодежью — “дружиной”»¹.

В описании Франком процесса появления государства чувствуется воодушевление и эстетическое удовлетворение. Для него факт возникновения государства означает скачкообразное, прогрессивное развитие общества. Государство, с точки зрения философа, есть результат появления и проявления мужского, творческого начала в общественной жизни. Рождение государства означает, что в обществе появляется индивидуальное сознание, личная инициатива, чувство ответственности за соплеменников. Иначе говоря, появление государства ценно для Франка тем, что пробуждает в человеке личностные качества, а в обществе — самосознание и волю, позволяющие целенаправленно созидать общественные отношения.

Государство, по Франку, есть «единство планомерно-устрояющей общественной воли», это форма бытия и способ единения общества. Философ рассматривает государственную власть как дуалистический институт, содержащий в себе мистический и человеческий компоненты. С одной стороны, власть от Бога, она есть исполнение воли Божией, отражает сверхвременной, трансцендентный характер общества, в метафизическом смысле всегда формируется сверху вниз (даже в случае выборной власти). С другой — власть связана с эмпирическим состоянием общества, отражает конкретно-историческую эпоху. Государственная власть, делает философ вывод, должна органично сочетать в себе оба компонента.

Поскольку власть, рассуждает Франк, как силовое, авторитарное начало лежит в основе государства, постольку формой власти, адекватной самому существу и смыслу государства, можно было бы считать «тип цезаристской военной диктатуры», основанной на авторитете сильного,

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 138.

смелого, волевого вождя. Но при этом, продолжает он, следует учитывать духовный и психологический аспект власти. Всякая власть базируется на авторитете, в ее основе лежит «свободный акт веры в годность и призванность властвующего, в правомерность его полномочий». В этом смысле власть есть отношение двустороннее. Односторонняя власть, предстающая в виде механического и слепого повиновения, уничтожает духовную основу власти и перерастает в голое насилие. «Приближающаяся к этому типу военная диктатура, — пишет Франк, — с характерной для нее (максимально возможной) односторонностью властвования есть поэтому не нормальная форма государственной жизни, а лишь некое зачаточное или переходное его состояние, необходимое в момент зарождения власти или в критические моменты общественных опасностей; она не может быть ни длительной, ни всеобъемлющей, не подрывая тем самым существа государства. Ее подлинное назначение состоит в том, чтобы, утвердив государственный порядок, сделать ненужной самое себя»¹.

Таким образом, в отличие от представителей радикального эсхатологизма Франк усматривает в государственной власти дуализм не божественного и дьявольского, а божественного и человеческого, что, конечно, снижает остроту конфликта. Расстояние между Богом и человеком короче, чем между Богом и дьяволом. Франк проводит мысль, что человеку под силу сформировать сначала человеческий, а затем и божественный образ власти, максимально сократив расстояние между человеком и государством. В этом видится во многом позитивная, можно сказать, оптимистическая оценка государства Франком.

Среди религиозных представителей школы естественного права особое место занимает И. А. Ильин. Философия права Ильина — это религиозный вариант естественно-правовой теории. Но в отличие от Бердяева и Булгакова его религиозное мировоззрение не апокалиплично и не апофатично, а позитивно, катафоллично. Ильин всегда негативно относился к «новому религиозному сознанию», весьма критично воспринимал попытки обновить догматику и философию традиционного православия, рассматривая это как проявление прельщения и ереси. В сочинениях Ильина трудно найти призывы приблизить конец человеческой истории, практически не звучит мотив падшести мира и человека. Он почти не использует фразеологию православной догматики. Чувствуется, что Ильин не столько настроен на скорейшее наступление царства Божия, сколько надеется на длительное и благополучное существование человечества на земле, в реальном мире. Поэтому в его философии права отсутствует тема, так свойственная апокалиптическому христианству: антиномия греховного и божественного в человеке, обществе, государстве и праве. Он пишет: «...было бы неосновательно, отправляясь от этих искажений государства и политики, настаивать на неприемлемости государства для христианского

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 138.

сознания. А между тем ныне стали появляться такие софисты, которые решаются утверждать, что государство есть изобретение и орудие “дьявола”. Понимать государство как формальную систему насилия, как организацию безнравственного притеснения слабых сильными и т. п. значит или обнаруживать полное отсутствие здорового правосознания, или же сознательно вводить в заблуждение темных людей»¹. Более того, Ильин утверждает, что «кесарево» и «Божие» образуют в нормальном правосознании живое единство»². Следствием такого подхода стали универсализация (государство так же, как и Бог, поглощает всё общество и всего человека) и абсолютизация (государство, наполненное религиозным смыслом, есть высшее социальное проявление человеческой деятельности) государства. Здесь, конечно, просматривается заметное влияние Гегеля.

Выше уже отмечалось, что центральной категорией в философии права Ильина является правосознание. Это означает, что предметом его внимания выступает не формальная сторона жизни государства, а индивидуальное и общественное правовое сознание. Философа интересуют прежде всего ценности, идеалы, идеи, а также психология и мотивация, лежащие в основе политического поведения. Методология Ильина напоминает феноменологическое исследование человеческого сознания, переживающего политическое бытие. Правосознание у Ильина — это своего рода интроспекция мира политики, которую необходимо разложить на составляющие. Формальное же понимание государства, с точки зрения философа, извращает его природу и разлагает в душах людей начала гражданственности. «Следуя этому пониманию, — пишет Ильин, — люди строят государственную жизнь так, как если бы она сводилась к известным, механически осуществляемым, внешним поступкам, оторванным от внутреннего мира и от духовных корней... Государство понимается как строй внешней жизни, а не внутренней. Этим оно отрывается от правосознания и, питаясь поверхностными слоями или дурными силами души, вырождается в своем содержании и расшатывается в своих основах... Государственная принадлежность начинает переживаться как ненавистная кандалная цепь, а правители кажутся чуть ли не бессменными тюремщиками»³.

В рассуждениях Ильина о государстве почти всегда ощущается эмоциональный накал, чувствуется, что данная тема — важнейшая для него. Рассмотрение сущности, целей, задач, функций государства всегда с неизменным постоянством приводит философа к постановке и решению этико-религиозных вопросов о смысле человеческой жизни, об отношениях Бога и человека, о формировании религиозных ценностей в обществе. Часто создается впечатление, что Ильин, переполненный эмоциональ-

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. С. 244–245.

² Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 276.

³ Там же. С. 259.

ным подъемом в своем стремлении осуществлять «дело Божие» на земле, испытывает недостаток аргументов, разнообразие доводов подменяется их постоянным повторением на разные лады.

Ильин предлагает довольно много определений государства, связывая его то с одним, то с другим элементом правосознания. В наиболее полном виде государство предстает у него как состояние человеческого духа, как личностное и социальное сознание, включающее в себя идею права, чувство патриотизма, волю, общий интерес и солидарность, служение делу Божию на земле.

Государство, по Ильину, есть правовой союз, члены которого участвуют в нем в качестве субъектов права. Возникновение взаимных отношений между людьми как правоотношений конституирует государство. Государство, вырастая из потребности защитить естественные права человека, генетически и логически оказывается подчиненным праву. Государство как правовой союз не есть нечто стоящее над множеством людей или вне этого множества; граждане, организованные в единое целое на основе права, — это и есть государство, единая корпорация, имеющая публично-правовой характер и обладающая властью. Государство выстраивает свои отношения со всеми субъектами общественной жизни как правоотношения равноправных партнеров. В этом смысле государство предстает в качестве коллективного субъекта права, или юридического лица. Таким образом, рассматривая государство через призму права, Ильин продолжает либеральную традицию юридического мировоззрения, берущую начало в Новое время (Г. Гроций, Б. Спиноза, Дж. Локк, И. Кант и др.). В этом отношении Ильин ближе всего к либеральному правопониманию.

Определение государства, даваемое Ильиным через понятие патриотизма, звучит так: государство — это «положительно-правовая форма родины, а родина есть его творческое, духовное содержание»¹. «Государственное настроение души», отмечает философ, вырастает из искреннего патриотизма и национализма. Человек становится гражданином, начинает воспринимать государство как свое на основе свободной любви к родине. Государство — это союз людей, объединенных не формальным признаком гражданства или подданства, а добровольно и осознанно признавших с данным государством свою органическую связь. «Нельзя быть членом политического союза, — говорит Ильин, — вопреки собственному чувству и желанию; это значит превратить всю свою жизнь в систему явного и тайного полупредательства... Государство, имеющее в своем составе таких членов, совершает величайшую ошибку, сохраняя за ними звание граждан; оно творит самообман и готовит себе разложение.

Однако столь же нелепо быть членом политического союза помимо собственного чувства и желания; это значит превратить себя в мертвую, зарегистрированную вещь, механически выполняющую известные внеш-

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 258.

ние движения в меру чужой воли и чужого решения. Государство, готовое мириться с таким состоянием граждан, извращает самую сущность политического единения...»¹. Из приведенной цитаты видно, что Ильин тяготеет к античному пониманию государства, когда древнегреческий полис или древнеримская община поглощали человека практически целиком. Восприятие Платоном и Аристотелем человека как существа по преимуществу политического близко русскому философу, о чем он прямо говорит². Очевидно, что Ильин с трудом воспринимает индивидуализм современного человека, на чем строится либеральная государственность. Государство, взятое в контексте ильинского патриотизма, представляет собой некий монолит, всецело поглощающий каждого человека.

Государство, по Ильину, — это духовное состояние народа, определяемое его волей. Вне воли правосознание пассивно и инертно, а государство обречено на рыхлое и экстенсивное прозябание. Народ, не имеющий воли, не в состоянии создать и поддерживать свою государственность, он достоин осуждения как нравственно и религиозно незрелый. Здесь следует иметь в виду, что под волей Ильин понимает стремление людей к Духу, т. е. к нравственному совершенству и к Богу. Государство, взятое в контексте воли, представляет собой орудие движения к совершенству, к Богу.

Вместе с тем государство рассматривается им как духовная община, основанная на единстве целей и интересов и воспринимающая государственную власть как общее достояние. «Сущность государства, — подчеркивает Ильин, — состоит в том, что все его граждане имеют, помимо многих различных, противоположных или одинаковых интересов и целей, одну, единую цель и один, общий интерес... Множество телесно и душевно разъединенных людей желают одного и того же... Каждый желает одиноко и по-своему; “интерес” как личное переживание остается своеобразным и множественным. Но предмет желания — един для всех и может быть создан только в организованном, совместном и не одиноком творчестве. Общность цели создает общность путей и средств, и основа политической деятельности дана»³. Каждый член политического союза должен осознавать неосуществимость своих индивидуальных целей помимо достижения общей для всех цели. Основа единения государственного и индивидуального интереса — естественное право, которое понимается как право отдельно взятого человека быть самобытной, творческой, самостоятельной личностью, т. е. право удовлетворять свой духовный интерес. Государство создается как требование естественного права защитить индивидуальные интересы людей. Таким образом, и государство и личность имеют общий интерес: защиту естественного права.

¹ Там же. С. 262.

² *Ильин И. А. Собр. соч.*: в 10 т. Т. 1. С. 240.

³ *Ильин И. А. Собр. соч.*: в 10 т. Т. 4. С. 268.

Политика, утверждает Ильин, не приемлет преобладания личного, группового или классового интереса. Государство стремится не организовывать или примирять столкновение частных или классовых интересов, оно должно исключить их. В основе государственного единства лежит не компромисс интересов, а их совпадение. Государство, по сути своей, всегда надклассово и надпартийно. Если классовый интерес имеет свои основания в естественном праве, то он становится общим для всех и потому государственным. Если же, напротив, классовый интерес оторван от естественного права, то никакие усилия — ни «организация», ни «пропаганда», ни «агитация», ни ложь, ни террор, ни восстание, ни гражданская война, ни классовая диктатура — не превратят его в общий, политический или государственный. Совпадение общего и индивидуального интереса делает государство орудием братства и солидарности.

Обращает на себя внимание, что идея общего интереса перекликается с теорией Руссо о народном суверенитете (Ильин это косвенно признает), а понимание государства как общественного достояния прямо воспроизводит формулировку Цицерона. И в том и в другом случае государство строится на идее равенства, унификация граждан служит необходимой предпосылкой его создания. Действительно, без определенной общности целей, интересов, идей, культуры в целом государство существовать не может. Но Ильин данное свойство государства доводит до крайности. Предлагаемая им бесконфликтная сфера интересов может существовать только в обществе, лишенном частной инициативы и свободы. Государство, вырастающее не из необходимости защитить частный интерес, а из монолита общего интереса, будет враждебно настроено к личной инициативе граждан.

И, наконец, Ильин определяет государство как систему братства, основанную на учении Иисуса Христа о любви, согласно которому человек должен возлюбить ближнего своего, как самого себя, а Бога — больше, чем себя. Принять правый интерес другого человека, по Ильину, означает признать интерес другого как свой собственный. Признание интереса другого человека есть признание его духовного достоинства, духовного равенства, а это уже основа для любви. Кроме того, если индивид сознает себя прежде всего духом (т. е. связанным с Богом), то дело Бога и для него становится основным делом. Члены политического союза как духовные, богоподобные сущности, сознавая и ощущая свою соединенность в Боге, воспринимают государство в качестве общего дела Божьего. И наоборот, государство как состояние народного духа, сплавивая граждан воедино, дает им ощущение духовного близости и родства во Христе.

Светскую концепцию власти и государства предлагает Б. А. Кистяковский. Его политические воззрения представляются наиболее адекватными западным ортодоксальным либеральным теориям. Как уже отмечалось, Кистяковский — неокантианец баденской школы, нередко тяготеющий к позитивизму. Для него человеческая культура (и государство и право

как ее часть) — сфера должного, где господствует не закон причинности, а ценностные императивы. Он предпочитает рассматривать государство не формально-юридически, а с точки зрения нормативно-ценностной, как систему, живущую по законам должного. Использование юридико-догматического метода, по его мнению, привело к важным и глубоким открытиям, но все они носят описательный, а потому поверхностный характер. Формально-юридический метод позволяет исследовать государство как институциональную систему, как совокупность связей и зависимостей, поддающихся эмпирическому установлению, систематизации и классификации. Однако, говорит Кистяковский, чтобы понять государство не как явление, а как нормативную сущность, необходимо «произвести историко-политические, социологические, психологические и философско-идеологические исследования»¹.

Процессу рождения государственной власти Кистяковский дает историческое и психологическое объяснение. Здесь он во многом придерживается выводов, сделанных Т. Карлейлем, Г. Тардом и Н. К. Михайловским в области массовой психологии и емко сформулированных последним как явление «героев и толпы». Он пишет: «В социально-психологическом смысле власть зарождается там, где при отношении двух или нескольких лиц одно лицо благодаря своему духовному, а иногда телесному превосходству, благодаря качествам своего характера и своей энергии занимает руководящее и господствующее положение, а другое лицо, становясь в зависимое положение, следует за ним... Вместе с простым ростом количества людей, среди которых появляется власть такого типа, изменяется и самый характер — качество этого социально-психического отношения... С одной стороны, силы единичного человека — руководителя, вожака приобретают особую интенсивность и напряжение, с другой — склонность к повиновению еще больше усиливается у раз подчинившихся людей, и массы следуют за своим вожаками»². При этом герой, вождь далеко не всегда представляет собой сильную и энергичную личность. Это скорее персонификация психологической потребности масс, толпы подчиняться, чем реально исходящая от героя сила. С течением времени отношения господства и подчинения объективируются и деперсонифицируются, власть становится священной сама по себе. Человек, возглавляющий государство, приобретает качества «героя» в силу только одной его принадлежности к власти. В этом смысле, считает Кистяковский, природа власти иррациональна и непостижима.

Следующее, на чем останавливает свое внимание Кистяковский, — это соотношение государственной власти и силы. Он согласен с тем, что государства по большей части возникали из насилия, из завоевательных войн. Но это все же первоначальная фаза в развитии государства, в дальнейшем

¹ Кистяковский Б. А. Философия и социология права. С. 260.

² Там же. С. 275.

физическое принуждение неизбежно трансформируется в психическое господство: завоеванные народы подчиняются уже в силу авторитета завоевателей, их доблести и мужества. Наиболее яркий пример такого рода Кистяковский усматривает в процессе перехода западноевропейских обществ от феодализма к капитализму. Если в условиях феодального строя власть дворян над крестьянами держится в значительной мере за счет непосредственного насилия, то в условиях капитализма буржуазия оказывается у власти благодаря ее духовному лидерству. Буржуазия, развивая экономику страны и повышая тем самым уровень благосостояния народа, завоевывает себе моральный авторитет, становящийся позднее основой авторитета политического. Власть переходит в руки буржуазии не потому, что у нее скапливаются громадные материальные ресурсы, а в результате возникновения у нее идейного превосходства. Иначе говоря, Кистяковский формулирует следующее принципиальное для него положение: с началом буржуазной эпохи материальная сила побеждала и становилась государственной властью только тогда, когда за ней была сила идейная. В буржуазном обществе власть должна иметь нравственное оправдание, а государство — подчинено идее должного, т. е. правовой идее¹.

Таким образом, для Кистяковского государство в его окончательно развившемся виде, исторически и логически сформировавшемся, является правовым государством. Русский юрист видит в правовом государстве торжество идеи должного, реализованную сущность всякой государственной власти. Правовое государство — это своего рода ценностный императив, проявление человеческого в человеке, торжество нравственной субстанции общества над его эмпирическими проявлениями. По Кистяковскому, основная тенденция культуры проявляется в том, что в человеческом мире сущее стремится стать должным, реальное государство — идеальным. В этом смысле государство представляет собой ценность, имеющую телеологическую заданность. Государство, выражая идею должного, одновременно является и элементом культуры, и формирует эту культуру как нормативно-ценностную систему. Общество, нравственно развиваясь, как бы закрепляет достигнутый моральный уровень в государстве, а оно, в свою очередь, стимулирует людей добиваться новых нравственных высот. В этой связи Кистяковский напрямую связывает наличие правового государства с уровнем развития культуры и общественного правосознания².

По Кистяковскому, характерной чертой государства, выражающего идею должного (или правового государства), является единство власти и народа. В правовом государстве, отмечает он, «государственная власть связана с народом, так как сам народ принимает участие в организации

¹ Кистяковский Б. А. Философия и социология права. С. 279—280.

² Там же. С. 281.

государственной власти и создании государственных учреждений. Самое важное учреждение правового государства — народное представительство — является соучастником государственной власти, непосредственно создавая одни акты и влияя на другие. Поэтому престиж конституционной государственной власти заключается не в недостижимой высоте ее, а в том, что она находит поддержку и опору в народе. Опирается на народ является ее основной задачей и целью... В конституционном государстве правительство и народ не могут противопоставляться как нечто чуждое и враждебное друг другу»¹. Кистяковский специально оговаривается, что современные правовые государства обеспечивают лишь формальную солидарность в виде равноправия. Поэтому правовое государство, по его мнению, должно дорасти до солидарности материальной, т. е. стать еще и социалистическим. Таким образом, идея должного, нормативная база культуры требует не только формального равенства, но и материальной защиты со стороны государства.

Солидарность, по Кистяковскому, представляет собой не только материальную защищенность людей со стороны общества и государства. Солидарность для него — это еще и общий интерес, общее благо, которое (как у Руссо) лежит в основе государства, определяет единство целей и задач общества и власти. Государство, вырастая из общего интереса и становясь надклассовым органом, гуманизирует общественные отношения, развивает лучшие стороны человеческой природы, облагораживает и возвышает личность².

Обращает на себя внимание концепция политического монизма Кистяковского, т. е. единства власти и народа. Следует отметить, что традиционная западная либеральная модель формировалась как дуалистическая: государство и общество не поглощали друг друга. Первыми на это обратили внимание Гегель, Л. фон Штейн и Б. Констан, теоретически обосновавшие неизбежность и необходимость определенного противопоставления власти и общества. В России данный дуализм отстаивали, в частности, Б. Н. Чичерин и особенно П. И. Новгородцев. Противопоставление власти и народа отражало объективный процесс созревания общественных институтов и профессионализации политики. Народ, становясь гражданским обществом, претендовал уже на некоторую автономию от государства, стремился держать его на дистанции, чтобы власть не перешла установленные ей границы. Требование Кистяковского соединить государство и народ в единое целое, очевидно, вытекает из его социалистических симпатий. В этом он схож, в частности, с марксистами, критиковавшими буржуазную демократию за «парламентский кретинизм» и отрыв государства от народа. Вместе с тем Кистяковский в своем понимании государства все-таки либерал, а не социалист. Но его политические взгляды — это

¹ Кистяковский Б. А. *Философия и социология права*. С. 420–421.

² Там же. С. 427.

либерализм уже XX в., включившего в свой идейный арсенал отдельные социалистические идеи.

§ 2. Государство и право

Для представителей философии естественного права вопрос о соотношении государства и права — один из принципиальных. В рамках естественно-правовой теории, генетически связанной с концепцией правового государства, разрабатывалось положение о дуализме права и закона, о связанности власти правом. В античности и в Новое время были разные трактовки соотношения государственной власти и права, но общая тенденция такова: право, поскольку оно онтологически ближе к человеку, глубже выражает его природу, должно подчинять себе государство — институт, имеющий прикладное, функциональное значение, имеющий целью защитить право.

Сторонники естественно-правовой теории в России не были в этом смысле исключением. Все они — приверженцы правового государства, принимали его с теми или иными оговорками, выступали за необходимость ограничения власти государства правом. Отличительной чертой представителей русской естественно-правовой философии было стремление обосновать подчиненность власти праву не столько с формально-юридической или политической точек зрения (к тому времени европейские авторы детально рассмотрели данный аспект), сколько с позиции этической, метафизической и религиозной.

Как правильно отмечает Э. В. Кузнецов, «отправной точкой для всего учения естественно-правовой школы... служил индивид. Из его моральной природы выводилась вся система права. Эти же факторы лежали в основе объяснения и государства. Перед школой естественного права... стояла задача вывести начала власти из природы индивида, основным свойством которого признавалось его свободное самоопределение»¹.

Среди представителей естественно-правовой философии в России не было единства в вопросе о соотношении государства и права. Подавляющая группа авторов (П. И. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, Е. Н. Трубецкой, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, Н. А. Бердяев, П. Б. Струве и др.) отводили праву роль субстанции, государство же считали функцией права. В своих рассуждениях на данную тему под государством они, как правило, понимали правовую организацию, подчиненную моральной или религиозной норме должного. Была и другая точка зрения, состоявшая в том, что право и государство — равнозначные субстанции, соприкасающиеся, взаимодействующие, но не подчиненные друг другу. Ярким представителем такой позиции был С. А. Котляревский, отчасти — С. Л. Франк. Вместе с тем следует отметить, что взгляды многих русских

¹ Кузнецов Э. В. Указ. соч. С. 76–77.

либералов не отличались теоретической чистотой в данном вопросе, они тяготели не только к праву, но и к власти (о чем будет сказано ниже). В сочинениях таких авторов, как, например, Струве, Бердяев, Ильин встречаются довольно заметные элементы этатизма, зачастую они дают государству не менее высокие оценки, чем праву.

С кантианских позиций тему «государство и право» развивает П. И. Новгородцев. Для него отношения между государством и правом фактически предстают в виде связи государства и нравственности. Он полагает, что «над государством стоят некоторые высшие нормы, которым оно должно подчиняться, из которых оно черпает и свое оправдание, и свои руководящие начала. По отношению к этим нормам государство является лишь органом, а не творцом: оно так же мало создает субстанциальные основы права, как мало создает драгоценные металлы, из которых чеканит монету. Оно дает праву определяющую его форму, но содержание для этой формы властно определяется жизнью и высшую санкцию свою находит в нравственном сознании»¹. Связанность государства правом означает, что ограничение государственной власти происходит не по ее собственному усмотрению, а вытекает из требований естественного права. Императив нравственного сознания, превращаясь в норму естественного права, задает координаты деятельности как для власти, так и для подвластных. Норма естественного права связывает поведение власти и подвластных идей должного и нравственной санкцией.

Рассматривая такие публично-правовые понятия, как народ, государство, государственный и народный суверенитет, Новгородцев дает им естественно-правовую трактовку, стремится раскрыть их связь с правом и подчиненность ему. Развивая идеи Канта, Новгородцев определяет государство как правопорядок, как юридически организованный народ, являющийся одновременно объектом и субъектом власти. Идея должного, императив нравственного сознания требуют определенной институционализации общества, создания его властной структуры. Государство появляется как требование нравственного сознания с целью защиты человека и его свободы. Государство есть своего рода материализованная проекция общественного правосознания, соответствующая господствующим нравственным ценностям и не выходящая за их рамки. Народ, объединенный на началах права, выражая стремление защитить личность и ее права и создающий для этого государство, выступает в данном случае как субъект власти.

Вместе с тем народ, общество выступает также и объектом власти, что с необходимостью рождает всеобъемлющий дуализм всей политико-правовой сферы: права и закона, права и государства, общества и власти, личности и государства. По Новгородцеву, дуализм является неотъем-

¹ Новгородцев П. И. Государство и право // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74–75. С. 510–511.

лемым свойством современного общественного правосознания и социальных институтов Запада, это фундаментальный принцип либерального правопорядка, основанный на господстве естественно-правовой теории. С исторической точки зрения Новгородцев признает прогрессивным устранение средневекового дуализма (создаваемого феодальной раздробленностью, борьбой церкви и государства) и установление единой суверенной государственной власти, способной обеспечить равноправие для всех граждан. Но необходимость считаться со свободой отдельной личности, неизживаемый конфликт свободы и равенства создает условия для нового вида дуализма — между личностью и государством. Основы дуализма, пронизывающего политико-правовую сферу, коренятся в противоречии между потребностью личности в абсолютной свободе, постоянно развивающимся индивидуальным нравственным сознанием, с одной стороны, и застывшими, всегда консервативными государством и исходящим от него законодательством. Между правом и законом, правом и государством, обществом и властью, личностью и государством всегда существует дистанция, конфронтация, заставляющая власть и законодательство постоянно стремиться к своему совершенствованию, к тому, чтобы соответствовать нормативным установкам естественного права. Таким образом, конфликт между государством и естественным правом предстает перед Новгородцевым как следствие более фундаментального противостояния индивидуального нравственного сознания и институционально-властных форм общества.

Анализ государственного суверенитета, проведенный Новгородцевым с позиций естественного права, также приводит его к выводу об идеальной основе государства. «Только тогда, — говорит он, — когда от формальных определений суверенитета мы переходим к идеальному его принципу, для нас становится понятным его значение»¹. Новгородцева интересует нравственный смысл государственного суверенитета, сущность которого он усматривает не в его всемогуществе, а в том, чтобы быть источником правотворчества. А так как право, по его мнению, уходит своими корнями в нравственное сознание, то государственный суверенитет является своеобразным фокусом преломления моральных требований в санкционированной государством норме. В контексте естественного права государственный суверенитет предстает в виде символа нравственного единства: государство, утверждая свободу и равенство для всех, реализует моральную установку абсолютной ценности каждой личности, — а это подлинная основа фактического единения. В этом смысле Новгородцев оценивает суверенное государство как «великий исторический этап на пути к всеобщему объединению в духе мира и братства всех народов и стран»².

¹ Новгородцев П. И. Государство и право // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74—75. С. 522.

² Там же. С. 444.

Народный суверенитет также, по Новгородцеву, имеет непосредственную связь с естественным правом, или, говоря иначе, с нравственным сознанием. Здесь Новгородцев прямо следует за Кантом, у которого категорический императив был одновременно максимой индивидуального поведения и нормой законодательства. Новгородцев полагает, что идея должного, коренящаяся в личностном сознании, способна найти общую составляющую всех человеческих волей, участвующих в формировании единой народной воли. Народ стремится проявить единую волю, создать суверенное государство благодаря воздействию нравственного сознания. Общая воля формируется потому, что идея должного заставляет человека быть ответственным за свое поведение перед собой и обществом.

Новгородцев обращает внимание на то, что чем в большей мере данная власть опирается в своей деятельности на естественное право, тем более эффективной она является. Государство и его органы, беря на вооружение идеи естественного права, тем самым вбирают в себя императив нравственного сознания, служащий ориентиром государственной деятельности. Отдавая безусловный приоритет праву перед государством, Новгородцев, тем не менее, считает вредным стремиться детально регламентировать деятельность государственных органов. Право представляется ему принципиальной схемой живого государственного механизма, определяющей форму государства, общие черты его деятельности. Но право не может определить самого существенного — содержания этой деятельности. «Можно себе представить, — пишет Новгородцев, — такой случай, когда правительство, оставаясь верным установленным им правовым формам, не нарушая ни единой буквы закона, приведет государство на край гибели. Уничтожить эту свободу государственных органов, иногда очень опасную, но, вообще говоря, совершенно необходимую, немислимо»¹.

В своей трактовке соотношения государства и права очень близок к позиции Новгородцева Б. А. Кистяковский, который, также будучи неокантианцем, усматривал цель и основу социальных институтов в идее должного. Согласно логике рассуждений Кистяковского, человечество развивается от низших первобытных архаических форм к высшим, от мира природного прогрессирует к миру культуры. Человечество, в котором изначально живет идея должного, неуклонно развивает в себе этическое начало, имеющее трансцендентный характер. Созданный человеком мир культуры — это и есть победа этического начала, победа человеческого в человеке. Культура как результат этической целеполагающей деятельности человека представляет собой в своей основе совокупность идеальных норм, задающих социальному миру гуманистические ценности. В ряду явлений культуры особую роль играет естественное право, в котором наиболее полно представлены нормативные гуманистические

¹ Новгородцев П. И. Государство и право // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74—75.

ценности. Естественное право как совокупность «конститутивных категорий мышления», изначально ему присущих и имеющих метафизическую природу, обусловлено в своем развитии двумя этическими целями — свободой и справедливостью. Естественное право, внося в социальный мир дисциплинирующее начало, делает возможной победу в нем этических и религиозных ценностей.

Государственная власть, по Кистяковскому, есть требование, императив естественного права, наполненного гуманистическим содержанием. Если исторически государство вырастает из насилия и существует параллельно с правом, то в дальнейшем логика развития культуры превращает государственную власть во власть правовую. Интенсификация законодательной деятельности, нарастание массива нормативных актов, принятие конституций невольно погружают современные государства в стихию права, как бы растворяют государственную власть в правопорядке и режиме законности. Через призму и позитивного и естественного права власть предстает уже в качестве функции права. Государство проявляет себя как реализованное право, как осуществляющиеся в культуре свобода и справедливость. Именно поэтому власть в современном государстве, по Кистяковскому, становится правовой¹.

Совершенно определен в своей приверженности праву Н. А. Бердяев. Он пишет: «...право имеет своим источником не то или иное положительное государство, а трансцендентную природу личности, волю сверх-человеческую. Не право нуждается в санкции государства, а государство должно быть санкционировано правом, судимо правом, подчинено праву, растворено в праве... Праведно в политической жизни лишь то, что заставляет смириться государство, ограничивает его и подчиняет началу высшему. Государство есть выражение воли человеческой, относительной, субъективно-произвольной, право — выражение воли сверх-человеческой, абсолютной, объективно-разумной»². Право, по Бердяеву, есть выражение «абсолютной правды и справедливости», оно отражает божественность человеческой природы. Очевидно, что в данном случае философ понимает под правом не законодательство, а свободы и права человека. Во имя права, утверждает он, может свергаться старая, косная государственность, которая не отвечает требованиям свободы и творчества. «Народ, — отмечает он, — всегда имеет естественное право совершить революцию во имя своего идеала добра, если он внутренне созрел для этого. Но слишком часто в революциях новая человеческая ложь противопоставляется старой человеческой лжи... Революция как неограниченное право совершать какие угодно насилия во имя общественно-полезных целей не может, конечно, получить высшей санкции... Праведная, святая революция есть не право насилия, а право — обязан-

¹ Кистяковский Б. А. *Философия и социология права*. С. 348–349.

² Бердяев Н. А. *Новое религиозное сознание и общественность*. С. 102–103.

ность не подчиняться насилию, силой организованного добра одолеть государственную неправду»¹. Неудовлетворительный государственный строй, делает вывод Бердяев, должен быть изменен в соответствии с нормами естественного права.

Чтобы доказать приоритет права перед государственной властью, а еще шире — перед силой, довольно сложный анализ проводит И. А. Ильин. Он предлагает рассматривать проблему соотношения права и силы исключительно юридически, что означает в его понимании перевести данный вопрос в плоскость нормативную и логическую. Юридический анализ предполагает формально-логическое исследование права как нормы и как суждения. «Нормативное и логическое рассмотрение права, — отмечает Ильин, — не видит в нем чего-либо реального ни в каком отношении, мало того, самая постановка вопроса о том, не реально ли право в этих методологических рядах, не имеет смысла: оно здесь ни есть, ни не есть, ему не приписывается ни бытие, ни небытие, ибо предикат “реального” мертв для этого ряда»². Очевидно, что в данной трактовке права Ильин следует за гегелевским панлогизмом. Для Ильина, так же как и для Гегеля, право есть модус разума, и соответственно право, по мнению русского философа, рационально. В своей первичности, теоретической чистоте сущность права может только мыслиться, право — это проявление мысли, это сама мысль в ее юридическом содержании. Ильин хоть и говорит о том, что логическое рассмотрение права не касается вопроса о его бытии, но фактически применительно к праву гносеология и онтология права у него совпадают.

Итак, Ильин различает, с одной стороны, идеальное право, право как нормативно-логическую конструкцию, с другой — право как явление реальной жизни. В первом случае право представляет собой гносеолого-онтологическую сущность, выступающую в своей юридической первичности и чистоте основой для разнообразных правовых явлений, во втором случае право несет на себе наслоения социологического, психологического, политического, исторического свойства. С методологической точки зрения право как понятие состоит в другом логическом ряду, нежели право-явление. И далее Ильин делает такой вывод: поскольку сила есть явление реальной жизни, никак не связанное с миром чистой мысли, постольку право как нормативно-логическая конструкция не имеет ничего общего с силой. О праве как о силе следует говорить лишь тогда, когда оно включается в ткань реальных человеческих отношений. Право как явление, как сила — феномен не вполне юридический, поскольку содержит в себе инородные элементы. Рассматривать право как силу можно только потому, что уже существует право-понятие. В этом смысле право-понятие подчиняет себе право-силу, или, другими сло-

¹ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 103–104.

² Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 23.

вами, сила подчиняется праву как элемент более низкого логического порядка — элементу более высокого логического порядка.

Аналогичным образом Ильин рассматривает власть, которая, по его мнению, также имеет методологическую двуликость. С одной стороны, власть как юридическая категория представляет собой правовое полномочие, субъективное право, с другой — власть как явление жизни есть сила. Власть как правомочие, имеющее более высокий методологический (а значит, и онтологический) статус, подчиняет себе власть как силу, относящуюся к более низкому методологическому ряду реальных явлений.

Много внимания исследованию диалектического взаимодействия государственной власти и права уделяет Б. П. Вышеславцев. Для него власть и право — антиномические начала, сосуществующие во взаимной борьбе в любом государстве.

Вот как Вышеславцев характеризует сущность власти: «Она состоит в том, что чужое “я” в некоторых отношениях занимает место собственного “я”, что характерно для феномена внушения. Совершается как бы временная потеря своего “я”, самоотчуждение, превращение себя в орудие чужой воли... При этом для власти существенно то, что повинующийся совершенно не имеет права ставить свое повиновение в зависимость от оценки приказа его разумности, целесообразности, полезности. Приказ действует гетерономно, во всяком приказе есть некоторый момент абсолютного произвола и бесконтрольности...»¹. Бесконтрольность и абсолютность власти, вводящей начало субординации, представляет собой «огромную организующую ценность, без которой невозможна никакая дисциплина». Но одновременно власть есть величайшее зло, поскольку абсолютный произвол власти принципиально несправедлив («несправедливо подчиняться приказу, независимо от его разумности и ценности»).

В отличие от власти суть права состоит в координации, в утверждении справедливости, баланса прав и обязанностей. Право не признает перевеса властвования за какой-либо одной волей, оно стремится к тому, чтобы один человек не властвовал над другим, чтобы между ними существовал справедливый обмен услугами, правами и обязанностями. «...Право, — пишет Вышеславцев, — имеет перед собой идеал безвластной организации... Чем совершеннее и тоньше организация, тем больше выступает принцип координации действий, тем меньше заметно властвование. В силу этого идеальное право содержит в себе анархический момент»².

Несмотря на конфликтное взаимодействие власти и права, они обнаруживают, по Вышеславцеву, «взаимовключение»: «...всякая власть предполагает минимум права; всякое право предполагает минимум власти».

Власть, рассуждает Вышеславцев, с момента своего появления всегда имеет тенденцию принять форму права, обрести нормативность. О власти

¹ Вышеславцев Б. П. Сочинения. М., 1995. С. 342–343.

² Там же. С. 344.

как состоявшемся феномене можно говорить лишь тогда, когда она приобретает характер протяженности во времени, становится постоянной и обязательной для всех. Онтология власти определяется ее легитимностью: подлинная, крепкая и стабильная власть может быть только законной, поскольку закон, обладая формой всеобщности, обязывает всех подчиняться власти. Законная власть есть результат сублимации, превращения власти в право. Внушение зависимости, на которую психологически опирается всякая власть, есть, вместе с тем, внушение обязанности, внушение некоторого правоотношения. Как только властвование принимает минимальную форму права, оно сразу же входит в «стихию правды и справедливости». Объективная тенденция перерастания власти в право основана, по Вышеславцеву, на таком фундаментальном качестве человека, как его стремление к свободе.

Со своей стороны, право, отмечает Вышеславцев, всегда опирается на власть. «Право, — утверждает он, — всегда сублимирует некоторую власть, хотя бы самую смягченную, ограниченную, осмысленную... Ведь закон есть императив (право императивно-атрибутивно, как определил Петражицкий). Раз закон установлен, он в своих императивах не допускает оценки со стороны разумности и целесообразности и требует абсолютно-го повиновения, пока закон не отменен и не заменен другим законом... Здесь явное сходство императива закона с императивом власти: непроницаемость императивной нормы для воли и разума подчиняющегося, независимость от его субъективной оценки и желания...»¹. Всякое право в его внешней выраженности представляет собой право позитивное, оно всегда есть веление законодательной власти. Таким образом, закон предполагает законодателя, т. е. лицо, волю, власть.

Исходя из логики рассуждений Вышеславцева, право и власть не только антиномично противопоставлены друг другу, но, взятые в отдельности, также антиномичны по своей собственной природе. И право и власть включают в себя автономное и гетерономное начала. Если автономное начало связано со свободой человека (т. е. с подлинной субстанцией, с метафизическим уровнем человеческого бытия), то гетерономное — с обществом (т. е. с эмпирическим уровнем человеческого бытия). Право, защищая свободу, с необходимостью вынуждено ограничивать ее; власть, проявляя принуждение, может отстаивать свободу. В той мере, в какой право или власть приближается к метафизической природе человека, оно отстаивает автономное начало личности, ее стремление к свободе и самоуправлению. Если же право или власть в большей степени ориентируются на эмпирические условия жизни человека, то им свойственно культивировать гетерономное начало, насаждать в обществе идеалы принуждения. Поскольку гетерономия и автономия противостоят друг другу соответственно как новозаветные закон (имеет силу в эмпирическом

¹ Вышеславцев Б. П. Сочинения. М., 1995. С. 346.

мире) и благодать (господствует в царстве Божиим), постольку право и власть всегда будут антиномичны и взятые в отдельности, и друг другу. Всегда автономное и гетерономное начала будут бороться друг с другом, стремясь отстоять свое превосходство.

Так как право ближе к автономии, а власть — к гетерономии, то победа правового начала приведет, по Вышеславцеву, к установлению демократии, а победа властного начала — к деспотии. Философ справедливо указывает, что право и власть, имея метафизические корни, в одинаковой мере могут служить фундаментом полярных социальных проектов. С одной стороны, это тоталитарное общественное устройство, представленное в сочинениях Платона и Ф. М. Достоевского («Легенда о Великом Инквизиторе»), с другой — идеал демократии, правового государства. Любое общество потенциально содержит в себе тенденцию как к деспотизму, так и к демократии. Борьба права и власти всегда содержит в себе элемент неизвестности, угроза подчинения права власти — реальность, вытекающая из антиномичного их существования. Важнейшую гарантию против такой метаморфозы Вышеславцев усматривает в механизме сублимации, с помощью которого заложенное в человеке чувство абсолютной свободы реализуется в эмпирическом мире в виде правовой власти. Власть и право, будучи результатом сублимации человеческой свободы, всегда содержат в себе потенциальное стремление защищать автономное начало личности.

Тема государства и права нашла оригинальное развитие в сочинениях С. Л. Франка.

Исходная посылка Франка состоит в том, что сущность общественной жизни имеет нравственный характер. Категория должного, т. е. некая первичная морально-религиозная норма, конституируя жизнь общества, задает императивы создаваемым людьми институтам, — и в первую очередь таким важнейшим, как право и государство. Государственная власть и право изначально пронизаны идеей должного. Люди выполняют нормы права, подчиняются приказам власти не потому, что боятся внешнего механического принуждения, а вследствие нравственного требования, исходящего от совести каждого человека. «Власть, — отмечает Франк, — есть та человеческая (индивидуальная или коллективная) воля, за которой признается сверхчеловеческое, идеальное достоинство должного и в этом смысле категорически требующего повиновения. Подобно тому как право в первичном смысле есть должное в форме абстрактно-общей нормы, общего правила, так власть есть должное в форме живой человеческой инстанции конкретных велений. Соотношения между правом и властью могут быть многообразными: власть может по своему происхождению опираться на право (как это имеет место во всякой традиционной власти, будь то наследственная монархия или республиканская власть, законно избранная) или, напротив, обладать спонтанной авторитетностью (цезаризм, рождение власти из популярности и авторитетности лица);

она может быть существенно ограничена в своем действии правом (как в правовом государстве) или быть от него независимой (как в деспотии); но всюду и всегда власть есть необходимая и своеобразная форма, в которой первично-должное приурочено к конкретной человеческой воле и действует в ней как ее непосредственная имманентная общественная авторитетность»¹.

Таким образом, власть и право, утверждает Франк, в онтологическом плане одинаково первичны, они представляют собой две стороны одной и той же идеи должного. Равный онтологический статус власти и права не означает, что власть существует независимо от права. Франку важно показать, что подлинная власть всегда нормативна, всегда пронизана идеей должного, а значит, носит правовой характер. Даже в деспотии, где свобода крайне ограничена, власть выражает идею должного: просто в этом случае внешняя выраженность идеи должного соответствует степени развитости (а точнее, неразвитости) индивидуального и общественного сознания.

Идея должного, по Франку, проявляет себя в феномене авторитета, дающего реальную силу и праву и власти. Человеческая воля (индивидуальная или коллективная) воспринимается в качестве источника права или власти только потому, что несет на себе отпечаток идеи должного, т. е. обладает авторитетом. В историческом плане власть всегда принадлежала лучшим людям, с именем которых связывалось близость к правде. Право также в своем первичном виде в наибольшей степени соответствовало правде, идее должного. В дальнейшем своем развитии власть и право приобретали различный характер, но неизменно обладали авторитетом. Иначе говоря, Франк хочет доказать, что власть и право авторитетны не в силу человеческой воли и принуждения, а потому, что связаны с Богом. В этом смысле, отмечает он, любое общественное устройство (в том числе самое секуляризованное) в основе своей принципиально не отличается от теократии.

Соотношение государства и права Франк рассматривает не только в религиозном, но также в более конкретном, социологическом ключе. В этом плане право выступает у него в качестве связующего звена между гражданским обществом и государством. Гражданское общество представляет собой, по Франку, совокупность свободных индивидов, обладающих полноценным правовым статусом в области хозяйственной и политической жизни. Основное свойство гражданского общества — спонтанность, свободное и хаотическое перекрещивание индивидуальных воль, постоянно рождающих новые социальные явления. Отличительная черта государства — планомерность, стремление вести общество по направлению к поставленным целям. Право в качестве связующего звена включает в себя как спонтанность, так и планомерность.

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 78.

Поскольку право во многом выражает волю государства, охраняется им, фиксирует отношения собственности и статус граждан в политической сфере, постольку право обладает свойством плановости. Право как институт, тесно связанный с государством и выражающий его волю, вносит в гражданское общество элемент плановости. Но право не может всецело и произвольно декретироваться государством, оно во многом есть результат спонтанно складывающихся отношений в обществе. Право, произвольно рождаясь снизу, принимая форму стихийно складывающихся общественных отношений (прежде всего в области собственности), само вносит элемент спонтанности в деятельность государства, тем самым устанавливая пределы его власти. Таким образом, право олицетворяет собой органическое единство, существующее между гражданским обществом и государством. Государство воспринимает от гражданского общества все его «родимые пятна», свобода, спонтанно возникающая в области частных имущественных отношений, перерастает в свободу политическую, образуя сферу публичного права.

Очевидно, что в данном случае Франк, используя методологически важные идеи Гегеля и Чичерина о взаимоотношении общества и государства, философски обобщает процесс становления буржуазного общества и правового государства в Европе. Там действительно сначала возникло частное право (примерно с XIII в.), отражавшее интенсивно проходившую имущественную дифференциацию, а затем право публичное (в эпоху буржуазных революций XVII–XVIII вв.), закрепившее сложившийся буржуазный правопорядок. Закрепление ценностей представительной и непосредственной демократии, установление режима законности, гарантированность прав и свобод граждан стало следствием развития частно-правовых отношений в области хозяйственной жизни. Институты публичного права конструировались по аналогии с частно-правовыми институтами, демократическое правовое государство воспринималось как результат частно-правовой сделки, участниками которой считались все члены общества (теория общественного договора).

По Франку, частное право противостоит публичному, как гражданское общество — государству. В эпоху классического либерализма так, собственно, и было, государство выполняло роль «ночного сторожа» (Ф. Лассаль). Но в XX в., полагает Франк, частное и публичное право объективно сближаются: «...как все гражданские права и отношения должны иметь государственный смысл и государственное оправдание, вкладываться в высшие цели планового общественного строительства, так, с другой стороны, и плановая государственная организация общества должна не деспотически властвовать над ним, подавляя и угнетая свободную активность ее членов, а строиться на основе обеспеченной правом системы частных сфер влияний»¹. Иначе говоря, Франк, выступая за большую

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 146.

интеграцию права и государства, отстаивает идею демократического, правового и социального государства, ставшего в наши дни реальностью на Западе.

Если Франк отстаивает идею «двуединости» государства и права, имеющих единый источник в Боге, то С. А. Котляревский уже прямо говорит о дуализме государства и права. Котляревский, либерал и сторонник правового государства, полагал, что на протяжении всех веков, в среде разных культур у подвластных всегда появляется духовный запрос на ограничение власти. Его источник коренится в «неисповедимой и трансцендентной воле Божества». В этом смысле правовое государство, основным требованием которого выступает ограничение власти, есть лишь религиозно-культурная идея, недостижимый идеал, к которому стремится человеческий дух. Одна из важнейших причин, затрудняющих сделать правовое государство в полной мере реальным, состоит в том, что право и государство существуют автономно и имеют мало точек соприкосновения. «Государство, — утверждает Котляревский, — неразрывно связано с принуждением и насилием, которые вытекают из стихии силы, составляющей его основное ядро; оно в самых высших своих формах все же рассчитано на глубокие несовершенства человеческой природы»¹. Право, полагает он, никогда не сможет стать целью и этическим ориентиром для государства, оно никогда не сможет подчинить себе силу. Вместе с тем Котляревский отмечает, что в мире существует объективный процесс сближения права и власти, но он имеет свои жесткие границы, которые не позволят праву и власти слиться. Хотя правовое государство никогда не перестанет быть организацией силы, право как институт и способ организации общества также наращивает свое влияние и выступает противовесом власти.

§ 3. Государство и личность

Как уже отмечалось выше, представители русской философии естественного права — сторонники правового государства. Отсюда их мировоззренческая и теоретическая установка: человек есть абсолютная ценность, границы власти государства находят материальный предел в правах и свободах человека. Начиная с XVIII в. вопрос о правах человека в русской философии права один из центральных. Примечательно, что представители практически всех основных направлений философско-правовой мысли в России касались данного вопроса: дворянские просветители XVIII в., А. Н. Радищев, декабристы, славянофилы и западники, консерваторы, либералы и социалисты различных оттенков. Великая русская литература (имеется в виду ее золотой и серебряный век) пронизана идеей защиты личности. И это не случайно. Затянувшееся во времени крепостное рабство, абсолютизм, плохо совмещавшийся

¹ Котляревский С. А. Власть и право. Проблема правового государства. М., 1915. С. 414.

с просвещенностью дворянства и разночинной интеллигенции, сделали вопрос о правах человека, достоинстве личности не только экономической и политической проблемой, но во многом проблемой нравственной и религиозной. Для русского интеллигента вопрос о правах человека имел чаще всего не только теоретическое значение. Требование защиты человеческого достоинства было результатом нравственного выбора и одновременно внутренним побудительным мотивом развивать и отстаивать ценности либерализма во всех его проявлениях. Если в Европе (например, в Англии) становление либерализма имело прежде всего экономические и конфессиональные корни, то в России лозунги о необходимости либеральных преобразований зачастую воспринимались в нравственном контексте. Ограничение абсолютизма, упразднение сословий и уравнивание их в правах было для многих сторонников естественно-правовой теории не столько политической, сколько нравственной задачей.

Практически все представители русской естественно-правовой философии (П. И. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве, С. Л. Франк, Е. Н. Трубецкой и др.; исключение составил И. А. Ильин) прямо говорили, что тема достоинства человека, защиты его прав от государства была воспринята русской философией права от Канта. Именно его индивидуалистическая интерпретация естественного права (категорический императив как априорная форма сознания требует относиться к личности как к ценности) во многом повлияла на особенности теоретического анализа дилеммы «государство — личность». Другим методологическим компонентом при рассмотрении данной темы стало христианство. Преимущественно неокантианская трактовка теории прав человека наиболее ярко представлена в сочинениях П. Б. Струве, Б. А. Кистяковского, Е. Н. Трубецкого, преимущественно религиозная — у Н. А. Бердяева и И. А. Ильина. Характерной чертой представителей русской философии естественного права было то, что они, отстаивая принцип индивидуализма, неуклонно стремились его совместить с общественными и государственными интересами.

Одним из наиболее последовательных сторонников защиты прав человека был П. Б. Струве. Еще в 1901 г. он писал: «В сознании лучших русских людей и в жизни наших народных масс давно уже назрела сильнейшая потребность во всестороннем признании объективным правом прав человека как такового. Это есть та великая идеальная и в то же время реальная историческая задача, которая наконец, после долгих мытарств и колебаний русской общественной мысли, выкристаллизовалась как неоспоримое общее достояние, с такой же ясностью, с такими же резкими, всеми мыслящими людьми до боли ощутимыми гранями, как некогда — идея освобождения крестьян»¹.

Как правильно отмечает П. П. Гайденко, «к метафизике П. Б. Струве шел через кантовское учение о свободе, которое предполагает различение

¹ Струве П. Б. На разные темы (1893–1901): сб. статей. СПб., 1902. С. 524.

сущего и должного... Отсюда ведет свое происхождение тезис Струве об иррациональности как бытия, так и самой человеческой свободы»¹.

Как полагает Струве, принцип защиты личности и ее прав — системообразующее ядро в деле создания культуры. Творчество Струве красной нитью пронизывает мысль, что культура, ее созидаящая нормативность выводит человека из животного состояния, творит деятельную и ответственную личность. При этом, конечно, имеется в виду индивидуалистическая культура Запада: Струве, говоря о России, всегда имеет перед собой пример европейской культуры как образец для подражания. Культура, под которой понимается сильная и здоровая государственность, мощная экономика, строгий режим законности, может быть создана, по Струве, только усилиями свободного человека. Но свобода для русского либерала — это не казацкая вольница, свобода для него — это прежде всего осознанное, прочувствованное самоограничение, способность идти на компромисс с другим человеком, обществом, государством. Европейская культура — правовая культура, построенная на принципе договорности, эквивалента, компромисса. Европейская культура предполагает автономность и самоуправление, но в рамках права. Способность личности добровольно подчиняться власти — основа режима законности.

Понимание Струве прав человека в наибольшей степени соответствует либеральному европейскому правосознанию. Он неизменно увязывает права человека с наличием сильной государственной власти, со строгим правопорядком и культурой дисциплины и самодисциплины. «Дисциплина для личности и общественных групп, — отмечает он, — означает сознательное подчинение известным общеобязательным нормам, вытекающим из существа той или другой объективной культурной задачи. Там, где жива идея дисциплины, там невозможно, чтобы студенты командовали профессорами; чтобы рабочие “явочным порядком” выбрасывали и упраздняли предпринимателей (что есть не социализм и даже не классовая борьба, а хулиганство); чтобы во главе людей стояли те, кто умеют к ним подлаживаться и им льстить, а не те, кто знает надлежащий путь и смело указывает его... Дисциплина так же тесно связана с культурой, как порядок — с государством»². Следует, конечно, учесть, что Струве писал эти слова в 1908 г., находясь в условиях скрытой гражданской войны, не закончившейся после революционных выступлений 1905 г. Его позиция была продиктована стремлением примирить власть и «проснувшийся к самостоятельности народ», государство и нация должны были, по его мнению, органически срастись. Хотя призывы Струве о примирении власти и народа и казались на тот исторический момент несколько натянутыми и фальшивыми (Россия шла по пути обострения противоречий, уменьшавших возможность компромисса), его взгляд на

¹ Гайденок П. П. Под знаком меры (либеральный консерватизм П. Б. Струве) // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 59–60.

² Струве П. Б. *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм. С. 88.

правовую защищенность личности как неотъемлемый элемент стабильного и прочного правопорядка, обеспеченного сильным государством, имел совершенно определенную ценность в деле формирования либерального правосознания.

Рассматривая государство в самых разных его проявлениях (политическом, экономическом, идеологическом), Струве неизменно указывает на его связь с личностью как своей «подлинной и единственной основой». Он пишет: «Личность творит коллективный процесс и от него, в свою очередь, получает возбуждения к дальнейшему творчеству. Весь процесс исходит от личности и к ней возвращается. Мы вовсе не забываем, что взаимодействие людей в обществе создает силы, количественно и качественно отличные от суммы индивидуальных сил, участвующих в этом взаимодействии. Мы не проповедуем наивного номинализма, для которого общество есть механическое взаимодействие человеческих атомов, личностей. Общество и общественное образование и в наших глазах представляются внушительными реальностями, в мире причин и следствий имеющими огромную власть над всякою эмпирической личностью, оказывающими на личность сплошь и рядом подавляющее влияние. Но мы знаем также, что эмпирический мир являет нам только один субъект — человеческую личность — и что на понятии личности и ее самоопределении основывается вся нравственность и, стало быть, всякая политика. В области должного, в царстве целей не может не иметь значения ничто, посягающее на личность и ее самоопределение. Личность не есть единственная реальность в общественном процессе, и потому неверен крайний и исключительный социологический номинализм, но самоопределяющая личность есть абсолютная моральная основа всякого общественного строения, и в этом смысле индивидуализм есть абсолютное морально-политическое начало»¹.

По Струве, связь между государством и личностью — духовная и метафизическая. Государство как некая эмпирическая реальность имеет метафизические корни, поскольку именно через личность любой социальный институт соединяется с «Высшим и Вечным». Личность, будучи связанной с Богом, задает государству ценности и цели, вырабатывает представления о свободе и ее социальных рамках. Только свободные личности (прежде всего в плане свободы совести) способны создать здоровое государство, ставящее своей целью защищать права человека. Поскольку государство — своеобразная проекция сознания и воли отдельных лиц, индивидуальное и общественное правосознание предопределяет поведение власти. Если индивидуальное и общественное правосознание содержит императив защиты свободы и прав человека, государство с необходимостью его реализует. Границы государственной власти устанавливаются не государством, а исторически вырабатываются социальным опытом и фик-

¹ Струве П. Б. Избр. соч. С. 21–22.

сируются в индивидуальном и общественном правосознании. Требование защиты прав и свобод человека в странах Запада не норма объективного права, а факт реальной государственной и общественной жизни, факт правосознания как власти, так и подвластных. Струве подчеркивает, что современное правовое государство в силу бурного развития экономики, науки и техники с неизбежностью наращивает свою мощь и расширяет функции. В этой ситуации никакое объективное право, формально исходящее от государства, не в состоянии гарантировать либеральные ценности, кроме самого фактического правового и законопослушного поведения граждан и государства.

Тема «государство и личность» широко представлена в философии права Б. А. Кистяковского — талантливого популяризатора и пропагандиста идеи правовой защищенности личности. Защита прав человека — ведущий мотив его творчества.

Подобно многим другим представителям школы естественного права неокантианской ориентации Кистяковский полагает, что характер взаимоотношений личности и государства зависит не столько от формальных нормативных велений, исходящих от власти, сколько от степени раскрепощенности, развитости индивидуального сознания. Поскольку именно личность является подлинной основой общества и государства, постольку восприятие человеком власти определяет специфику властеотношений. Сначала в личностном сознании формируется представление о власти, затем сама власть структурируется и функционирует как слепок данного представления. Государство и его властный механизм есть своего рода проекция индивидуального сознания, итог процесса познания и нравственного самоопределения субъекта. В этой связи Кистяковский не считает демократическую организацию государства (введение народного представительства, принципа разделения властей) решающим фактором в деле правовой защищенности личности. Главное, что определяет границы власти, — это императивы индивидуального и общественного сознания, зависящие, в свою очередь, от развития этических установок личности. Выдающуюся роль в формировании представлений человека о его высоком назначении и личном достоинстве сыграла, по Кистяковскому, Реформация. Борьба за свободу совести переросла в требование нравственной, экономической и политической автономии, что стимулировало развитие индивидуального сознания и чувства личной ответственности.

Кистяковский утверждает, что если в XVIII в. господствовал взгляд на человека как на единственную абсолютную ценность (что нашло свое отражение в Декларации прав человека и гражданина), то в XIX в. в качестве консервативной реакции на Великую Французскую революцию было распространено мнение о первичности и самоценности общества, личность чаще всего рассматривалась как продукт социальной среды. В конце XIX — начале XX в. принцип индивидуализма вновь возрож-

дается, но уже дополненный социальным началом. Итоговая формула Кистяковского выглядит так: «Самоцелью является одинаково и личность, и общество»¹.

Проблему соотношения государства и личности Кистяковский пытается рассмотреть на контрастном сопоставлении абсолютистско-монархического, полицейского государства, с одной стороны, и правового — с другой. В абсолютной монархии личность совершенно бесправна по отношению к государству. Государственная власть отчуждена от народа и противопоставлена ему, народ выступает исключительно в роли объекта управления, не имеет никакой самостоятельности. На разрыве, на отчуждении народа и государства как раз и возникает авторитет власти: чем больше расстояние между народом и государством, тем выше авторитет власти. Абсолютная монархическая власть требует беспрекословного повиновения и некритического ее восприятия со стороны личности. Просвещенный абсолютизм зачастую перерастает в полицейское государство, характерное наличием разветвленного бюрократического и репрессивного аппарата и стремлением к детальной регламентации общественной и частной жизни. Считая своим долгом не столько управлять населением, сколько опекать его, полицейское государство душит всякую индивидуальную инициативу, попирает человеческое достоинство, сдерживает развитие личностного сознания. Имея в виду буржуазные революции XVII—XVIII вв., Кистяковский справедливо утверждает, что абсолютистские режимы рухнули вследствие факта переросшего их общественного правосознания: личность далее уже не могла воспринимать власть в рамках патерналистской парадигмы отношений — только партнерски, как договор.

Появление на исторической арене правового государства Кистяковский понимает как закономерное следствие прогресса человеческой нравственности. «Наше понимание государства, — пишет он, — утверждающее временный и переходный характер государственного насилия и угнетения, покоится на нашей вере в человеческую личность. Личность с ее идеальными стремлениями и высшими целями не может мириться с тем, чтобы государство, долженствующее осуществлять солидарные интересы людей, занималось истреблением и уничтожением их»². Правовое государство он рассматривает как гуманное и правозащитное в своей основе, отражающее подлинную природу человека как существа метафизического, связанного с абсолютными ценностями.

Необходимое условие соблюдения прав человека, полагает Кистяковский, — согласие народа и власти, осуществление государством «солидарных интересов людей», достижение им «общего блага». Кистяковский акцентирует внимание на том, что солидарность интересов опирается

¹ Кистяковский Б. А. *Философия и социология права*. С. 302.

² Там же. С. 325.

на общечеловеческую солидарность, предполагающую метафизическую связь людей как духовных субстанций. Метафизическая связь граждан, позволяющая воспринимать друг друга как абсолютную ценность, становится основой гуманистической правовой политической организации. Государство, со своей стороны, культивирует в населении лучшие духовные качества, помогает ему осуществлять «идеальные цели». Уважение к праву и личности становится, таким образом, одновременно основой и целью согласия власти и народа. Кроме того, важную смысловую нагрузку несет институт всеобщего избирательного права, который, позволяя формировать органы народного представительства, фактически является юридическим и нравственным центром пересечения личности и власти, народа и государства. Человек, реализуя свое право участвовать в формировании органов власти, дает тем самым им не только юридическую, но нравственную санкцию. Выборные органы власти, отражая единство народа и государства, являют собой факт уважения к личности, благодаря которой общество получает свое основанное на праве политическое бытие.

Но все-таки идеальные условия для жизни человека создает, по Кистяковскому, не просто правовое государство, характерное для эпохи классического либерализма, а правовое социалистическое государство. К формальным правам человека, провозглашенным Великой Французской революцией, Кистяковский считает необходимым добавить право на достойное человеческое существование (защищенность личности в материальной сфере). Чтобы добиться воплощения данного права в жизнь, Кистяковский предлагает ограничить сферу действия субъективного частного права в пользу расширения субъективных публичных прав. В практическом плане это должно будет означать изъятие из гражданского оборота средств производства, национализацию их, и предоставление широких прав выборным органам власти по их использованию с целью достижения всеобщего блага. «Ясно, — пишет он, — что при такой организации производства каждому должно быть предоставлено право на труд, т. е. право пользоваться землей и другими орудиями производства наравне с другими для приложения своего труда и достижения известных хозяйственных целей. Отсюда естественно будет вытекать также право каждого на развитие всех своих способностей и на применение своего труда к той области, которая наиболее соответствует талантам каждого, и, наконец, право на участие во всех материальных и духовных благах, создаваемых современной культурой. Все эти права объединяются в одном общем субъективном публичном праве, именно в праве на достойное человеческое существование»¹.

По вопросу о праве на достойное человеческое существование Кистяковский вступал в дискуссию с П. И. Новгородцевым и И. А. Покровским,

¹ Кистяковский Б. А. Философия и социология права. С. 340.

которые первыми выдвинули требование признать наличие такого права. Кистяковского не устраивает, что оба профессора не причисляют данное право к публичному, оставляя его в разряде исключительно частных. Позиция Новгородцева и Покровского понятна: они хотели адаптировать право человека на материальную защищенность к рыночной экономике и буржуазному государству, ничего в них принципиально не меняя. Кистяковский же, напротив, предлагал существенно ограничить рыночный механизм и значительно расширить властные функции государства.

Критиковал Кистяковский и позицию В. С. Соловьева, который также выступал за признание права человека на материальную защищенность. Для Соловьева данное право вытекало из понимания государства как «собираательно-организованной жалости» и рассматривалось как «благодейние и милость» со стороны власти. Кистяковский считал, что такая постановка вопроса предполагает изначальную приниженность человеческого достоинства, не стимулирует развитие в человеке активности и ответственности. Жалость, по его мнению, это не принцип нравственности, а одно из проявлений психики. Право человека на достойное человеческое существование основывается не на эмоциях, а на нравственности, на естественно-правовом требовании, обязывающем государство выполнять социальные функции не в порядке благотворительности, а в силу общечеловеческого долга¹.

Тему соотношения частного и публичного права продолжает Е. Н. Трубецкой. Вопрос о соотношении частного и публичного права еще со времен Древнего Рима по сути своей был юридической формой решения проблемы «государство и личность». Деление права на частное и публичное всегда отражало и отражает господство рыночных экономических отношений, наличие относительно самостоятельного и независимого собственника (прежде всего индивида), установление границ вмешательства государства в хозяйственную жизнь страны. Трубецкой, являясь сторонником такого традиционного буржуазного правопонимания, с очевидностью выступает за установление границ государственной власти. Весь вопрос в том, где проходит для него граница частной и публичной жизни.

Трубецкой не считает оправданным проводить резкую грань между правом частным и публичным (что было свойственно эпохе классического либерализма). Он полагает, что право (будь оно частным или публичным) всегда имеет общественный характер. Всякое право есть отношение, связывающее отдельное лицо с социальным целым (обществом, государством). В этом смысле провести четкую границу между публичным правом и частным не представляется возможным. Все дело в характере правоотношения между отдельным лицом и государством. «В зависимости от того, — рассуждает он, — каково отношение лица к социальному целому

¹ Кистяковский Б. А. *Философия и социология права*. С. 343–344.

в каждом конкретном случае, право будет частным или публичным. Для существования всякого общественного организма, в частности государства, требуется, чтобы целое господствовало над частью, чтобы общество господствовало над личностью. Где нет такого господства, с одной стороны, и подчинения, с другой, там не будет ни права, ни организованного общества, а будет анархия. Но подчинение лица государству должно иметь известные границы: лицо должно подчиняться государству лишь постольку, поскольку это необходимо для осуществления целей социального организма, для его существования и процветания. Безграничное господство государства над личностью равнялось бы полному рабству индивидуума, а такое бесправие вовсе не нужно для целей общества: господство государства над личностью не простирается на все стороны существования личности, а только на некоторые его стороны — у всякого свободного лица есть сфера, где оно является независимым. Те права, где индивидуальное лицо является самостоятельным субъектом права, есть права частные, а те права, где отдельное лицо фигурирует как подчиненная часть социального целого, — права публичные»¹.

Границы государственной власти, по мнению Трубецкого, не являются абсолютно данными, они подвижны и зависят от специфики исторических условий. Всё дело в мере индивидуальной свободы, принятой в данном обществе в данное время: преобладание индивидуальной свободы способствует расширению сферы частного права, увеличению объема субъективных прав личности, и наоборот, неразвитость индивидуальной свободы ведет к переводу многих общественных отношений в сферу публичного права. Иначе говоря, Трубецкой утверждает, что взаимоотношения государства и личности носят не только субъективный, но и объективный характер. Данное положение представляется типичным для русской философии естественного права неокантианской ориентации: стремление уйти от радикального субъективизма Канта, дополнить этику немецкого философа элементом историзма и найти оптимальные точки соприкосновения государства и личности.

Проблема соотношения государства и личности — одна из главных в творчестве Н. А. Бердяева. Наиболее существенным в его позиции по данному вопросу является то, что он постоянно указывает на трагический конфликт государства и личности, до конца не разрешимый в условиях земной, реальной жизни. Для религиозного экзистенциалиста и персоналиста такая позиция выглядит естественной. Бердяев пишет: «Конкретной, неповторимой индивидуальности и личности государство не знает и не хочет знать, для него закрыт внутренний мир личности и ее судьба. Это — непреходимая граница государства. Государство не знает тайны индивидуального, оно знает лишь общее и отвлеченное. И личность для него есть общее. Это есть свойство социальной обы-

¹ Трубецкой Е. Н. Энциклопедия права. С. 195.

денности. Государство еще может признать отвлеченное субъективное право человека и гражданина, да и то неохотно, но никогда не признает индивидуальных, неповторимых, единичных, качественно своеобразных прав отдельной человеческой личности с ее индивидуальной судьбой... Между личностью и государством существует вековая борьба, трагический конфликт, и эти отношения этически представляют непреодолимую парадоксию. Личность не может жить без государства, она признает его некоторой ценностью и готова действовать в нем, неся жертвы. И вместе с тем личность восстает против “холодного чудовища”, которое давит всякое личное существование. Круг бытия личности и круг бытия государства никогда не совпадают, а лишь соприкасаются в небольшом отрезке. Ценность личности иерархически есть более высокая ценность, чем ценность государства, — личность принадлежит вечности, государство же времени, личность несет в себе образ и подобие Божье, государство же этого образа и подобия не имеет, личность идет к царству Божьему и может войти в него, государство же никогда в царство Божье не войдет»¹.

Бердяев — решительный сторонник ограничения государственной власти. Государство, по его мнению, не должно быть самодержавным, неограниченным, не подчиненным никаким «высшим, сверхгосударственным началам». Он связывает проблему ограничения государственной власти с уровнем развития религиозного сознания. Дохристианский, языческий мир, отмечает философ, еще не знал границ государства. Для древних народов, в значительной мере находившихся во власти «природно-хаотического, стихийно-звериного» состояния, государство было единственным способом отстоять религиозное и человеческое начала в человеке. Человек, растворяясь в государстве, обожествляя его, стремился тем самым сохранить в себе свою религиозную природу. Человек языческой эпохи, зная только мир природы (враждебный ему) и мир государства, выбирал последний как единственно возможный для выживания. С появлением христианства в сознании человека появляется другая полярная пара: царство кесаря и царство Божье. Человек как существо духовное принадлежит прежде всего церкви Христовой, основной регулятор его поведения расположен не в эмпирической, а в метафизической сфере, главный объект его поклонения не земной кесарь, а Бог. Во власти у государства остается только незначительная часть эмпирической жизни человека. «Государство, — говорит Бердяев, — имеет дело лишь с оболочкой человека, оно регулирует лишь внешние отношения людей»². Государство становится относительной ценностью, в перспективе царства Божьего его значение резко понижается, оно теряет право претендовать на всевластие.

По Бердяеву, предел государственной власти лежит в религиозной душе верующего человека, в праве человека верить и быть членом церкви

¹ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 174.

² Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 85.

Христовой. По сути, Бердяев повторяет общую для многих российских либералов религиозно окрашенную концепцию прав человека: права и свободы человека (свобода совести — исторически первое из них) имеют духовную и религиозную (а не политическую) основу, и потому носят абсолютный характер. Права человека, независимо от того, признает их государство или нет, существуют как факт реальной жизни и фактически ограничивают деятельность государства. «Права человека, — утверждает Бердяев, — предполагают права Бога, это прежде всего права Бога в человеке, права божественного в человеке, его богоподобия и богосыновства. Человек потому лишь имеет бесконечные права, что он бесконечный дух, что глубина его входит в божественную действительность»¹.

В общем контексте рассуждений Бердяева о границах государственной власти показательна его позиция относительно смертной казни. Он пишет: «В смертной казни мы имеем самый яркий пример перехода государства за допустимые пределы, ибо жизнь человеческая не принадлежит государству, она принадлежит Богу. Государству не принадлежит окончательное решение человеческих судеб, окончательный суд над личностью. Государство не должно и не может знать часа смерти человека, ибо это есть величайшая тайна, которая требует к себе благоговейного отношения. Смертная казнь есть насилие, совершенное государством над Богом, над Божьим Промыслом»².

Оценивая конфликт государства и личности как трагический и не разрешимый в реальном мире, Бердяев, тем не менее, считает необходимым и возможным их относительно гармоничное взаимодействие. В иерархии духовных ценностей, отмечает он, первое место принадлежит личности, второе — обществу и лишь третье — государству. Но в мире «социальной обыденности», в мире греховном ценность низшая приобретает наибольшую силу, ценность высшая — наименьшую. В этой ситуации надо стремиться к тому, чтобы личность, общество и государство дополняли и одновременно ограничивали друг друга. Иначе говоря, Бердяев, при всем его пессимистическом и во многом нигилистическом отношении к социальным формам жизни, считает возможным достичь относительно гармоничного союза государства и личности.

По вопросу о соотношении государства и личности заметным своеобразием отличается позиция И. А. Ильина. В его сочинениях тема «государство и личность» практически всегда перерастает в проблему «государство и гражданин». Если, например, Бердяев решает данный вопрос персоналистически, рассматривая личность как самодостаточный микрокосмос, жизнь которого нарушает деятельность государства, то для Ильина личность — это практически всегда существо политическое. Подобно Платону, Аристотелю или Гегелю, Ильин усматривает сущность

¹ Бердяев Н. А. *Философия неравенства*. С. 147.

² Бердяев Н. А. *О назначении человека*. С. 181.

человека в его связи с государством. О каких бы сторонах человеческой жизнедеятельности Ильин не говорил (о религии, искусстве, истории, нравственности, экономике и т. п.), системообразующим ядром, стержнем духовности человека всегда у него выступает правосознание, чувство патриотизма. Логика мысли Ильина заставляет сделать вывод о том, что личная и политическая жизнь человека во многом (если не полностью) совпадают. Для человека греко-римской культуры такое соотношение было естественным, человек европейской культуры Нового времени, ощущающий себя по преимуществу индивидуалистически, разделяет личную и политическую сферу. Ильин во многом игнорирует данную реальность.

Если подходить к оценке взглядов Ильина формально, то внешне он выглядит сторонником правового государства, ограничения государственной власти и правовой защищенности личности. «Ту “естественную”, моральную свободу, — пишет он, — согласно которой каждый человек, кто бы он ни был, имеет нравственное полномочие делать то, что по его крайнему разумению и убеждению есть морально лучшее, — эту свободу ни одно государство не может и не должно искоренять или заглушать внешними запретами. Государство есть правовое установление, и поэтому оно само заинтересовано в том, чтобы стоять в живом, творческом взаимодействии с моралью и жизнью людей. Ввиду этого каждое государство ограничивает свою власть над подданными лишь тем, что ему представляется безусловно необходимым; современные государства постепенно прониклись убеждением в том, что граждане тем прочнее и глубже объединяются государственным союзом, чем больше участие и чем более обеспеченная личная свобода им предоставлены...»¹. Ильин дает традиционный перечень прав и свобод граждан, которые государство обязано гарантировать: свобода передвижения, свобода выбора профессии и промысла, неприкосновенность жилища, тайна частной корреспонденции, свобода совести, свобода слова, печати, собраний и союзов и т. д.

Вместе с тем интерпретация Ильиным государства и человека создает несколько иную картину. Государство Ильин понимает как «духовную и правовую общину», скрепляющую людей верховной властью и единством жизни. Человек есть прежде всего гражданин, объединенный с другими лицами общим интересом, общей задачей и целью. Государство и личность пересекаются, соотносятся друг с другом через общий интерес и всеобщую цель. «...Государство, — утверждает он, — не призвано опускаться до частного интереса отдельного человека, но оно призвано возводить каждый духовно-верный и справедливый интерес отдельного гражданина в интерес всего народа и всего государства»². Ильин согласен с Аристотелем и Гегелем в том, что государство предшествует гражданину,

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 119.

² Там же. Т. 1. С. 249.

что государство выступает условием бытия гражданина, а не наоборот. «...Сначала должно быть налицо государство, тогда могут быть и граждане, а после распада государства останутся не граждане, а море человеческого песку»¹. Государство — это форма духовной связи между людьми, указывающей на их зрелость. Ильину важно доказать, что человек как религиозное, моральное и сознательное существо есть прежде всего гражданин. Формирование религиозной и моральной личности одновременно представляет собой процесс становления гражданина. Индивидуальное и общественное правосознание включает в себя религиозное и моральное сознание как свои составные части. Универсализм категории правосознания у Ильина, включенность в него религиозного и морального сознания как раз и предполагает соединенность политической и личной стороны жизни человека в единое целое. Статус гражданина приобретает у Ильина не столько юридический, сколько метафизический, бытийный и всепоглощающий характер.

В этой связи представляется показательным то, какими качествами Ильин наделяет гражданина. «В сердце настоящего гражданина, — отмечает он, — а особенно истинного политика, государственный интерес и его личный интерес пребывают в состоянии живого неразложимого тождества. Это не значит, что у него нет никаких личных интересов, что он отрекается всецело от себя и живет одними государственными делами. Но это значит, что интересы своей родины и своего государства он принимает так близко к сердцу, как свои собственные; а в случае прямого столкновения между ними он приводит свой собственный интерес к молчанию»². Человек, претендующий, по Ильину, на «умственную и духовную зрелость», должен определиться, к какому государству он принадлежит. Личность действительно зрелая должна свободно выбрать и принять государство, включиться в политическую жизнь и добровольно возложить на себя соответствующие публично-правовые обязанности. В противном случае человек проявляет «политическое слабоумие» и «политическую невменяемость», не может претендовать на звание разумного существа, что превращает его в «бессмысленное орудие чужой воли»³.

Обращает на себя внимание, что Струве, Кистяковский и особенно Ильин не акцентируют внимание на конфликте государства и личности, тогда как Новгородцев и Бердяев говорят об этом много. Либеральный правопорядок (особенно если брать конец XIX—XX в.) содержит в себе две взаимоисключающие тенденции: 1) поляризация государства и личности и 2) сближение государства и личности. Прав Новгородцев, когда утверждает, что подчиненность государства обществу обеспечивается дистанцией между властью, с одной стороны, и личностью, обществом —

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 243.

² Там же. С. 245.

³ Там же. Т. 4. С. 260—261.

с другой. Общество, держа на расстоянии власть, не позволяет ей переходить свои границы. Но правы и Струве с Кистяковским, говоря о том, что правовое государство основывается на единстве власти и общества, на межклассовой и общественной солидарности. Глубокая диалектичность русской философии естественного права — характерная ее черта.

§ 4. Государство и социализм

Сформированная в Европе в Новое время философия естественного права первоначально имела в основном либеральное содержание. С последней трети XIX в. теория естественного права в процессе адаптации к новым социальным и интеллектуальным условиям начинает вбирать в себя различные нелиберальные компоненты, в том числе отдельные социалистические идеи. Россия в этом плане не стала исключением. Практически все представители русской философии естественного права испытали на себе влияние социалистической мысли и признавали в той или иной степени ее правоту. Многие из русских авторов прошли школу «легального марксизма», участвовали в социал-демократическом движении в России (П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, Б. А. Кистяковский, Г. П. Федотов, С. И. Гессен). Даже такие убежденные либералы, как П. И. Новгородцев, которые никогда ни в организационном, ни в идейном плане не были близки социал-демократам, воспринимали положительно отдельные социалистические положения. Сторонники естественно-правовой философии говорили о необходимости либо сближения последней и социализма, либо диалога между ними¹.

Среди классиков естественно-правовой философии на Западе (Б. Спиноза, Г. Гроций, Дж. Локк, Ш. Монтескье, И. Кант, Б. Констан и др.) господствовало мнение, что государство существует как институт, служащий праву и подчиненный праву. Дело государства — защищать формальные права и свободы человека, не вмешиваясь в экономику и хозяйственные дела частных лиц. Материальная защищенность человека не относилась к числу естественных прав, реализацию которых государство должно гарантировать. В последней трети XIX — начале XX в. под напором рабочего движения буржуазия и теоретики либерализма разных оттенков принимают положение о естественном и неотчуждаемом праве человека на «достойное человеческое существование» (в материальном смысле). Осуществление данного права неизбежно вело к повышению роли государства в жизни общества и объективно усиливало его как институт. Таким образом, философия естественного права, обосновывая необходимость материальной защищенности человека, фактически создавала теоретические предпосыл-

¹ См.: *Вышеславцев Б. П.* Сочинения. С. 315–316; *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991. С. 286–289; *Струве П. Б.* Избр. соч. С. 412–413; *Булгаков С. Н.* Труды по социологии и теологии. Т. 2. С. 566–567; *Котляревский С. А.* Опыт русского либерализма. Антология. С. 226–228 и др.

ки для оправдания этатизации общественной жизни. Русские философы права и чувствовали, и понимали образовавшееся противоречие между изначальными естественно-правовыми установками о неотчуждаемых правах и свободах человека и надвигающейся опасностью со стороны усиливающегося государства вследствие придания ему обширных социальных функций. Социалистические учения (прежде всего в форме марксизма) только подчеркивали антинормизм прав человека и социально ориентированной государственной власти, что вызывало у русских философов права внутреннее сопротивление принять в той или иной степени социализм. В целом можно утверждать, что отечественные сторонники философии естественного права отвергали революционный социализм (марксизм) и практику «реального социализма» в СССР, но достаточно лояльно относились к реформистскому социализму, поскольку последний, по их мнению, вполне мог сочетаться с существованием правового государства.

Представители отечественной естественно-правовой философии в основном едины в оценке генезиса социализма: социалистические учения возникают как реакция средневекового феодального сознания на формирование либерализма. Социализм, отражавший нормы синкретичного сознания средневекового человека, противостоял нарождающемуся принципу индивидуализма, из которого вырастали свобода совести, идея частной собственности, свобода промышленной и торговой деятельности, требование личного (или через своих представителей) участия в политической жизни страны (парламент) и правовой защищенности¹. Либерализм, выросший, с точки зрения русских философов права, из требования свободы совести, имеет в своей основе религиозный характер, и в этом своем качестве всегда оппонировал принципиально атеистическому социализму. Таким образом, русские авторы зачастую противопоставляли философию естественного права социализму, как мировоззрение религиозное — светскому. Социалистическое учение, ведущее к секуляризации общественной жизни, опасно было тем, по их мнению, что делало критерии оценки государственной власти относительными, не связанными с религиозными императивами.

Наиболее рельефно тема «государство и социализм» представлена у П. И. Новгородцева, Н. А. Бердяева и С. И. Гессена.

Последовательный либерал Новгородцев — один из наиболее глубоких критиков марксизма не только в России, но и в мире. Если не принимать во внимание довольно банальный и часто повторяющийся у русских религиозных философов перечень аргументов об антирелигиозном характере марксизма, его анализ марксистской доктрины выглядит более основательным и весомым, чем, например, у Б. Н. Чичерина. Как уже было сказано, Новгородцев никогда не увлекался социалистическими

¹ См., например: *Струве П. Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. С. 308–314, 420–435, 325–334.

идеями, до конца своих дней оставался решительным противником социализма. Вместе с тем уже в статьях 1904—1905 гг. («Государство и право», «Право на достойное человеческое существование») он говорит о необходимости проведения социально ориентированной государственной политики. В других своих работах (например, «Введение в философию права. Об общественном идеале»¹) Новгородцев признает «жизненную правду» марксизма, который, как он полагает, убедительно показал необходимость материальной защищенности человека.

Как считает Новгородцев, социалистическая мысль с предельной логикой и полнотой представлена в марксизме. Учение Маркса — это рационалистическая утопия, основывающаяся на обожествлении общества и человека. Марксизм, выдвигая в качестве основы общественного устройства «абсолютный коллективизм» и «экономический материализм», предлагает жить без Бога, исключительно по разуму и воле человеческой. Своей теорией классовой борьбы марксизм «разрушает идею общего народного дела, осуществляемого правовым государством, отрицает принцип сотрудничества и солидарности классов, составляющую идеальную цель правового порядка, и мечтает создать истинное единство жизни на развалинах существующего государственного устройства»².

Основным объектом критики со стороны Новгородцева является марксистская теория государства, которую он интерпретирует следующим образом. Отталкиваясь от философии права Гегеля, противопоставившей общество и государство, Маркс, в отличие от Гегеля, считает венцом общественного развития не расцвет государства и его господство над обществом, а упразднение государства и установление коммунистического самоуправления. Полное освобождение человека не может остановиться на этапе политического освобождения (передача в результате революции государственной власти от буржуазии пролетариату). Государство (хотя бы и пролетарское) всегда основано на частном интересе и поэтому в принципе не способно обуздать человеческий эгоизм, исключить конфликт между общественной и частной жизнью. Чтобы согласовать интересы личности и общества, государство всегда будет накладывать ограничения на человека. Решение проблемы индивидуальной свободы лежит на пути обобществления личной жизни. В этом случае человек, превратившийся из индивидуального существа в родовое, не будет нуждаться во внешней, стоящей над ним силе в лице государства. Государство отмирает потому, что устраняется личная воля и индивидуальная свобода, общество проникается «нормой совершенной жизни, становится воплощенным рациональным порядком». Маркс и Энгельс, говоря о «царстве свободы» коммунистического общества, не имели в виду индивидуальную свободу. Абсолютное человеческое освобождение, согласно марксизму, означает

¹ Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 521.

² Там же. С. 513.

безусловное подчинение человека обществу, растворение ее в нем. Личности и индивидуальной свободе, заключает Новгородцев, нет места в безгосударственном обществе будущего¹.

Обращает на себя внимание тот факт, что Новгородцев дает марксизму в основном индивидуалистическую трактовку, смотрит на учение Маркса с позиций защитника индивидуальной свободы. Новгородцев согласен с Марксом в том, что государство вырастает из конфликта интересов. Но если у Маркса (особенно в его поздних сочинениях) речь по преимуществу идет о классовых интересах, то Новгородцева интересует в марксизме рассмотрение государства через призму проблемы «личность — государство» (что характерно для раннего Маркса). Защищая государство как институт, имеющий ценность в деле отстаивания индивидуальной свободы, Новгородцев имеет в виду не абстрактное государство (в отличие от Маркса, у которого любое государство независимо от конкретно-исторического типа всегда связано с классовым конфликтом), а государство правовое. Здесь Новгородцев вольно или невольно сужает проблему: если у Маркса она звучит как «государство — личность», то у Новгородцева — «правовое государство — личность».

Освобождение человека Новгородцев связывает не с упразднением государства, а с его реформированием и укреплением. Новгородцев не верит в коренное преобразование эгоистической природы человека и соответственно не считает возможным устранение дуализма личных и общественных интересов. Всякая попытка ликвидировать данный дуализм будет означать вмешательство в естественный характер вещей, обернется насилием над человеком. Правовое государство способно оптимально совместить общий интерес и индивидуальную свободу. «Правовое государство, — полагает Новгородцев, — есть также и свободное государство. Воздвигая над личными правами и интересами начало общей связи и общего единого для всех закона, он в то же время признает, как основу своего бытия, естественные права лиц, права свободы. Эта индивидуалистическая основа правового государства так же неразрывно связана с его существом, как и предположение об его идеальной общенародной и сверхклассовой цели. Государство, утверждаясь на принципе общего и единого для всех права, есть выражение общей связи отдельных лиц, его составляющих»².

Новгородцев усматривает существенный изъян марксизма в том, что последний не считает возможной трансформацию государства из аппарата насилия в средство классового компромисса и классового сотрудничества, в инструмент защиты свободы человека. Новгородцев убежден в том, что правовое государство, аксиологически и телеологически связанное с правом, имеет своей целью в том числе борьбу за социальную справедливость. Правовое государство обязано проводить справедливую соци-

¹ Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 272, 275, 276, 277, 279, 317.

² Там же. С. 366.

альную политику, защищать право человека на «достойное материальное существование». В этом смысле, считает русский юрист, границы между либерализмом и реформистским социализмом стираются.

Так же, как и Новгородцев, о «правде социализма» говорит Н. А. Бердяев, который, по меткому выражению Б. П. Вышеславцева, на протяжении всей жизни имел «марксистский комплекс». Действительно, марксистская школа заметно чувствуется в творчестве Бердяева. Одна из центральных категорий его философии — «объективация» — сильно напоминает гегельянско-марксистское понятие отчуждения. Идея коммюнитарности — это на бердяевский манер понятый социализм. «В марксизме, — отмечает Бердяев, — есть две тенденции — тенденция к объективации и отчуждению человека в коллектив и тенденция к субъективизму, к освобождению труда и трудящихся от власти общества, к гуманизации общества. Только вторая тенденция заслуживает сочувствия, с первой же нужно духовно бороться»¹. Глубина и правда социализма состоит, по Бердяеву, в том, что при социализме человеческая личность из объекта должна превратиться в субъект. Социализм, отвергая формальную демократию, способен приблизить общество и человека к первоосновам жизни в ее материально-содержательном аспекте.

Вместе с тем отношение Бердяева к социализму (в форме теоретического марксизма или практики Советской власти) по большей части негативное. Социализм, полагает русский философ, отрицает трагический конфликт личности и общества. Выдвигая в качестве цели построение общества полной гармонии на базе материального благополучия человека, марксизм обрекает людей на потерю ими свободы. Марксистское учение не справляется с решением дилеммы «хлеб или свобода». Таким образом, Бердяев, анализируя марксизм, постоянно соотносит реализацию данного учения с проблемой власти.

Характерной чертой марксизма, полагает философ, является его универсализм, претензия на обладание абсолютной истиной, стремление быть новой религией. Марксистское мировоззрение по своей природе оптимистично и фанатично, оно не знает сомнений и колебаний. Марксизм — это утопия, своего рода подсознание, в которое погружается народ, пожелавший реализовать социалистическое учение. Государственная власть при социализме — это власть немногих, своеобразная идеократическая аристократия, которая лучше других сознает волю пролетариата. Поскольку цели и ценности социалистического государства уже закреплены марксистской догмой, демократические процедуры поиска решений оказываются излишними. Народная воля и народный суверенитет фокусируются не в парламенте или на референдуме, а в пролетарском классе и партии. «Социалистическое общество и государство, — пишет Бердяев, — по типу своему вероисповедальное, сакральное, а не секуляр-

¹ Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. С. 333.

ное, не светское. В социалистическом государстве есть господствующее вероисповедание, и принадлежащие к этому господствующему вероисповеданию должны иметь привилегированные права. Это государство не равнодушно к вере, не индифферентно, как государство либерально-демократическое, оно декретирует свою истину и побуждает к ней¹.

Государство в контексте социалистических теорий предстает у Бердяева институтом, несущим обществу и человеку подавление свободы и всеобщий деспотизм. В логике мысли Бердяева социалистическое государство никак не связано с государством правовым.

В отличие от П. И. Новгородцева и Н. А. Бердяева, которые проводят резкую грань между государством правовым и социалистическим, Б. А. Кистяковский и С. И. Гессен, напротив, выступают за максимальное их сближение.

Кистяковский и Гессен полагают, что социалистическое государство является логическим продолжением и завершением процесса развития правового государства. Очевидно, что под социалистическим государством они понимают не диктатуру большевистского образца, а традиционную буржуазную демократию, трансформированную в сторону социализма. Социалистическое государство для них — это государство, развившее демократические институты правовой государственности и дополнившее их широкими социальными функциями в целях реализации «права человека на достойное существование». Кистяковский и Гессен — либералы, заметно тяготеющие к социал-демократии и не усматривающие в социализме ничего антагонистического либерализму.

Кистяковский выражает уверенность, что социалистическое государство воспримет от государства правового организующую функцию. Правовое государство, внося в общество посредством права нормы, ценности и цели, стремится устранить капиталистическую анархию (прежде всего в области хозяйства), направить социальный процесс в конструктивное русло. Социалистическое государство еще более разовьет организующую функцию, поскольку при социализме экономика — приоритетная сфера. В социалистическом государстве произойдет перераспределение прав и свобод граждан между частноправовой и публично-правовой сферами общественной жизни. Перевод субъективных прав из частноправовой сферы в публично-правовую приведет к тому, что формальные права будут гарантированы со стороны государства, социалистическое государство возьмет на себя обязанность выполнять провозглашенные права. Кистяковский признает, что при социализме одни субъективные права граждан (речь идет о традиционном наборе гражданских и политических прав и свобод) могут быть несколько ограничены, другие (социально-экономические права), напротив, расширены². Русский юрист совершенно

¹ Бердяев Н. А. *Философия творчества, культуры и искусства*. Т. 1. С. 472.

² См.: Кистяковский Б. А. *Философия и социология права*. С. 426.

прав, полагая, что, гарантируя выполнение прав граждан, государство будет вынуждено наращивать публичные функции в ущерб частноправовой сфере. Современные правовые государства Запада демонстрируют именно такую практику.

Фундаментальный труд об условиях функционирования правового государства при социализме оставил С. И. Гессен («Правовое государство и социализм»). Как отмечает А. Валицкий, «предпринятая Гессеном попытка примирения либерализма с социализмом стала последним этапом в развитии всего российского либерализма не только как последнее звено в хронологической цепи событий; это была и последняя фаза во внутренней логике его развития»¹. Подобно многим другим русским философам, Гессен воспринимал современную ему западную культуру как находящуюся в состоянии кризиса (безрелигиозность, потребительские стереотипы «массовой культуры»). Выход из этого кризиса он видел на пути религиозного возрождения и формирования социалистического правового государства².

Если Новгородцев считал марксизм наиболее адекватной формой социализма, то Гессен, напротив, полагал, что учение Маркса — это утопия, имеющая мало общего с подлинным социализмом. Несмотря на искажения, допущенные марксизмом, социалистическая теория, делает вывод Гессен, может и должна стать научной основой общественного переустройства. Очевидно, что под социализмом он понимает социал-реформизм, тесно смыкающийся с социальным либерализмом. В учении Гессена либерализм и социализм не противостоят, а дополняют друг друга; социализм выступает новой фазой в развитии либерализма. Внутренним стержнем, объединяющим социализм и либерализм, является право. Правовое буржуазное государство способно перерасти в правовое социалистическое потому, что у них единая онтологическая, телеологическая и аксиологическая основа. Появление правового социалистического государства есть результат развития идеи права, сама логика развития права диктует необходимость его создания. «Расширение и углубление идеи права», говорит Гессен, рождает «правовой социализм» (иногда он его называет «демократическим социализмом», поскольку современные ему либеральные государства не всегда, с его точки зрения, являются демократическими)³. «Правовой социализм» — это общественное устройство, пронизанное Правом и Духом. Под Духом, очевидно, понимается Бог, Право выступает его орудием. Таким образом, «правовой социализм» представляет собой результат телеологического процесса, основывающегося на Боге и идее права⁴.

¹ Гессен С. И. Избр. соч. М., 1998. С. 25.

² Там же. С. 24.

³ Там же. С. 168, 233, 377.

⁴ Там же. С. 445.

Ключевой категорией в теории правового социализма Гессена является «социальное право», которое у него генетически связано со средневековым частным правом. Он совершенно верно отмечает, что в Средние века право воспринималось и фактически было корпоративным гильдейским правом, мало связанным с государством. Это было право, выраставшее из практики различных социальных групп и хозяйственных союзов, отражавшее специфику их возникновения, развития и функционирования. Лишь начиная с Нового времени, когда европейские общества переходили от феодализма к капитализму, возникает публичное право, исходящее от государства. Именно с этого времени, справедливо отмечает Гессен, появляется традиция воспринимать право как результат правотворческой деятельности государства, как институт, тесно связанный с государственной властью и зависимый от него. Гессена не устраивает такое положение вещей, поэтому он призывает реанимировать средневековое правопонимание, погрузить западную цивилизацию в «новое средневековье» (он здесь использует термин Н. А. Бердяева), что приведет, по его предположению, к сужению поля деятельности государства, к всесторонней демократизации власти.

Социальное право средневековья, подчеркивает Гессен, принципиально отлично от социального права в XX в. Источник различий — мировоззрение и социальное положение человека тогда и сейчас. Если в условиях средневековья человек — это по преимуществу родовое существо, замкнутое миром проблем своей социальной группы (цеха, сословия), то в настоящее время личность всегда ярко индивидуальна, ее положение в обществе многофункционально, она не принадлежит к какому-то одному союзу, а, как правило, сразу к нескольким (семья, профессиональная среда, церковь, общественная организация, государство и др.). Личность имеет некое «принципиально непроницаемое ядро», которое полностью не входит ни в один из общественных союзов, до конца не принадлежит ни одному из них (в том числе государству). В этом случае личность как бы уравнивает и уравнивает общественные союзы, к которым она принадлежит, так как для нее все союзы равноценны. Личность вносит в отношения между союзами принцип координации, равноправия. Такая метаморфоза происходит потому, что в человеке XX в. всё более полно развивается идея права, которая в своей изначальной основе (частное право) всегда предполагает равенство сторон. Право, заключая в себе «начало координации» и пронизывая им общество и государство, вносит в них «идею мира и согласия, взаимного содействия, сотрудничества и солидарности»¹.

По-новому понятое социальное право, по Гессену, с одной стороны, ограничивает всевластие государства, а с другой — повышает его роль и активность. Правовое государство перестает быть «всекомпетентным» (принятие решений по всем вопросам) и становится функциональным

¹ Гессен С. И. Избр. соч. М., 1998. С. 378–380, 384, 444.

(координация пересекающихся функций равноправных общественных союзов). Децентрализация государственной власти приведет к повышению активности общественных союзов и отдельных лиц, что будет подталкивать государство усиливать свою координирующую функцию. Иными словами, правовое социалистическое государство предполагает диффузию, плюрализм государственной власти, распределенной между различными социальными институтами. Суверенитет государства из абсолютного должен стать относительным, ограниченным суверенитетом права. Практически это будет означать, согласно логике Гессена, что государство из формально правового (т. е. буржуазного) станет фактически правовым и социальным.

§ 5. Государство и война

Рассмотрение русскими философами права проблемы государства тесно связано с темой войны. Война — это феномен политической жизни, связанный с разрешением конфликтов между государствами, нациями, классами или иными социальными группами средствами вооруженного насилия. Осью, стержнем военных конфликтов в конечном счете всегда выступает власть; воюющие стороны ставят своей целью с помощью насилия навязать свою волю, подчинить себе противника. Война представляет собой крайнюю форму проявления власти; она обнажает скрытые ее мотивы и механизмы, обнаруживает онтологическую и экзистенциальную связь человека с миром политики. Во время войны особенно ярко проявляются позитивные и негативные стороны государства, его человеческое и одновременно бесчеловечное лицо.

Война — традиционная тема в истории философской и политической мысли еще со времен античности. Естественно-правовая философия также не обошла ее вниманием. Классические ее представители (Спиноза, Гроций, Гоббс, Локк, Монтескье, Руссо, Кант и др.) много ценного сказали о войне, стремясь соотнести данную проблему с теорией естественного права и общественного договора. Авторы Нового времени, рассматривая феномен войны в основном с просветительских позиций, через призму идеологии гуманизма, по преимуществу обращали внимание на античеловеческую и антиобщественную природу войны. В философии права Фихте и Гегеля война приобретает уже позитивные свойства, обеспечивающие, по их мнению, прогресс в государственной жизни.

Русские философы права, несомненно, испытали на себе влияние и пацифистского духа учения Канта, и милитаризма Гегеля. Существенную роль в понимании ими войны сыграла религия. Война, помещая человека в экзистенциальную ситуацию, вскрывает парадоксальную связь жизни и смерти, что является интеллектуальным и психологическим центром религиозного сознания. Следует согласиться с С. Г. Киселевым в том, что непосредственным теоретическим источником взглядов русских ре-

лигиозных философов права на войну стала философия В. С. Соловьева, который предложил рассматривать войну как духовный конфликт, как результат столкновения различных культур¹. Для русских представителей естественно-правовой философии война — это кричащая антиномия, укорененная как в феноменальном, так и в ноуменальном мире. Вместе с тем среди русских представителей философии естественного права нет пацифистов. Все они, отмечая трагический характер войны, признают ее правомерность в случае защиты родины и гуманистических ценностей. Данное обстоятельство еще раз указывает на то, что русские либеральные философы права ценили силу государства и понимали ее смысл.

Тема войны, связь войны с государством, нацией и личностью начинала активно обсуждаться в русской интеллигентской среде примерно с 1904 г., с начала русско-японской войны. Первая мировая война дала новый мощный импульс обсуждению проблем войны, нации и национализма. Практически все крупные русские философы высказались в той или иной мере по данной теме, но особенно заметными были работы П. Б. Струве, С. А. Котляревского, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, И. А. Ильина. Правосознание русских либеральных философов становилось всё более правым, смещалось в сторону защиты национальных ценностей, укрепления и превознесения русской нации и русского национального государства.

Одним из тех, кто ярко и рельефно развивал в России идеи о связи войны и государства, был П. Б. Струве. С его именем связано формирование в России идеологии консервативного либерализма, или, иначе говоря, правого (национального) либерализма. В 1908 г. он опубликовал программную статью «Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества», в которой выдвинул концепцию создания либеральной национальной империалистической России. В условиях первой русской революции, активного влияния правых и левых радикалов Струве провозгласил идею «революции во имя государства». На его взгляд, национальной идеей современной России может стать дело примирения между властью и «проснувшимся к самодеятельности народом», государство и нация должны органически срастись. Власть и нация обязаны найти компромисс, пойти на добровольное самоограничение с целью соединения «прошлой исторической судьбы» с «новыми либеральными требованиями». «Только государство и его мощь, — отмечает Струве, — могут быть для настоящих патриотов истинной путеводной звездой. Остальное — “блуждающие огни”»². Струве выступал за создание такой Российской империи, в которой могущество государство будет сочетаться с дисциплиной труда, правовой защищенностью и религиозной идеей.

¹ См.: Киселев С. Г. Проблема «смысла войны» в русской религиозно-идеалистической философии начала XX века: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1991. С. 13–14.

² Струве П. Б. *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм. С. 61.

В основе концепции Великой России, очевидно, лежат идеи Гегеля и Гумпловича, у которого Струве в 1891–1892 гг. учился. Струве, называя себя «русским империалистом», считает проведение агрессивной внешней политики со стороны того или иного государства делом естественным, необходимым и неизбежным. Он пишет: «Можно как угодно разлагать государство на атомы и собирать его из атомов, можно объявить его “отношением” или системой “отношений”. Это не уничтожит того факта, что психологически всякое сложившееся государство есть как бы некая личность, у которого есть свой верховный закон бытия.

Для государства этот верховный закон его бытия гласит: всякое здоровое и сильное, т. е. не только юридически “самодержавное” или “суверенное”, но и фактически самим собой держащееся, государство желает быть могущественным. А быть могущественным — значит обладать непременно “внешней” мощью. Ибо из стремления государств к могуществу неизбежно вытекает то, что всякое слабое государство, если оно не ограждено противоборством интересов государств сильных, является в возможности (потенциально) и в действительности (*de facto*) добычей для государства сильного»¹.

Любое государство, по Струве, сверхразумно и внеразумно, властными отношениями иррационально оно связывает воедино отдельных индивидов. Имманентно и трансцендентно государству свойственно стремиться к своему могуществу, усиливать свою власть внутри страны и вовне. «Переставая исполнять это самое важное, наиболее тесно связанное с мистической сущностью государства назначение, власть начинает колебаться и затем падает»². Поскольку государственное могущество, произрастая изнутри, с неизбежностью проявляет себя вовне, постольку «всякое живое государство всегда было и будет проникнуто империализмом»³. Поэтому идея вечного мира представляется Струве утопичной (здесь он дискутирует с Кантом), а война — бесспорным обнаружением мистической природы государства. Великая нация, полагает Струве, не может не проводить агрессивную внешнюю политику (в том числе вести завоевательные войны). Вопросы «легитимности» в проведении внешней политики — это «мелочь», перед которой государство не может останавливаться в борьбе за свое могущество. Так, Струве считал необходимым удерживать Царство Польское и Финляндию в составе Российской империи, поскольку потеря этой территории, с его точки зрения, вело к ослаблению имперской мощи. Индивидуализм и эгоизм отдельного человека, антропоморфно воплощаясь в свойствах государства, раскрываются в его способности «с радостью и даже с восторгом» приносить себя в жертву этому государству, поскольку последнее есть

¹ Струве П. Б. *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм. С. 51.

² Там же. С. 65.

³ Там же. С. 66.

мистическое продолжение индивида: погибая за государство, личность гибнет за себя.

Струве указывает на тесную связь, существующую между государством, нацией и национальной культурой. Как он полагает, нация и национальность являются первичным органическим началом, своеобразной природной стихией, корнями уходящей в глубинную мистику социального бытия. Нация как стихия мягка, податлива и аморфна, однако именно здесь, на этом уровне, концентрируется потенциальная энергия, которая затем может взорваться мощью великой культуры и государственности. Национальный дух находит свое объективное воплощение в культуре, имеющей, по Струве, универсальный, всесторонний характер и как бы формально закрепляющей уровень самосознания (в первую очередь в форме правосознания) народа. Культура, таким образом, есть непосредственная среда, где формируется волевое и сознательное начало нации — государство. Богатство, глубина и самобытность культуры определяют силовые возможности государства, его способность подчинять себе другие нации и государства. В этом плане борьбу между нациями и государствами Струве рассматривает как борьбу культур: побеждает та культура, в которой уровень правосознания, степень дисциплины и порядка оказываются выше. Таким образом, государство, по Струве, является квинтэссенцией культуры.

Среди представителей русской философии естественного права позиция Струве по проблемам войны и мира, международных отношений и внешней политики империалистических государств — наиболее открытая, во многих отношениях крайняя (он не скрывал, что является «русским империалистом»), в чем-то циничная и потому нередко вызывавшая возражения. Так, в 1917 г. на страницах журнала «Русская мысль» (редактировался Струве) разгорелась полемика между Струве и Е. Н. Трубецким. Дискуссия, во многом характерная и показательная, была многоплановой, участники ее не вполне слышали и понимали друг друга. В основе данной полемики лежало не существо позиции Струве, а ее форма, слишком откровенная и циничная. Струве сказал то, с чем по существу были согласны многие русские либералы, но обоснование этой сути (великодержавие России и ее право на завоевательную войну) требовало, по их мнению, более тонкой и развернутой аргументации. Е. Н. Трубецкой, в частности, упрекал Струве в том, что тот отрицал применимость категорического императива к условиям войны и предложил вместо кантовской формулы идею «патриотического национального эроса» (об этом шла речь выше). Сам Трубецкой предложил рассматривать антиномию индивидуальной и национальной (государственной) морали в свете церкви Христовой, в рамках которой данная антиномия снимается, поскольку благодать Божия, с точки зрения автора, задает один и тот же императив поведения отдельного лица и государства в целом. Таким образом, делает вывод Трубецкой, деятельность христиански ориентированного государства

(в том числе во внешней политике), в конечном счете, не должна нарушать религиозно понятый категорический императив. Понятно, что аргументы Трубецкого не имеют видимых преимуществ перед позицией Струве.

Отличаются противоречивостью взгляды Трубецкого на проблему национализма и завоевательных войн. Через всё творчество Трубецкого красной нитью проходит мысль о том, что все народы едины, представляют собой «один духовный Иерусалим», являются ветвями одного дерева, корень которого — Иисус Христос. Народные герои (Ахилл, Илья Муромец, Зигфрид) — это варианты общечеловеческих типов, имеющих всеобщее значение. Национализм противоречит объединительной идее христианства, отрицает всеединство человечества, ведет к «братоубийственному раздору народов». Яркий пример тому — Германия, национализм которой взрастил милитаризм и развязал войну. Критикует Трубецкой и современное ему империалистическое государство, которое, как он полагает, ввергнув народы в войну (имеется в виду Первая мировая война) и принеся им неисчислимые страдания, обнажило ложь великодержавия, национализма и милитаризма¹.

Вместе с тем Трубецкой, подобно Струве, полагает, что в международных отношениях господствует «закон кровавой борьбы за существование, который царствует в низшей природе. Перед каждым народом ежеминутно становится альтернатива — поедать других или самому быть съеденным»². Поэтому он оправдывает военное усиление России, ведение ею активной внешней политики. Развивая идеи Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева о мессианской роли России, Трубецкой усматривает роль Российской империи в том, чтобы освободить малые народы Европы (болгар, сербов, греков) от порабощения империалистическими державами и тем самым начать совершать дело святой Софии — объединять народы во Христе. Россия осуществит свою религиозно-историческую миссию при условии решения национального вопроса у себя в стране (в частности, признав независимость Польши). В этом случае Россия вправе завоевать Константинополь (там находятся важнейшие православные святыни) и стать центром православного мира³. Очевидно, Трубецкой развивает ту же имперскую идеологию, что и Струве, но на несколько иной философской основе. Соответственно, завоевательная война в его понимании — важное средство проведения внешней политики государства и отстаивания его интересов (религиозных, национальных, территориальных, экономических).

«Во время войны, — отмечает Трубецкой, — все живут с удвоенной силой — и личности, и общественные группы, и целые народы. Вопрос “быть или не быть?” ставится необычайно остро перед всеми; и жизнь по-

¹ См.: *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 397–398.

² Там же. С. 404.

³ Там же. С. 365, 377.

вышается именно потому, что она вынуждена отстаивать себя, утверждать себя в борьбе с надвигающимися отовсюду силами смерти»¹. Война, по Трубецкому, формирует национальное самосознание и правосознание, соединяет людей в единое историческое целое — нацию. Война способствует взаимопроникновению нации, отдельной личности и государства, обостряет чувство духовного родства между гражданами страны, заставляет их почувствовать связь с прошлыми и грядущими поколениями. Поднимая мощную волну патриотизма, война, в конечном счете, оздоравливает и усиливает государственную власть. Трубецкой призывает бороться с классовой рознью, так как последняя, основывающаяся, с его точки зрения, не на любви к родине, а на классовой материальной выгоде, разъедает патриотизм и ведет к предательству национальных интересов².

Трубецкой также обращает внимание, что развитие в России демократических начал (прежде всего парламентаризма в лице Думы) привело в значительной степени к просвещению масс, повышению их доверия к власти и, в конечном счете, к «созданию атмосферы гражданственности и патриотизма».

Если Трубецкой лишь затрагивает тему соотношения демократии и войны, то С. А. Котляревский детально ее исследует (он опубликовал в 1909 г. фундаментальный труд «Правовое государство и внешняя политика»). Котляревский — сторонник правового государства, но в отличие, например, от Новгородцева или Кистяковского, которые субстанциональной основой правового государства считали право, он полагал, что право и сила равнозначны в деле организации правового государства. Право и сила, с точки зрения Котляревского, внося антиномизм в жизнь правового государства, делают демократию неустойчивой системой институтов. В этом смысле правовое государство — это только тенденция, которая в большей или меньшей степени может воплощаться в политико-юридическом механизме. В качестве системы неустойчивого равновесия правовое государство крайне чутко реагирует на изменение условий в международных отношениях и тем более на войну. Согласно логике Котляревского, право как совокупность идеальных ценностей подчиняет своему влиянию сначала отдельные национальные государства, и лишь во вторую очередь — международные отношения в целом. Поскольку в межгосударственных отношениях господствует не столько право, сколько сила, постольку правовое государство постоянно находится под прессингом силы. Практически это означает, что правовое государство балансирует в своей внутренней политике от права к силе и наоборот, в зависимости от складывающейся международной обстановки. Котляревский подчеркивает, что национальные интересы государства (например, его территориальная целостность) стоят в другом логическом ряду,

¹ См.: Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 387.

² Там же. С. 399, 401.

нежели правовые ценности. Внешнеполитические функции могут иметь различные юридические механизмы, но по содержанию они никогда не могут идти вразрез с национальными интересами. Национальные интересы, делает вывод Котляревский, стоят выше права и различных юридических механизмов¹. Во время войны правовая государственная власть способна перерасти в деспотическую, если этого требует защита национальных интересов. Инстинкт самосохранения нации и ее воля к победе становятся на время войны основой государственной жизни, поле права резко сужается, права человека могут быть существенно ограничены².

Однако, несмотря на довольно значительный скептицизм Котляревского относительно возможностей правового государства в деле борьбы за право в международных отношениях, именно с развитием демократии он связывает их стабилизацию и управляемость. Здесь Котляревский выступает как типичный представитель естественно-правовой философии. Он полагает, что межгосударственные отношения, характер войны претерпели существенные изменения со времени падения абсолютистских режимов в Европе благодаря индивидуализации человеческой личности. Индивидуализм (ядро либерализма), развивая в человеке самосознание, чувство собственного достоинства и самоуважения, требует относиться к личности как к одной из высших ценностей. Это означает, что важнейшим императивом правосознания западных обществ является требование защиты человека и его прав при любых обстоятельствах, в том числе в условиях войны. Индивидуализация и основанная на ней демократизация общественной жизни неизменно (хотя, возможно, и недостаточно быстро) ведут к борьбе за мир, гуманизации средств и способов ведения войны и международных отношений в целом. Выборная власть вынуждена учитывать сложившиеся стереотипы общественного правосознания и в известной мере подчинять им свою политику³.

С религиозно-персоналистических позиций рассматривает проблему соотношения государства и войны Н. А. Бердяев. В представлении Бердяева война есть проявление разрыва связи Бога и человека, «безбожной автономии самоутверждающихся мировых и человеческих сил». Бердяев подчеркивает, что война имеет метафизические, духовные основы. Поскольку греховный мир представляет собой борьбу Бога и дьявола, постольку в известном смысле мир всегда находится в состоянии войны. Материализованное, внешнее проявление войны — это лишь логический результат войны в области духа. Человек как греховное существо находится во власти воинственных инстинктов. Война опасна тем, что кровь всегда порождает кровь, непрекращающееся насилие, ведущее к перерождению

¹ См.: Котляревский С. А. Правовое государство и внешняя политика. М., 1909. С. 36–37, 39, 284.

² Там же. С. 40.

³ Там же. С. 289, 310–311.

людей. Война есть зло прежде всего потому, что она является крайней формой господства общества, государства и нации над личностью. Люди могут воевать лишь при ослаблении личного сознания и усилении сознания группового. Вместе с тем Бердяев отмечает, что в падшем мире война может быть средством противостояния злу (например, освободительная или оборонительная война). Кроме того, позитивный смысл войны раскрывается в том, что она выводит народы из состояния мещанского застоя, заставляет их острее почувствовать трагизм жизни, что создает предпосылки для возвращения к Богу. Первая мировая война, по Бердяеву, как раз и стала тем «трагическим фактом» во всемирной истории, который перевел цивилизованные общества в новое качественное состояние, сформировал новые стереотипы человеческого поведения. Мир вступил в эпоху, когда борьба против войны становится великой этической и христианской задачей. Прекращение войн Бердяев связывает с религиозным преображением духа людей, созданием всемирной федерации народов, преодолением национализма и суверенитета государств¹.

Подобно Струве, Бердяев усматривает непосредственную связь между нацией, государством и войной. Как уже отмечалось выше, если под народом Бердяев понимает некую природную совокупность людей, то нация представляет собой идеологизированное общество, стремящееся к мессианизму, этатизму и милитаризму. Нация глубже, чем народ, связана с государством. Нация постоянно воспроизводит национализм, являющийся формой идолопоклонства и рабства, порожденного экстернизацией и объективацией. Используя аппарат психоанализа, Бердяев правильно отмечает: «Когда самое дурное для человека переносится на коллективные реальности, признанные идеальными и сверхличными, то оно становится хорошим и даже превращается в долг. Эгоизм, корысть, самомнение, гордость, воля к могуществу, ненависть к другим, насилие — всё делается добродетелью, когда переносится с личности на национальное целое. Для нации всё позволено, во имя ее можно совершать преступления... Мораль нации не хочет знать человечности»².

Национализм, непосредственно формирующий агрессивную природу государства, толкает последнее к развязыванию войн. Государство, готовящееся к войне или ведущее войну, всегда выступает в качестве орудия национализма. В этом смысле война, считает Бердяев, есть фатум государства. Государство готовит войну экономически, идеологически, психологически. Власть, исповедующая национализм, объявляет нацию и государство высшими ценностями, а человеку предлагается принести себя в жертву этим земным богам. Психологическая атмосфера, связанная с войной, являет собой актуализацию коллективного бессознательного. Государство, стремясь добиться волевой и организационной мобилизации

¹ См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 307.

² Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. С. 99.

масс, погружает их в национальные мифы, приводящие к парализации личной совести и индивидуального сознания. Используя идеологический аппарат, государство создает образ «врага» в лице других наций, в результате чего происходит обезчеловечивающая и обезличивающая объективация¹.

Несмотря на осуждающий пафос и национализма и войны, Бердяев в известной мере оправдывает и то и другое. Он считает необходимым вывести обсуждение проблемы захватнических войн за рамки морали и посмотреть на данный процесс с точки зрения объективных законов всемирной истории. Философ пишет: «Мировая борьба народов в истории определяется не моральными прерогативами. Это — борьба за достойное бытие и исторические задачи, за историческое творчество... Борьба народов нужна для высших целей мирового процесса»². Бердяев оправдывает образование империй, поскольку они, с его точки зрения, ведут к объединению человечества, к универсализации жизни, в определенном смысле борются с национализмом. Так, Бердяев усматривал определенные позитивные возможности Российской империи в случае, если она даст свободу Польше и освободится от агрессивного национализма. В целом следует отметить, что Бердяев в своих рассуждениях о прогрессивном характере войн (заставляют человечество двигаться вперед) и великодержавных народах, создающих империи и определяющих судьбы мира на определенном отрезке истории, во многом следует за Гегелем.

Глава 4

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ

§ 1. Политическая философия либерализма

В Новое время естественно-правовая теория сформировала либеральное правосознание европейских обществ, стала мировоззренческой основой создания демократических правовых государств. Можно утверждать, что в целом естественно-правовая парадигма политического мышления в конечном счете всегда ориентируется на либерализм и демократию. Применительно к представителям русской философии естественного права данный тезис также верен, но порой со значительными особенностями.

Как уже было сказано, практически все сторонники естественно-правовой теории в большей или меньшей степени ориентируются на либерализм. Вместе с тем наиболее характерной чертой их политических воззрений является критика (порой весьма ожесточенная) либерализ-

¹ Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. С. 93–94, 96.

² Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 180–181.

ма. Все представители русской философии естественного права едины во мнении, что традиционный западный либерализм испытывает системный кризис (в области политики, экономики, идеологии), что его необходимо всесторонне и глубоко обновить. Классический западный либерализм, полагали они, во многом изжил себя и требует внесения в него новых элементов. Либерально-демократические режимы, по их мнению, должны быть дополнены возвращением к религиозным и национальным ценностям, активной социальной политикой, защищающей материальное положение трудящихся масс, эффективной реформаторской деятельностью государства, монархической идеей. Иначе говоря, либеральные демократии были подвергнуты атаке русскими авторами с позиций религиозных, национальных, социалистических, этатистских и монархических.

Как правильно отмечает И. Д. Осипов, «спецификой либерального философского мировоззрения является его диалектичность, несводимость к одной-единственной теоретической либо политической позиции. Эта “двойственность” и многомерность либерального сознания делает его живучим и приспособленным к изменению социокультурных условий»¹. Данный тезис вполне применим к русской естественно-правовой философии.

В настоящем параграфе будут рассмотрены воззрения Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, П. Б. Струве, П. И. Новгородцева и И. А. Ильина. Все они являются типичными представителями наиболее оригинального пласта в русской философии естественного права — консервативного либерализма (у Ильина, правда, есть заметная тенденция сделать консерватизм доминирующей компонентой либерального консерватизма).

Ярким примером философии консервативного либерализма являются политические взгляды Н. А. Бердяева. Ведущими, базовыми мотивами его либерализма были консерватизм и аристократизм. Как полагает философ, в человеческом обществе борются две силы: Бог и первобытный хаос. Если хаос направлен на деструктуризацию и деградацию общества, стремится ввергнуть его в первоначальное небытие, ничто, то Бог, напротив, иерархически организует людей, что освобождает их от власти хаоса. Таким образом, иерархическая организованность есть социальная и божественная ценность, дающая людям свободу и проявляющаяся в консервативном и аристократическом началах. Консерватизм, по Бердяеву, олицетворяет первичную связь Бога-Отца и Бога-Сына, соединяет будущее с прошлым, сохраняет и воскрешает вечное и нетленное. Консерватизм наделяет общество способностью сопротивляться насилию над его органической природой, тогда как безудержная социальная революционность ведет к хаосу и обрекает народ на гибель. Но консерватизм должен соединяться с творческим началом, он не вправе задерживать

¹ Осипов И. Д. Философия русского либерализма (XIX — начало XX века). СПб., 1996. С. 9.

жизнь. Аристократизм, по Бердяеву, есть также один из вечных божественных принципов общественной жизни. Любое общество выделяет в себе правящее меньшинство, т. е. аристократию. Аристократизм представляет собой качество врожденное, а не приобретенное. Бердяев даже говорит о том, что существование «белой кости» есть неопровержимый антропологический факт. Аристократизм предполагает благородство, щедрость и терпимость. Аристократизм (в том числе в лице дворянства) есть служение, а не право и привилегия. Только аристократии, делает вывод философ, доступно понимание свободы и творчества, присущи подлинным способностям к созиданию.

В оценке либерализма и демократии у Бердяева проявляется глубокий скепсис и негативизм. Различая эти два понятия, с первым он связывает торжество свободы, со вторым — господство равенства. Поскольку либерализм и демократия есть формы объективированного мира, ограничивающие свободу личности, Бердяев критично настроен к обоим политическим режимам. Но если применительно к либерализму, провозгласившему пускай урезанную, но свободу, его высказывания часто благосклонны, то демократию он воспринимает резко отрицательно.

Либерализм, по Бердяеву, есть мирозерцание культурных слоев общества, духовной аристократии; ему свойственны консерватизм, умеренность, компромиссность. Либерализм аристократичен, а не демократичен, так как свобода обращена к личности, а не к массам. Бердяев видит в либерализме как минимум два достоинства. Во-первых, либеральная идеология пластична и терпима, способна гарантировать личности любое содержание ее жизни. По логике Бердяева, либерализм — это идеология, наиболее адекватно отражающая обычные, естественные формы деятельности человека. В силу своей ориентированности на удовлетворение элементарных и в то же время основных нужд и потребностей человека либерализм воспринимается как прозаическая светская доктрина, как своего рода идеология «здорового смысла». Такая приземленность либерализма делает его стойким к попыткам превратить либеральные ценности в предмет религиозного поклонения. Либерализм не рождает религиозного фанатизма, либеральная практика не отрывается от жизни и природы человека, не создает мифов и не пытается заставить личность встроиться в искусственные, выдуманные из головы социальные формы.

Второе достоинство либеральной идеологии состоит в том, что она в своем истоке имеет связь с «онтологическим ядром жизни», т. е. с Богом. «Онтологическое ядро» — это права и свободы человека, не отчуждаемые во имя утилитарных целей и коренящиеся в глубинах человеческого духа. «Либерализм, — говорит Бердяев, — нельзя обосновать позитивистически, его можно обосновать лишь метафизически. По позитивным основаниям человека можно лишить самого священного его права, если это понадобится... Нет оснований признавать неотъемлемую свободу и неотъемлемые права за человеческой личностью, если она не обладает вечной

духовной природой, если она есть лишь рефлекс социальной среды»¹. Бердяев стремится доказать связь либерализма и христианства. По его мнению, либерализм — это результат развития христианской культуры. Только в церкви Христовой права и свободы человека впервые становятся действительно неотъемлемыми и священными, а личность воспринимается как величайшая ценность, требующая защиты от государства и общества. Именно поэтому, утверждает Бердяев, первичной основой прав и свобод человека является свобода совести, предполагающая свободный выбор человека: прийти к Богу или отпасть от него.

Вместе с тем Бердяев предъявляет много претензий к либерализму. Главный недостаток либерализма — его оторванность от Бога. Уже в эпоху Реформации, когда свобода личности во Христе формулировалась юридически, права и свободы человека приняли по большей части светский, рационалистический характер. Отделение церкви от государства, в целом имевшее прогрессивное значение, привело в выхолащиванию религиозного содержания либерализма. В Новое время либеральная идеология окончательно срослась с «поверхностным просветительством», и религиозный смысл личности и ее прав был окончательно утрачен. Светский индивидуализм, по Бердяеву, основан на плоском, одностороннем индивидуализме, лишаящем человека необходимой духовной целостности. Традиционный западный либерализм делает человека эгоистическим существом, противостоящим обществу. Частный интерес, разрывая духовное единство личности, лишает его органической связи с семьей, государством, родиной, человечеством и, наконец, с церковью. Человек, воспринявший светский, рационалистический либерализм, перестает быть членом церкви Христовой, ощущать людей как своих братьев во Христе.

Традиционный западный либерализм, по Бердяеву, антиисторичен. Он выступает против сложившегося в Новое время абстрактного понимания человека, против того, чтобы видеть в нем «естественное» существо, корнящееся не в Боге, а в природе. Тезис о «естественном состоянии» и рационалистическая интерпретация естественного права ведут, по мнению русского философа, к необоснованной идеализации человека. «Естественный» человек деструктивен, антисоциален, только исторические формы и особенно христианская церковь делают из него существо позитивное, общественное и духовное. Здесь следует иметь в виду, что Бердяев отвергает не естественное право как таковое, а рационалистический его вариант. Естественное право, предполагающее религиозную природу человека и его прав, он принимает.

Бердяев пытается опровергнуть исторический факт того, что основным носителем либеральной идеологии на Западе была и остается буржуазия. Как он считает, либерализм не имеет необходимой связи с экономикой, с экономическим индивидуализмом. «В либеральной идее самой по

¹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 143–144.

себе, — говорит философ, — нет еще ничего “буржуазного”. Нет ничего “буржуазного” в свободе»¹. В эпоху раннего капитализма, рассуждает Бердяев, произошла подмена цели и средств: права человека из цели становятся средством. Если поначалу экономический индивидуализм, создавая материальное благополучие, развивал идею свободы человека, то очень скоро он перерос в свою противоположность: получение прибыли, став сутью капиталистического общества, подчиняет себе идею прав человека. Ничем не ограниченная свобода промышленной и торговой деятельности обернулась новым капиталистическим рабством, материальной незащищенностью человека, привила обществу дух буржуазности, потребность ставить материальное благополучие выше духовных ценностей. Поэтому Бердяев делает вывод, что либерализм должен быть дополнен социализмом. Экономическая деятельность должна, по его мнению, иметь социальную ориентированность, а личность — гарантированный материальный минимум.

Современный западный либерализм, по Бердяеву, продолжая традиции XVII—XVIII вв., страдает неоправданным социальным оптимизмом и ложной верой в возможность рационального и совершенного общественного устройства. Либеральная идеология не учитывает иррациональной природы человека, которая исключает гармонию личности и государства. «Можно признавать неизбежность и относительную иногда полезность конституционализма и парламентаризма, — пишет философ, — но верить в то, что этими путями можно создать совершенное общество, можно излечить от зла и страдания, уже невозможно. Ни у кого такой веры нет. И последние доктринеры либерального конституционализма и парламентаризма производят жалкое впечатление. Парламентаризм на Западе переживает серьезный кризис. Чувствуется исчерпанность всех политических форм. И поскольку либерализм слишком верит в политическую форму, он не стоит на высоте современного сознания... Люди нового века не могут уже верить в спасительность политических и социальных форм, они знают всю их относительность... Вера в конституцию — жалкая вера... Делать себе кумира из правового государства недостойно»².

И, наконец, последний «грех» либерализма состоит, по Бердяеву, в том, что он ведет общество к демократии. Демократия — это новая ступень на пути деградации западных обществ, это проявление углубляющегося кризиса западной духовности и культуры, это господство демагогии, низких инстинктов и лжи. В демократии окончательно утрачивается религиозность, и оторванность человека от Бога становится особенно очевидной.

Как полагает Бердяев, демократия стала возможной вследствие утраты личностью ощущения своей индивидуальности и уникальности. Чело-

¹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 150.

² Там же. С. 154—155.

век XX в. оказался обобществленным и национализированным, растворенным в обществе, государстве, классе, нации, расе. Лишившись личной жизни, свободы и творчества, современный человек потерял ценность, атомизировался, превратился в социальную функцию. На авансцену истории вышли огромные человеческие коллективы, массы, которые исповедуют новые ценности (аморализм, жестокость) и активны в своей деятельности. В массах, массовой культуре для Бердяева сосредоточено всё мировое зло, в них он видит основной источник опасности для личности. Силы первобытного хаоса, взорвавшие европейскую цивилизацию и сбившие привычные жизненные ориентиры, заставили человека отказаться от свободы и искать твердой опоры и спасения в принудительной социальной организации, больших коллективах. Бытие личности начинается проявляться исключительно в социальных, а не индивидуальных формах. Бердяев резко критикует массовое сознание, психологию и культуру. У масс, по его мнению, воля к правде заменяется на волю к могуществу, личная совесть парализуется и заменяется коллективной, бесчеловечность возводится в принцип и становится признаком героизма. Массы легко поддаются внушению и быстро переходят в состояние бессознательной агрессивной одержимости, они принимают лишь простую элементарную символику. Идеалами, которым поклоняются современные народы, являются техника, нация, раса, государство, класс. Отрекшись от свободы, массы ищут вождя, который поведет их за собой и принесет им избавление от социальных тягот и проблем.

Демократия, по Бердяеву, возникает там и тогда, где и когда народ теряет качество органичности и становится механическим коллективом индивидов, хаотичной аморфной массой. В этом случае демократические институты представляют собой внешние механизмы, с помощью которых пытаются скрепить людей в единое целое. Рождение демократии констатирует разложение общества на атомы и одновременно стремление устранить это разложение. Демократия — это имитация общественного единства, народной воли и политической силы. Поскольку демократия возрастает на низменных инстинктах толпы и социальной демагогии, она зачастую оборачивается тиранией масс. Демократические механизмы, направленные на максимальное вовлечение масс в политику, фактически поднимают с социального дна злобу и ненависть, концентрируя ее во властных институтах. В свою очередь, власть, чтобы добиться управления массами, сама вынуждена руководствоваться в своей деятельности стереотипами общественного правосознания, прибегать к лести, лжи и насилию. Демократическая власть, отражая идеологию и психологию социальных низов, где отсутствует уважение к правам человека, становится угрозой для личности. «В самой идее народовластия, ничем не ограниченного и ничему высшему не подчиненного, — говорит Бердяев, — нет никакой правды, нет и правды о человеке, о человеческом образе, о его бесконечной духовной природе, на которую не допустимы никакие посягательства.

Священные права человека не заключены в демократии и не вытекают из нее. Суверенный народ может отнять у человека всё, что найдет нужным для своего блага. Самодержавие народа — самое страшное самодержавие, ибо в нем зависит человек от непросветленного количества, от темных инстинктов масс»¹. Демократическая власть стремится превратить личную жизнь человека в публичную, максимально ее унифицировав.

По Бердяеву, демократия вредна также тем, что, провозглашая свободу для народа, лишает отдельного человека свободы и творчества. Реализуя принцип равенства, демократия в своем стремлении к всеобщей унификации отрицает многообразие культуры. Уравнительная тенденция демократии ведет к всеобщему понижению качества жизни (прежде всего в духовной сфере). Поскольку народовластие есть человековластие, предметом поклонения становится не Бог или церковь, а человек — существо по своей природе несовершенное. Забвение демократией высоких религиозных идеалов и навязывание ущербных человеческих приводит общество к еще большей деградации.

Резкой критике со стороны Бердяева подвергается одна из важнейших составляющих демократии — идея народного представительства, народной воли и всеобщего избирательного права. Идея народного суверенитета, рассуждает философ, представляет собой «человекообожествление» и отрицание божественного источника власти. Верховным началом жизни народа выступает его собственная воля. В этом случае не Бог, а человеческий эгоизм, низменные страсти и инстинкты становятся целью и критерием индивидуального и социального поведения. Народная воля, лишая общество абсолютных основ, развращает массы, внушает им ложную мысль о всемогуществе человека. Отсюда, по Бердяеву, вытекает опасность необдуманного, искусственного социального реформаторства, способного причинить человеку много зла.

Народный суверенитет, народная воля, по Бердяеву, — это умозрительная абстракция, отвлеченная форма. Общество начинает говорить о народной воле тогда, когда она фактически уже умерла. Идея народного суверенитета — это своего рода иллюзорное сознание, выступающее в роли компенсирующей замены реального, но утраченного народного единства. Ни парламент, ни всеобщее избирательное право не способны восстановить органическое состояние общества и выявить умершую волю народа. В условиях демократии юридическая процедура выявления народной воли, ее форма возводится в абсолют, становится предметом поклонения. Такое положение дел приводит к тому, что общество уже не интересуется содержанием народной воли, все заранее готовы к любому ее решению (даже самому абсурдному), лишь бы была соблюдена юридическая процедура. Поэтому, говорит Бердяев, народная воля зачастую несет людям не добро, а зло.

¹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 168–169.

Всеобщее избирательное право, по мнению философа, представляет собой уродливое проявление идеи равенства. Он пишет: «...обоготворение равенства и есть первородный грех, оно ведет к подмене конкретной, качественной, индивидуальной природы человека природой отвлеченной, количественной и безличной. Основанное на ложном равенстве всеобщее избирательное право есть отрицание человека. В результатах всеобщего избирательного права есть что-то нечеловеческое и противочеловеческое»¹. Всеобщее избирательное право видит в человеке некую отвлеченную математическую величину, тем самым деперсонифицируя личность, лишая ее духовных свойств. В этом случае результатом голосования оказывается не выявленная воля людей, а суррогат мнения усредненного человека-автомата. Всеобщее избирательное право выявляет не волю людей, а дегуманистическую, мертвящую сущность демократического общества.

Всеобщее избирательное право, по Бердяеву, не только безнравственно, оно также закрывает обществу путь к познанию истины. «Демократическое равенство, — говорит он, — есть потеря способности различать качества духовной жизни»². Истина познается не механическим голосованием, а путем индивидуального творчества. Чаще всего истина открывается меньшинству, а не большинству. Стремление с помощью механического голосования выявить истину основано на утрате веры в Бога и всеобщем распространении скептицизма. Отрыв общества от онтологических основ породил колеблющееся, сомневающееся сознание, которое пытается найти абсолютную опору в общественном мнении. Отсюда — пристальное, почти религиозное отношение к юридической процедуре, фактически ставшей путеводной нитью к истине. Таким образом, в условиях демократии, по логике Бердяева, творческое познание заменено мертвящей юридической процедурой, ведущей не к истине, а к ложному человеческому мнению.

Для Бердяева важнейшим содержанием либерализма и демократии является непримиримая борьба свободы и равенства. Если свобода, по его мнению, связана с личностью, ее духовной трансцендентной основой, то требование равенства вырастает из притязаний общества. Иначе говоря, если свобода обладает онтологической основой (связь с Богом), то равенство представляет собой проявление плоского социологизма. «Свобода и равенство, — говорит Бердяев, — несовместимы. Свобода есть прежде всего право на неравенство. Равенство есть прежде всего посягательство на свободу, ограничение свободы»³. Либерализм и демократия, дав человеку пускай формальную, но свободу, обнажили трагический конфликт свободы и равенства, личности и общества. По логике Бердяева,

¹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 165.

² Там же. С. 160.

³ Там же. С. 148.

либеральная демократия, с одной стороны, знаменует собой достаточно высокую ступень развития индивидуальной свободы, но с другой — достижение такой свободы ввергает человека в небывалый дотоле трагизм его социального бытия. Философ выводит своего рода порочную диалектику человеческой свободы: чем больше индивидуальной свободы, тем острее чувствуется ее ограниченность политическими формами, чем более человек ощущает себя свободным, тем более трагическим становится его существование в условиях либеральной демократии. Разрешение конфликта свободы и равенства возможно, по Бердяеву, только в церкви Христовой. «В общении религиозном, в обществе церковном, — говорит он, — снимается противоположность между личностью и обществом, в нем свобода есть братство, свобода во Христе есть братство во Христе. Духовная соборность разрешает эту квадратуру круга. В ней нет различия между правом и обязанностью, нет противоположения. Но в церковном обществе нет механического равенства, в нем есть лишь братство. И свобода в нем не есть противоположение себя другому, ближнему своему. Религиозное общение основано на любви и благодати, которых не знает ни либерализм, ни демократия»¹.

Очевидно, что Бердяеву и как рядовому обывателю, и как философу-экзистенциалисту и персоналисту ближе других политических режимов либеральная демократия. Ему было крайне душно в атмосфере русской монархии, его изгнали из большевистской России, его невозможно представить в условиях фашистской Италии или нацистской Германии. Но, тем не менее, во всем огромном теоретическом наследии Бердяева трудно отыскать страницы, где бы он тепло отзывался о либерализме. К любым формам социальности у него преобладает негативное отношение, в том числе к либерализму. Во властном механизме либеральной демократии он часто находит действительные, а не мнимые противоречия и слабые стороны. Философ совершенно прав в том, что суверенная народная воля, не будучи ограниченной, способна принести много зла. В принципе верны его рассуждения о деперсонифицирующей и дегуманизирующей роли массовой культуры и массового сознания современных обществ. Либеральная демократия, возникшая на почве унифицированной массовой культуры, действительно часто бывает противопоставлена творческому началу в человеке, она способна сделать его невротиком, загнать в «подполье», чтобы скрыть от общества свою индивидуальность. Прав Бердяев также в том, что демократия — это всего лишь юридическая процедура, абстрактная форма, которая всегда должна опираться на моральные или религиозные ценности.

Вместе с тем негативное отношение Бердяева к либерализму и демократии объективно резко снижается, если иметь в виду, что оба политических режима он противопоставляет не какой-либо земной политической

¹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 139.

форме, а царству Божию. На фоне такого противопоставления критика либерализма и демократии воспринимается не только как стремление их преодолеть во имя Боговластия, но и как неявное желание реформировать, гуманизировать их.

Пожалуй, самым характерным представителем консервативного либерализма следует считать С. Л. Франка. Он смотрит на либеральную демократию гораздо более спокойно и взвешенно, чем, например, Бердяев. Несмотря на то что Франк — апокалиптик (как и Бердяев), религиозный эсхатологизм философа не мешает ему во многом позитивно оценивать демократию. Но либерально-демократический идеал Франка густо замешан на религии. Возникает ощущение, что описываемый философом строй представляет собой завуалированную теократию. По большей части либеральные ценности Франк выводит не из жизни, а из христианских догматов, обосновывает их не аргументами из экономики, политики и истории, а ссылками на Библию.

Наиболее фундаментальным для Франка является триединство начал служения, солидарности и свободы. Исходя из библейской заповеди «возлюби Господа Бога своего», начало служения — центральное и системообразующее в иерархии принципов общественной жизни — Франк понимает как служение Богу. Подлинная жизнь человека состоит не в утверждении его собственной воли, а в исполнении воли Божьей, проводником которой он себя осознает. В полном соответствии с данным тезисом Франк отвергает идею суверенной индивидуальной и коллективной воли, особенно рельефно представленной в теории Руссо. При нравственно-правовом порядке общества, живущего по Богу, на первое место ставится обязанность, а не право, которое есть лишь производное от обязанности служить Богу. Франк предлагает рассматривать права человека, общества и государства как нечто вторичное по отношению к служению Богу, что, по его мнению, исключает коллизию прав и заменяет их изначальной гармонией обязанностей. Сотрудничество классов, наций, власти и подвластных также возможно только на базе общего служения Богу¹.

Два других начала — солидарность и свобода, предстающие в виде оппозиции общества и личности, Мы и Я, примиряются, по Франку, в служении Богу. Начало солидарности Франк также выводит из христианской догмы «возлюби ближнего, как самого себя». В основе общества, по его мнению, лежит принцип доверия и уважения человека к человеку, интуитивное восприятие другого лица как подобного себе существа. Классовая борьба и война есть лишь отдельные негативные эпизоды, частные случаи, которые не могут изменить господствующего в мире процесса сотрудничества. В противном случае войны никогда бы не заканчивались, классовая борьба не затухала и человечество в итоге

¹ См.: Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 112.

себя уничтожило бы. Начало солидарности предполагает также наличие в обществе малых союзов, объединений, где наиболее ощущается живая и непосредственная связь между людьми. Франк — сторонник всевозможной децентрализации, которая, как он полагает, обеспечивает равномерное распределение прав и обязанностей в обществе между его малыми союзами. Живое человеческое общение, господствующее на низовом социальном уровне, передается и государству, которое во всех своих проявлениях (правительство, представительные органы, суды, полиция) становится доступнее, ближе и терпимее к отдельной личности.

В начале свободы раскрывается, по Франку, сущность личности. Человек может прийти к Богу и жить в Боге, только обладая свободой. Отказ от свободы есть духовное самоубийство, уничтожение свободы в другом человеке также означает его гибель. Свобода — это источник развития общества, никакой насаждаемой дисциплиной нельзя заставить общество развиваться и двигаться вперед. Вместе с тем Франк считает, что объем и содержание личных и политических свобод должны определяться в зависимости от духовного состояния конкретного общества, готовности его членов ответственно пользоваться свободой. Всегда в полном объеме предоставляется только свобода совести, которая коренится в самом духе ищущего Бога человека. Франк весьма критически оценивает идею приоритета прав человека. Во-первых, ему представляется неприемлемым выводить права человека из природы самого человека, его разума и естества, а не из Бога. Абсолютизация прав личности и светская интерпретация их происхождения ведет к обожествлению человека и подрывает веру в Бога, т. е. единственно возможную основу общества. Во-вторых, идея верховенства прав человека слишком индивидуалистична, содержит тенденцию к забвению обязанностей перед Богом, обществом и государством. Поэтому Франк, не отвергая саму идею прав человека, считает необходимым дополнить ее принципами служения Богу и солидарности¹.

В начале иерархизма и равенства Франк также вкладывает религиозный смысл. Иерархическое строение общества вытекает из идеи служения Богу, из мистической природы социальных отношений. Человек занимает то место в обществе, которое соответствует его общественно необходимой функции, личной годности и умениям в богочеловеческом деле социального созидания. Служение Богу выявляет духовную аристократию, лучших людей, которые благодаря своему авторитету подчиняют себе остальных. Для обоснования идеи иерархизма Франк прибегает к аргументам органической теории. С его точки зрения, всякое общество представляет собой единый организм, имеющий главные и подчиненные органы. Любое общество делится на властвующее меньшинство и подвластное большинство, а политическая власть независимо от формы правления всегда представляет собой олигократию (власть меньшинства) и монархию

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 117.

(единовластие). «Всякое общество, — пишет он, — есть, таким образом, аристократия — власть меньшинства, “лучших людей” над массой; против этого рокового социологического соотношения бессильны все программные лозунги равенства, все перевороты, совершаемые во имя принципа равенства. Верхушка парламентских партий в демократии или одной партии при партийной диктатуре (как в советской России “политбюро” коммунистической партии) суть такая же олигархия, как власть высшей аристократии в сословном государстве»¹.

Однако Франк полагает, что каждая длительно существующая форма иерархической организации общества склонна вырождаться. Чтобы избежать искажения божественной сути иерархизма, необходимо обеспечить свободный переход из низших слоев в высшие. Форма такого перехода (избрание, кооптация) должна соответствовать специфике конкретной ситуации. В этом смысле механизм выборов Франк предпочитает рассматривать не как выявление воли народа, а как выражение им своего суждения об объективной годности и авторитетности избираемого лица. Правда, в условиях демократии, отмечает он, обладателем авторитета может стать проходимец и демагог.

Религиозное понимание равенства предполагает, по Франку, равенство всех перед Богом. Сознание человеком своей греховности и недостойности рождает в нем смирение перед Богом и людьми, заставляет его ограничивать свои притязания и отказываться от самовозвышения. Франк выступает за равенство обязанностей перед Богом, что должно обеспечить, по его мнению, всеобщность служения Божьей правде. Свобода и равенство, конфронтирующие при формальной демократии, синтетически соединяются в Боге, на мистико-интуитивном уровне существования общества. Формально-натуралистическое понимание равенства, характерное для стран традиционной демократии, основано на зависти людей друг к другу, на требовании предоставить каждому члену общества одинаковое количество благ, власти и почета. А так как большинство всегда стоит на более низком материальном и духовном уровне, чем аристократическое меньшинство, то каждая новая попытка уравнивания ведет к уничтожению элиты и понижению общего качества жизни. Социальное равенство, делает вывод Франк, недостижимо.

К ведущим началам в жизни общества Франк также относит консерватизм и творчество. Консерватизм, господствовавший по преимуществу в античности и в средние века, отражает соборную природу общества, обладает сверхвременным характером, объединяя прошлое, настоящее и будущее в единое целое, в политической сфере он проявляется в монархической форме правления. Творческое начало, напротив, преобладает в современном мире, тяготеет к эмпирическому пласту общества, проявляет себя на ограниченном отрезке времени, находит свое политическое

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 119.

воплощение в республике. Оба начала, конфликтующие на эмпирическом уровне, в глубине соборной жизни общества гармонично сочетаются. Ни одно из начал не должно быть преобладающим, им следует сдерживать и уравнивать друг друга. Вместе с тем для Франка консерватизм обладает большей ценностью, чем творчество, так как он генетически ближе к Богу. Именно поэтому Франк — сторонник монархии, в которой, как он полагает, осуществляется «глубокая и верная идея» сверхвременного единства нации и власти, проявляется воля Бога. Но поскольку государственная власть должна сочетать оба принципа (консерватизм и творчество), он считает оптимальным вариантом конституционную монархию, где политический традиционализм дополняется новаторством представительных органов¹. Не отвергает Франк и республиканскую форму правления. Но он сожалеет, что республика выражает интересы и страсти сегодняшнего дня и часто теряет вневременные религиозные и национальные ориентиры. Он довольно высоко оценивает республиканский строй в США, где, как ему кажется, соотношение власти президента и парламента приближается к идеалу. Кроме того, всенародное избрание главы государства в республике обеспечивает, по Франку, преемственность и сверхвременной характер власти, поскольку народные массы в основе своей консервативны.

Подлинным миссионером национального (консервативного) либерализма в России следует считать П. Б. Струве, который открыто, четко и ясно сформулировал основные положения такой идеологии. Если для классического либерализма XVII—XIX вв. был характерен упор на общечеловеческие ценности (права и свободы личности), то в XX в. требование построения сильного национального государства стало неотъемлемым элементом либеральной идеологии. Серия статей Струве, начиная с программных «В чем же истинный национализм?» и «Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества», дала мощный толчок публичному обсуждению вопросов национального политико-государственного устройства и перспектив развития российского общества. В дискуссию по проблемам, выдвинутым Струве, включились не только политики, но и широкие слои интеллигенции, а Первая мировая война и вызванный ею взрыв общественной полемики о судьбе России, ее национальных интересах и месте во всемирной истории еще рельефнее высветили актуальность поставленных Струве вопросов.

Либеральные взгляды Струве имеют идеалистическую философскую основу. Главной задачей метафизики, полагает он, является разрешение нравственной проблемы, принципиально не раскрываемой на логической или эмпирической основе. Струве отстаивает принципы «христианско-демократической морали», основанной на равенстве и свободе людей как индивидуальных духовных субстанций. Мораль абсолютного добра, признавая за личностью право свободного выбора собственного

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 129–130.

нравственного закона, предлагает ей не подчиниться требованию добра, а возлюбить его. В годы эмиграции Струве формулирует свою философию как плюралистическое миропонимание, имеющее гносеологический и онтологический аспекты. Преобразовав гносеолого-онтологическую пару средневековой схоластической философии «реализм — номинализм» соответственно в термины «универсализм» и «сингуляризм» (атомизм), он полагает недопустимым утверждать «реальность» общих понятий (универсалий) без их предварительного эмпирического обнаружения, их фактической бытийности. Отсюда вытекает необходимость строгой критической оценки их соотношения с частными, сингулярными знаниями. В онтологическом плане Струве постулирует отказ от монистической картины мира в пользу плюралистического мировоззрения, предполагающего наличие не тождественных и причинно независимых, а уникальных многопространственных и разновременных явлений. В этом смысле закономерный причинный миропорядок есть лишь сумма определенных статистических приближений, в основе которой лежат первичные, вечно творящие материальные и духовные силы-сегменты. В конечном счете Струве так выразил свое философское кредо: «...не будучи скептиком, я убежденный агностик, и мой “теоретический агностицизм” психологически и по существу как-то связан с практическим “консерватизмом”... Эта связь религиозно-метафизического агностицизма с практическим “консерватизмом”... будет как бы важнейшим пунктом моей философии, не только социальной, но и религиозно-метафизической»¹. Иначе говоря, Струве (подобно Аристотелю) одновременно был эмпириком и метафизиком, консерватором и либералом. В своем понимании социально-политических отношений он шел не от умозрительных схем, а от жизни, принимая ее во всем многообразии. Считая национальные политические формы самозаконными и оправданными, их главным создательным источником он видит свободно развивающуюся личность, метафизически связанную с Богом.

Струве берет на себя задачу восстановить «истинный исторический облик и морально-политический смысл либерализма». Либерализм, по его мнению, в отличие от социализма, «имеет подлинно религиозные корни в радикальном протестантизме разных оттенков», где зародилась идея свободы совести и веротерпимости — основа сформулированной позднее концепции неотчуждаемых прав человека. «Идея прав человека, — говорит он, — возникла в ответ на запросы духовного и даже, честнее и точнее, религиозного сознания, ее родиной является индипендентская Англия. Английские индипенденты перенесли ее в Америку, оттуда она, в свою очередь перешла во Францию, помимо политической доктрины Руссо и даже, в известном смысле, вопреки ей»². Второй фун-

¹ Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 181.

² Струве П. Б. Избр. соч. С. 24.

даментальной составляющей либерального правосознания, вышедшей из недр реформационного движения и заложившей основы западного политического устройства, стали положения о государственном (XVI в.) и народном (XVII–XVIII вв.) суверенитете. В результате произошедшего в XVIII в. обмирщения либерализма христианская идея личного подвига и личной ответственности трансформировалась в такой общепринятый в дальнейшем принцип светской этики, как свобода личности, ее право на творческую автономию. Струве подчеркивает, что «исторически неверна та весьма популярная и в русском обществе доктрина, согласно которой либерализм возник как политическая система буржуазии в ее материальных интересах... Либерализм — общенародного и идеального происхождения»¹. Религиозные истоки либерализма и его живая, но некая связь с христианством делают эту теорию, по Струве, реальной основой гуманистического социального устройства.

Струве тесно увязывает либерализм с естественным правом и вообще с господством права. Он пишет: «Вопреки ходячему взгляду на либерализм как на нечто мягкотелое, половинчатое и бесформенное, я разумею под этим словом строгое, точное, исключаящее компромисс воззрение, проводящее резкую грань между правом и неправом»². Естественное право, на его взгляд, идеально соединяя в себе моральную и правовую нормы, отчетливо выявляет свободу личности как единственно возможную нравственную основу социально-политического устройства. Свобода в этом смысле не может носить исключительно субъективный характер, она с необходимостью должна выражаться вовне, в деятельности человека и, следовательно, найти свое отражение в позитивном законодательстве и государственной организации. Трансцендентная природа субъективных прав и свобод человека возводит индивидуализм в абсолютный принцип, указывающий на личность как главную и реальную единицу общества и государства.

Признавая наличие непримиримых противоречий между личностью и государством, либерализмом (как принципом внутривнутриполитической жизни) и империализмом (внешняя мощь государства, влияющая на сужение поля деятельности индивида внутри страны), Струве пытается найти и обосновать примиряющие и объединяющие их принципы в феномене национализма и патриотизма. «Либерализм в чистой его форме, т. е. как признание неотъемлемых прав личности, — отмечает он, — и есть единственный вид истинного национализма, подлинного уважения и самоуважения национального духа, т. е. признания прав его живых носителей и творцов на свободное творчество и искание»³. Струве выдвигает идею патриотического эроса — любви к родине, понимаемую как рели-

¹ Струве П. Б. Избр. соч. С. 26.

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 28.

гиозное чувство и нравственное совершенствование в деле объединения «личной жизни и государственных задач». Разрешение конфликта между личностью и государством возможно, по Струве, на почве религиозного индивидуализма, который, на его взгляд, воплощает в себе элементы субъективного духа и объективного мира (в том числе социального) и соединяет в божественно-космическом синтезе «мистицизм с реализмом, личное с всеобщим». Струве подчеркивает, что «национальный дух», национальная культура и национальная государственность создаются не безличными абстрактными силами, а конкретными людьми в результате их свободного творчества. В основе национальной культуры лежит свобода. Поскольку «нация есть начало духовное, то истинный национализм не может быть ничем иным, как безусловным уважением к единственному реальному носителю и субъекту духовного начала на земле, к человеку»¹.

Либерализм Струве не только национальный, но и социально ориентированный. Струве справедливо отмечает, что в России социальный либерализм отстаивали представители «легального марксизма» и партия конституционных демократов. Как он полагает, исторически в рамках либерализма сложились два основных направления. Первое мыслитель называет «натуралистическим», «биологическим» либерализмом, в основе которого лежит абсолютизация идеи свободной конкуренции как принципа отбора наиболее пригодных, выживания сильнейших. В данном случае речь идет о классическом либерализме эпохи свободной конкуренции, когда материальная защищенность личности не принималась в расчет. Второе направление либерализма стоит на религиозно-метафизических позициях, рассматривая личность как абсолютную ценность. Струве называет данный вид либерализма идеалистическим (а также религиозным, метафизическим, гуманистическим). «Социальный либерализм, — говорит он, — не имеет никаких предубеждений против государственного вмешательства, он может мыслить и поступать “интервенционистски”, он не отрицает *a priori* ни “коллективную собственность”, ни “публичное вмешательство” и т. п. Всё это для него — вопросы выбора средств для достижения “достойного человеческого существования” всех членов общества, только эта цель имеет ценность для социального либерализма во всем социальном мировоззрении и общественном порядке»². Таким образом, либерализм Струве не только социальный, но и этатистский. Такое развитие либеральной идеологии представляется вполне логичным.

Значительный вклад в развитие социального либерализма внес П. И. Новгородцев, на труды которого опирались многие русские либералы (например, П. Б. Струве). Новгородцев проделал значительную эволюцию от явного западничества к консервативному либерализму, умеренному славянофильству и православию. Как и многие другие пред-

¹ Струве П. Б. Избр. соч. С. 44.

² Там же. С. 413.

ставители консервативного либерализма, Новгородцев начинает пересматривать свои взгляды на западную демократию после русской революции 1905 г., и уже в 1909 г. выходит его фундаментальный труд «Введение в философию права. Кризис современного правосознания», где он дает глубокий анализ актуальных проблем современного правового государства.

Для Новгородцева правовой идеал либерализма в основном сводится к идее правового государства, которая, с его точки зрения, проходит в своем развитии три стадии. Первая связана прежде всего с именем Ж. Бодена (XVI в.), выдвинувшего одну из важнейших политических идей того времени — идею государственного суверенитета. В условиях феодально-представительной монархии, государственной раздробленности, отмечает Новгородцев, право человека определялось силой той группы, к которой он принадлежал. Образование суверенного государства закладывало основы для устранения бесправия, неравенства и привилегий, превращения сословного общества в гражданское. Суверенное государство, стремясь подчинить всех единому закону, создавало условия для формирования равной для всех правоспособности. Большое значение Новгородцев придает движению Реформации, которое, как он полагает, способствовало утверждению светского начала в политической жизни, а также установлению свободы совести, что положило основу идее неотчуждаемых прав человека.

На второй стадии (XVII — 1-я пол. XIX в.) произошло концептуальное оформление классической теории правового государства. Новгородцев выделяет здесь идеологов английской буржуазной революции XVII в. (Дж. Лильберн, Дж. Мильтон, Дж. Гаррингтон, Т. Гоббс, Р. Фильмер, О. Сидней), Великой Французской революции (Вольтер, Ж. А. Кондорсе, Ш.-Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо), представителей немецкой классической философии (И. Кант, Г. В. Ф. Гегель) и теоретиков либерализма первой половины XIX в. (Б. Констан, И. Бентам, А. Токвиль, Л. фон Штейн). Русский юрист отмечает, что именно в ходе английской революции были выработаны основные положения либерализма, а французская политическая мысль их только развила до логического предела. Констан и Токвиль выдвинули идею о том, что демократия — это не столько подчинение воле большинства, сколько защита прав меньшинства. Кант дал метафизическое обоснование теории правового государства, а Гегель в рационалистической форме объявил его воплощением воли Божьей на земле. В системе Гегеля, представляющей собой, по Новгородцеву, итог развития либеральной идеологии Нового времени, наиболее рельефно проявилась идея гармоничного сочетания личности и государства, а сама модель юридического механизма буржуазного правопорядка выступила своего рода проекцией свободной и равной, но неким образом унифицированной личности.

Главная особенность классической теории правового государства состоит, по Новгородцеву, в том, что она развивалась в рамках рационалистического просветительского утопизма. Ведущей идеей Нового вре-

мени была вера в осуществимость естественной гармонии общественных отношений, гармонии личности и общества, личности и государства. В контексте рационалистического и механистического мирозерцания личность рассматривалась как абстрактное, отвлеченное существо, лишенное индивидуальных отличий. Общество понималось как совокупность равных единиц, однородных атомов, которые при известном сочетании образуют совершенную структуру. Соответственно, и правовое государство виделось в качестве разумно устроенного и отлаженного механизма. Весь вопрос состоял только в том, чтобы отыскать законы и принципы, которые способны создать личности условия земного рая. Новгородцев отмечает, что в рамках теорий «земного рая» развивалась не только либеральная, но и марксистская и анархическая идеология. Он убежден в том, что любая теория «земного рая» в своем практическом осуществлении обречена на неудачу, так как совершенство в общественных отношениях недостижимо. По его мнению, «прежняя вера во всемогущую силу правовых начал, в их способность утвердить на земле светлое царство разума отжила свое время. Опыт XIX столетия показал, что право само по себе не в силах осуществить полное преобразование общества... Правовое государство не есть венец истории, не есть последний идеал нравственной жизни; это не более как подчиненное средство, входящее как частный элемент в более общий состав нравственных сил...»¹.

Со второй половины XIX в. теория правового государства вошла в новую, третью стадию своего развития. Особенность ее Новгородцев усматривает в том, что формально-юридическая сторона правового государства отходит на второй план, тогда как на первый выдвигаются нравственно-психологический и социально-экономический его аспекты. По логике Новгородцева, к концу XIX в. правосознание народов Запада перерастает политические формы классической либеральной государственности, резкое несоответствие нового правового идеала и действительности провоцирует перманентный кризис общественного правосознания и демократических институтов. В основе такого несоответствия лежат два фактора: переоценка теории народного суверенитета и новое наполнение понятия личности.

Новгородцев уверен в том, что выдвинутая Руссо идея народного суверенитета лежит в основе демократии и правового государства. Вместе с тем он согласен с мыслью Руссо, что демократия более пригодна для богов, чем для людей. Принадлежность власти народу и подлинное самоуправление представляют собой лишь умозрительную идею, логическую схему, никогда полностью не реализуемую на практике. Демократия, по Новгородцеву, — это власть не народа и даже не его большинства, а власть меньшинства. В действительности демократия всегда предстает в виде власти либо аристократии, либо олигархии. В лучшем случае

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1909. С. 15–16.

демократический механизм способен произвести отбор наиболее способных к управлению лиц. Новгородцев, так же как и другие представители русского консервативного либерализма, не считает возможным выявление подлинной народной воли с помощью представительных органов или референдума, критикует принцип большинства в качестве критерия истины.

Вторым фактором, приведшим теорию правового государства в состояние кризиса, стало новое понимание личности. По мнению Новгородцева, со второй половины XIX — начала XX в. личность начинает восприниматься и фактически ощущать себя не как абстрактная разумная единица с унифицированными свойствами, а в качестве уникального существа, для которого потребность в личной свободе и индивидуализации становится основной. Для современного человека свобода личная становится абсолютным приоритетом перед свободой политической (здесь Новгородцев прямо ссылается на Константа). Публичная политика и частная жизнь человека всё более и более расходятся, создавая небывалый потенциал напряжения между этими полюсами. Всё более и более проявляющаяся религиозная, иррациональная природа человека, ощущая искусственность и стесненность рационально организованного политического устройства, стремится разорвать его. Понимание личности как метафизической и иррациональной субстанции предполагает, по Новгородцеву, отказ от формалистической оценки свободы и равенства. Ярким примером старого подхода он считает учение Руссо, где свобода есть право лица на участие в осуществлении народного суверенитета, а равенство означает принадлежность этого права всем в одинаковой мере. В этом случае свобода является лишь оборотной стороной государственной власти, а равенство и свобода естественным образом совпадают.

Новое понимание личности предполагает, по Новгородцеву, не гармоничное совпадение свободы и равенства, свободы и демократии, а их конфликт, резкое противостояние друг другу. Развивая идеи Константа, Милля и Токвиля, русский юрист говорит о диалектической и противоречивой взаимосвязи свободы и равенства. Оба эти начала, по его мнению, имеют онтологическую основу, коренятся в природе личности, только обе вместе они раскрывают представление о человеке как о самобытном, творческом и нравственном центре. У человека есть неискоренимая потребность быть свободным и воспринимать других как равных себе. Но последовательно проведенное понятие 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, а безусловное осуществление равенства имело бы своим последствием полное подавление свободы.

Для Новгородцева характерно рассматривать конфликт свободы и равенства с использованием широкого культурологического подхода. Он

приходит к выводу о существовании в современной западной культуре двух тенденций: уравнилельно-нивелирующей и освободительно-индивидуализирующей. На стыке их взаимодействия происходит формирование личности, которое совершается «не только в результате возрастающих культурных влияний, но и в противовес им»¹. Культура «в одно и то же время и поднимает личность, и уравнивает ее с другими, и освобождает ее, и прочно связывает с своим объективным безличным духом»². Следствием развития уравнилельно-нивелирующей тенденции культуры стало становление правового государства, которое, выступая в защиту прав личности, в то же время во имя этой цели ограничивает ее свободу. Но такое ограничение, полагает Новгородцев, носит все-таки больше культурный, нежели властный характер (в отличие от патриархальных обществ и государств). Современная культура плюралистична, стремится вместить в себя как можно больше индивидуальных различий. Кроме того, человеку помогает противостоять уравнилельно-нивелирующей тенденции сила его моральных и религиозных потребностей, его стремление быть самим собой, быть верным своему внутреннему идеалу.

По Новгородцеву, правовое государство, ограничивая свободу человека, в то же время является практической формой ее реализации. Иначе говоря, правовое государство есть следствие не только уравнилельно-нивелирующей тенденции, но и освободительно-индивидуализирующей. Правовое государство, имея метафизические корни, реализует «высшие запросы человеческого духа», потребность человека в свободе. В этом смысле правовое государство не только уравнивает людей, но и освобождает их. Вместе с тем Новгородцев полагает, что условиям стихии культуры правовое государство мало что может противопоставить, ведь оно — лишь часть культуры. Государство в состоянии только снять искусственные преграды, возникающие на пути освобождения личности. С другой стороны, запросы самой личности таковы, что ни культура, ни правовое государство не могут в полной мере удовлетворить ее потребности. «И понятно, — говорит Новгородцев, — что личность ищет выхода своей “неудовлетворенной тоске” в моральных и религиозных исканиях, в эстетических впечатлениях и философских созерцаниях, в утопических мечтаниях о новом строе жизни»³. Таким образом, Новгородцев, констатируя ограниченную годность правового государства в деле удовлетворения метафизических запросов человеческого духа, еще раз указывает на дистанцию между свободой и демократией.

Важная отличительная черта теории правового государства на третьей стадии ее развития состоит, по Новгородцеву, в том, что государство

¹ *Новгородцев П.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1909. С. 307.

² Там же. С. 308.

³ Там же.

считает своей обязанностью активно вмешиваться в экономику и на этой основе обеспечивать материальный минимум каждому члену общества. Русский юрист подчеркивает, что появление данной функции правового государства связано опять-таки с метафизическим пониманием личности, свободы и равенства. Быть действительно свободным и равным другим людям, рассуждает он, можно только при наличии некоторого материального минимума. Достоинство человека, его ценность и религиозная природа требуют не только формальной, но и материальной защищенности личности. При этом Новгородцев, выступая за относительный этатизм правового государства, говорит о величайшей сложности найти ту грань, которая не позволяет переходить к подавлению свободы. Иначе говоря, социальная функция правового государства потенциально содержит в себе угрозу демократии, что делает данную функцию фактором нестабильности и одной из предпосылок кризиса либерального правопорядка.

Еще одна новая функция правового государства, по Новгородцеву, — воспитательная. Он отмечает, что единение лиц в обществе происходит не только в результате государственной организации, но также вследствие принадлежности к одной культуре. Всякая культура предполагает процесс совместной работы, общего сотрудничества и собирательного творчества, и в качестве таковой означает включенность отдельных лиц в общее дело, подчиненность частных усилий высшему единству нравственных целей. Общественные институты, в том числе государство, как результат этих усилий по созиданию культуры, в полной мере подчинены нравственному идеалу. То есть политико-правовые учреждения общества, имея нравственные основы и нравственный характер, оказывают воспитательное воздействие на человека в духе высоких идеалов.

Воспитательная задача правового государства представляется Новгородцеву наиболее важным и наиболее сложным делом. Поставив разрешение этой проблемы перед государством, сам он весьма скептически относится к делу общественного воспитания, приводя в качестве примера неэффективность даже христианской проповеди. Поэтому Новгородцев предлагает отказаться от механически однообразного внушения правил, а рассматривать воспитание как воздействие культуры с присущей ей индивидуализирующей и уравнивающей тенденциями. В этом случае центр тяжести переносится на свободное саморазвитие личности, а культуре отводится роль своеобразной корректирующей среды. Но в процессе воспитания личность и воздействующие на нее общество и государство будут отягощены противоречивым воздействием равенства и свободы. Парадоксальность положения Новгородцев усматривает в том, что объект воспитания (личность) производит на свет своего воспитателя (государство) и передает ему свои неизменные недостатки. То есть противоречивость взаимоотношений личности и государства уже заранее предопределена и каждый раз, на новом витке развития их взаимоотношений, воспроизводится вновь.

В целом современную демократию Новгородцев оценивает как состояние неустойчивого равновесия, как распутье. Он пишет: «Поскольку демократия есть система свободы, есть система политического релятивизма, для которого нет ничего абсолютного, который всё готов допустить — всякую политическую возможность, всякую хозяйственную систему, лишь бы это не нарушало начало свободы, — она и есть всегда распутье; ни один путь тут не заказан, ни одно направление тут не запрещено»¹. Европейские народы, отмечает русский юрист, устали от свободной игры жизненных сил, от неопределенности и неоправданных ожиданий. Они всё больше обнаруживают стремление «выйти на какой-либо твердый путь». Новгородцев отчетливо понимает всю изменчивость содержания демократических институтов, перманентность их кризисного состояния, способность при определенных условиях сдвинуться либо в сторону анархизма, либо деспотизма. По его словам, политическая эволюция XIX в. совершалась в двояком направлении: с одной стороны, постепенно падала вера в возможность совершенной и безошибочно действующей государственной власти, с другой — функции государства постоянно расширялись. Очевидный кризис либерального правосознания Новгородцев усматривает в том, что в то время как от правового государства стали требовать несравненно больше, верить в него начали гораздо меньше.

Противоречия современной демократии (свободы и равенства, рыночной экономики и вмешательства в нее государства и др.) разрешаются, по Новгородцеву, в «высшем метафизическом синтезе». Демократия может относительно устойчиво развиваться только будучи частью абсолютно-го идеала, под которым Новгородцев понимает господство принципа «всеобщего свободного универсализма, где свобода, равенство и всеобщность объединения лиц сочетаются в свободной солидарности всех». Для Новгородцева абсолютный идеал имеет одновременно и политический, и христианский смысл (абсолютный идеал как прообраз вселенской христианской церкви). Если в эмпирической плоскости своего существования противоречия демократии неразрешимы, то в метафизической они вполне устранимы. Конфликт равенства и свободы, неизбежный в реальной жизни, оборачивается их гармонией в трансцендентном мире, мире божественного откровения. Общественное правосознание, пронизанное ценностями абсолютного идеала, будет в состоянии предохранять демократические институты от размывания чужеродными элементами. В практическом плане это означает, что Новгородцев связывает стабильность и процветание демократии с торжеством религиозных начал в жизни общества. Кризис либерального правосознания преодолевается на пути движения людей к Богу.

По сравнению с воззрениями Бердяева, Франка, Струве и Новгородцева взгляды Ильина на либерализм и демократию отличаются заметным

¹ Новгородцев П. И. Сочинения. С. 401.

своеобразием. Если первые четыре автора являются по преимуществу консервативными либералами, то Ильин — это скорее либеральный консерватор, напоминающий раннего Б. Н. Чичерина. Поскольку Ильин развивает теорию естественного права, отстаивает идею прав человека и рыночной экономики, ценности правового государства и господство права в общественной жизни, его следует отнести к авторам либеральной ориентации. Но именно консерватизм представляется ведущим компонентом его политических воззрений. Если подавляющее большинство представителей консервативного либерализма в той или иной степени тяготели к идеологии и практике кадетизма, то Ильин всегда стоял на обочине политической жизни и в России, и в эмиграции. Это выглядит тем более парадоксальным, что его философия права имеет острополюсический характер, а сам он претендует на роль «учителя жизни».

В доэмигрантский период Ильин, будучи убежденным и последовательным монархистом, старался, тем не менее, избегать крайностей. Он одинаково негативно относился как к левому, так и к правому радикализму, полагая, что политический экстремизм ведет к гибели монархического государства, а значит и России. Так, черносотенные организации (монархические «Союз русского народа», «Союз Михаила Архангела» и др.) проводили, по его мнению, антинародную и антигосударственную политику: они хотели царя, который отстаивал бы сословные, олигархические интересы, они создавали атмосферу культурного притеснения малых народностей, разжигали антисемитизм, призывали к слепому повиновению, используя примитивную демагогию. Черносотенство, делает он вывод, стало одной из причин революции в России. В годы эмиграции Ильин также занимал позицию «непартийного созерцателя». Он полагал, что в эмиграции нет необходимой почвы для возникновения партий. Любая политическая организация, по его мнению, почти неизбежно обречена на партийное политиканство и засилье демагогов. Поэтому Ильин всегда отказывался от поступающих ему многочисленных предложений возглавить то или иное политическое движение. В связи с этим он говорил: «Я не могу быть ни масоном, ни антисемитом. Для меня один закон: честь, совесть, патриотизм. Для меня одно мерило — русский национальный интерес»¹.

Обращает на себя внимание то, как понимает Ильин свободу — фундаментальную ценность либерализма. Он различает свободу внешнюю и свободу внутреннюю. Обе они обусловлены не экономикой или политикой, а стремлением человека быть духовным, нравственным и религиозным существом, его потребностью верить в Бога. Без свободы жизнь теряет свой смысл, под которым философ понимает возможность верить в Бога и молиться, любить (Бога, родину и людей) и творить. Внешняя свобода означает отсутствие внешнего принуждения или

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. С. 10.

давления, возможность прийти к Богу самостоятельно. Цель внешней свободы — дать человеку внутреннее освобождение от своих страстей, прихотей, собственного произвола, внешних соблазнов и, наконец, от греха. По логике Ильина, внутренне свободный человек открывает в себе императивы должного поведения, строит свои отношения с обществом и государством на основе осознанного самоограничения и убежденного приятия власти.

По Ильину, политическая свобода есть результат развития внешней и внутренней свободы. Она предполагает гораздо большую зрелость, чем свобода внутренняя, так как если последняя касается самого человека, то свобода политическая дает ему право влиять на дела других лиц. Установление подлинной политической свободы возможно только на основе свободы внутренней, принимать участие в политических делах могут лишь люди, обретшие в душе Бога. Ильин пишет: «Человек, не осознавший себя как духовного субъекта (внутренне свободного и внутренне самоуправляющегося), не сумеет понести прав политической свободы. “Даровать” народу политическую свободу — иногда значит ввести его в искушение и поставить его на путь гибели... Но если политическая свобода уже “дарована”, то критерием ее целесообразности является тот же самый процесс внутреннего самоосвобождения, именно: если от пользования политической свободой внутреннее самовоспитание людей крепнет, люди научаются блюсти взаимную духовную свободу, а уровень нравов и духовной культуры повышается, то политическая свобода дана своевременно и может быть закреплена; но если от пользования политической свободой обнаруживается падение нравов и духовной культуры, если обнаруживается избирательная, парламентская и газетная продажность, если внутреннее самовоспитание людей уступает место разнузданию, а свободная лояльность гаснет, и люди начинают взаимно попираť личную свободу, то политическая свобода оказывается данному народу в данную эпоху не по силам и должна быть временно отменена или урезана»¹.

Политическая философия Ильина формируется в ходе обсуждения двух полярных реальностей — монархии и республики. Его политический идеал — абсолютная монархия, предстающая у него в виде авторитарной «органической» государственности, адекватно отражающей волю народа. Республика, или демократия (у Ильина эти понятия зачастую отождествляются), представляет собой антипод монархического идеала, формальный, механический политический строй. Отличительной чертой методологии Ильина является его стремление рассмотреть монархию и республику не формально-юридически (такой анализ он считает поверхностным), а с точки зрения религиозной, нравственной и психологической. По сути дела, Ильин анализирует не столько морфологию

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. С. 108–109.

политического строя монархии и республики, сколько монархический и республиканский типы правосознания.

Республиканское правосознание, согласно Ильину, по всем основным позициям противоположно монархическому. В республике преобладает утилитарно-рассудочное восприятие власти; государство, политика и право считаются делом рук человеческих, а не Божьего провидения. Государственная власть, понимаемая как воля народа, имеет безличный характер и растворяется в коллективе, а само государство представляет собой некий конгломерат, механическое соединение лиц («уравнительное всесмешение»). Психология республиканца предполагает культ независимости, личного успеха, карьеры, отвержение авторитетов и критическое восприятие власти. Соответственно одним из основных принципов организации республики является недоверие к власти, необходимость установления контроля над ней и гарантий против возможных деспотических поползновений со стороны главы государства. Формальный демократический механизм, используемый в республике, направлен, по Ильину, на избрание «несамостоятельных, угодливых и уклончивых нырял», никому не угрожающих своим превосходством. Республиканское правосознание отличается центробежностью, стремлением к всевозможной дифференциации, новаторством и радикализмом, что в практическом плане выражается, по Ильину, в процессах автономизации и федерализации страны, приводящих в результате к распаду государства и анархии.

Ильин выступает резко против всеобщего избирательного права, поскольку данный демократический принцип, по его мнению, открывает дорогу к власти «черни», т. е. людям «злой и порочной воли», «без чести и без совести», «с мертвым нравственным и социальным чувством», «беспринципным в своей хищности». Глубокое неприятие вызывает у Ильина использование в условиях демократии партийного механизма. Во-первых, партийная среда затирает самостоятельно мыслящих людей и выдвигает обезличенных партийных функционеров. Во-вторых, партии стандартизируют, огрубляют массовое сознание, заставляют людей голосовать за программные трафареты, загоняя тем самым народную волю в «заранее выдуманные умственные тупики» и порождая «всемирный самообман». В-третьих, деятельность всякой партии по своему существу представляет собой заговор (легальный или нелегальный) с целью захвата власти. В этом случае партии, разделяя общество на своих и чужих, фактически готовят гражданскую войну¹.

Ильин отвергает демократию формальную и механическую и выступает за демократию «органическую» и «творческую». Здесь, конечно, он подменяет понятия, поскольку под «органической» и «творческой» демократией он понимает авторитарно-аристократический политический режим, формируемый путем «отбора лучших сил», выражающий

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2, кн. II. С. 33–35.

волю и отстаивающий интересы народа. В данном случае речь идет об абсолютной монархии особого рода, в известном смысле напоминающей демотическое государство евразийцев¹.

Давая характеристику монархического правосознания (а значит и монархии как формы правления), Ильин выделяет в нем довольно длинный перечень черт и свойств, в основе которых лежит «иррационально-интуитивное» и мистическое восприятие действительности. Всемирная история, общество, государство, право, человек понимаются монархическим правосознанием как развертывающийся во времени и пространстве промысел Божий. Монарх представляет собой священную особу, связанную с Богом, что является источником его «чрезвычайных обязанностей и чрезвычайной ответственности». Религиозное восприятие власти, объединения монарха и народ, пробуждает в них «дальнозоркость, мудрость и жертвенность», а также формирует стремление к самовоспитанию и самоограничению. Основанное на любви к Богу «внутреннее духовное делание» создает правовые основы общества и власти, ведет к осмыслению юридических обязанностей как религиозных. Религиозное единство монарха и народа определяет такую важную черту монархического правосознания, как семейственность, патриархальность. Подданные должны чувствовать себя членами одной семьи, свою «родовую принадлежность», кровную связь через общего предка. Патриархальность, проникнутая духом истории и возвращающая человека к своим истокам, несет с собой консерватизм и традиционализм. Монархист, по Ильину, не склонен к «скорому и легкому новаторству», он неохотно решается на радикальные реформы и берется за них только тогда, когда они назрели.

Важной чертой монархического правосознания Ильин считает потребность персонификации власти, государства, народа, родины в конкретной личности — монархе, который становится духовным центром, «живым тождеством, преодолевающим раздельность и личностно воплощающим искомое единство нации». Отсюда вытекают присущие монархическому правосознанию центростремительность, интеграция и аккумуляция, проявляющаяся на психологическом, политическом и экономическом уровнях. В условиях монархии Ильину представляется естественным собирание в единый центр всех людских, материальных и иных ресурсов страны, аккумуляции национальной энергии в «духовной, волевой и политической мощи Государя». Монархическая государственность видится ему как некое органическое целое, которое в духовном и эмоциональном порыве способно решать великие задачи.

Отличительным признаком монархии является «культ ранга», под которым Ильин понимает построение государства и общественных отношений в целом на основе иерархии человеческих достоинств. В монархии господствует авторитет лучших. На высшей ступени такой этико-полити-

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2, кн. I. С. 382.

ческой организации стоит монарх, обладающий превосходными во всех отношениях качествами. Важнейшие свойства подданного — достоинство и честь, которые состоят, по Ильину, в добровольном подчинении свободно признанному правовому авторитету. Служение государю означает для подданного не покорность и раболепное безволие, а активный и творческий процесс. К важнейшим элементам монархического сознания Ильин относит доверие и любовь к монарху, верность ему, а также начала дисциплины и субординации¹.

Основную практическую трудность и опасность для монархии Ильин усматривает в проблеме установления пределов верности и повиновения подданных. В конечном счете, он выступает за то, чтобы сам человек как религиозная, моральная, свободная и правовая личность самостоятельно решал данный вопрос с позиций естественного права. Жизнеспособность монархии Ильин тесно связывает со степенью зрелости индивидуального и общественного монархического правосознания. Он полагает, что организация и функционирование монархического государства специфичны для каждой страны и требуют соблюдения ряда условий, касающихся размера территории, численности и плотности населения, его национального и социального состава, державных и хозяйственных задач, религиозного исповедания и психологии народа, уровня культуры и правосознания.

Своеобразие политической теории Ильина заключается в противоречивом соединении западной традиции либерального правопонимания со стереотипами исконно русского правосознания. Действительно, в своих сочинениях Ильин постоянно подчеркивает ценность права, правовых начал в жизни общества и государства, призывая бороться за право и правовое государство. Однако эта либеральная терминология не должна вводить в заблуждение. Для Локка, Монтескье, Констана и Милля право и правовое государство представляют собой ценность прежде всего как формально-юридический механизм, призванный защищать личность. Великой заслугой классиков либерализма было то, что они показали огромную практическую значимость перехода естественной свободы к свободе социализированной.

Ильин в значительной степени отступает от классического либерального правопонимания, наполняя понятия демократии и права не столько формальным, сколько религиозным, нравственным и психологическим содержанием. Нетрудно заметить, что в данном случае он развивает традиции русской средневековой мысли и славянофильской идеологии, стремящейся отождествить право и правду, соединить право с религией и моралью, заменить конкретный формально-юридический механизм абстрактными идеалами всеобщей любви, соборности и т. п. Ильин явно пренебрегает формальной стороной права и политико-юридическими гарантиями в организации государства, отдавая предпочтение мораль-

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 617–618.

ным и религиозным регуляторам. В частности, этим объясняется его скептическое отношение к конституционной монархии, содержащей формальные гарантии соблюдения права. Именно поэтому в правовом государстве Ильина основной упор делается не на право, а на мудрость и религиозность авторитарного монарха. В своем стремлении подменить право моралью и религией (что таит в себе тенденцию правового нигилизма, так свойственную отечественному правосознанию) Ильин делает шаг назад по сравнению с классическим либерализмом.

§ 2. Метафизические основы тоталитаризма

Как уже отмечалось, представители философии естественного права в России были по преимуществу либералами консервативного толка, воспринимавшими современную им демократию во многом негативно. Примечательно, что общей для всех них тенденцией была эволюция воззрений от апологетики демократизма (часто радикального) к его критике. По мере усиления революционного движения для многих русских либералов ценность власти и порядка начинает приобретать не меньшую значимость, чем идея защиты прав человека. После октября 1917 г., уже в вынужденной эмиграции, тенденция поправления их политических взглядов явно усилилась. Парадоксально, но ни большевистская диктатура, ни итальянский фашизм, ни немецкий национал-социализм в 1920—1930-е гг. не вызывали у многих русских либералов однозначно негативной оценки. Если брать шире, всю русскую эмиграцию, то в ней достаточно широко были представлены силы, уповающие не на право и свободу, а на жесткую власть и диктатуру (как монархическую, так и республиканскую). Сменовеховцы и евразийцы, очарованные мощью большевистского государства, прямо предлагали использовать политическую морфологию советской власти в будущей России. Достаточно influentialными были различные организации русских фашистов, существовавшие как на Дальнем Востоке, так и в Западной Европе. Многие из русских эмигрантов открыто симпатизировали итальянскому фашизму и германскому национал-социализму или даже активно сотрудничали с этими режимами. Так, великий князь Кирилл Владимирович принимал участие в финансировании первых штурмовых отрядов НСДАП, в 1924 г. в Германии в составе СА был организован и действовал «Русский отряд»¹. Даже либерал П. Б. Струве писал в 1925 г. в своем «Дневнике политика»: «Как бы критически ни относиться к фашизму, к его отдельным проявлениям и приемам, — он есть спасительная, даже для демократии, реакция против коммунизма, он есть великое охранительное движение, сильное и замечательное тем, что консервативные соки и силы оно ищет и из-

¹ См.: Политическая история русской эмиграции. 1920—1940 гг.: документы и материалы. М., 1999. С. 305.

влекает из народных глубин»¹. Правда, в 1941 г., находясь в Белграде, он сам был арестован немецкими оккупационными властями по доносу как «друг Ленина» и три месяца провел в заключении. Известны симпатии Д. С. Мережковского к итальянскому фашизму и лично к Муссолини.

Следует отметить, что амбивалентное отношение русских либералов к фашизму заканчивалось, как правило, полным его отрицанием. Процесс переоценки фашистской идеологии и практики (особенно в форме германского национал-социализма) становится весьма интенсивным с началом Второй мировой войны, поразившей сознание всех нормальных людей колоссальными разрушениями, концентрационными лагерями, газовыми печами, геноцидом в отношении евреев и других народов. Нападение Германии на Советский Союз многие русские либералы (в частности, Н. А. Бердяев, Ф. А. Степун, И. А. Ильин) восприняли как личную трагедию, ощутив себя преданными патриотами России и непреклонными врагами фашизма.

В целом можно сказать, что многие представители русской философии естественного права не только отстаивали идею права, но также находились под большим влиянием магии власти. Обращенность к национальным истокам и особенностям, аристократизм, страх перед разрушительным потенциалом «демократической черни», в значительной степени монархизм и тесно связанная с ним идея воцерковления общества и государства — всё это стало основой того, что можно условно назвать «парадоксом русского либерализма». Симпатия русских либеральных философов права к тоталитарным режимам во многом загадочна и требует своего анализа. Вместе с тем следует иметь в виду, что именно представители русской естественно-правовой философии одними из первых в мире дали глубокую критику тоталитаризма.

Чтобы показать эволюцию взглядов русских либералов, сначала будут рассмотрены дооктябрьское отношение Франка к деспотизму как наиболее характерное, а затем понимание тоталитаризма и фашизма Н. А. Бердяевым, Ф. А. Степуном и И. А. Ильиным, сложившееся в годы эмиграции.

Политическая позиция Франка как консервативного либерала начинает формироваться после революции 1905 г., и окончательно складывается и открыто им формулируется в «Вехах». Вместе с тем Франк, находясь в условиях ожесточенной борьбы царизма с революционным и во многом с либеральным движением, воспринимал русский абсолютизм по преимуществу негативно, как деспотический режим. В этом отношении весьма показательна его статья «Философские предпосылки деспотизма», опубликованная им в 1910 г. В ней дается глубокий анализ идеологии и психологии деспотической власти, анализ, в котором точно угаданы основные черты будущих тоталитарных режимов. Хотя

¹ См.: Политическая история русской эмиграции. 1920–1940 гг.: документы и материалы. С. 100.

он и писал эту статью, имея в виду кровавое подавление революционных выступлений (военно-полевые суды, «столыпинские галстуки»), его выводы носят универсальный характер и применимы к любым формам тоталитаризма. В данном случае важно отметить тот факт, что оценка Франком деспотической власти безусловна и категорически негативна. В эмиграции русский философ остался противником деспотизма, но его критика тоталитарных режимов уже дополнялась идеей конструктивности жесткого иерархизма и сильной власти.

Франк определяет деспотизм как «господство человека над человеком, господство неограниченное и руководимое лишь произволом самого господствующего»¹. Деспотизм вытекает, по его мнению, из права неограниченного господства и обязанности слепого повиновения. Франк верно отмечает, что традиция философского обоснования деспотизма восходит к Платону, который понимал государственную власть как опеку над личностью и обществом. Идеологи деспотизма, полагает русский философ, видят в человечестве неразумное стадо, не осознающее подлинную цель и смысл жизни. Общество может быть руководимо только «предусмотрительными и разумными наставниками» («философами» у Платона), которые смогут правильно распорядиться свободой человека и направить его поведение в нужное русло.

По Франку, деспотическая власть основывается также на идее рационализации общественной жизни. Саму идею рационализацию как один из принципов организации общества он не отвергает, но говорит, что исключительное ее господство рождает деспотизм. Идея рационализации, пишет философ, «одинаково дорога и католицизму, который мечтает об организации человечества для осуществления небесного блаженства, и социализму, которому организация человечества нужна для осуществления блаженства земного; она составляет основной мотив революционного якобинства и “просвещенного абсолютизма”». Будучи формальным социологическим построением, она может вместить в себя любое содержание, служить проводником и союзником самым разнородным идеалам»². Франк протестует против господства идеи рационализации, потому что она предполагает унификацию личности, понимание ее как элементарной механической единицы, а не в качестве уникального религиозного микрокосмоса. Общество, рассуждает он, сильно своей непосредственностью, спонтанностью, хаотичностью, социальная жизнь складывается из противоречивого творчества миллионов, что и обеспечивает прогресс человечества.

Главной основой деспотизма Франк считает идею непогрешимости, убежденность в своей монополии на абсолютную истину. Монополия на

¹ Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма // Опыт русского либерализма. Антология. М., 1997. С. 240.

² Там же. С. 244–245.

истину, полагает он, порождает монополию на власть. Догмат непогрешимости, в свою очередь, вытекает из искаженного понимания евангельских заповедей любви к Богу и любви к ближнему. Верное, по Франку, религиозно-нравственное мирозозерцание предполагает абсолютную власть, абсолютный авторитет, абсолютную непогрешимость только Бога. Человек — всегда грешен, всегда недостойн, никогда не может быть предметом религиозного поклонения. В условиях деспотического режима, деспотического правосознания свойства Бога переносятся на человека, по природе своей греховного и несовершенного. В этом случае идея равноправия и равноценности людей, данная христианством (перед Богом все равны) утрачивается, человек начинает слепо повиноваться человеку, деспот становится земным богом. Деспот противостоит подвластным, как Бог — греховному миру. Подвластные изначально чувствуют себя виновными перед властью, полны стремлением искупить свою вину, доказать деспоту свою преданность и любовь. Непримириемость ко злу перерастает в непримириемость к людям, человечество разделяется на две части, разделенные непроходимой пропастью, — на сторонников Бога и его противников. Любая оппозиция, всякое сопротивление рассматривается как проявление дьявольского начала, требующее полного уничтожения¹.

Франк верно отмечает, что деспотизм исповедует формулу «цель оправдывает средства», где под «целью» понимается некое абсолютное благо. Но, говорит философ, не следует делать из этого вывод о безнравственности представителей деспотической власти. Напротив, деспотический идеал является для его носителей своеобразным категорическим императивом, ради торжества которого они готовы проявить чудеса героизма, пойти на смерть. Такое оказывается возможным потому, что социальный идеал деспотизма заменяет человеку Бога. Если человек для Бога есть самоценная сущность, то человек для человекобога, существующего фактически без Бога, представляет собой только строительный материал, только средство для осуществления идеала. Франк в религиозной форме вскрывает глубокий парадокс любого деспотического режима, который, с одной стороны, рождает самоотверженного и героического человека, с другой — пожирает этого же человека. В условиях деспотического режима человек настроен на беспредельное развитие своего духа, но эта духовность оказывается деструктивной, саморазрушающей, античеловечной. Носитель деспотического правосознания — это всегда духовный экстремист, стремящийся к деперсонификации, обуреваемый желанием слиться с массой и стать строительным материалом.

Отличительной чертой деспотического правления является фанатизм как власти, так и подвластных. Простая убежденность, уверенность в своей правоте, говорит Франк, не служит основанием деспотизма. «Только та

¹ Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма. С. 255–256.

вера, — отмечает он, — которая состоит в сознании безусловного, сверх-рационального, мистического проникновения в абсолютную истину, устраняет равноправие между людьми и дает верующему внутреннее право на деспотическое господство над людьми»¹. Философ указывает на часто бессознательный характер такой веры, что, собственно, и генерирует феномен фанатизма. Фанатик пытается доказать другим, что его доводы рациональны, в них нет ничего от эмоций. Тем не менее в основе внешне рациональной аргументации у фанатика лежит именно бессознательная вера, чувство непогрешимости и абсолютной уверенности в обладании истиной. Франк не случайно говорит о фанатизме, так как в переломные эпохи данное явление становится обычным делом. Действительно, фанатизм рождает социальный экстремизм и одновременно зачастую представляет собой оборотную сторону воли к власти и победе, без чего не решается ни одна крупная политическая задача. Однозначно критическое отношение Франка к фанатизму весьма симптоматично, оно может говорить не только об умеренности, консерватизме и наличии здравого смысла, но также и об отсутствии необходимой воли в деле защиты своих идеалов. Элементы симпатии, проявленные русскими либералами в эмиграции к тоталитарным режимам, могут указывать на их неосознанное стремление компенсировать в себе недостаток воли.

Выглядит парадоксальным отношение к фашизму и тоталитаризму в целом Н. А. Бердяева. Апологет свободы, персоналист, он делал много весьма странных реверансов сильной власти и даже фашизму. Внешне это выглядит как его стремление быть объективным, проникнуть в подлинную суть социального бытия. Но практический аспект социальной онтологии русского философа очевиден: налицо некоторая симпатия к политическому экстремизму. Консервативный либерализм Бердяева есть лишь внешний, социологический пласт его воззрений. В своей основе его правосознание глубоко эсхатологично и революционно. Если применительно к реальной политической жизни он всегда был сторонником лояльности, терпимости, свободы и защиты прав человека, то, начиная рассуждать о политической онтологии, его неизменно влекло к радикализму как нигилистического (преодоление всех социально-политических форм и замена их теократией), так и позитивного (положительная оценка отдельных черт тоталитаризма) свойства.

Примечателен тот факт, что творчество Бердяева ценили нацисты. В «Самопознании» он пишет о своей жизни в оккупированном Париже: «Начались аресты друзей, и некоторые друзья, депортированные в Германию в качестве политических, погибли там в очень трагической обстановке. У меня несколько раз были представители гестапо и расспрашивали меня о характере моей деятельности. Но никаких прямых обвинений против меня выставить не могли... Мне потом говорили,

¹ Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма. С. 249.

что в верхнем слое национал-социалистов был кто-то, кто считал себя моим почитателем как философа и не допускал моего ареста»¹. Трудно с точностью сказать, какие стороны философии Бердяева привлекли нацистов, но можно предположить, что именно радикализм, радикальное мироощущение переживаемой эпохи.

Первый систематический и, что примечательно, во многом позитивный анализ тоталитаризма Бердяев дал в книге «Новое средневековье», написанной уже в 1923 г. и изданной в 1924 г. Обращает на себя внимание тот странный факт, что свободолюбивый философ, изгнанный большевиками из России в 1922 г., подвергавшийся там неоднократным арестам, оказавшись в эмиграции, сразу же пишет книгу, выражающую некоторую симпатию к тоталитаризму. Ведь еще в 1918 г. он пишет свою «Философию неравенства», где с позиций защиты свободы большевистский режим подвергался уничтожающей критике. Хотя Бердяев и считал эту свою книгу «эмоциональной» и «во многом несправедливой», но в ней он все же, по его признанию, «остался верен любви к свободе»². Следует отметить, что «Новое средневековье» — сочинение довольно типичное для европейской мысли той эпохи, стоит только вспомнить, например, «Закат Европы» О. Шпенглера (его работы были одним из непосредственных источников идеологии национал-социализма). Бердяев наряду со многими другими мыслителями попытался дать свой анализ новых политических явлений европейской жизни.

Первая мировая война, революция в России, утверждение фашизма в Италии, появление национал-социализма в Германии дали Бердяеву основание сделать вывод о начале новой исторической эпохи, названной им «новым средневековьем». Переживаемое философом время он называет также «ночной» эпохой, имея в виду не тьму и мракобесие старого средневековья, а приближенность человеческих обществ к первоосновам бытия. «Новое средневековье» — это переход от просветительского рационализма и неоправданного оптимизма к катастрофическому мироощущению, иррационализму, консервативным ценностям и религии. «Новое средневековье» смещает привычные мировоззренческие ориентиры и критерии прогресса, стирает грань между реакцией и революцией, открывает человеку «сокровенные глубины жизни». Для Бердяева главный смысл наступающей эпохи состоит в том, что индивидуализм изживается, и общество из секулярного становится сакральным. Он пишет: «Человек становится лицом к лицу перед тайной жизни, перед Богом, он погружается в универсалистическую, космическую атмосферу. Индивидуализм заковал человека в самом себе и в формах, которыми отделил себя человек от других людей и от мира. Эти оковы падают, эти формы низвергаются. Человек выходит к общности. Наступает универсалистическая, коллекти-

¹ Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). С. 317.

² Там же. С. 213.

вистическая эпоха. Человек перестает верить в то, что он может охранить себя, размежевуясь с другими путем рационалистического мышления, гуманистической морали, формального права, либерализма, демократии и парламента. Все эти формы обнаруживают лишь глубокий раздор в человечестве, разобщенность, отсутствие единого духа, все они являются формами узаконенного разъединения, договорами о том, чтобы друг друга оставить в покое, в одиночестве, в нежелании избрать истину»¹.

Общество, говорит Бердяев, должно перейти от формальной свободы к содержательной. Именно такой шаг, по мнению философа, и делает фашизм. «Фашизм, — отмечает он, — не знает, во имя чего он действует, но он переходит уже от юридических форм к самой жизни»². Фашизм представляет собой единственное творческое явление в политической жизни современной Европы, он есть непосредственное обнаружение воли к жизни и воли к власти, обнаружение биологической силы, а не права. И русский большевизм, и итальянский фашизм выражают общую тенденцию иерархизации жизни. Новое Средневековье должно конструировать власть не как право, а как обязанность. Политика в виде партийной борьбы, господства бирж и газет отомрет и уступит место твердому руководству духовной аристократии. Общество наступающей эпохи будет структурироваться не с помощью искусственных демократических процедур, а естественно, по профессиональному признаку. Бердяев предлагает положить в основу организации общества и государства корпоративный принцип, наиболее полно сформулированный идеологами французского синдикализма (профсоюзного движения) начала XX в. и так или иначе нашедший свое воплощение в практике итальянского фашизма и советского государства. В этом случае, говорит Бердяев, общество будет в «высшей степени народно, но совсем не демократично». Демократия, рассуждает философ, связана с господством буржуазии, тогда как рабочие и крестьяне, обычно равнодушные к политике, стремятся организовать «корпоративное представительство и самоуправление». «Спасать государство и общество, — пишет Бердяев, — от окончательного разложения и развала будут общественные союзы, в высшей степени жизненные, корпоративно-профессиональные, с одной стороны, хозяйственные, с другой стороны, духовные... Должны быть удовлетворены материальные и духовные запросы масс, а не их стремление к власти»³. Общества Нового Средневековья — это трудовые аскетичные общества, где господствует принцип труда и отсутствует праздность. Во главе таких обществ должны становиться подлинные народные вожди, являющиеся по сути и по форме монархами с огромными полномочиями и сакральными атрибутами власти. «Идея прогресса, — заключает Бердяев, — будет отброшена, как

¹ Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М., 1994. С. 417.

² Там же. С. 419.

³ Там же. С. 433.

закрывающая истинные цели жизни... Будет сама жизнь, будет творчество, будет обращение к Богу или к диаволу, но не будет “прогресса” в том смысле, в каком одержим был этой идеей XIX век»¹.

Очевидно, что нарисованная Бердяевым картина представляет собой типично тоталитарное общество, как будто срисованное с итальянского фашизма или русского большевизма. Хотя описанный в «Новом средневековье» строй он и рассматривал как свои «предвидения» и «предсказания», многие его черты оцениваются им позитивно. В книге «Самопознание», написанной в конце жизни, Бердяев не считает необходимым отказываться от идей, изложенных в «Новом средневековье»².

Анализ тоталитаризма (преимущественно в форме фашизма) Бердяев продолжает в книгах «Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи» (1934) и «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939). В этих работах он гораздо менее вдохновлен в деле защиты тоталитаризма (по сравнению с «Новым средневековьем»), он дает здесь по преимуществу негативную оценку и фашизму, и коммунизму, но опять-таки с указанием на их «отдельные положительные стороны». Так, философ пишет: «Нужно, однако, сказать, что в фашизме и даже в национал-социализме, столь пораженном болезнью, есть и положительные элементы. Эти положительные элементы нужно видеть в критике формальной политической демократии, переживающей смертельный кризис, в стремлении к созданию реального корпоративного, синдикалистского представительства, представляющего экономические, профессиональные интересы народа, в преодолении борьбы партий, даже в необходимости сильной власти для социального реформирования общества, в призыве к прямому реальному действию, связанному с народной жизнью, в противоположность действиям, отраженным в фиктивной партийной, парламентской сфере. Это есть переход от формализма к социальному реализму. Старый социалист Муссолини, который сейчас терпеть не может слово “социализм”, фактически вырабатывает очень радикальную социальную программу и, вероятно, будет ее осуществлять. Гораздо сомнительнее социализм национал-социалистов, хотя они сохраняют само слово... Но в программе национал-социализма есть и положительные социально-экономические элементы»³.

Но основной мотив социально-философского творчества Бердяева всё-таки антитоталитарный, антифашистский и антикоммунистический. Для него фашистские и коммунистические диктатуры представляют собой крайнюю степень объективации мира. Свобода, формализованная и ограниченная в условиях демократии, полностью исчезает при тоталитарном режиме, а личность, ее духовное начало превращается в ничто, небытие.

¹ Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М., 1994. С. 435.

² Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). С. 234.

³ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 338.

С точки зрения социальной морфологии (механизм осуществления диктатуры, отношение к человеку) коммунизм и фашизм сходны, но между ними есть и существенные различия. Как полагает Бердяев, национал-социализм опаснее коммунизма. Если в условиях коммунистической диктатуры человек может спастись, приняв господствующую идеологию, то при национал-социализме не рожденный «арийцем» обречен на гибель.

Национализм как идеологическая база фашизма — один из главных объектов критики со стороны Бердяева. Он анализирует феномен национализма на противопоставлении понятий «нация» и «народ», что, конечно, выглядит искусственно. Народ, по мнению философа, представляет собой реальность гораздо более первичную и природную, чем нация, в нем есть что-то дорациональное. Народ, поскольку он возникает и существует как естественная совокупность людей, обладает спонтанной человечностью. Иначе говоря, под народом Бердяев понимает неидеологическое, антиэтатистское общество, в котором к человеку относятся как к автономному и самоценному существу. Нация, напротив, является обществом идеологизированным, стремящимся к мессианизму, этатизму и милитаризму. Общество, которое в своей деятельности отталкивается не от человека, семьи, материального производства и других естественных основ жизни, а от искусственных идеологических конструкций, от идеи национальной исключительности и национального превосходства, становится нацией. Народ противопоставит нации, как реальная жизнь — абстрактной идее. Если в одном случае человек воспринимается как органическое конкретное живое существо, онтологически связанное с Богом, то в другом человек есть некая абстрактная единица, абсолютно принадлежащая государству и нации. В этой связи Бердяев пишет: «Защита национального человека есть защита отвлеченных свойств человека, и притом не самых глубоких, защита же человека в его человечности и во имя его человечности есть защита образа Божия в человеке... Национализм есть измена и предательство в отношении к глубине человека, есть страшный грех в отношении к образу Божию в человеке»¹.

Бердяев развивает тему о связи тоталитаризма и демократии. В своем предельном диалектическом развитии демократия, говорит он, неизбежно перерастает в коммунистические и фашистские диктатуры. Практика тоталитаризма логически вытекает из учения Руссо о суверенитете народа. И фашисты и коммунисты, борясь с буржуазной демократией, парламентаризмом, по сути, остаются на почве идеи народовластия. Благо обожествленного народа является ядром идеологии Маркса, Муссолини и Гитлера. Абсолютизация идеи суверенитета народа, его блага ведет к установлению абсолютной власти государства, поскольку последнее приобретает подлинно народный характер.

¹ Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. С. 103.

Представляется, что Бердяев прав, устанавливая связь между демократией и тоталитаризмом, учением Руссо и диктатурой. Действительно, и фашисты и коммунисты критиковали буржуазное государство за его отрыв от народа, они отстаивали идею максимального сближения государства и общества. Фашисты предложили решить данную проблему путем построения корпоративного государства, большевики — с помощью создания советского государства. Но в результате практики тех и других не государство стало народным, а общество было поглощено государством, превращено в колоссальную казарму. Идея Руссо воспринимать человека исключительно как политическое, публичное существо, реализованная фашистами и коммунистами, ведет к утрате личной свободы. Логика Руссо предполагает, что человек, реализуя свою политическую свободу, растворяется в суверенитете и воле народа. Если для античности понимание человека только как публичного существа было естественным, то человек индивидуалистической европейской культуры XX в. мог оказаться заложником тоталитарного сознания лишь на исторически коротком временном интервале, в результате глубокой интеллектуальной и психологической регрессии. Бердяев прав в том, что установлению тоталитарного режима предшествует демократизация общества и утверждение массовой культуры, унифицирующей и стандартизирующей человека, прививающей ему родовое сознание.

Несмотря на то что Бердяев считает основным содержанием современной эпохи конфликт личности и общества, личности и государства, он в конечном счете признает неизбежность такого конфликтного дуализма, который в пределах земного существования не может быть преодолен. Поскольку противостояние общества и государства, личности и государства — это общекультурная парадигма либерального правопорядка, Бердяев выступает за либерализм и против любых форм социального монизма.

О внутренней связи тоталитаризма и демократии говорит и Ф. А. Степун. Для него, остро ненавидевшего большевизм, непосредственно наблюдавшего взлет и падение Третьего Рейха (в эмиграции он всё время жил в Германии), тема тоталитаризма была актуальной. Степун — либерал консервативного толка, выступающий за возрождение либерализма на христианских началах. Подобно Бердяеву, Степун критикует либерализм и демократию за разложение и упадочничество, за утрату христианских ценностей и, конечно, за то, что «буржуазно-либеральная цивилизация» породила тоталитаризм.

Считая русский большевизм, итальянский фашизм и немецкий национал-социализм разными формами фашизма, Степун усматривает исток последнего в теории народного суверенитета Руссо. Он полагает, что «гениальное, но во многих отношениях путаное учение Руссо» позволяет рассматривать волю народа и как волю большинства, и как волю меньшинства. В первом случае Руссо исходит из того положения,

что на голосование ставится вопрос о содержании общенародной воли, а не о том, чего голосующий желает сам себе и обществу. При таком понимании смысла референдума отклоняющееся от мнения большинства мнение меньшинства должно рассматриваться как ошибочный ответ на поставленный вопрос. Меньшинство, признав свою ошибку, свободно присоединяется к мнению большинства, так как быть свободным, по Руссо, означает соответствовать и подчиняться (что в интерпретации французского мыслителя одно и то же) народной воле. В случае, если большинство в силу разных причин (экономическая зависимость большинства от меньшинства, его недостаточная политическая зрелость) неспособно выявить народную волю, решение этой задачи берет на себя меньшинство. Так или иначе, идея непосредственной демократии Руссо означает стремление к «монотонно-целостной истине», стирающей «границы между государством и партией, партией и народом, правительством и управляемыми, политикой и культурой, наукой и пропагандой, агитационною ложью и безусловную правдою»¹.

Степун различает внешнюю правду и внутреннюю ложь фашизма. Внешняя правда фашизма выражается в критике им «духовно-опустошенного либерализма», формальной и потому отрицательной свободы. Фашизм, стремясь к истине, пытается на этом пути обрести подлинную, положительную свободу. «Евангельское слово об освобождении через истину, — говорит философ, — могли бы по-своему повторить и Ленин, и Муссолини, и Гитлер»². Но фашизм под истиной понимает не Бога, а идеологические конструкции. Фашистские вожди проводят свою политику не «во славу Божию», а для достижения своих эгоистических целей. Таким образом, Степун не выступает принципиально против фашизма как определенной системы власти, его не устраивают цели, которые ставит перед собой фашизм. В этой связи он пишет: «Другая стоящая перед нами задача сводится — говорю это с риском навлечь на свою голову гнев многих единомышленников — к фашизации тех либерал-демократических режимов, на плечах которых покоится ныне борьба со всеми левыми и правыми фашистскими идеократиями... Я лично уверен, что без такой фашизации демократического сознания и демократических принципов реальная в экономическом и духовном смысле свобода в нынешнем фашизированном мире не защитима»³. При этом он, правда, делает существенную оговорку о том, что фашизация демократии, ограничение прав и свобод человека может носить лишь временный характер, пока не минует угроза со стороны фашизма либеральным странам.

В целом отношение Степуна к тоталитаризму противоречиво. Ему не удастся найти точку устойчивого равновесия между критикой тра-

¹ Степун Ф. А. О свободе (Демократия, диктатура и «Новый град») // Опыт русского либерализма. Антология. С. 365.

² Там же. С. 367.

³ Там же. С. 366–367.

диционного либерализма и очень осторожной, но симпатией к фашизму. Он говорит, что фашизм уничтожает личность, ее право на свободу и уникальность, и вместе с тем утверждает, что «идти к новгородской христианской государственности и общественности не только можно, но даже и нужно как левыми, так и правыми путями»¹. В определенном смысле большевистский и нацистский режимы философ рассматривает как неизбежность, которую необходимо пережить, чтобы прийти к новой христианской государственности.

Феномен тоталитаризма был также объектом внимания со стороны И. А. Ильина. Следует иметь в виду, что Ильин крайне враждебно отнесся к большевистской революции и на протяжении всей жизни испытывал жгучую ненависть к советской власти. С 1922 по 1938 г. он жил в Германии (по матери он имел немецкие корни), на его глазах шел к власти национал-социализм. В 1934 г. за отказ вести занятия (он был профессором Берлинского университета) в соответствии с программными установками национал-социалистов ему было запрещено заниматься преподавательской деятельностью, а его печатные труды были арестованы гестапо. С большими трудностями ему удалось в 1938 г. перебраться в Швейцарию.

Ильин был одним из первых глубоких и основательных критиков тоталитаризма, давших его системную характеристику. Как он верно полагает, тоталитарные режимы могли возникнуть только в XX в., когда появляются соответствующие технические условия (железные дороги, телеграф, телефон, радио, авиация) и огромные административные возможности (мощный государственный аппарат, обеспечивающий всеобщий политический сыск и доноительство). Под тоталитаризмом Ильин понимает такой строй, при котором осуществляется принудительное и всеобъемлющее регулирование жизни граждан, человек становится всесторонне поработанным, а свобода — преступной и наказуемой. Тоталитарный режим представляет собой своеобразную рабовладельческую диктатуру, основанную на безбожном материалистическом мироощущении, полной покорности, страхе, терроре, единовластии партийной клики. Ильин оценивает тоталитаризм как «жуткое и невиданное в истории» явление, держашееся на «животных и рабских механизмах»².

Тоталитарные режимы, по Ильину, могут быть как левыми (коммунистическими), так и правыми (фашистскими). Если коммунистические диктатуры он полностью отвергает, то к фашизму у него отношение более сложное. С одной стороны, он видит в фашизме здоровое и необходимое стремление нации аккумулировать свою энергию, защитить себя от наступления космополитического коммунизма. С его точки зрения, коммунистические идеи и практика разъедают национальные основы народа,

¹ Степун Ф. А. О свободе. С. 380.

² Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2, кн. I. С. 112–113.

выхолащивают его самобытность, лишая тем самым жизненной силы. Фашизм, напротив, поддерживает и защищает всё национальное, кладет его в основу политического, экономического и культурного строительства. Ильин пишет: «Выступая против левого тоталитаризма, фашизм был прав, поскольку искал справедливых социально-политических реформ. Эти поиски могли быть удачны и неудачны: разрешать такие проблемы трудно, и первые попытки могли и не иметь успеха. Но встретить волну социалистического психоза — социальными и, следовательно, противосоциалистическими мерами — было необходимо»¹. Вместе с тем Ильин считает, что фашизм в теории и практике «совершил целый ряд глубоких и серьезных ошибок»: был безрелигиозным, культивировал партийную монополию, приведшую к коррупции и всеобъемлющей деморализации, ухаживал в экстремизм «национализма и воинствующего шовинизма», использовал социалистические идеи, впал в «идолопоклоннический цезаризм с его демагогией, раболепством и деспотией» и, наконец, создал тоталитарный строй. Особенно ярко деформация идей фашизма проявилась в гитлеровской Германии, в которой Ильин видел как до, так и после Второй мировой войны главного (после большевизма) национального врага России. В конечном счете рассуждения Ильина о фашизме сводятся к тому, чтобы освободить эту теорию от ложных положений, оставив ее «здоровое ядро», и отказаться от скомпрометировавшего себя термина «фашизм». В этом смысле он положительно оценивал диктатуры Франко (Испания) и Салазара (Португалия), считая их свободными от недостатков итальянского и германского фашизма.

Отвергая тоталитаризм и скептически относясь к демократии, Ильин отдает явное предпочтение авторитарному режиму. Последний предпочтителен потому, что он обеспечивает правление лучших людей, наделяет представительные органы лишь совещательным правом. При авторитарном строе правящая аристократическая элита, твердой рукой ведущая народ по пути свободы и права, является надежной гарантией против наступления тоталитаризма. Поучительным примером такого рода Ильин считает опыт России, которая политически сложилась и окрепла при авторитарном режиме.

Известная тяга Ильина к фашизму обусловлена его национализмом (он прямо называет себя «русским националистом»), антикоммунизмом и склонностью к авторитаризму. Его попытка провести различие между «здоровым» и «нездоровым» фашизмом выглядит неубедительно, так как любая форма фашизма не сможет оставаться долгое время в рамках авторитаризма, фашизм неизбежно будет скатываться к тоталитаризму. Но в данном случае важно другое: полемика Ильина с фашизмом более рельефно выявила его политический идеал — авторитарная монархия с элементами национализма.

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2, кн. I. С. 86.

§ 3. Идея анархизма

Взаимоотношения философии естественного права и анархизма — один из важных эпизодов мировой и отечественной истории философии права. Казалось бы, свобода (как феномен и как понятие) лежит в основе и естественно-правовой теории, и анархизма. Вместе с тем свобода в обоих случаях понимается по-разному. Исторически представители теории естественного права (Г. Гроций, Дж. Локк, И. Кант и др.) под свободой понимали некую исходную точку, дававшую толчок социализации естественного человека и первобытного общества. У них свобода в своем развитии всегда приобретала социальные рамки, принимая форму права и государства. У анархистов разброс мнений относительно свободы был достаточно широк (от крайнего индивидуализма М. Штирнера до коллективизма П. А. Кропоткина), но всех их отличало отрицание власти и государства. Поэтому очевидно, что конфликт представителей естественно-правовой философии и анархизма имеет глубокие теоретические корни (особенно если речь идет о философах права консервативно-либеральной ориентации, выступающих за традиционную государственность).

В России после некоторого спада в конце XIX в. анархизм вновь испытывает подъем в начале XX в. В период с 1903 по 1910 г. в анархистских организациях насчитывалось до 7 тыс. членов. Накануне октября 1917 г. организации анархистов имелись почти в 40 городах страны, и они активно участвовали в свержении власти Временного правительства. Важным представляется тот факт, что анархисты, хоть и не обладали значительным политическим влиянием (особенно на фоне эсеров и социал-демократов), внесли определенный вклад в развитие революционного движения в России. Большинство анархистских организаций в качестве основного метода политической борьбы избрали террор. После октября 1917 г. многие анархисты вступили в ряды большевистской партии, участвовали в Гражданской войне на стороне советской власти. В Европе в начале XX в. движение анархистов также оживилось, в своей деятельности анархисты часто блокировались с социалистами.

Таким образом, многие представители русской философии естественного права (особенно консервативно-либерального толка) воспринимали анархизм (отечественный и европейский) как деструктивную и опасную силу, с которой необходимо бороться. В той или иной форме критику анархистов можно найти практически у всех представителей школы естественного права. Но наиболее ярко она представлена в сочинениях Н. А. Бердяева и П. И. Новгородцева.

Весьма жестко Бердяев выступил против анархистов в своей книге «Философия неравенства» (1918), написанной на эмоциональной волне протеста против большевистской революции. Хотя философ и считал данную книгу «во многом несправедливой» в оценке первых месяцев русской революции, он, по собственным словам, остался верен в этой

работе «любви к свободе». Сопоставляя «Философию неравенства» с более поздними книгами Бердяева, можно прийти к выводу о том, что многие положения данного сочинения (в том числе критические высказывания об анархизме) отстаивались им и впоследствии. При этом надо, конечно, помнить, что Бердяев всегда оставался «революционером духа», стремящимся во имя свободы признавать ложными любые социальные формы.

Бердяев анализирует анархизм с точки зрения религиозной онтологии и антропологии. Анархизм, по его мнению, выступая за абсолютную атомизацию общества, пытается подорвать установленные Богом иерархизм и порядок. «Торжество анархии, — утверждает философ, — и было бы распадением всей иерархии реальностей, органически между собой связанных, разрушением всего строя космоса, восстанием хаоса против космоса. В этом восстании хаоса прежде всего подвергаются сомнению все космические реальности, реальности Божьего мира, рожденного в свете. В хаотическую тьму погружаются они, и эта хаотическая тьма признается единственной реальностью. Хаос расковывается, и самоутверждающиеся атомы из себя мнят воссоздать новый мир»¹. Анархизм — это крайний номинализм, превращающий реальность (нацию, государство, космос, Бога) в призрак.

Противоречит анархизм и природе человека, онтологически связанной с Богом. Анархизм (атеистический и религиозный) подрывает в человеке веру в Бога. Человек, воспринявший идеологию анархизма, разрушает себя как личность, так как в этом случае он отступает от Бога, отвергает в себе образ и подобие Божие. Анархист, т. е. человек, не ощущающий своей связи с Богом, не понимающий своей органичной встроенности в космос и социальный мир, неизбежно отдается во власть хаосу. Личность, находящаяся во власти анархизма, перестает быть уникальной, она растворяется в хаосе. Семья, государство, право, церковь, напротив, персонифицируют человека. Поскольку человек стремится занять какое-то место в обществе, приобрести социальный статус, постольку он приобретает свое лицо, становится личностью.

Для Бердяева анархизм — это мировоззрение, не дающее, а лишаящее человека свободы. Он пишет: «Анархизм утверждает свободу рабства и зла... Истинно стремящийся к освобождению не может быть анархистом: он прежде всего хочет освободить себя от своей собственной низшей природы, от власти над ним темных стихий. Анархизм хочет абсолютно освободить человека, не изменив и не преобразив его природы, оставив его рабом греха и страстей. Он хочет царства свободы без искупления. Но, поистине, Христос-освободитель и свобода там, где Дух Господен. Анархическая свобода — отрицательная свобода “от”, а не свобода “для”, свобода формальная, а не содержательная»². Анархист — это человек,

¹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 205.

² Там же. С. 207.

свободный от всех социальных связей и потому ощущающий «скуку небытия». Анархическая свобода помещает личность в пустоту, лишает ее полноты жизни. Здесь следует вспомнить, что свобода для Бердяева имеет онтологический характер, свобода, по его мнению, представляет собой императив, задаваемый человеку Богом. В этом смысле свобода абсолютна, универсальна и всеобъемлюща. Критикуя анархизм, Бердяев вводит свободу в определенные социальные рамки, накрепко связывает ее с правом и государством. В этом, конечно, есть противоречие, если иметь в виду исходные религиозно-экзистенциальные и персоналистические установки Бердяева. В качестве революционера духа, страстно желающего наступления царства Божия, Бердяев стоит за абсолютную свободу, ограничиваемую лишь рамками подчинения Богу (и то с некоторыми оговорками). Что же касается вопросов практической политики, то в этом философ выступал, как правило, за ограничительное толкование свободы. Критика Бердяевым анархизма — хороший тому пример.

Бердяев подробно описывает психологический портрет анархиста. Анархист — это, как правило, представитель пролетариата или люмпен-пролетариата, дышащий ненавистью к обеспеченным слоям общества. В душе у анархиста господствует чувство обиды на общество за свое низкое социальное положение. Анархист — это всегда неудачник в жизни, не сумевший добиться значимых результатов и потому стремящийся компенсировать свое чувство неполноценности с помощью антисоциального, агрессивного поведения. Радикализм анархиста рождается из чувства мести обществу за свою личную несостоятельность. Анархист воспринимает общество и его ценности как чуждые и противостоящие ему, они давят на него своей позитивностью и вызывают в нем ненависть. За внешне активной политической деятельностью анархиста скрывается пассивная личность с аморфным женским характером. Поскольку анархист находится во власти хаоса, стихии, постольку он не распоряжается собой, в нем нет ответственности за свои поступки, в идейном и нравственном отношении он несамостоятелен, всегда выступает в роли марионетки. В этом смысле террористические акты анархистов следует рассматривать как истерическую реакцию малодушных людей на суровый вызов со стороны реальности. Анархист не чувствует ни семейных, ни исторических корней, поэтому для него естественно ощущать себя отбросом общества, хотеть жить с массами и в массах. Анархизм — один из способов делать карьеру в массах. Духовная среда анархизма всегда истерична и взвинчена, образы реального мира в ней расплываются и предстают в виде фантомов. Анархист — это человек, борющийся с фантомами (внутри себя и вовне).

Анархизм, делает вывод Бердяев, выступая под лозунгом борьбы за свободу, фактически ведет общество к деспотизму. Подрывая религиозное (в данном контексте это звучит как социализированное) понимание свободы, которое соединяет общество «во Христе и во имя Христа»,

анархизм предлагает свободу опустошенную и разлагающую, создающую личность, способную отказаться от свободы вовсе.

Много внимания уделяет анархизму П. И. Новгородцев. После того как в своей работе «Об общественном идеале» он дал обстоятельную (по признанию современников, наиболее фундаментальную на момент выхода этой книги в 1917 г.) критику социалистических учений, объектом его анализа становится анархизм. Собственно, критика анархизма и должна была стать второй частью книги «Об общественном идеале», но преждевременная смерть помешала Новгородцеву осуществить данный замысел. Во всяком случае представляется очевидным, что для консервативного либерала Новгородцева, главы школы возрожденного естественного права в России, анархизм являет собой одну из важнейших социальных утопий, с которой следует бороться.

Новгородцев постоянно пытается проводить параллели между социализмом и анархизмом. Во-первых, оба учения представляют собой социальные утопии, претендующие на устройство «земного рая». В этом своем качестве они рождают в обществе иллюзорное сознание, искаженное восприятие реальности, направляют общественное развитие по ложному пути. Во-вторых, и социализм, и анархизм всё XIX столетие жили ожиданием скорого наступления их идеалов. Общественная практика начала XX в. разбила надежды этих двух социальных утопий, что послужило причиной их глубокого кризиса. В-третьих, и социализм и анархизм — учения радикальные, стремящиеся к коренному переустройству общества, их последователей отличают нетерпимость и экстремизм. И, наконец, в-четвертых, и социализм (в форме марксизма) и анархизм отстаивают идею безгосударственного общества как конечную цель общественного развития.

Вместе с тем Новгородцев правильно отмечает, что между марксизмом и анархизмом есть существенные различия в понимании государства. Анархисты отрицают государство, поскольку оно несет принуждение и тем самым нарушает основополагающий принцип свободы. Для анархистов государственная власть является абсолютным злом, так как она закабалает и угнетает личность. Наличие государства принципиально разрушает анархическое устройство общества. Социалистические учения, по Новгородцеву, не только не отвергают государственную власть, но, напротив, предполагают господство общества над личностью. Государство, согласно марксизму, и есть форма организованного насилия, а принуждение считается важным средством социального реформаторства. В этом смысле диктатура пролетариата у марксистов есть своего рода воплощенное добро. Однако в контексте исторической перспективы социалисты (прежде всего марксисты) настроены к государству враждебно. Причины такого отношения к государству коренятся, по Новгородцеву, в их отрицании общечеловеческих ценностей, исторически сложившихся форм и традиций. Если попытаться завершить логику Новгородцева,

то марксисты у него выступают в качестве нигилистов, своим враждебным отношением к государству творящих своеобразную антикультуру, противоречащую метафизической природе человека.

Новгородцев справедливо отмечает, что первоначальный, наиболее последовательный анархизм представлен учением Штирнера, которое кладет в основу общественного устройства крайний индивидуализм. Позднейшие модификации анархизма в виде теорий Прудона, Бакунина и Кропоткина отстаивают уже коллективистское начало, что сближает их с социализмом.

Новгородцев не случайно проводит параллельный анализ анархизма и социализма, пытаясь выявить в них перекличку идей. Социализм и анархизм едины для русского юриста в том, что оба эти учения в своем отрицании государства направлены против человека, против его защищенности со стороны государственной власти. Социализм и анархизм стремятся к коренной ломке важнейших институтов культуры (право, государство, собственность, церковь), благодаря которым человек приобретает собственно человеческие качества.

Анархизм, по Новгородцеву, представляет собой типично рационалистическую доктрину, выросшую на почве просветительства и социального оптимизма XVIII в. Социальный идеал анархизма — это общественное устройство, предполагающее абсолютную гармонию человека и общества. Учение Штирнера — яркий тому пример. Анархизм рассматривает свободу как высшую святыню, как вечное и священное начало — в этом, полагает Новгородцев, здоровая основа анархического учения, позволяющая ему вновь и вновь возрождаться. Но свобода понимается анархистами односторонне, индивидуалистично. Анархисты, подобно Руссо, ставят перед собой задачу создать такую социальную организацию, при которой человек, живя в обществе, оставался бы свободным и повиновался только самому себе. Такая задача квадратуры круга, по Новгородцеву, не имеет решения. Нравственная природа человека, рассуждает он, с необходимостью предполагает социальные связи. Человек, живущий в обществе, не может быть абсолютно свободен. «Удержать чистоту анархического принципа, — пишет юрист, — удастся лишь ценою величайшей односторонности и полнейшей отрешенности от жизни. Малейшая попытка практического развития идей анархизма тотчас же приводит к отступлениям и поправкам...»¹. Так, учения Прудона, Бакунина и Кропоткина с их коллективистской установкой Новгородцев считает суррогатом, имеющим мало общего с подлинным анархизмом.

Объявляя свободу абсолютным средством борьбы с мировым злом, анархисты, полагает Новгородцев, огрубляют, социологизируют человеческую потребность быть свободным. Он указывает, что свобода, будучи метафизической по своей природе, является не только основой

¹ Новгородцев П. И. Об общественном идеале. С. 625.

счастья и гармонии, но также источником конфликта и трагедии, не разрешимой в условиях погрязшего в грехе мира. Свобода, утверждает мыслитель, предоставленная самой себе и не знающая никаких ограничений, обречена на гибель. Новгородцев вскрывает парадокс свободы, проявляющийся в том, что человек, с одной стороны, жаждет абсолютной свободы, но с другой — никогда не сможет ее обрести в пределах земной жизни. Кроме того, свобода имеет две составляющие — индивидуальную и социальную. Если метафизические корни свободы обнаруживаются на личностном уровне, то ее реализация возможна только в процессе социального общения. Согласно логике рассуждений Новгородцева, государство, право, другие социальные институты не только ограничивают свободу, но способствуют ее наиболее полному раскрытию. Общество, создавая культурные ценности, устанавливает рамки поведения индивидам и одновременно формирует условия для реализации свободы. Здесь просматривается исходная методологическая позиция Новгородцева: совместить субъективную этику Канта (свобода как априорная форма индивидуального сознания) с объективной этикой Гегеля (государство и право как способ достижения и реализации свободы).

Последовательный анархизм, полагает Новгородцев, всегда принципиально атеистичен. Поскольку анархизм выступает против любого авторитета, он с неизбежностью рано или поздно приходит к отрицанию Бога. Божественное мироустройство, предполагающее веру в авторитет и подчинение ему, иерархию социальных отношений, власть, государство и право, не может не быть объектом критики со стороны анархистов. Бог, задавая императив общественной жизни, устанавливает границы поведения человека, связывает его долгом и обязанностью перед людьми, а с таким положением дел анархист не может согласиться. В этой связи Новгородцев отмечает, что учение Л. Н. Толстого анархизмом в подлинном смысле слова не является. У Толстого исходной точкой является не идея абсолютной личной свободы, а религиозная норма, требование ее выполнять. Учение Толстого не столько анархическое, сколько теократическое, утверждает русский юрист, понимая в данном случае под теократией «господство религии над прочими элементами жизни»¹.

Стремясь доказать теоретическую слабость анархизма, Новгородцев анализирует соотношение рационального и иррационального аспектов данного учения. Он полагает, что учение, выступающее за абсолютную свободу личности, апеллирующее к стихийному началу в человеке, конечно, иррационально. Так, Штирнер, по мнению Новгородцева, «на место положительных философских определений ставит творчество жизни, освобожденное от всяких стеснений и уз и из глубины своей свободы рождающее высшую гармонию. Понятие нормы, принципа, идеала, долга заменяются здесь понятиями жизни, деятельности, силы, свободы... Надо

¹ Новгородцев П. И. Об общественном идеале. С. 622.

снять с общественной жизни все узы, все путы, и тогда в неиссякаемой ее глубине засияет полнота ее творчества, скрытое богатство ее сил»¹. Но Новгородцев убежден в том, что данный иррационализм в своей основе глубоко рационалистичен, рождается из мировоззрения социального оптимизма. Дело в том, что анархизм, уповая на созидательную, конструктивную силу абсолютной свободы, признает за ней организующий, а значит рациональный характер. В данном случае иррационализм выступает в качестве упрощенного способа решения более общей рационалистической задачи: организовать жизнь не стихийно, а на основе анархических догматов и постулатов. Таким образом, крайний иррационализм анархизма переходит в его крайний рационализм. Но если анархизм, рассуждает Новгородцев, учение все-таки рационалистическое в своей основе, то с позиции разума тезис об организующих свойствах абсолютной свободы не выдерживает критики. Ведь абсолютная свобода включает в себя, в том числе, и возможность отрицания свободы, отвержение веры в созидательную силу свободы. Реализация идей анархизма, заключает Новгородцев, может привести не к гармонии, а к социальной катастрофе.

§ 4. Политика, хозяйство, техника

Вопросы экономики и собственности всегда необходимым образом связаны с политикой. Применительно к либеральной идеологии данный тезис особенно очевиден. Либерализм в Европе формировался под эгидой выдвинутых буржуазией требований о свободе промышленной и торговой деятельности. Аутентичное либеральное правосознание — это, пользуясь терминологией Маркса, надстройка над капиталистической экономикой, стержнем которой является принцип неприкосновенности собственности. Понимание вопросов собственности и организации экономики — один из важнейших критериев отнесения того или иного мыслителя к либералам. Представители естественно-правовой идеологии XVII—XVIII вв. считали право частной собственности краеугольным камнем организации социальной жизни. Экономические свободы, право частной собственности объявлялись неотъемлемыми правами человека. Примерно с последней трети XIX в. классический либерализм с его установкой невмешательства государства в хозяйственную жизнь сменяется неолиберализмом с элементами этатизма. Государство считает для себя необходимым заниматься регулированием экономики и, в случае необходимости, вводить ограничения для частной собственности. Капитализм из явно индивидуалистического постепенно становится социально ориентированным.

Представители русской философии естественного права как в доэмигрантский, так и эмигрантский период своей деятельности в целом были сторонниками рыночной экономики и частной собственности.

¹ Новгородцев П. И. Об общественном идеале. С. 626.

Их политико-экономические взгляды отражали общую тенденцию понимания экономики и собственности как социальных элементов, требующих корректировки их развития в пользу общественных интересов. Вместе с тем, если западные либералы конца XIX — первой половины XX в., говоря о необходимости социально ориентированной экономики, развивали свою аргументацию в плоскости по преимуществу социологической (используя категории интереса и классовой борьбы), то русские либералы (особенно консервативные) обсуждение данной проблемы чаще всего помещали в сферу нравственную и религиозную. Метафизическая и религиозная интерпретация естественного права предопределяла такой угол зрения в сочинениях С. Н. Бердяева, Н. А. Булгакова, С. Л. Франка, П. И. Новгородцева, Е. Н. Трубецкого, И. А. Ильина и многих других.

Среди представителей русской философии естественного права позицию по вопросам экономики и собственности, в наибольшей мере соответствующую западноевропейскому либерализму, занимал П. Б. Струве. Несмотря на то что мировоззрение Струве в основе своей религиозно, проблему экономического развития России он предпочитает рассматривать с позиций рационалистических и светских. Здесь следует вспомнить, что еще в 1890-х гг. он, будучи легальным марксистом, выступал за капитализацию России. Ему всегда был чужд славянофильский сентиментализм относительно созидательных свойств русской крестьянской общины. Одной из наиболее характерных в этом отношении является статья Струве «Интеллигенция и народное хозяйство», опубликованная им в 1908 г. Революция 1905 г., пишет он, показала, что «никакой культурный прогресс невозможен без решительного, принципиального разрыва с прошлым»¹. В этой революции потерпело крушение целое мирозерцание, основой которого были две идеи: 1) идея личной безответственности и 2) идея равенства.

В основе всякого экономического прогресса, рассуждает Струве, лежит вытеснение менее производительных экономических систем более производительными. Большая производительность всегда опирается на более высокую личную добродетель, под которой понимается совокупность таких качеств, как выдержка, самообладание, добросовестность, расчетливость. Струве прямо говорит, что человек, обладающий свойством личной добродетели, — это буржуа, инициативный работник, привыкший к интенсивному созидательному труду и умеющий отвечать перед собой и обществом за свои поступки. При этом под «буржуа» мыслитель понимает не принадлежность к классу собственников, а психологию, общую мировоззренческую установку, сопричастность буржуазной культуре. «Если идея личной добродетели есть идея “буржуазная” — пишет он, — то я утверждаю, что всякий хороший европейский рабочий — органический “буржуа”»².

¹ Струве П. Б. *Patriotica*: политика, культура, религия, социализм. С. 202.

² Там же. С. 203.

Идея личной годности противостоит идее личной безответственности подобно тому как капитализм противостоит социализму. Человек с коллективистским (социалистическим) правосознанием требует чего-либо независимо от того, готов он или нет лично участвовать в достижении поставленной цели. Человек-коллективист, выдвигая определенную задачу, склонен перекладывать ответственность за ее решение или невозможность разрешения на какую-либо социальную группу или общество в целом, прикрывая тем самым свою личную безответственность. Человек-индивидуалист, напротив, связывает достижение какой-либо цели со своим непосредственным участием. Русская интеллигенция, выдвигая идею социального равенства, проявляет свою безответственность, так как в силу экономических причин не в состоянии ее реализовать. Стремление создать экономику на базе коллективной собственности и уравнительного распределения безответственно, так как грозит подрывом всей хозяйственной системы страны. Струве обращает внимание на то, что русская интеллигенция не понимает существа не только капиталистической экономики, но экономики как таковой. Русская интеллигенция видела в капитализме «только “неравное распределение”, “хищничество” или “хапание” и не видела в его торжестве победы более производительной системы, не понимала его роли в процессе хозяйственного воспитания и самовоспитания общества»¹.

Струве предлагает посмотреть на капиталистическое производство не как на враждебную силу, а как на активный творческий процесс, закладывающий «самые основы культуры». Он считает необходимым отнестись к хозяйственной жизни, к подъему производительных сил рыночной экономики как к «истинно-национальной» и «истинно-государственной задаче».

В контексте православного вероучения рассматривает вопросы хозяйства и собственности С. Н. Булгаков. Проблемы экономики — объект пристального внимания мыслителя. Он окончил Московский университет по кафедре политической экономии и статистики, в 1890-х гг. был «легальным марксистом», в 1901 г. становится профессором политэкономии в Киевском политехническом институте, а с 1907 г. — профессором политической экономии Московского коммерческого института. Его докторская диссертация «Философия хозяйства» (1912) представляет собой фундаментальный труд, посвященный вопросам экономики. В эмиграции он также продолжал писать и читать учебные курсы по экономической теории (но со строго христианских позиций).

Тема хозяйства, труда и собственности раскрывается Булгаковым через призму библейской догматики. По Булгакову, хозяйство как форма отношения человека к миру и природе предопределено Богом. Человек, созданный по образу и подобию Бога, является господином Вселенной,

¹ Струве П. Б. *Patriotica*: политика, культура, религия, социализм. С. 203—204.

и в этом смысле хозяйственная деятельность есть осуществление власти человека над миром. Отношение человека к миру проявляется в двух аспектах: 1) пассивный: «причастие человека миру (приятие)» и 2) активный: действие человека в мире. Первое реализуется прежде всего в еде, под которой понимается распространение человеческой жизни за пределы человеческого тела. «Вкушая, — пишет Булгаков, — мы делаем своим телом материальное вещество, плоть мира. Это особенно чувствовали средневековые мистики: если вкушаешь кусок хлеба, говорил один из них, вкушаешь землю, небо и звезды... Наше тело является непрерывным потоком космического бытия, ибо приобщается плоти мира. Кроме смертной плоти мира, Еда снимает границу между человеком и миром, микрокосмом и макрокосмом. Кроме смертной плоти мира, мы вкушаем и Пищу бессмертную, Тело и Кровь Христа: эта пища взята из плоти мира, но прославлена Христом Спасителем»¹. Активный аспект отношения человека к миру проявляется в труде. Человек, по Булгакову, поставлен Богом как деятель и работник, начало труда положено в раю заповедью возделывания. В раю труд был творчеством, совершался из-за любви к Богу и с целью реализации человеческих сил. Но в результате грехопадения человек, вместо того чтобы быть господином мира, стал его пленником. Труд оказался связан с борьбой человека за существование, превратился в тяжелую необходимость и рабство.

Булгаков подробно анализирует Ветхий и Новый завет, сочинения отцов Восточной церкви, пытаясь показать во многом позитивное отношение христианства к хозяйству и собственности. По Булгакову, Ветхий Завет связывает исполнение заповедей с земным благоденствием, Новый Завет благословляет нищету, но только нищету духовную. Евангелия, включая труд в христианскую жизнь, требуют не только молитв о пропитании, но и труда. Апостол Павел предостерегает отреблюбия, но также дает заповедь труда: кто не трудится, да не ест. Климент Александрийский, Ориген и Иоанн Златоуст, рассматривая собственность как дар Божий, осуждают ее или нет в зависимости от происхождения и использования. Встречающиеся в Библии и сочинениях отцов церкви осуждения относятся не столько к собственности, сколько к собственникам, от которых требуется помощь бедным, разумное и полезное ее использование, отказ от злоупотребления ею. Раздача имущества — удел праведников, а даяние милостыни — долг всякого христианина. Чтобы данный принцип был осуществим, нужно ограничивать свои личные расходы, избегать роскоши и расточительности.

Булгаков критикует авторов, которые пытаются поставить знак равенства между жизнью ранних христиан и коммунизмом. Коммунизм, рассуждает он, представляет собой прежде всего социально-экономическую систему, построенную на определенных хозяйственных принципах, тогда

¹ Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. Т. 2. С. 548.

как основой возникновения раннехристианских общин было религиозно-этическое учение. Так, Лактанций, на сочинения которого часто ссылаются социалисты, порицает несправедливость накопления богатств в руках немногих алчных людей, но осуждает коммунизм Платона: предложенный им строй несправедлив, поскольку от культивирования презрения к деньгам пострадали бы наиболее трудившиеся. Идеал Лактанция — народное хозяйство на почве справедливости. Призывая возвратиться к идеалу всеобщего равенства первых христиан, он выступает не за отмену собственности, а за применение нравственных начал христианства в экономической жизни.

Идя вслед за М. Вебером, Булгаков стремится показать связь между христианской аскетикой и производительностью труда. По его мнению, производительность труда и материальное благополучие зависят от общего хозяйственного порядка, который, в свою очередь, является следствием господства в обществе твердых религиозных принципов, дисциплины внутреннего мира человека. В этой связи Булгаков очень высоко оценивает протестантизм, который, как он полагает, внес в отношение к труду религиозное благочестие. Хозяйственная деятельность воспринимается протестантом одновременно и как суровая необходимость, и как насущная потребность. Протестант занимается хозяйством серьезно, методично, с напряжением всех своих сил, рассматривая труд в качестве своеобразного христианского послушания. Хозяйственная деятельность для протестанта — это своего рода личное подтверждение своей преданности Богу. Булгаков убежден в том, что Англия и США достигли экономического могущества именно благодаря тому, что труд воспринимается там как религиозная обязанность. Русского философа не пугает тот факт, что капиталистическая экономика рождает всё новые и новые потребности, которые при первом рассмотрении плохо согласуются с христианской аскетикой. Он считает данное противоречие мнимым, поскольку, во-первых, потребности, как правило, корреспондируют с хозяйственными затратами и, во-вторых, аскетизм имеет отношение не к внешней, а к внутренней жизни человека. Рост производительных сил, их способность удовлетворять все большее количество потребностей Булгаков склонен рассматривать как проявление любви к человеку, «изнемогающему под тяжестью существования».

Но, несмотря на явную симпатию к либеральной экономике, общее представление Булгакова о хозяйстве остается в рамках эсхатологического христианства. Как он полагает, экономическая жизнь должна рассматриваться «не во времени, а в вечности», иметь в качестве конечной цели не благоустроенное в материальном отношении общество, а царство Божие. «Евангелие в области хозяйственного поведения, — говорит он, — указывает как идеал не свободу в хозяйстве и через хозяйство, но свободу от хозяйства... Хозяйство же им только попускается, — оно мирится с ним как с тяготой жизни века сего, но не более»¹. Буржуазная индустриаль-

¹ Булгаков С. Н. Свет не вечерний. Созерцания и умозрения. С. 317.

ная культура, стремясь с помощью материального изобилия доказать прочность жизни, косвенно подрывает веру человека в грядущую гибель мира и наступление царства Божия. Идея материального благополучия, приобретая гипертрофированные формы, возводится в ранг религиозной догмы, что приводит к отпадению человека от Бога. Таким образом, Булгаков, хотя и выступает защитником либеральной экономики, подчеркивает ее относительность.

По вопросам хозяйства и собственности как всегда подчеркнуто антинормична позиция Бердяева. Его политико-экономические воззрения представляют собой смесь религиозного эсхатологизма, либерализма и социализма. Общий настрой философа в отношении хозяйства, собственности, труда, техники как всегда критичен, поскольку экономика является частью мира объективации. Позитивная политико-экономическая платформа Бердяева не имеет достаточно четких и ясных очертаний. Философ ее не столько прямо формулирует, сколько предполагает на фоне преобладающей критики социальной действительности.

Ведущий мотив философии хозяйства Бердяева — религиозный. Экономическая жизнь для него — результат грехопадения человека. В основе хозяйства лежит нужда как выражение некосмического (т. е. негармонического) состояния мира. Существование законов материальной природы, жизнь физического тела, связывающего человека с материальным миром, предполагает несовершенное, ущербное, нуждающееся состояние человечества. Это природное материальное царство требует от человека труда и хозяйства. «Хозяйство греховного человека, — пишет Бердяев, — основано на заботе, на постоянном страхе за грядущий день, на ограниченном количестве хозяйственных благ, не соответствующих количеству людей и количеству потребностей. Библейское проклятие преследует человека на протяжении всей истории его хозяйствования, добытия хлеба насущного. “Хлеб” тут символ нужного для поддержания и развития жизни хозяйственного блага. Но похоть, свойственная греховной природе, стремится совсем не к насущному “хлебу”, перед ней раскрывается дурная бесконечность хозяйственных благ, к которым она стремится и которые уже не удовлетворяют никаких реальных потребностей, а потребности воображаемые, фантазмы»¹.

Отношение Бердяева к хозяйству проникнуто духом враждебности и к капитализму, и к социализму. Оба типа хозяйствования, по его мнению, являются формами рабства человеческого духа у экономики. Капитализм и социализм объединяются им как элементы царства кесаря, противостоящие царству Божьему. В более конкретном, социологическом плане Бердяев считает капитализм и социализм проявлением духа буржуазности, под которым он понимает преклонение перед миром материальных благ. Буржуазен капиталист, стремящийся к прибылям и сверхприбылям,

¹ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 186.

буржуазен пролетарий, мечтающий приобрести материальное положение капиталиста, буржуазен социалист, считающий главной социальной задачей приумножение материальных благ. «Наивно думать,— пишет Бердяев,— что буржуа может быть побежден и уничтожен одним изменением социального строя, например капиталистического социалистическим или коммунистическим. Буржуа вечен, он останется до конца времен, он трансформируется и приспособляется к новым условиям. Буржуа может стать и коммунистом, или коммунист может стать буржуа. Это вопрос душевной, а не социальной структуры»¹.

Вместе с тем Бердяев достаточно подробно анализирует тот и другой хозяйственный строй, находя в каждом из них свои достоинства и недостатки. Представляется, что, несмотря на свою подчеркнутую антибуржуазность, Бердяеву ближе все-таки либеральная, но социально ориентированная экономика, а не уравнилельно-распределительный социализм. В «Философии неравенства» он пишет, что благодаря неравенству стал возможен максимум достижений в хозяйственной жизни, максимум преодоления нужды. Не неравенство создает нужду, а нужда создает неравенство как спасительное приспособление, как спасительный выход, предотвращающий физическую гибель человечества. «Неравенство,— отмечает философ,— есть могущественнейшее орудие развития производительных сил... Неравенство есть условие всякого творческого процесса, всякой созидательной инициативы, всякого подбора элементов, более годных для производства. Неравенство создает социальную обстановку, в которой могут жить и удовлетворять свои потребности народы и при невысоком развитии производительных сил»². Данную точку зрения Бердяев подтвердил в «Самопознании» (одно из поздних его сочинений, где он дает оценку «Философии неравенства»): «Я также и сейчас думаю, что равенство есть метафизически пустая идея и что социальная правда должна быть основана на достоинстве каждой личности, а не на равенстве»³.

Идеологический срез позиции Бердяева выглядит более рельефно в его понимании проблемы собственности. Он утверждает, что частная собственность онтологична, берет свое начало в глубинах божественного мироздания, соответствует божественной и естественной природе человека. Частная собственность выражает персоналистическую природу человека, она кристаллизует и материализует его внешнюю свободу. Благодаря частной собственности личность сохраняет свое автономное положение по отношению к обществу и государству. «Отнимите,— говорит философ,— от человека всякую личную власть над вещным материальным миром, всякую личную свободу в хозяйственных актах, и вы сделаете человека рабом общества и государства, которые отнимут от него и право

¹ Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. С. 113.

² Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 233.

³ Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). С. 213.

свободы мысли, совести и слова, право свободы передвижения, самое право на жизнь»¹. Иначе говоря, Бердяев указывает на универсальное и фундаментальное значение частной собственности.

Вместе с тем философ выступает против абсолютного, неограниченного характера частной собственности. Абсолютное право собственности, по его мнению, принадлежит только Богу, Творцу, но никак не твари. Греховная по своей природе собственность, не имея ограничений, с неизбежностью становится орудием зла, служит средством эксплуатации человека человеком. Бердяев считает необходимым ограничить право частной собственности потому, что всякое абсолютное право одних, по его мнению, ведет к абсолютной власти и абсолютному произволу других. Личность, общество или государство, обладая абсолютным правом собственности, приобретает неограниченную власть. Собственность должна быть равномерно распределена между личностью, обществом и государством, для каждого из этих субъектов право собственности должно быть ограниченным. Демократия в этом смысле является наиболее приемлемой политической формой, способной установить необходимый баланс между различными видами собственности. Человек, обладающий собственностью, должен иметь в виду не только свое, но и общественное благо, а также нести религиозную, нравственную и юридическую ответственность за ее использование.

В связи с проблемой собственности Бердяев выводит своеобразную триадическую схему различных уровней свободы. В области духа свобода максимальна, свобода совести, мысли, творчества безусловна и абсолютна. В области политической жизни свобода уже имеет свои ограничения, поскольку осуществляется в мире объективации. И, наконец, в области хозяйства свобода становится минимальной, поскольку недостаток материальных благ и эгоизм собственников делают неимущих абсолютно зависимыми. Бердяев выступает против крайнего индивидуализма в понимании собственности, свойственного капитализму. Социалисты, говорит он, правы в своем требовании материальной защищенности человека. Личность, лишенная собственности, превращается при капитализме в раба. Отсюда необходимость ограничений в области хозяйственной деятельности и использования собственности.

Бердяев — один из первых русских мыслителей, кто дал глубокий анализ техники — явления во многом именно XX в. Техника для него, так же как и хозяйство, антиномична. С одной стороны, техника есть проявление свободы и творческого начала в человеке, но с другой — в технической цивилизации кроется большая опасность для человека и общества. Техника, возникшая в результате стремления человека рационализировать и подчинить себе материальный мир, в свою очередь заставляет человека быть исключительно рациональным и имперсональным. Техника лишает

¹ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 190.

человека индивидуальности, делает его придатком машины, автоматом. Следствием такого положения дел стало превращение в XX в. обществ Запада из «органически-иррациональных» в «организованно-рациональные», где отдельная личность выполняет функцию строительного материала в создании эффективных политических систем. Бердяев справедливо отмечает, что техника, нивелируя личность, сбивая людей в огромные коллективы, унифицируя массовое сознание и внедряя машинные технологии в политический процесс, создает необходимую базу для современной демократии. Либерально-демократические режимы XX в. — это отражение, проекция машинной культуры, которая задает обществу свои императивы. Техника внушает массам и политикам чувство могущества, рождает в них волю к власти и стремление к экспансии, территориальному расширению, созданию новых, более разрушительных средств ведения войны. В этом случае общество, массы рассматриваются как инструмент в достижении поставленной цели. Вместе с тем Бердяев не исключает, что техническая цивилизация, обеспечив громадный рост производительных сил, сможет преодолеть недостатки капитализма и социализма и создать «более справедливый социальный строй»¹.

Если Булгаков и Бердяев рассматривают вопросы хозяйства и собственности с позиций эсхатологического христианства, то И. А. Ильин занимает здесь хоть и религиозную, но в целом достаточно умеренную позицию. Ему свойственно воспринимать хозяйство не как антиномичное и хаотичное явление, а в качестве довольно гармоничной сферы жизни, наполненной религиозным смыслом. В основе труда человека, производства материальных благ лежит, по Ильину, «религиозное приятие мира». Общество, включаясь в хозяйственную деятельность, выполняет Божью волю, оно тем самым как бы встраивается в божественное мироздание. Хозяйственный процесс, полагает философ, есть творческий и художественный процесс, суть которого состоит в том, что человек вкладывает свою личность в жизнь вещей, стремится отождествиться с ними и совершенствовать их способ бытия. В хозяйстве проявляется любовь человека к Богу и человека к человеку, осуществляются идеи долга и дисциплины. Хозяйство имеет общественную и правовую природу, поскольку основано на организованной совместной жизни людей и требует сбалансированного распределения прав и обязанностей.

Ильин — яростный защитник частной собственности и рыночной экономики. Необходимость частной собственности вытекает, с его точки зрения, из духовной (т. е. религиозной) и природной основы человека. Человеку как духовному и природному существу свойственно ощущать себя индивидуальностью, быть самостоятельным и самодельным. В этом смысле частная собственность есть продолжение личности вовне, в пространстве материального мира. Духовная индивидуализация чело-

¹ Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 521.

века требует его материальной индивидуализации в виде принадлежащей ему вещи. Частная собственность пробуждает в человеке инициативу и хозяйственную предприимчивость, ориентирует его на напряженный творческий труд. Собственник вещи испытывает чувство уверенности и доверия к людям, желание вложить в общий хозяйственный процесс свой труд и свои ценности. Частная собственность закрепляет оседлость человека, становится базой создания семьи, способствует формированию государственного мышления и патриотизма. Благодаря частной собственности, включенности в хозяйственный процесс человек учится уважать права других лиц, ценить правопорядок и надежную твердую власть. Только собственник способен иметь зрелое правосознание и выработать верное представление о политической свободе. И, наконец, только частная собственность, соединяя всех со всеми в общий хозяйственный процесс, рождает подлинную солидарность между людьми — экономическую, политическую, духовную¹.

Считая необходимым обеспечить гарантированную защиту права частной собственности, Ильин, тем не менее, выступает за разумное его ограничение. Частная собственность, по его мнению, должна приобрести социальный характер. В его понимании сделать собственность социальной означает придать ей подлинно христианский смысл. Как он полагает, в основе христианского отношения к собственности лежит высказывание Христа о том, что царство Божие достигается не внешним благополучием, а внутренним воспитанием и просветлением человека. Христос никогда не осуждал и не отвергал частной собственности. Говоря о богатых, «коим трудно войти в царство Божие», Христос имел в виду не размер имущества, а их внутреннее отношение к богатству. Отсюда вывод, который делает Ильин: государственные мероприятия по организации хозяйства должны сводиться прежде всего к формированию христиански ориентированной «хозяйствующей души» человека и созданию ее «верной мотивации». Он пишет: «...в людях должна непрерывно воспитываться жизненно-целесообразная и духовно-достойная мотивация хозяйственного труда и творчества... Только здоровый инстинкт в сочетании с сильным и воспитанным духом смогут найти верный исход и создать хозяйственное изобилие при социально справедливом строе»². Иначе говоря, главный фактор, обеспечивающий формирование социально ориентированной экономики, — это, по Ильину, пробуждение в душе человека религиозного чувства.

В более конкретном плане социально-экономический строй, за построение которого выступает Ильин, выглядит следующим образом. Основа его — господство «личного начала» (опора на инициативную творческую личность, а не на серые массы), имущественное неравенство и распределяющая справедливость («каждому свое, кто чего заслужил»). Частной соб-

¹ См.: *Ильин И. А.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. С. 272–273.

² Там же. С. 275.

ственностью должно обладать максимально возможное количество людей (по сути, речь идет о среднем классе). Чем большее число граждан имеют собственность, тем более справедливым является строй. Важно добиваться, чтобы в стране не было «хозяйственно-беспочвенных, бессильных, безработных, бесперспективных людей». Собственность понимается не только как право, но также как нравственная и юридическая обязанность, она предполагает «несение больших общественных тягот и государственных повинностей». Предлагается введение организационных и правовых мер с целью предотвращения антиобщественного использования собственности (эксплуатация, «потогонный труд», ростовщичество). Должны быть проведены мероприятия, которые сделали бы невыгодным антисоциальное использование собственности. Система частных хозяйств представляет собой всеобщую форму экономической и нравственной солидарности. Хозяйство страны строится на строгой экономии, дисциплине труда, развитии техники. Распределение произведенного продукта носит «характер мягкой социальности и доступности»¹.

Несмотря на требование социального понимания собственности, Ильин подчеркивает, что она имеет христианскую, а не коммунистическую природу. В этой связи философ критикует советскую систему хозяйства как построенную на противоестественных антирелигиозных основах. Интересно также отметить, что Ильин был противником крестьянской земельной общины, которая, по его мнению, формировала у человека безответственность и психологию временщика.

Отличается глубиной анализ связи политики и хозяйства, данный Б. П. Вышеславцевым. В своей фундаментальной книге «Кризис индустриальной культуры» (1953) он попытался раскрыть негативные последствия техногенной цивилизации, скрывающей в себе угрозу свободе человека.

Вышеславцев — сторонник капитализма и противник социализма. Он отмечает прогрессивное значение рыночной экономики, которая, по его мнению, обеспечила «огромное улучшение жизни всего общества и всего человечества». Вместе с тем промышленная система хозяйства в XX в. достигает такой степени развития, когда она уже начинает разрушать демократические институты. Индустриальная база современного капитализма требует создания мощного всеохватного административного аппарата со строгой иерархией, централизмом и жесткой дисциплиной. Политическая система общества, теснейшим образом связанная с производством, вынуждена подстраиваться под структуру хозяйственного аппарата, перенимать его методы управления. В индустриальном обществе власть переходит от политиков к технократам, а точнее — политическая и промышленная власть срачиваются. Чтобы политикам управлять современным обществом, им необходимо быть хозяйственниками, спе-

¹ Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. С. 278–279.

циалистами в области производства и техники. Перетекание власти из традиционных демократических институтов в индустриальный аппарат приводит к потере человеком и обществом свободы. Практика «реального социализма» в СССР и стала, по Вышеславцеву, полным воплощением технократизма и индустриализма (Вышеславцев употребляет этот термин для обозначения негативной стороны промышленного капитализма). Индустриализм, делает он вывод, если его не ограничивать, способен привести к тоталитаризму.

Вышеславцев считает ошибочной идею, согласно которой наращивание производством материальных благ способно освободить человека. В этой связи он критикует Сен-Симона и Маркса как наиболее ярких представителей данной точки зрения. Вспоминая слова Сен-Симона о том, что «управление вещами в будущем заменит управление людьми», Вышеславцев отмечает: «Но в наш век, в век индустриализма, случилось как раз обратное: управление вещами стало самым мощным средством управления людьми... Достаточно подумать о той власти над людьми, которую дают такие вещи, как авиация, танки, тракторы, сталь, нефть, уран, атомная бомба и проч. Всё дело в том, что грандиозный техно-бюрократический аппарат требует абсолютной власти над людьми, включенными в этот аппарат»¹. Говоря об угрозе, исходящей от технической бюрократии, он имеет в виду и капитализм и социализм. Вышеславцев полагает, что развитие технической культуры дегуманизирует общество. Технический прогресс перекашивает систему ценностных координат, на место человека ставит технику, моральное и религиозное сознание замещает сознанием индустриальным, технократическим. Не производство подстраивается под человека и подчиняется моральным ценностям, а сам человек становится частью машины. Подлинное освобождение человека, делает вывод Вышеславцев, возможно не через власть над природой в виде развития техногенной культуры, а на пути религии, морали и права. Только через эти традиционные социальные институты человек в состоянии сохранить демократию, а значит и самого себя как религиозно-нравственную ценность.

В практическом отношении Вышеславцев предлагает перейти от бюрократической организации производства к хозяйственной демократии. В этом случае, полагает он, политическая демократия будет иметь свою аутентичную, надежную основу. Фактически разработанная им система мероприятий представляет собой обычный перечень мер, традиционно входивших в партийные программы социал-демократов на протяжении XX в.: участие трудящихся через профсоюзы в формировании экономической политики и управлении производством, ликвидация всех форм угнетения и дискриминации на производстве, общественный контроль над экономикой (регулирование рынка, инвестиций, участие в прибы-

¹ Вышеславцев Б. П. Сочинения. С. 380.

лях), перераспределение средств от богатых к бедным, введение строгого и справедливого законодательства в области производства и социальных гарантий трудящимся.

§ 5. Политика и христианство

Для многих представителей русской философии естественного права вопрос о соотношении политики и христианской религии — один из главных. Если брать таких относительно светских авторов, как Б. А. Кистяковский или И. В. Михайловский, то у них идея Бога, подчиненности социального порядка, государства и права религиозным ценностям скорее подразумевается, чем прямо высказывается. Так, у неокантианца Кистяковского идея должного в конечном счете ведет к необходимому существованию Бога, хотя прямо об этом не говорится. Естественно-правовая теория, имеющая идеалистические основы, с неизбежностью предполагает трансцендентный источник жизни. Если обратиться к таким также вполне светским авторам, как П. Б. Струве или П. И. Новгородцев, то в их сочинениях можно найти довольно много рассуждений о необходимой связи религии и социальной жизни. Например, у Новгородцева абсолютный социальный идеал предполагает его включенность в божественное мироздание, связь с Богом. Поздний Новгородцев прямо апеллирует к православию как важнейшей основе возрождения России. Проблема соотношения политики и христианства встает в полный рост в сочинениях религиозных философов — С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Е. Н. Трубецкого, Г. П. Федотова, И. А. Ильина и многих других.

Для религиозного сознания вопрос о существовании и оправдании Бога — главный. Все остальные стороны природного и социального бытия представляются верующему человеку вторичными, имеющими относительную ценность. В рамках религиозного сознания (особенно православного) проблема «религия и политика» традиционно перерастает в более широкую тему «церковь и культура», где под культурой понимаются все созданные человеком материальные и духовные ценности (в том числе государство, право и другие социальные институты). Данная тема рельефно представлена в творчестве Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, ее развивал В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии». Особую роль в развитии темы «церковь и культура» сыграло так называемое «новое религиозное сознание» — направление, возникшее в начале XX в. в среде русской интеллигенции (Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, З. Н. Гиппиус и др.). Определенное звучание нашла данная проблема и в идеологии «богостроительства». Суть дихотомии «церковь — культура» состоит в том, что культура, с одной стороны, в основе своей должна быть религиозной, ориентировать человека на веру в царство Божие, но с другой — оставаться сферой свободы человека. Для

религиозного сознания соотношение церкви и культуры антиномично, зачастую перерастает в дилемму «церковь или культура», «догмат или свобода», «вера или творческое познание». Глубоко и искренне верующему человеку порой трудно найти необходимую точку равновесия между церковью и культурой, он нередко выступает за подчинение культуры церкви, что в итоге может означать только одно — потерю существенного объема свободы.

Проблема соотношения церкви и культуры особенно остро стоит в эсхатологическом христианстве, которое культивирует в человеке настрой на бренность всего сущего, на безнадежность и бессмысленность созидательной деятельности в реальном мире. Эсхатологическое христианство имеет явную тенденцию подчинить культуру церкви. В рамках эсхатологического христианства ценность государства и права резко снижается, политика приобретает ярко выраженный греховный характер. Отсюда требование воцерковления политико-правовых институтов, подчинения их церкви. В России эсхатологическое христианство как в виде православия (о чем постоянно говорили церковные иерархи и русские богословы), так и в форме различных экстремистских сект было преобладающим, что, конечно, сказалось на специфике отечественной культуры. Булгаков, Бердяев, Вышеславцев, Франк, Федотов, Е. Н. Трубецкой — философы типично эсхатологического плана (в большей или меньшей степени). Всем им свойственно анализировать социально-политическую жизнь через призму неизбежной гибели мира и установления царства Божия.

Вместе с тем, несмотря на религиозную ориентированность представителей философии естественного права в России, им (в том числе и сторонникам эсхатологического христианства) в основном удается удержаться от полного и непосредственного подчинения культуры церкви, политики — религии. В целом сторонники естественного-правовой философии (консервативно-либерального толка) придерживаются принципов свободы совести и отделения церкви от государства. Они ценят свободу человека (во всяком случае, теоретически) едва ли меньше, чем религиозный догмат. Возможность человека (а значит, и общества) самостоятельно и творчески развиваться — важная составляющая, полагают они, христианского вероучения.

К философам, которые наиболее трезво и реалистично смотрят на соотношение политики и христианства, следует отнести Струве, Федотова, Е. Н. Трубецкого.

Свою позицию относительно роли церкви и христианства в социальной жизни Струве выразил еще в доэмигрантский период в процессе полемики с Д. С. Мережковским, З. Н. Гиппиус и Д. В. Filosoфовым. Представители «нового религиозного сознания» выступали за скорейшее наступление царства Божия «на земле, как и на небе» и установление теократии (непосредственной власти Христа), обеспечивающей, по их мнению, подлинное единство человечества во Христе и бессмертие (ду-

ховное и физическое). Апокалиптическое христианство «Третьего Завета» ориентировало на радикальное отрицание любых существующих социально-политических форм, против чего Струве резко возражал. Если Мережковский выступал за соединение религии и социальных форм, где последние должны были раствориться в теократии, то Струве отстаивал идею разделения относительного и абсолютного, общества и церкви.

Струве выдвигает положение, что религия не находится в необходимой объективной зависимости от социально-политической жизни, политика имеет достаточную степень автономности и развивается по своим законам. Струве берет себе в союзники апостола Павла, который, по его мнению, своим позитивным отношением к государству внес здоровый консерватизм в христианство. Ранние христиане, находясь у истоков становления новой мировой религии, с неизбежностью должны были жить с «наивно-историческим» ожиданием скорого пришествия Христа и наступления конца света. Отсюда их крайний эсхатологизм и радикальное отрицание социальных форм. Для современных христиан подлинная религиозность должна проявляться не в революционном социальном негативизме, а в обращенности к своей душе с целью ее нравственного совершенствования. В современном мире религиозная вера становится частным делом отдельного человека, а церковь отделяется от государства. «Никто, — пишет Струве, — знакомый с ходом развития религиозной культуры, не может отрицать, что в самой идее церкви, связанной с государственностью и общественностью, заключена огромная опасность и угроза для личной свободы вообще, религиозной свободы в частности»¹.

Струве выступает против того, чтобы рассматривать христианство социологически, привязывать его к каким-либо партийным программам. Так, он критикует и западных либералов, использующих религию в качестве политического средства, и российских «богостроителей», пытавшихся представить социализм религиозным учением. Христианству, полагает он, следует быть «самозаконным судьей» политики, оно должно давать критерии для оценки общественной и государственной жизни. Оставаясь в стороне от общественно-политической практики, христианство лишь указывает на неприемлемые для религиозного сознания ее стороны, но ни в коей мере не разрабатывает и не предлагает позитивные социальные программы. Отношение христианства к политике должно быть не деятельно, а оценочно.

Вместе с тем, несмотря на стремление Струве развести в разные стороны относительное и абсолютное, церковь и политику, он усматривает между ними и внутреннюю связь. По его мнению, современная культура и правовая государственность Запада обязаны своим становлением «энергии христианства». Но, достигнув определенного благополучия, европейские народы забыли о своих религиозных истоках. Процесс се-

¹ Струве П. Б. *Patriotica*: политики, культура, религия, социализм. С. 400.

куляризации, объективно полезный и прогрессивный, зашел слишком далеко, он затронул уже души людей, что не может не вести к оскудению человечества и утрате достигнутых результатов. Поэтому Струве призывает возродить религиозное мирозерцание, ядром которого он видит протестантскую идею оправдания личной верой, общение человека с Богом без посредничества церкви. Возрожденная автономная религиозность даст новый импульс развитию идеи личного подвига и личной ответственности, приведет к пониманию свободы как индивидуального творчества. А все эти качества, полагает Струве, есть подлинная основа либерализма. Иначе говоря, чтобы общество и государство и дальше прогрессивно развивались на основе свободы и права, человеку следует хранить веру в Бога, в частной жизни стремиться к религиозному и нравственному совершенствованию.

Детальный анализ взаимосвязи эсхатологии и культуры (включая политику, государство и право) дает Г. П. Федотов. Для него политика, культура в целом не мыслится вне христианства. Теория бесконечного социального прогресса, выросшая на почве рационализма и просветительства Нового времени, обнаруживает, полагает он, свое бессилие при встрече с фактом человеческой смерти. С позиции данного светского мировоззрения, человек обретает свое бессмертие лишь в культуре, оставляя после себя следы своей деятельности. Личного бессмертия теория прогресса человеку не предлагает. Но нравственное чувство никогда не согласится с тем, чтобы рассматривать жизнь человека в качестве очередной ступени человеческого прогресса. Поскольку личность — высшая ценность мира, ее смерть всегда следует оценивать как трагедию. В этом смысле политику, культуру следует воспринимать не в свете плоского оптимизма, а трагически. На языке христианской религии это означает рассматривать социальные формы эсхатологически, через призму грядущей гибели мира. «Бесконечная культура, — отмечает Федотов, — подвластная греху и смерти, так же ужасна, как бессмертие для человека, подвластного болезни и старости. Как дряхлый старик молится о смерти, так самая удачная культура, без эсхатологической надежды, сама возжаждет своего уничтожения»¹.

Федотов пытается найти компромиссную позицию между двумя крайними точками зрения: 1) культура без эсхатологии и 2) эсхатология без культуры. Отвергая светское, внецерковное понимание культуры, философ отрицает и идею всеобщего воцерковления, растворяющего культуру в церкви. «Культурно-отрицающий», «антикультурный» эсхатологизм, по его мнению, основан либо на наивном сознании, не понимающем ценности культуры, либо, напротив, на ощущении пресыщенности культурой, замкнутом эгоцентризме человека «из подполья». И в том и в другом случае

¹ Федотов Г. П. Эсхатология и культура // Русские философы (конец XIX — середина XX века). М., 1996. С. 151.

эсхатологизм перерастает в религиозный экстремизм, уничтожающий культуру и, в конечном счете, личность. Ведь культура, по Федотову, является той сферой, где человек реализует свою свободу и занимается творчеством.

Отвергая крайние точки зрения на соотношение эсхатологии и культуры, Федотов, тем не менее, считает их взаимосвязь антиномичной. С одной стороны, ощущение жизни нацеливает человека на творческую деятельность, с другой — уверенность в неизбежной гибели мира подрывает в нем социальную активность. Философ предлагает следующий императив: «Живи так, как если бы ты должен был умереть сегодня, и одновременно так, как если бы ты был бессмертен. И вот максима культурной деятельности: работай так, как будто история никогда не кончится, и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня... Бесконечность, бессмертие определяют здесь содержание жизни и работы, не ограниченной никакими перспективами времени. Смерть, эсхатология определяют духовную установку: сознание относительности, хрупкости, тленности всякого человеческого дела и жажду абсолютного совершенства, не утоляемого культурой»¹.

Таким образом, Федотов, являясь сторонником эсхатологического христианства, стремится его максимально смягчить. Помимо того что он выступает за относительную автономию культуры, ему также представляется необходимым дать более щадящую интерпретацию формы гибели мира. С его точки зрения, существует две концепции конца мира. В рамках первой, данной в Откровении Иоанна Богослова, конец мира видится как всеобщая жуткая катастрофа, как Страшный Суд, карающий грешников и воскрешающий праведников. В этом случае круг избранных для царства Божия становится крайне узок, что не может не подавлять социальной инициативы человека. Исходящий от Апокалипсиса психологический прессинг не только заставляет человека отказаться от греховной деятельности, но также стимулирует его отказ от всякой деятельности, обрекает на социальную пассивность.

Вторая концепция, навеянная идеями В. С. Соловьева, предлагает рассматривать конец мира как эволюционное органическое преобразование человечества и переход его в стадию Богочеловечества. Данный процесс предполагает постепенное религиозное просветление каждого человека в отдельности и общества в целом, возвращение церкви своего ведущего положения, трансформацию властных институтов в свободную теократию. В этом случае наступление царства небесного будет восприниматься не только как дар Божий, но также и как плод человеческих усилий. Богочеловеческий процесс приведет к тому, что «культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе. Тогда все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удачи найдут свое место, сложившись, как камни, в стены вечного града. Эта мысль

¹ Федотов Г. П. Эсхатология и культура. С. 153.

примиряет с трагедией во времени и может вдохновить на подвиг, не только личный, но и социальный»¹.

Этой второй эсхатологической концепции («концепции оптимистического конца») и придерживается Федотов. Политика, полагает он, является делом человеческим, но должна иметь религиозные ориентиры. Политическое творчество людей свободно, но должно иметь в виду царство Божие. Конец мира неизбежен, но и от человека зависит, каким он будет. Вместе с тем, хотя Федотов и выступает за относительно автономное существование политики и христианства, его симпатии к «свободной теократии» В. С. Соловьева (по сути, отнюдь не свободной) выглядят диссонансом на фоне выдвигаемых им требований обеспечить условия для свободы и творчества человека.

По вопросам соотношения политики и христианства, государства и церкви значительный интерес представляет позиция Е. Н. Трубецкого, которую он изложил с предельной ясностью в книге «Мирозерцание В. С. Соловьева». Примечательно, что Е. Н. Трубецкой, человек глубоко и искренне верующий, религиозный философ, ученик и близкий друг В. С. Соловьева, имел совершенно определенные светские представления о соотношении государства и церкви, отвергал теорию «свободной теократии» своего учителя как утопичную и практически вредную.

По мнению Трубецкого, нелепость «вселенской теократии» заключается прежде всего в том, что она имеет целью создание теократического государства как реальное, социальное воплощение Христа, как «живое тело Божества». «Это противоречит самому существу и назначению государства: государство, — отмечает он, — предполагает именно такое состояние человечества, когда общественная жизнь еще не стала воплощением Божественного, когда соответственно с этим нет еще внутренней победы добра над злом. Зло здесь не уничтожается изнутри, в самой своей сущности, как это должно иметь место в органическом соединении Бога и человека, а сдерживается в своих проявлениях внешней материальной силой. В этом — весь смысл принудительной организации государства; но в этом же — объяснение того, почему государство не может претвориться в царствие Божие или войти как звено в его состав»². В теократии происходит смешение государства и церкви, в ней не государство поднимается до уровня церкви, а, напротив, церковь опускается до уровня государства, утрачивая при этом мистическую связь с Богом. Из благосклонного отношения Евангелия к государству Соловьев делает неверный вывод о будто бы возможном существовании государства наряду с царством Божиим. Соловьев, заключает Трубецкой, стремясь максимально сблизить относительное (социальный мир) и абсолютное (царство Божие), фактически отказывается от абсолютного во имя господства относительного.

¹ Федотов Г. П. Эсхатология и культура. С. 156.

² Трубецкой Е. Н. Мирозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. С. 550–551.

Трубецкой предлагает строго различать относительное и абсолютное, воздавая каждому свое. «Признание относительных ценностей и положительное к ним отношение, — пишет он, — не только не противоречит этическому максимализму религии, но прямо им требуется. Ибо, как смысл всего существующего, Бог есть смысл и всего относительного, временного. Если совершенное Богоявление есть тот максимум, то этим оправдан весь процесс — и несовершенное его начало (минимум), и отдельные относительные стадии прогресса. Тем самым оправдано и государство. Христианскою должна быть признана не та точка зрения, которая требует немедленного его упразднения, и не та, которая спешит включить его в царство Божие, а та, которая разделяет Божие и кесарево, воздавая подобающее тому и другому»¹. Трубецкой усматривает между относительным и абсолютным внутреннюю диалектическую связь, раскрывающуюся в процессе становления богочеловечества. Богочеловечество — это абсолютная конечная цель, предполагающая множество ступеней относительного характера. По мере совершенствования человечества Бог всё более проявляет себя в жизни общества. В этом смысле государство следует рассматривать как одну из относительных ступеней по пути восхождения к Богочеловечеству, где Бог проявляет себя в осуществлении государством властных полномочий. Следовательно, отрицание государства означает не что иное, как отказ от нравственного совершенствования на пути движения человечества к Богу. Очевидно, что разведение в разные стороны Трубецким относительного и абсолютного ведет к повышению роли социальных форм, к своего рода оправданию государства, претендующего жить автономно от церкви и Бога.

В практическом плане Трубецкой выступает за свободу совести и отделение церкви от государства. Его идеал — светское правовое государство, являющееся гарантом равноправного сосуществования различных религиозных конфессий. Вместе с тем его позиция основывается не на доводах политической целесообразности, а на аргументах христианской религии. Исходный тезис Трубецкого состоит в том, что деятельность государства должна иметь «положительный религиозный смысл и религиозную задачу», «государство может и должно служить религии в качестве орудия». Отстаивая идею светского, внеконфессионального государства, Трубецкой развивает положение В. С. Соловьева о связи такого государства с «христианской истиной». Вслед за Соловьевым Трубецкой полагает, что различные христианские конфессии, возникшие как следствие греховной порчи мира, в основе своей, тем не менее, едины. Чем больше христианские церкви культивируют свои особенности, тем больше они отдаляются от Христа; и наоборот, чем меньше они враждуют между собой, тем ближе они становятся к Христу. Христова истина, утверждает Трубецкой, внеконфессиональна, ни одна конфессия не вправе претен-

¹ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 1. С. 555—556.

довать на монополию. Государство не должно быть стороной в «вероисповедном споре». «Если оно, — говорит Трубецкой, — признает то или другое вероисповедание господствующим, оно тем самым утверждает вероисповедную рознь вместо единства и, стало быть, служит уже не Христу, а антихристу»¹.

Таким образом, государство может и должно служить делу Христову, только будучи конфессионально нейтральным. Государство должно создавать светскую, мирскую среду, где могли бы мирно сотрудничать представители разных конфессий и атеисты, и где было бы возможно свободно определить свое отношение к Богу. Государство призвано формировать именно светскую, а не религиозную культуру, чтобы иметь максимально широкую базу для общечеловеческого сотрудничества. Светская культура, полагает Трубецкой, является общечеловеческой именно потому, что в основе своей имеет христианские принципы, и прежде всего такой важный из них, как человеколюбие, «уважение к образу Божию в человеке». Государство, воспитывая человека в лоне светской культуры, фактически приобщает его к базовым религиозным ценностям, формирует из него своеобразный «сосуд, способный принять в себя Божественное содержание». В этом смысле государство следует рассматривать как проявление божественного снисхождения к человеческому несовершенству.

Говоря о светском государстве, Трубецкой подразумевает, что представители власти и граждане такого государства — в основном люди верующие. Для Трубецкого данное предположение — это своего рода аксиома, которая им даже не обсуждается. В его понимании только трезвомыслящие христиане способны проводить взвешенную религиозную политику, создать светское правовое государство и одновременно сделать его орудием в деле достижения царства Божия. Хотя Трубецкой и говорит о необходимости отделения церкви от государства, он мыслит такое отделение лишь формально-юридически, тогда как фактически между ними должна быть внутренняя органическая связь. Связующим звеном и являются верующие представители власти, которые в основу своей деятельности кладут религиозные нормы.

Вопросы соотношения политики и христианства, государства и церкви занимают заметное место в творчестве С. Н. Булгакова. Следует иметь в виду, что в 1918 г. он стал священником, а сочинения его в дальнейшем носили по преимуществу богословский характер. Булгаков — представитель эсхатологического христианства, но его эсхатология сдержанная, умеренная, оставляющая место светской культуре и светскому государству. Он выступает против религиозного экстремизма и нигилизма, отрицающего социальный мир за его греховность. «Историю, — говорит он, — нужно прожить и изжить, а не то что кое-как окончить, пройдя чрез нее, как чрез мрачный и пустой коридор в царствие небесное. Этот

¹ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. 2. С. 302.

псевдоаскетический нигилизм в истории некоторыми считается выражающим истинно-христианское отношение к миру, хотя в действительности он более соответствует манихейству или буддизму. В истории не только раскрывается раздирающая трагедия противоборства добра и зла, но и нечто совершается, без чего и ранее чего не может она закончиться, и, следовательно, не совершится и пришествие Христово, и оно так же требует для себя полноты времени, как и первое. Вот это-то положительное чувство истории, ее содержательности, и составляет то, чем питается апокалиптика, жажда действительного раскрытия всех возможностей человеческого и мирового бытия ранее наступления его конца, или, точнее, трансценза в иное бытие»¹.

Булгаков рассматривает историю общества, государства и права как часть церковной истории, как определенный срез становления церкви Иисуса Христа. Один из центральных элементов его историософской системы — проблема теократии. Поскольку власть, рассуждает он, коренится в богоустановленном миропорядке, «онтологическим ядром» государства является идея боговластия, потенциально в нем заложенная Творцом и стремящаяся к реализации в действительности. Иначе говоря, государственная власть имманентно содержит в себе тенденцию перерасти свои земные, относительные формы и прийти к боговластию. А после появления Иисуса Христа, истинного царя царствующих, ожидания теократии стали еще более сильными. Но Булгаков специально оговаривается, что вопрос о практическом переходе к теократии в основном остается темным, на уровне «смутных предчувствий». В принципиальном же плане речь идет у него о преодолении реальной политики и замене ее Божьим откровением; общество должно изжить в себе политико-правовые формы и прийти к непосредственному богообщению. Единственным связующим звеном между существующим историческим государством и грядущей Божественной теократией (царством Божьим) Булгаков считает церковь.

Отсюда во многом богословская тема теократии переходит у Булгакова в более конкретную и предметную проблему соотношения государства и церкви. Истоки данного вопроса восходят, по его мнению, еще к дохристианскому миру. Языческим народам (особенно в Древнем Египте, Древнем Риме), имевшим обостренное религиозное чувство, было свойственно отождествлять государственную и божественную власть, относительное и абсолютное. Обладая религиозным ясновидением и неосознанно стремясь к теократии, они, тем не менее, из земных царей делали идолов и тем самым устанавливали лжетеократию. Учение Христа разделило в сознании людей земную власть и теократию. В практическом отношении это означало, что государство перестало быть предметом религиозного поклонения и приобрело характер греховности, ущербности, бренности. В то же время идеал теократии стал считаться недостижимым

¹ Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 375–376.

в реальной человеческой истории, а его реализация связывалась со вторым пришествием Иисуса Христа, Страшным Судом и установлением царства Божия. В итоге идеология раннего христианства выразилась, по Булгакову, в желании верующих быть независимыми от государства в религиозном отношении, но политически оставаться лояльными к власти.

Основные трудности во взаимоотношениях между государством и церковью начались, как полагает Булгаков, со времени возведения христианства в ранг официальной государственной идеологии. Вопрос о соотношении государства и церкви был по-разному решен в Западной и Восточной церквях. В Римско-католической церкви осуществился принцип папощезаризма, согласно которому высшая церковная власть подчинила государственную, а папа превратился в «универсального харизматика» наподобие египетского фараона. Булгаков подчеркивает, что в данном случае произошла «чудовищная подмена», попытка внедрить абсолютный теократический идеал в земные политико-правовые формы привела к грубому искажению христианства и установлению лжетеократии. Принципиально иной была картина в Восточной церкви (прежде всего в Византии и России), где отношения между государством и церковью строились на основе «симфонии» (согласованность и гармоничное соответствие элементов целого). Согласно данной теории церковь и государство независимы друг от друга, сферы их компетенции строго распределены, монарх является членом церкви, подчиняется религиозным нормам, но политически самостоятелен. Симфония государства и церкви обеспечивала чистоту вероучения, создавала благоприятные условия для религиозного совершенствования как самой власти, так и общества в целом. Отдельные проявления цезаропапизма (церковь подчиняется государству, монарху принадлежит государственная и церковная власть) в Византийской империи не смогли, по Булгакову, нарушить принцип симфонии.

Несмотря на то что в лоне православия было найдено верное, с точки зрения Булгакова, соотношение государства и церкви, он не считает возможным механически переносить опыт Византии и России в условия XX в. Во-первых, он предлагает отказаться от того мнения, будто православие обязательно предполагает монархическое правление. Здесь Булгаков фактически развивает идеи Всероссийского поместного собора 1917–1918 гг., который вынужден был выработать новую политическую стратегию после краха российской монархии и установления советской власти. Булгаков полагает, что между православием и тем или иным политическим строем не существует никакой «внутренней и нерушимой» связи, а потому «православные могут иметь разные политические взгляды и симпатии». Во-вторых, он выступает за отделение церкви от государства, что дает церкви, по его убеждению, свободу беспрепятственного развития, освобождает от ответственности за политическую власть. Церковь, не отказываясь от влияния на общество и государство,

должна осуществлять свою деятельность не путем принуждения сверху, а на основе свободы — «снизу, из народа и через народ». Выдвигаемый Булгаковым принцип отделения церкви от государства носит подчеркнуто формальный характер, так как по существу в измерении христианской догматики философ остается сторонником теократии.

Проблема соотношения политики и христианства широко представлена в творчестве Н. А. Бердяева. Перейдя на рубеже веков от марксизма к идеализму и религии, он становится одним из главных идеологов так называемого «нового религиозного сознания». Главную роль в этом идейном течении русской либеральной интеллигенции играл Д. С. Мережковский, стремившийся создать новую религию «Третьего Завета». «Неохристианство» Мережковского было ярко эсхатологичным и апокалиптическим, оно отстаивало идею скорейшего приближения гибели мира и установления третьезаветного царства Божия, где будут преодолены дуализм духа и плоти (они сольются в мистическом синтезе Св. Духа и Св. Плоти), церкви и государства (будет реализована идея непосредственной власти Иисуса Христа). Призывы Мережковского к «революционному преобразованию мира» оборачивались очевидным социальным негативизмом и нигилизмом. Бердяев многое воспринял от религии «Третьего Завета», хотя относительно рано (начиная примерно со сборника «Вехи») отошел от Мережковского и в дальнейшем писал о нем преимущественно в критическом тоне. В отличие от Мережковского, который явно злоупотреблял революционной фразеологией, Бердяев в философии права зачастую выступал консерваторм.

Бердяев — сторонник эсхатологического христианства и критик исторической церкви (в форме основных христианских конфессий). Он различает мистическую (невидимую) и историческую (видимую, эмпирическую) церковь. Мистическая церковь возникает сразу после акта грехопадения, незримыми нитями она связывает всё человечество в единое целое, подчиненное Богу. По мере актуализации религиозной идеи, реализации вовне религиозного чувства осуществляется институционализация исторической церкви. Историческая церковь (наряду с другими социальными формами) должна быть изжита и перерасти в теократию (непосредственное боговластие), что будет означать полную победу мистической церкви. Одна из главных проблем, встававшая на пути образования исторической церкви, состояла в том, чтобы правильно очертить границы своего влияния. Подлинная церковь должна расти изнутри, формироваться благодаря появлению внутренней потребности людей строить свои отношения на основе любви. Мистическая церковь присутствует в исторической церкви в той мере, в какой люди испытывают искреннее религиозное чувство. Историческая церковь зачастую сначала произвольно устанавливала границы своего влияния, а затем чисто механически пыталась включить в нее людей. В результате церковь утрачивала мистический дух, вместо религиозного авторите-

та культивировала авторитет силы и принуждения. «Сначала должно быть завоевано, — пишет Бердяев, — органическое содержание церкви, сердце человека и сознание человека изменены, мистическая стихия человечества преображена... и тогда уже станут органически выявляться эмпирические очертания церкви. Только реальное общение с Богом, только интимное ощущение Христа открывает двери церкви, а это реальное общение и интимное ощущение должно быть во всем, во всех органических ростках жизни, во всем творчестве культуры»¹.

Таким образом, Бердяев выступает за строгое соблюдение церковью границ своего фактического влияния и одновременно говорит о необходимости постоянно расширять их, стремиться включить в состав церкви всю культуру, а значит и политику. «Религия, — отмечает он, — не только не противоположна “жизни”, философии, общественности, искусству, но она есть хорошая жизнь, истинная философия, справедливая общественность, прекрасное искусство, религия — начало, преображающее жизнь, философию, общественность, искусство...»².

Бердяев подчеркивает, что в своей основе церковь «метафизически социальна, а не индивидуалистична». Религиозный опыт отдельного человека предполагает сверхличность, соборность, ощущение связи с предшествующими и грядущими поколениями. Движение человека к Богу возможно только в рамках процесса становления Богочеловечества. В этом смысле «христианство должно стать более социальным, т. е. лучше раскрыть христианскую правду о человеческом обществе. Христианство из собственной глубины должно благословить социальное переустройство общества, а не восставать против этого переустройства во имя сохранения связи со старым обществом, несправедливым и совсем не христианским. Дело христианства не бояться социального движения в мире, не бесцельно бороться против него, а одухотворять его, стараться излечивать его от примешивающихся к нему ядов, от яда ненависти. Таково единственное верное отношение к коммунизму, которое есть самое серьезное явление современного мира. Нужно перестать с ним внешне бороться, что оказывается лишь на руку фашизму, явлению гораздо более антихристианскому, нужно стремиться к его внутренней трансформации»³.

Вместе с тем Бердяев говорит о необходимости изживания религиозного социоморфизма (приспособление религии к социальным формам и структурам). Крайним проявлением религиозного социоморфизма он считает превращение религии в политическую идеологию. В связи с этим он в доэмигрантский период критиковал Русскую православную церковь за ее сращивание с абсолютистским государством, а позднее, в эмиграции, полагал недопустимым образование христианских политических

¹ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 257–258.

² Там же. С. 261.

³ Бердяев Н. А. Истина и откровение. СПб., 1996. С. 213.

партий. С точки зрения Бердяева, Божественное ядро христианства не имеет ничего общего ни с существом государственной власти, ни с формой государства (монархия или республика), ни с видом политического режима (деспотизм, либерализм, социализм и т. д.). Всякая государственная власть и всякая государственность имеет языческое, дохристианское происхождение; она действует так, как будто Христос еще не пришел в мир. Историческое христианство соединилось с языческой государственностью только потому, что оно не имело никакого определенного общественного идеала. Папоцезаризм и цезарепапизм — результат сближения христианства с государством. Связь между христианством и государством — чисто отрицательная, негативный опыт их совместного существования только подчеркивает необходимость разделения Божьего и кесарева. Христианское государство — это историческая ложь, его никогда не было и быть не могло. Практиковавшееся государством поддержание христианской веры и церкви с помощью насилия могло означать лишь одно — отсутствие веры и бессилие церкви. Отсюда категоричное требование Бердяева об отделении церкви от государства. «Окончательное отделение церкви от государства, — пишет он, — должно быть неизбежным и повсеместным результатом дифференцирующего процесса новой истории. Это отделение признают благом и искренние друзья церкви, и искренние ее враги, так как ни искренняя вера, ни искреннее безверие не могут стоять за лицемерную и лживую связь, унаследованную от старых грехов папоцезаризма и цезарепапизма, коренящуюся в идеях, давно уже потерявших силу. Связь церкви и государства ныне стала противоестественной и с точки зрения церковной, религиозной, и с точки зрения государственной...»¹.

Бердяев выступает за отделение церкви от государства не столько для того, чтобы сохранить свободу человека (прежде всего религиозную), сколько потому, что свободная от государства церковь сама способна стать «царством не от мира сего», а именно — теократией. Тема теократии — одна из центральных в философии права Бердяева. Ее он подробно развивает еще в довольно раннем сочинении «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), затем в «Философии неравенства» (1918) и «Новом средневековье» (1924). В более поздних его работах тема теократии отодвигается на второй план, но на самом деле именно она задает религиозный и эсхатологический тон его сочинениям. В «Новом религиозном сознании и общественности», «Философии неравенства», «Новом средневековье» Бердяев дает описание теократии, во многом сходное с тем, что можно найти у Мережковского. Теократия, или царство Божие, — конечный пункт развития человечества, соединившегося с Богом и ставшего Богочеловечеством. В условиях теократии человек действительно становится членом тела Христова, преодолевает смерть физически, вступает в непосредственное богообщение. «Царство Хри-

¹ Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 224.

ство, — пишет Бердяев, — будет не только на небе, но и на земле, оно будет не только духовным, но и телесным царством. Но это будет иная, преображенная земля, иное, преображенное тело»¹. Хотя под теократией Бердяев и понимает некое сверхприродное, мистическое состояние человечества, даваемая им характеристика теократического общества постоянно сбивается на конкретный социологизм (в частности, он говорит о специфике труда при теократии).

Таким образом, теократическая утопия Бердяева несет антиномичную смысловую нагрузку. С одной стороны, при помощи идеи теократии философ выступает за четкое разграничение абсолютного и относительного, Божьего и кесарева, что предполагает автономию сферы политики и достаточно позитивное к ней отношение. С другой — противопоставление реальной политики и теократии имеет тенденцию к девальвации социально-политических форм как ущербных с точки зрения религиозного сознания.

¹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 266.

РАЗДЕЛ II

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА П. И. НОВГОРОДЦЕВА

Глава 1 ИСТОКИ ТВОРЧЕСТВА

§ 1. Вехи биографии

Павел Иванович Новгородцев родился 28 февраля 1866 г. на Украине в городе Бахмут (ныне Артемовск Луганской области) в семье харьковского купца. После окончания с золотой медалью Екатеринославской гимназии был зачислен на первый курс естественного отделения физико-математического факультета Московского университета, но вскоре перевелся на юридический факультет, по окончании которого, в 1888 г., был оставлен в университете для подготовки к преподаванию. Затем находился в научной командировке в Берлине и Париже.

На преподавательском поприще открылся блестящий талант Новгородцева как исследователя и педагога. В 1894 г. он становится приват-доцентом Московского университета, а в 1897-м, после защиты диссертации («Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. Опыт характеристики школы Савиньи в их последовательном развитии») — магистром права. В 1903 г. П. И. Новгородцев защитил докторскую диссертацию «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве», после чего был избран экстраординарным профессором юридического факультета Московского университета по кафедре энциклопедии права. Одновременно он преподавал на Высших женских курсах, сотрудничал в журнале «Вопросы философии и психологии». В 1906—1918 гг. занимал должность ректора Московского коммерческого института.

Деятельность П. И. Новгородцева далеко не ограничивалась научной и педагогической сферой. Значительным было его влияние в общественной и политической жизни России. С 1904 г. Новгородцев состоял в рядах совета «Союза освобождения», с 1905 г. — членом кадетской пар-

тии, а в 1917 г. был избран в состав ее ЦК. Заметным было его участие в I Государственной Думе, депутатом которой он был от Екатеринославской губернии. Так, П. Н. Милюков прямо называет П. Б. Струве и П. И. Новгородцева идеологами, «достойно представлявшими русскую интеллигенцию» в Думе¹.

Имя П. И. Новгородцева тесно связано с веховством. Вместе с «Вехами» (1909) сборники «Проблемы идеализма» (1902) и «Из глубины» (1918) составили единое крупное духовное явление в русской культуре начала века. Отстаиваемые в них идеалистические и либеральные ценности оказали заметное влияние на интеллигенцию. Новгородцев был одним из организаторов и участником первого и третьего из этих сборников, в целом принимал концепцию «Вех». Веховство олицетворяло прочное соединение философской мысли с политической активностью интеллигенции, а факт участия Новгородцева в сборниках принес ему авторитет и влияние.

Новгородцев как сторонник эволюционного развития общества с недоверием встретил Февральскую революцию. Его настораживали ее анархические, разрушительные тенденции, выявившиеся в ходе революционного процесса. Так, например, в июле 1917 г. он призывал к установлению военной диктатуры, «чтобы покончить с большевистской революцией»².

Октябрьскую революцию Новгородцев категорически не принял. В 1918 г. он был одним из руководителей антибольшевистских подпольных центров в Москве. В конце 1918 г. перебрался в расположение белых армий, где в 1919 г. проводил кадетские конференции в Екатеринодаре и Харькове. В 1920 г. в связи с болезнью выехал за границу, в Берлин, где работал в газете «Руль». В 1921 г. вернулся в Крым, занятый войсками П. Н. Врангеля. С 1921 г. Новгородцев окончательно обосновывается в эмиграции, в Праге. Там он при участии чешского правительства основал Русский юридический факультет в местном университете, который возглавлял до своей кончины в апреле 1924 г.³

Как отмечает А. В. Соболев, «вокруг Новгородцева и его идей сложилась целая школа философов права и социальных философов. Непосредственными его учениками являлись И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, Н. Н. Алексеев, В. А. Савальский, А. С. Ященко. Его идеи разрабатывались С. Л. Франком, С. И. Гессеном и др.»⁴.

Философия права Новгородцева представляет собой единую, целостную систему. Как философ права он исследовал политические и правовые

¹ См.: Милюков П. Н. Воспоминания. М., 1991. С. 278.

² Думова Н. Г. Кадетская партия в период Первой мировой войны и Февральской революции. М., 1988. С. 195.

³ См. подробнее: Комментарий М. А. Колерова и Н. С. Плотникова // Из глубины: Сборник статей о русской революции. М., 1990; Новгородцев П. И. На путях к правовому государству / сост., вступит. ст. и комм. А. В. Соболева // Новый мир. 1991. № 12.

⁴ Соболев А. В. Указ. соч. С. 118–119.

явления действительности. Общая методологическая база мыслителя — неокантианство. В его духе он последовательно анализировал и отстаивал теорию естественного права, соотнося ее с современным правосознанием. Новгородцев обосновывал личностное начало общества путем развития субъективной этики Канта, через которую он пришел к выводу об абсолютном значении личности. Это понятие было центральным в его философии, ее своеобразной точкой отсчета. Осознавая необходимость уяснить принципы сосуществования личности и общества, Новгородцев использует методологию объективной этики Гегеля, у которого личность может проявлять себя лишь как общественное существо. В этической философии Новгородцева из теории естественного права органически вырастает философско-историческая концепция абсолютного идеала, определяемого как принцип всеобщего объединения на началах равенства и свободы, или, другими словами, как принцип всеобщего «свободного универсализма». Поместив этот принцип в основу общественных отношений, возможно достижение, по его мнению, относительной гармонии между личностью и обществом, так как абсолютной гармонии в земной реальной жизни быть не может. Только стремление к абсолютному идеалу, выражающееся в бесконечном совершенствовании личности и общества, их взаимоотношений, является путем к относительному, как реально возможному, общественному согласию. Это является содержанием истории, а ее смыслом объявляется нравственный прогресс, суть которого состоит в постоянном освобождении личности, развитии ее сознания и удовлетворении нравственных запросов. Осуществление абсолютного идеала выходит за пределы земной жизни и находит свое законченное выражение в высшем метафизическом синтезе, в Абсолюте, к которому Новгородцев призывает стремиться.

Философия права Новгородцева во многом оригинальна, особенно его теория общественного идеала. Однако, как всякая другая философия, она имела свои теоретические источники и испытала известные идейные влияния. В основе философского мировоззрения мыслителя лежат ценности православного христианства, идеи древнегреческих мыслителей, системы Канта и Гегеля. Разрабатывать проблему соотносимости этики и политико-правовых явлений ему помогали идеи Б. Н. Чичерина и Вл. Соловьева. Естественнo-правовая доктрина Новгородцева включает отдельные положения Р. Штаммлера, а его концепция правового государства содержит и некоторые социалистические идеи.

Определенную трудность вызывает вопрос, к какому типу принадлежит философия Новгородцева, сформировавшаяся в конце XIX — начале XX в. С одной стороны, его творчество носит явно выраженный светский характер. В своих исследованиях он, как правило, не прибегает к анализу религиозно-метафизических проблем, а как бы скользит по поверхности религиозной метафизики, постоянно соприкасаясь с ней, но не углубляясь в нее. Мысль Новгородцева развивается в рамках мо-

рального трансцендентализма, подспудно отталкиваясь от религиозной метафизики и предполагая ее в качестве основы.

Эта религиозно-метафизическая направленность, часто неявная, представляет собой другую сторону его творчества, определившую эволюцию взглядов. Участие мыслителя в программных сборниках русских религиозных философов — прямое тому подтверждение. Именно здесь он эволюционировал наиболее ярко от защиты идеалистической философии в «Проблемах идеализма» до отстаивания «религиозных основ жизни» в сборнике «Из глубины».

Во всяком случае, многие исследователи склоняются к тому, чтобы причислить Новгородцева к религиозно-мистическому течению русской философской мысли, ассоциируемому с русским религиозным ренессансом. Как отмечалось выше, В. В. Зеньковский относит Новгородцева к мыслителям, которые не находились под прямым влиянием Вл. Соловьева, но испытывали его сильное косвенное воздействие¹. Н. О. Лосский также отмечает, что система Соловьева дала начало целому религиозно-философскому направлению, в развитии которого «в большей или меньшей степени приняли участие следующие лица: кн. С. Н. Трубецкой, кн. Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, В. И. Иванов, Д. С. Мережковский, Н. О. Лосский, С. А. Алексеев, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, П. И. Новгородцев, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев и др.»².

Из современных авторов аналогичной позиции придерживаются А. И. Абрамов, В. А. Кувакин, В. П. Шкоринов³. Сам Новгородцев в статье «О путях и задачах русской интеллигенции» неоднократно указывает на свою генеалогию, идущую от Чаадаева, Достоевского, Вл. Соловьева⁴.

Отнесение творчества Новгородцева к довольно широкому и разнобразному течению русской религиозно-философской мысли следует признать правомерным. Причислив Новгородцева к этому направлению, многое становится понятным в его философии, более четко видна логика развития его идей. Ему оно было близко по духу, тогда как внешняя оформленность и понятийное содержание его философии были определены естественно-правовой проблематикой, трансформировавшейся затем в вопросы историософии.

Как отмечает А. И. Абрамов, говоря о русском религиозном ренессансе, «внешним проявлением и отличительной чертой этих явлений было смещение интеллектуальных интересов определенной части русского

¹ См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Париж, 1948—1950. С. 351, 363.

² Лосский Н. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Путь. Париж, 1926. № 2. С. 13.

³ Абрамов А. И. К вопросу о преемственности философских идей Вл. Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX века // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX — начала XX века (критический анализ). М., 1989. С. 79; Кувакин В. А. Религиозная философия в России. Начало XX века. М., 1980. С. 14; Шкоринов В. П. Этический иррационализм в России (критический анализ). Ростов н/Дону, 1973. С. 29.

⁴ См.: Из глубины. С. 204.

общества в сторону религиозности, мистики и оккультизма, а также появление многочисленных религиозно-философских кружков, обществ, журналов и издательств»¹. По его мнению, в России с конца XIX в., как и во всей Европе, господствовал дух сциентизма, который был одной из главных тенденций в развитии философской мысли того периода. Поэтому русский религиозный ренессанс следует рассматривать как антисциентистскую реакцию на позитивистские и материалистические воззрения². Таким образом, в российском обществе возник значительный слой интеллигенции, первым идейным манифестом которого стал сборник «Проблемы идеализма» с требованием возврата к идеальным ценностям.

В дальнейшем позиции авторов сборника будут представлять широкий разброс в рамках религиозной философии, но и потом, и в период создания сборника их объединяла моральная проблематика. В этой связи В. А. Кувакин указывает, что «новое поколение русских религиозных философов прошло определенную философскую, главным образом неокантианскую, школу. И в дальнейшем религиозно-мистическое направление не только сосуществовало с академическим неокантианством (А. Введенский, И. Лапшин, П. Новгородцев), интуитивизмом (Н. Лосский), феноменологией (Б. Яковенко, Г. Шпет), но развивалось в тесной связи с этими идеалистическими течениями»³.

Вот как характеризует В. П. Шкоринов философскую атмосферу в России конца XIX в., когда происходило формирование мировоззрения Новгородцева: «Насколько важное значение придавалось в идеализме разработке теории морали, может свидетельствовать, например, тематика заседаний “Московского психологического общества”, являвшегося официальным объединением философов-идеалистов и издававшего центральный философский журнал того времени “Вопросы философии и психологии”. Согласно официальному отчету, в течение первого десятилетия его деятельности (1885—1896) проблемы этики по своему удельному весу занимали на его заседаниях третье место после психологии и истории философии»⁴. Как отмечает тот же автор, «вопросы морали привлекали к себе внимание представителей неокантианства, неогегельянства, позитивизма и других разновидностей идеалистической философии в России. К ним обращались Н. Дебольский, К. Кавелин, Н. Ланге, Б. Н. Чичерин, Е. Де-Роберти, П. Астафьев, Н. Кареев, В. Гольцев, Л. Оболенский, К. Вентцель, Л. Петражицкий, П. Новгородцев, В. Базаров, С. Суворов, В. Хвостов и др.»⁵. С. Л. Франк также отмечает, что «нравственность, нравственные оценки и нравственные мотивы занимают в душе русского

¹ Абрамов А. И. Указ. соч. С. 70.

² Там же. С. 71.

³ Кувакин В. А. Указ. соч. С. 14.

⁴ Шкоринов В. П. Указ. соч. С. 39.

⁵ Там же. С. 38.

интеллигента совершенно исключительное место. Если можно было бы одним словом охарактеризовать умонастроение нашей интеллигенции, его можно было бы назвать морализмом»¹.

Новгородцев, наряду с другими представителями нового религиозного сознания, был активным защитником идеалистических ценностей, видным исследователем этико-правовых проблем.

Уже в первой своей крупной работе («Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба») он выступил как сложившийся сторонник теории естественного права неокантианской ориентации, вопросы морали и права стали его главной темой. Новгородцев становится признанным авторитетом в области возрожденного естественного права в России, редакция Энциклопедического словаря Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона просит его написать статью о данном предмете.

Следующим этапом стала статья «Нравственный идеализм в философии права», опубликованная в сборнике «Проблемы идеализма». Статья носит программный, концептуальный характер. В ней развивается философия естественного права, закладываются основы теории общественного идеала. В дальнейшем Новгородцев будет углублять и дополнять свою философию права, но фундамент ее следует искать в этой работе. Как дополнение к ней надо оценить статью «Значение философии» (1903), где также обосновываются принципы философского идеализма.

Самым обширным, центральным трудом Новгородцева явилось «Введение в философию права». Первая часть этого сочинения, включающая статьи «Нравственный идеализм в философии права» и «Государство и право», посвящена обоснованию необходимости возрождения естественного права. Во второй части («Кризис современного правосознания») речь идет о теории правового государства. В третьей части разрабатывается теория абсолютного идеала («Об общественном идеале»).

Заслуживает внимания статья Новгородцева «Существо русского православно-го сознания», запечатлевшая эволюцию взглядов мыслителя, его устремленность к религиозным вопросам.

Новгородцев много и плодотворно работал как историк философии права. Здесь наиболее значительны такие его сочинения, как «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве», «Лекции по истории философии права. Учения нового времени XVI—XVIII и XIX вв.», «Политические идеалы древнего и нового мира».

Определенный интерес представляет статья «Право на достойное человеческое существование», в которой отчетливо просматривается влияние на его философию социалистических идей.

Названные труды не исчерпывают наследия Новгородцева, но их совокупное содержание в целом отражает систему его философских воззрений.

На протяжении всего творчества Новгородцев выступал с критикой односторонне практикуемого рационализма, позитивизма, исторического

¹ Франк С. Философия и жизнь. Этюды и наброски философии культуры. СПб., 1910. С. 222.

метода, социологизма, марксизма (в том числе в варианте легального марксизма). Все эти направления, по его мнению, в той или иной степени претендовали на абсолютность в познании общественных явлений, отстаивали первостепенное значение внешних общественных факторов, отвергая тем самым абсолютизм моральных ценностей, на чем настаивали неокантианцы.

Антисциентистская реакция нового религиозного сознания увязывалась с критикой позиции, берущей начало в воззрениях Белинского, Герцена, Чернышевского. Новгородцев постарался выразить то ощущение усталости от утилитаризма и чрезмерной заземленности философии и социологии народничества, которое к концу XIX в. начала испытывать интеллигенция. Мыслитель скорее интуитивно, нежели сознательно уловил границы и тупиковость революционного движения. Им владело желание освободиться от стереотипов и стандартов одного из ведущих направлений русской общественной мысли, найти новую духовную опору, новые основы теоретического и практического освоения мира.

Этой опорой для Новгородцева стала кантовская моральная философия. Во введении к сборнику «Проблемы идеализма» он говорит: «Та основная проблема, которая в наше время приводит к возрождению идеалистической философии, есть прежде всего проблема моральная, и соответственно, с этим нам представлялось важным обратить особенное внимание на выяснение вопросов этических...»¹. Особенностью этого нового философского направления, по его мнению, было то, что оно, «являясь выражением некоторой вечной потребности духа, в то же самое время возникает в связи с глубоким процессом жизни, с общим стремлением к нравственному обновлению. Новые формы жизни представляются теперь уже не простым требованием целесообразности, а категорическим велением нравственности, которая ставит во главу угла начало безусловного значения личности»².

Новгородцев, анализируя социальную философию позитивизма и экономического материализма (марксизма), увидел в этих направлениях следствие односторонне понятого рационализма и науки в целом. В его творчестве проблема рационализма имеет важное значение и в какой-то мере методологически определяет его философию. Мыслитель высоко оценивал рационалистическую мысль как достижение мировой философии, особенно древнегреческой и немецкой классической. В зрелом периоде своего творчества он склонялся к рационализму Сократа и Платона, понятому им как связь разума с религией, подчиненного ей и имеющего в ней свои истоки³. Такая позиция, в общем, характерна и для раннего Новгородцева, но она больше угадывается, так как не лежит на

¹ Новгородцев П. Введение // Проблемы идеализма. М., 1902. С. viii.

² Там же. С. ix.

³ См.: Новгородцев П. О путях и задачах русской интеллигенции // Из глубины. С. 208–209.

поверхности его мысли. В своем отношении к разуму он предостерегает от его обожествления, от верований в его всемогущество. Пренебрежение тезиса о том, что разум имеет границы и пределы, приводит, по его мнению, к рационалистическому утопизму с претензией на абсолютную достоверность своих выводов.

Как считает Новгородцев, издержки рационализма в основном сформировались в Новое время, мысль которого стремилась уложить все явления жизни в рамки строгой закономерности, а усилия науки были направлены на познание причинной связи явлений. В природе, рационалистически разложенной на составляющие, «как бы умирает душа, и воцаряется фатальная, роковая, механическая необходимость»¹.

Присущий социологии, позитивизму и марксизму рационалистический механицизм с преобладающим в этих направлениях историческим методом принижает, по мнению Новгородцева, значение человеческой личности, делает ее слепым орудием общественных сил. В этом случае моральная проблема отходит на второй план, становится релятивной, а исторический метод пытается доказать, что идеальные ценности есть лишь результат «известной среды и эпохи». Против такого подхода мыслитель категорически возражает, замечая, что позитивизм и марксизм не в силах постигнуть идеальные основы человеческого бытия, и прежде всего природу нравственности. Между тем потребность такого постижения исходит «из глубины пробудившихся запросов духа». Как полагает Новгородцев, обращение к нравственной проблеме поднимает снова «всю совокупность так называемых вечных вопросов, которые временно могут находиться в пренебрежении, но к которым мысль человеческая постоянно обращается вновь, как только она приходит к сознанию своих глубочайших основ и стремлений»².

Провозглашая необходимость поворота к идеализму и конфронтируя с революционно-демократическим движением, лидеры веховства тем не менее тесно были связаны с ним, многие прошли школу народничества, экономизма, легального марксизма. Новгородцев в этом смысле был более постоянен и в основном придерживался социальных и политических ценностей либерализма. Однако в рамках либерального направления он проделал значительную эволюцию от резкого неприятия идей славянофильства (примерно до революции 1905 г.) до примирительного и одобрительного отношения к нему (начиная приблизительно с Февральской революции 1917 г.).

Вопрос о славянофильстве для Новгородцева вылился в проблему соотношения русской и западной духовности, применимости западных форм жизни к российским условиям. Если в период неприятия славянофильства у него преобладала, так сказать, внешняя, политико-правовая

¹ Новгородцев П. И. Значение философии // Научное слово. Кн. 2. 1903. С. 115.

² Там же. С. 114.

аргументация в пользу западных государственных институтов, то на этапе сближения с идеями славянофилов мыслитель в своих исследованиях центр тяжести переносит на духовные основы социального бытия России и Запада. Основой для такого перехода в идейном развитии Новгородцева явилась религиозная метафизика.

Новгородцев времен участия в работе I Государственной Думы, когда либеральную интеллигенцию, как и большинство русского общества, захватил радикализм и даже революционный энтузиазм, так отзывался о славянофильстве: «Общественная программа славянофилов отличалась крайней скудостью и неопределенностью своих оснований, и по самому своему существу приводила к идеализации фактического, исторически сложившегося строя русской жизни. Власть истории, власть прошлого тяготела над славянофильскими идеалами, вместо бесконечного простора новых возможностей и нового творчества мысль смыкалась узким горизонтом привычных форм и знакомых явлений»¹. Отталкиваясь от критики славянофильства, Новгородцев говорит об угнетении, о насилии самодержавной власти, решительном разрыве с прошлым, жажде новых перемен, об «огромном культурно-освободительном движении, которое должно возродить дремлющие силы России»². Новгородцева захватил революционный процесс. Однако его радикальные идеи этого времени были следствием и научных пристрастий русского философа, следствием исследования политических учений и институтов Запада. Естественнo-правовая философия, приверженцем которой он был, представляла собой почву для своеобразного космополитизма, ориентировала мыслителя на свободу и абсолютную ценность личности, взятую в ее абстрагированной и рафинированной форме. При этом политико-правовые учреждения, как производные человеческого духа, должны были, по его мнению, соответствовать требованиям нравственной личности. Национальный аспект, таким образом, либо подразумевался, либо отодвигался на задний план.

Революционные катаклизмы и неудачи в сфере общественных изменений впоследствии вызвали у Новгородцева активный интерес к православному сознанию русского народа, где он пытался отыскать метафизические основы русской действительности. Вот что говорил Г. В. Флоровский: «В последние годы пред П. И. Новгородцевым по-новому открылась проблема общественного утопизма, с которым он всегда и вдохновенно боролся. Он увидел, как глубоко обоснован он в самом духовном складе европейского Запада, насколько связан он с особенностями западной религиозной стихии. И понял, что тот кризис общественного сознания, о котором он уже давно говорил, есть, в сущности, кризис Запада. В последние годы Новгородцев напряженно задумывался над Достоевским. У него видел он начала новой, русской и православной, общественной

¹ *Новгородцев П.* Современные отзвуки славянофильства // Вопросы жизни. М., 1905. С. 356.

² Там же. С. 364.

философии, которой, казалось ему, суждено обновить и усталые души европейских людей. Общественный идеал открылся для него в церковной соборности»¹. Таким образом, вопрос «Запад — Восток» в итоге решился для Новгородцева в пользу Востока.

В плане общей характеристики мировоззрения Новгородцева важное значение приобретают его взгляды на философию как на форму общественного сознания и метод освоения идеального. Собственно теоретической философией он не занимался, если не считать методологической главы его книги «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве». Однако в трудах Новгородцева можно выявить концепцию философии и истории философии, особенно ярко проявляющуюся в исследованиях мыслителя по истории философии права.

Новгородцев так определяет начало философствования: «Быть может, самый важный результат начинающейся рефлексии можно выразить следующим образом: когда мысль стремится обнять всё сущее в его целом, в его вечной изменчивости, в его бесконечном течении, человеку становится жутко пред этой бесконечностью. Вечное изменение до нас, вечный процесс перед нами, и наша жизнь, как краткий миг между двумя бесконечностями»². При видимой направленности его философствования в сторону онтологизма и экзистенциализма оно имеет конкретный нравственно-практический и политико-правовой характер. Постигание ускользающей бесконечности бытия, его непреходящего, величественного смысла Новгородцев ищет в точке соприкосновения метафизических и политико-правовых реальностей. Его можно также назвать философом-культурологом, который использует не только понятийный аппарат традиционной рационалистической философии, но часто в своих исследованиях прибегает к общегуманитарной аргументации. В этом смысле примером для него был Платон, имевший такие средства философствования, как «поэтическое сказание, религиозный миф, глубокомысленный символ, откровения и созерцания»³.

По-особому остро привлекает Новгородцева прошлое в образах философских и политико-правовых идей. Оно имеет для него загадочный, поэтический смысл. Мыслитель замечает, что, обращаясь к прошлому как «к более прочным и основным свойствам духа, мы в конце концов теряем нити, которые обрываются в сумерках зарождающегося сознания»⁴. Тем не менее он предлагает свою методологию в изучении идей прошлого, состоящую из исторического и философского методов их анализа. Строго различает тот и другой метод, отмечая при этом их взаимодополняемость.

Исторический метод Новгородцев считает «великим и крупным успехом» в деле научного объяснения идей, когда они «перестали рассма-

¹ Флоровский Г. В. Памяти П. И. Новгородцева // Новый мир. 1991. № 12. С. 218.

² Новгородцев П. И. Политические идеалы древнего и нового мира. М., 1919. С. 33.

³ Там же. С. 119.

⁴ Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1901. С. 12.

триваться в качестве случайных продуктов личного творчества и были прикреплены к общему ходу истории»¹. Основное правило исторического метода, по мнению мыслителя, состоит в том, чтобы не группировать произвольно исторические факты под данную теорию (имея в виду, что она почти всегда шире лежащих на поверхности явлений) и не стараться увязывать напрямую факты действительности с абстракциями философской мысли. Исторический метод в изучении идей имеет свои границы: «Доктрина становится одним из многих источников для суждений о прошлом; автор ее берется как свидетель исторического момента. На первый план выдвигаются реальные условия жизни, общие стремления времени, традиции прошлого, и затем ищется соответствие между всеми этими данными и их идеальными отражениями в доктринах. Это часто ведет к тому, что перспектива наперед суживается; исследователь находит в доктрине то, что ищет и за реальными впечатлениями времени, послужившими для него точкой исхода, забывает прихотливое и своеобразное отражение их у данного мыслителя. Доктрина урезывается в уровень с эпохой; ее более глубокое, абстрактное и обобщающее значение остается в тени»².

Новгородцев убежден в том, что в отличие от исторического метода «существует особое философское изучение идей, которое не касается вопроса об их историческом происхождении и значении и рассматривает только их внутреннюю и собственную ценность»³. Философское изучение идей включает в себя три метода. Первый — систематический — направлен на рассмотрение какой-либо теории как целостной системы с ее структурой и внутренними связями. «Критический» метод имеет целью проанализировать доктрину на предмет ее непротиворечивости, провести сравнительное исследование с другими аналогичными теориями, проследить эволюцию взглядов автора. Третий метод — догматический — характерен психолого-герменевтической оценкой доктрины. Этот метод, по мнению Новгородцева, предусматривает использование приема «культурное переживания» с возможно более глубоким «погружением» в искомую историческую среду и эпоху, что каждый раз дает новое осмысление теории и ее вероятностное возрождение в новых условиях.

§ 2. Влияние древнегреческой философии

Основным произведением Новгородцева по древнегреческой философии является книга «Политические идеалы древнего и нового мира», однако высказывания о древнегреческой мысли часто встречаются во многих других его трудах. Видно, что, оценивая те или иные явления жизни, отдельные идеи, мыслитель как бы становится на позиции тех древних мыслителей, которых считал во многих отношениях совершен-

¹ Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1901. С. 1

² Там же. С. 8–9.

³ Там же. С. 16.

ными. Чувствуется, что интеллектуально и эмоционально он тянется к древности, которая явно привлекала его. В ней он пытался найти точные ориентиры своих духовных поисков.

Наиболее значительными личностями в древнегреческой философии были для Новгородцева Сократ и Платон. Их идеи он расценивал как великие и неисчерпаемые, а самих их считал нравственно совершенными. Новгородцев в этой связи говорит: «Произнести это имя — Сократ — значит вызвать в человеческой душе одно из самых лучших исторических воспоминаний»¹. Мыслителя интересует в личности Сократа прежде всего его нравственный мир, куда естественным образом входят политико-правовые идеи как часть этого мира. А философский идеализм Платона был для Новгородцева вершиной древнегреческой мысли. В значительной степени идеи Платона стали для него внутренними побудительными мотивами в деле разработки проблем идеализма.

В исследовании древнегреческой философии Новгородцев более других уделяет внимание вопросам философии права и философии политики, естественного права и этики, взаимоотношения личности и общества, становления общественного идеала.

Давая общую оценку древнегреческой философии, Новгородцев отмечает, что «в поучение всем грядущим временам она высказывает в классически ясной и привлекательной форме, что одна политика и одно право сами по себе недостаточны для того, чтобы основать справедливое общение, что нужен особый нравственный подъем, особый нравственный дух для того, чтобы осуществить более справедливое устройство жизни, и в частности для того, чтобы разрешить проблему благоустроенного государства»².

Проблему «благоустроенного государства» он оценивает как частную, прикладную. Государственник и правовед Новгородцев уступает место Новгородцеву-философу, поскольку для него важнее решить проблему нравственного духа, что и явится основой удовлетворительной организации общества.

В древнегреческой философии, которая зачастую еще была связана с мифом, Новгородцев находит нравственную цельность и гармоничность. Она, как миф, стремилась к нераздельному соединению в себе взглядов на нравственность и на политику и право, на политико-правовые отношения и на природу. С позиций этой философии политическое устройство общества — только часть общей духовной организации. Оно мыслимо лишь в контексте нравственного сознания, которое является определяющей доминантой политико-правовой реальности. Поэтому нравственное сознание, по Новгородцеву, определяет правовое и политическое. Этот тезис он нашел у древних греков, этот же тезис был присущ его собственной философии.

¹ Новгородцев П. И. Политические идеалы древнего и нового мира. С. 76.

² Там же. С. 26–27.

Сократ, Платон и Аристотель, желая органично соединить нравственность и политику, стремились к синтезу философии и права. Для Новгородцева как философа права очень важно было проследить условия и механизм такого слияния. По его мнению, «греческая философия права поставила политическую проблему — проблему наилучшего устройства государства — во всей глубине ее значения для человека и человечества, для нравственности, для культуры; и, поставив ее столь глубоко и знаменательно, она продумала ее до конца, до тех пределов, которые можно назвать пределами человеческих стремлений в области политики»¹. Новгородцев перенимает эту методологию и стремится рассматривать политику и право в их всеобщности, так как считает недостаточными формально-юридические критерии при исследовании политико-правовых явлений. Собственно, отсюда и вытекает философия права Новгородцева.

Новгородцев много внимания уделяет идеям Сократа и его школе, которая выдвинула, по его мнению, принцип внутреннего совершенства. Особенность школы Сократа он видит в сочетании совершенства личной жизни и общественных учреждений. В этом соединении должна быть достигнута гармония личности и общества через переустройство последнего в соответствии с нравственными запросами личности. Именно поэтому, замечает мыслитель, «Сократ и его ученики, Платон и Аристотель, уделяют так много внимания политическим вопросам. Проблема правильного устройства государства становится у них неотъемлемой частью философских построений»². В целом то же самое можно наблюдать в творчестве Новгородцева, которого в первую очередь волновали философские вопросы общественного бытия. Его политико-правовые взгляды были лишь частью проповедуемой им социальной философии и присущего ему философского мировоззрения. Этому учили Новгородцева древние мыслители.

Понимание Новгородцевым личности также во многом обусловлено влиянием Сократа и Платона, которые представляют ее как идеальное и самоценное начало. Так, по его мнению, Сократ высказывает очень важный этический принцип, состоящий в том, что нельзя утвердить ни личной, ни общественной жизни на стремлении к внешнему счастью. «Случайное и непрочное, — говорит Новгородцев, — оно порождает лишь раздоры между людьми. Согласие может быть достигнуто только путем отречения и при посредстве высшей и всеобщей цели»³. То есть Новгородцев, вслед за Сократом, делает вывод, что духовные основы и предпосылки человеческого благополучия лежат в самой личности; сама личность в состоянии вывести из себя и для себя свой моральный мир, который будет более надежен, чем внешние общественные учреждения.

¹ Новгородцев П. И. Политические идеалы древнего и нового мира. С. 23.

² Там же. С. 104.

³ Там же. С. 87.

Наиболее ярко и полно, по Новгородцеву, выдвинутый Сократом принцип выразился в платоновском идеализме. Новгородцев подчеркивает, что «Платон умел найти путем глубокого проникновения в сущность человеческого духа источники внутреннего и бесконечного удовлетворения, которые составляют неотъемлемое достояние человека при всех условиях и положениях, всё равно, живет ли он среди блестящего расцвета общественных форм или среди их печального упадка»¹. Новгородцев всецело стоит на позиции идеализма Платона, он убежден в духовной первооснове человека. Платон, по его мнению, дал пример «идеалистического созерцания», особый смысл которого еще более объясняет, «почему столь разнообразные эпохи и поколения черпали из этой системы нравственную опору для своих убеждений»². Таким образом, Новгородцев, разрабатывая проблемы идеализма, прорываясь к его первоисточкам, отталкивался от персонально самооценной характеристики личности, данной в системе Платона.

Новгородцев показывает, как Платон оттеняет значение личности путем противопоставления ее обществу и государству. Контраст «личность — общество» побуждает его самого искать абсолютные основы общественной жизни, соотнося их с изменчивыми, историческими, относительными факторами. Вот что он пишет об этом в связи с мыслями о Платоне: «Вокруг себя он видел безнадежный упадок общественных нравов и политической жизни. Тем более приходилось ему искать утешения в некоторых глубочайших основах духа, в том внутреннем достоянии человека, которого никакая власть не может коснуться, никакой упадок общества не может нарушить. И здесь, в этой глубине духа, он нашел такое богатство сил и стремлений, пред которыми всё прочее кажется незначительным»³. Новгородцев видит в идеализме Платона нечто глубоко личное, что также созвучно и ему самому. Ведь приведенную выписку в полной мере можно отнести и к Новгородцеву, и к его времени. Переключка идей и эпох очевидна. С достоверностью можно предположить, что проблема поиска и соотносимости абсолютного и относительного в общественной жизни проистекали у Новгородцева из ощущения духовной и политической дисгармонии. На рубеже эпох многие чувствовали такую дисгармонию и инстинктивно тянулись к твердым гуманистическим основам, которые справедливо видели в идеализме древнегреческих философов.

Понятно, что выделение в философии Платона проблемы «личность — общество» означало ее острую актуальность для самого Новгородцева. Ему важно понять, как решалась она у Платона. И в данном случае платоновская самоуглубленность, уход в себя, его тезис о самооценности личности находят глубокое понимание у Новгородцева. Идеализм Платона дает возможность

¹ Новгородцев П. И. Политические идеалы древнего и нового мира. С. 116.

² Там же.

³ Там же. С. 210.

Новгородцеву найти в личности ту абсолютную основу человеческого бытия, которая верно указывает ориентир для развития духовного начала. Соответственно этому система координат платоновской философии определяет место политико-правовых форм как зависимых от личности.

Для Новгородцева важным представляется проследить развитие естественно-правовых идей в древнегреческой философии. Отношение к естественному праву как к юридической дисциплине у него сформировалось в основном под влиянием правовой интеллектуальной среды Европы и России конца XIX — начала XX в. Однако специфика естественного права такова, что его рассмотрение немыслимо без обращения к нравственным и метафизическим вопросам, а древнегреческая философия давала богатый материал Новгородцеву для размышления над подобными проблемами естественного права.

Новгородцев обращает внимание, что становление естественно-правовых идей у древнегреческих мыслителей шло не в формально-юридическом русле, а в широком философском контексте. Так, первый этап в развитии естественного права он связывает с учением Гераклита и элейской школы. Именно в этот период «философия в своем стремлении обнять всё сущее как единый процесс открывает для человека новый мир и отделяет его от обычной житейской практики»¹. Мифологическое сознание древних, таким образом, разрывается, оставляя в итоге противопоставление природы и человека, человека и общества, что составляет основу конституирования особого философско-этического и нравственно-политического учения, называемое естественным правом. Новгородцев усматривает в данном этапе древнегреческой философии образование момента отстраненности человека от мира, начала ощущения своей возрастающей автономности и одновременно слабой защищенности от общества и природы. Здесь видит Новгородцев истоки соединения философии и права. Однако, как полагает мыслитель, на этом этапе правовая проблематика еще слабо выделяется из философии.

Софисты, учения которых, по его мнению, представляют собой вторую стадию в развитии древнегреческой философии, пытались «овладеть жизнью при посредстве мысли, влиять на людей силою знания и поучения»². Рационалистическая мысль софистов под знаком противоположения закона и природы утвердила в греческой философии противопоставление естественного права и положительного. Как отмечает Новгородцев, такое противопоставление наметило «главнейшие линии естественно-правовой доктрины, имевшей в последующей философии права столь длинную и славную историю»³. Он полагает, что «учения естественного права, развитые софистами, явились первым шагом политической философии греков: они впервые сделали возможной постановку политической про-

¹ Новгородцев П. И. Политические идеалы древнего и нового мира. С. 35.

² Там же. С. 42.

³ Там же. С. 51.

блемы в качестве философской, а не только практической задачи. Софисты приблизились к самой сущности политической философии, когда поставили вопрос: что такое право по существу, от природы, независимо от человеческого установления»¹.

Новгородцев высоко оценивает философский прорыв софистов к проблемам политики. На их примере он показывает, что разрешение теоретико-политических и правовых проблем лежит на пути глубоких философских исследований. Сам Новгородцев придерживался именно такого подхода, что было выражением его философско-правового кредо. Мыслитель подчеркивает, что уже одно противопоставление софистами закона природе будило мысль об основах общественного устройства, утверждало критицизм в отношении к государству. Такое заостренное внимание к политическим проблемам, по его мнению, должно было с неизбежностью переходить в их философский анализ.

Учения Сократа и Платона олицетворяют для Новгородцева завершающий этап в становлении древнегреческой естественно-правовой мысли. Он отмечает, что «от субъективизма эпохи просвещения Сократ переходил к новому созерцанию, к утверждению объективных и безусловных связей в мире и в жизни. Господство разума, этот естественный закон вселенной, он хотел сделать и нормой отношений общественных»². Философский объективизм Сократа органично рождал соответствующую естественно-правовую доктрину. Сократ, подобно софистам, разделял представление о естественном праве как высшем основании справедливости. «Но у него, — продолжает Новгородцев, — это представление получило совершенно особый характер, какого оно не имело ни в одном из направлений софистики. Вместо того чтобы быть радикальным отрицанием положительного права, идея божественных законов становится у Сократа только нравственным основанием положительных законов, и таким образом между естественным и положительным правом устанавливается прямая связь»³. Новгородцев показывает, как Сократ и Платон через этику соединяют идеальные начала личности с естественно-правовыми положениями. По его мнению, основы справедливости у Платона неразрывно связаны с идеальным мировоззрением. Он обращает внимание, что этический идеализм, присущий Платону, дал возможность древнегреческому философу создать законченную теорию естественного права, «по цельности своей не уступающую новым учениям этого рода»⁴.

При исследовании истории философии права Новгородцев часто использует понятие общественного идеала, которое позволяет ему довести до логического предела ту или иную философско-правовую концепцию.

¹ Новгородцев П. И. Политические идеалы древнего и нового мира. С. 70.

² Там же. С. 106.

³ Там же. С. 92.

⁴ Там же. С. 151.

С одной стороны, этот методологический прием помогает ему вскрыть идейную парадигму древнегреческих мыслителей, а с другой — сами философские и политико-правовые учения Древней Греции способствовали появлению в понятийном инструментарии русского философа такой всеобщей категории как политико-правовой идеал.

Особое внимание Новгородцев уделяет общественному идеалу Платона, у которого, по его мнению, в наиболее завершенной форме выразилось политическое мироощущение древних греков. Оно заключалось в принципе совершенной автаркии. Платон, по его мнению, «более, чем кто-либо другой из греческих мыслителей, стремился приблизить политическую жизнь к идеалу высшего нравственного совершенства, осуществляемого в тесном кругу замкнутого общественного союза»¹. Для Платона, говорит Новгородцев, всё частное, индивидуальное является лишь постольку реальным, поскольку оно отражает родовые сущности. Не имея реального значения, индивидуальное не может иметь и нравственного оправдания. Вот почему, отмечает он, осуществление общественного идеала мыслится Платоном не в качестве задачи для творчества отдельных лиц, а в виде общего плана, утвержденного в жизни людей высшей мудростью и представляющего собой незыблемый порядок общения. Этот порядок носит безличный характер, как отблеск родовой безличной справедливости: отдельные лица имеют здесь значение не сами по себе, а лишь как звенья общего плана. При этом, подчеркивает Новгородцев, отдельные личности у Платона могут возвыситься к добру только вместе, только в условиях предначертанного им порядка.

У Новгородцева двойственное отношение к совершенной автаркии Платона. С одной стороны, у Платона теряется индивидуальность лиц и пропадает идея развития, прогресса, с чем Новгородцев согласиться не может. С другой — Новгородцев явно увлечен перспективной, по его мнению, методологией относительного, гармоничного соединения личности и общества, возможностью построения общественных отношений на основе нравственности. Он выделяет в идеале Платона телеологичность общественного построения и наличие высшей мудрости. Эти идеи, оцененные русским мыслителем как позитивные, присутствуют в философии самого Новгородцева. В определенном смысле он пытается их развить и дополнить, а концепцию Платона о нравственной связи личности и общества кладет в основу своих философских построений.

§ 3. Отношение к кантианству и этике Гегеля

Начало активной творческой деятельности Новгородцева относится к 90-м годам XIX в., когда явно обозначился расцвет неокантианства в России. Как отмечает Е. И. Водзинский, «первыми в России, так же

¹ Новгородцев П. И. Политические идеалы древнего и нового мира. С. 109.

как и в Германии, заинтересовались неокантианством представители университетской профессуры»¹. Образовавшееся таким образом направление получило условное название академического неокантианства, куда входили А. Введенский, И. Лапшин, Г. Челпанов. Будет правомерным отнести сюда и Новгородцева.

По мнению Л. И. Филиппова, в России конца XIX — начала XX в. было очень мало ортодоксального неокантианства, к которому «следует причислить только А. Введенского», тогда как присутствие его элементов «можно обнаружить почти во всех сколько-нибудь крупных сочинениях русских идеалистов» того периода. Л. И. Филиппов называет в этой связи С. Франка, Н. Бердяева, Л. Шестова, С. Булгакова, Л. Лопатина². Своеобразие русского неокантианства состоит в том, что «последователи этого течения были не простыми популяризаторами и подражателями «модной» философии, а весьма самостоятельными систематизаторами и удачливыми соперниками немецких коллег. Не случайно целый ряд исследований по логике и социальным наукам был вначале опубликован русскими авторами в Германии, где они быстро приобрели известность у специалистов (В. М. Гессен, Л. И. Петражицкий, Б. А. Кистяковский, А. В. Гуревич и др.)»³.

При значительном разнообразии русского неокантианства в нем, тем не менее, выделяются направления Баденской и Марбургской школ. Исследователи А. В. Поляков и С. А. Пяткина справедливо причисляют Новгородцева к первой из них⁴.

В качестве неокантианца Новгородцев признает учение Канта о явлениях и вещах, как они существуют сами по себе, о «вещах в себе». «...Тот мир, — говорит Новгородцев, — который мы ошибочно принимаем за внешний для нас и подлежащий отражению в нашем духе, есть уже построение разума, продукт его деятельности»⁵. Реальные объекты существуют, но они сами по себе совершенно недоступны для познания. Сознанию открываются лишь отношения вещей к нему, то есть вещь преломляется в сознании. В этом смысле, указывает он, происходит, согласование не вещей с разумом, а разума с самим собой. Разум становится источником истины. Для познания нужен «свет разума и то, что он освещает, форма познания и его содержание. Выходя за эти пределы,

¹ Водзинский Е. И. Русское неокантианство конца XIX — начала XX веков. Марксистско-ленинская критика онтологии и гносеологии. Л., 1966. С. 6.

² См.: Филиппов Л. И. Неокантианство в России // Кант и кантианцы. М., 1978. С. 286.

³ Социологическая мысль в России: очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX — начала XX века. Л., 1978. С. 256.

⁴ См.: Поляков А. В. К критике методологических основ школы «возрожденного естественного права» в России (П. И. Новгородцев) // Вестник Ленинградского университета. Серия 6. История КПСС, научный коммунизм, философия, право. 1986. Вып. 2. С. 102; Пяткина С. А. Русская буржуазная правовая идеология. М., 1980. С. 67.

⁵ Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. С. 79.

разум отрывается от твердой почвы опыта»¹. Тем самым в теоретической сфере, для теоретического разума устанавливаются границы и условия познания. Этот вывод Новгородцев считает основным достижением философии Канта.

Разделение сфер теоретического и практического разума привело, по Новгородцеву, к закреплению за каждым из них самостоятельного значения. Обозначая пределы действия теории, науки, философия Канта восстанавливала в своих правах этику. По мнению мыслителя, «история философии не знает до сих пор более крупной попытки обосновать самостоятельное положение этической методы»². Нравственная философия Канта делает возможным рассматривать этику как самодостаточный феномен, не связанный законами необходимости. Это положение является основополагающим для Новгородцева и определенно указывает на его принадлежность к Баденской школе с ее разделением наук о природе и наук о культуре. Следствием данной методологии была его постоянная критика позитивизма, марксизма, исторического метода, социологии, о чем говорилось выше. С этой методологией связана культурологическая ориентированность творчества Новгородцева; рассмотрение политики и права как элементов в системе культуры, нетрадиционное расширение философии права до проблематики философии истории и философии культуры.

В философии Канта Новгородцева интересуют в основном проблемы морального сознания. «В антагонизме теоретического и практического разума, — отмечает он, — воспроизводится, в сущности, вечная и простая мысль о двойственности человеческой природы. Стесненный оковами внешнего мира, человек сознает в себе бесконечные стремления и порывы. В глубине его сознания живет потребность нравственной свободы, желание добра и высшей правды...»³. По мнению русского мыслителя, подобно тому как мерило истины заключается в самом разуме, нравственный критерий также имеет характер самозаконности, служит источником нравственных норм, является основой моральных требований и идеи должного⁴.

Новгородцев называет этику Канта субъективной, включающей такие ее основные понятия, как категорический императив и автономия воли, и имеющей характер формализма и индивидуализма.

Категорический императив, по мнению Новгородцева, имеет двойственное значение. С одной стороны, как норма всеобщего должностования, он является той формулой, к которой может быть сведен любой нравственный закон. Ведь Кант искал общую формулу для нрав-

¹ Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве.

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. 76–77.

⁴ Там же. С. 82.

ственной воли, а такая формула может быть только формальной, так как нравственный закон, изменяясь по содержанию, сохраняет одну и ту же форму всеобщих и необходимых законов¹. С этим Новгородцев полностью согласен.

Однако, как отмечает русский мыслитель, «категорический императив говорит нам только о внутреннем самоудовлетворении безусловно-чистой воли, которая оторвана от внешнего мира и даже от естественных побуждений самого человека»². Таким образом, становилось непонятным, как можно согласовать с категорическим императивом живое нравственное сознание. Новгородцев подчеркивает, что потребность общения того царства целей, о котором говорит сам Кант, является недостаточно обоснованной. Формализм категорического императива есть вместе с тем и индивидуализм, и притом такой, «для которого выход в объективную этику сопряжен с непреодолимыми затруднениями. Категорический императив... требует этого выхода и не может совершить его. Он содержит в себе указание на общение лиц и не может развить этого указания во всей полноте его определений»³. Это происходит потому, отмечает Новгородцев, что хотя «категорический императив обращается к отдельной личности, но он ставит ей такие требования, которые исходят из представления о высшем объективном порядке»⁴.

Этот двоякий характер категорического императива, по его мнению, отчетливо выражается в принципе автономии воли, объединяющий субъективный момент с объективным. Новгородцев придает важное значение этому принципу в разрешении проблемы отношений личности и общества. Он считает, что в докантовской философии права существовали два крайних взгляда: либо ценность личности, либо общества. Разработанное Кантом учение об автономии воли Новгородцев называет настоящим откровением, устранившим противоположность мнений.

Как полагает Новгородцев, в основу этики Кант кладет волю, но не в случайном и временном выражении ее у отдельных лиц, а в ее общей разумно-нравственной основе. Нравственный закон понимается уже не как норма обособленной личности, а как основа для общей нравственной жизни, связывающей всех воедино некоторой общей целью. Автономия воли способна оградить личность как от ее собственного произвола, так и от общественного абсолютизма. Новгородцев также подчеркивает, что идея нравственной самозаконности ставит отношение личности к обществу на твердую почву взаимного признания. «В этом случае, — говорит он, — автономный закон личной воли сам собою переходит в нравственную норму общения, а эта последняя становится основой личной

¹ Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. С. 103

² Там же. С. 104.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 107.

жизни...»¹. Но, оценивая субъективную этику Канта, Новгородцев подчеркивает, что она не дает представления о связи личности и общества, хотя и устанавливает должную границу между ними, устраняет крайности индивидуализма и утверждает свободу в ее самозаконности.

Субъективизм и формализм этики Канта переносится, по его мнению, на его философию права, а двойственность категорического императива определяет отношение нравственности к праву и политике.

Новгородцев отмечает, что Кант поставил нравственность на недосягаемую высоту чистого долженствования, свободного от каких-либо практических мотивов, тем самым полностью устранив связь с нею права. Кант видел право как внешний порядок жизненных отношений, которые не соприкасаются с областью нравственности. Таким образом, исключалось живительное взаимодействие двух этих областей, и право, взятое в полной противоположности с моралью, превращалось во внешнее исполнение закона. В области философии права, замечает Новгородцев, «было особенно важно понять нравственность не как отвлеченную норму, а как живую силу, которая проникает в борьбу интересов и страстей, чтобы примирить и облагородить ее»². Категорический императив Канта боится соприкосновения с внешним миром и замыкает нравственную жизнь в область чистой воли. «Отсюда, — заключает мыслитель, — становится ясным неизбежный для его философии результат: когда он хочет представить право в связи с нравственностью, оно теряет свои специфические черты; когда же он пытается подчеркнуть специфические черты права, оно утрачивает свою связь с нравственностью»³.

Но формализм кантовской этики благотворно сказался, по Новгородцеву, на развитии идеи естественного права, которая есть для Канта категорический императив и, следовательно, норма практического разума. В этом смысле естественное право становится критерием для оценки права, верховным принципом всякого законодательства, понятием идеальным и нравственным. Новгородцев с восхищением говорит, что требовалась философская проникаемость Канта в постановке вопроса о естественном праве «на ту ясную и определенную почву, на которой он только и должен ставиться. Эта новая постановка прямо вытекала из классического разграничения между теорией и моралью, между законами природы и нормами свободы»⁴. Новгородцев полностью присоединяется к высказыванию Канта, что естественное право покоится на априорных принципах, а положительное право вытекает из воли законодателя. Кроме того, он ставит Канту в заслугу открытие теории неизменного естественного права как нравственного требования с меняющимся содержанием.

¹ Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. С. 109.

² Там же. С. 112.

³ Там же. С. 113.

⁴ Там же. С. 146.

Став на эту позицию, полагает русский мыслитель, Кант в корне подрывал старую идею единого неизменного естественного права, так как нравственный критерий формален и неизменен и существует помимо содержания нравственности. Доводом в пользу тезиса о естественном праве с меняющимся содержанием является, по Новгородцеву, также то, что естественно-правовой формализм Канта требует согласия разума с самой собой и провозглашает принцип вечного развития и совершенствования.

Касаясь политической теории Канта, Новгородцев указывает на присущую ей противоречивость, берущую начало в кантовской этике. Двойственное влияние категорического императива, одновременно предполагающего общественное взаимодействие и невозможность его осуществления, стало основой этой противоречивости. «Подобно тому, — говорит он, — как нельзя вывести из него положительных юридических правомочий, также трудно связать с ним и положительные политические требования. Вот почему и здесь, вместо естественных переходов, мы встречаем резкие повороты и логические скачки. Идея категорического императива в том выражении, которое она получила у Канта, плохо мирилась с действительностью. Предстояло одно из двух: или низводить эту идею с ее высоты, в целях приближения к политическим интересам; или же отрицать эти интересы во имя высшего идеала»¹. Политической теории Канта, по мнению Новгородцева, свойственно и то и другое.

В применении к политической теории кантовский принцип естественно-правового формализма с меняющимся содержанием также подвергается искажению. Новгородцев акцентирует на этом внимание, так как речь идет о конструировании Кантом правового идеала. По мысли Новгородцева, Кант верно рассуждает, основывая политические принципы на этических, а точнее, выводя одни из других. Собственно, принципы политической жизни и есть у Канта принципы этические, но приложенные к другой сфере. Соответственно политический идеал, как и этический, формален, выступает в виде цели, имеет критическую функцию по отношению к действительности. То есть содержание политической реальности, ее эмпирика важны для естественно-правовой теории Канта только как объект критики с целью бесконечного совершенствования политико-правовых отношений. Однако Новгородцев усматривает два недостатка в построении Кантом политической теории. Во-первых, вопреки своей методологии, Кант пытается наполнить разработанный им политический идеал конкретным содержанием. В этом случае, отмечает Новгородцев, неизменный этико-правовой идеал неправомерно наделяется такими, например, признаками, как народное представительство и разделение властей. Помимо этого, в результате отсутствия связи субъективной этики Канта с жизнью и отрыва вследствие этого идеала от действительности, последняя объявляется священной и неприкосновенной, а идеал остается

¹ Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. С. 127.

прекрасной мечтой¹. Новгородцев усматривает здесь второй серьезный недостаток политической теории Канта.

Уже отмечалось, что Новгородцев, определяя этику Канта как субъективную, имел в виду ее оторванность от политико-правовой реальности, ее крайний формализм и индивидуализм. Задача, стоящая перед последователями Канта, по мнению русского мыслителя, состоит в преодолении этих недостатков и создании цельной объективной этики. Как считает Новгородцев, многое в этом отношении сделал Гегель, который с позиции объективного идеализма пришел к тому, чтобы «рассматривать все нравственные и общественные явления в их живой совокупности и органическом единстве»².

В противоположность Канту, отмечает Новгородцев, Гегель обратил главное внимание на объективную сторону нравственности, на ее общественную природу. Нравственное развитие личности рассматривалось Гегелем как один из моментов общественного развития. По-новому в учении Гегеля преломляется идея автономии воли. Ее, в отличие от Канта, он полагает в основу общественных связей, где она уже представляет собой нравственное единство, дающее начало индивидуальным различиям. Новгородцев подчеркивает, что так понятая воля представляет собой у Гегеля не абстрактное, а конкретное единство, связывающее различия и проходящее через них. Такое воззрение дает Гегелю возможность видеть в общественных связях не только ограничение, но, прежде всего восполнение личности. Этот теоретический тезис Новгородцев называет «счастливым результатом» метода Гегеля, в свете которого «многие из основных положений философии права получали впервые надлежащую постановку»³. Прочным достоянием научной мысли Новгородцев считает идею развития и принцип единства, выраженные, впрочем, по его мнению, у Гегеля в слишком резкой и абсолютной форме. Он также полагает, что серьезным недостатком метода Гегеля было устранение им нормативного подхода.

Оценивая в целом этические системы Канта и Гегеля, Новгородцев определяет их как классические в своих достоинствах и недостатках. «Субъективное направление Канта, — говорит он, — при одностороннем его развитии, может привести к отрицанию необходимости общественного прогресса нравственности, к утверждению, что достаточно одних личных усилий для создания нормальных нравственных отношений. Объективное воззрение Гегеля может клониться к другой крайности — к подчинению личного момента общественному и к забвению той грани, которая должна лежать между идеей общественной организации нравственности и принципом нравственной автономии»⁴.

¹ Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. С. 153.

² Там же. С. 188–189.

³ Там же. С. 216.

⁴ Там же. С. 244–245.

Может создаться впечатление, что на формирование философии Новгородцева учения Канта и Гегеля оказали равное влияние. А если принять во внимание, что он сам дополненную кантовскую этику называл объективной, то есть в основном лишенной односторонности, то велика вероятность причисления его к последователям Гегеля. Но такой вывод будет неверен, так как концептуально-понятийное ядро философии Новгородцева определенно указывает на систему Канта как непосредственный ее источник. Новгородцев последовательно стоит на позиции дуализма мира явлений и «вещей в себе», законов природы и сферы нравственности. Кантовская методология позволяет русскому мыслителю оставить приоритет за моральными, нормативными ценностями человеческого существования, и сам нормативный подход Новгородцев также заимствовал у Канта. Внутренней пружиной этических воззрений Новгородцева была кантовская автономия воли, получившая у него объективное выражение в разработке естественно-правовой философии. В качестве кантианца он считал своей задачей придать субъективной этике Канта общественный характер, что уже само по себе подразумевало наличие кантовских исходных позиций.

Гегелевское понимание природы нравственности побудило Новгородцева искать решение этико-правовых проблем на пути выявления связей между личностью и обществом. Таким образом, применение методологии Гегеля в этической системе русского мыслителя носило вторичный, вспомогательный характер. Основной же целью Новгородцева в разработке своей философии было развитие положений этики Канта, освобождение ее от односторонности.

§ 4. Православные мотивы

По свидетельствам современников и по собственному признанию Новгородцева, он был глубоко религиозен. Можно с большой достоверностью предположить, что его нравственные искания и интимные интеллектуальные переживания протекали в сфере христианской культуры, а основные этические ценности, осознаваемые и ощущаемые на уровне психологии и внутренних принципов, были заданы ему православной религией.

Как уже отмечалось, эволюция взглядов Новгородцева проявилась в движении его интересов к религиозной метафизике. Проследивая творчество Новгородцева с «Проблем идеализма», в нем чувствуется неявная сфокусированность на этико-религиозных вопросах. Такие его поздние работы, как «О путях и задачах русской интеллигенции», «Существо русского православного сознания», дают возможность говорить о религиозно-этической основе воззрений мыслителя, определявшей мировоззренческий фон его в основном светских сочинений. Наиболее отчетливо влияние религиозной метафизики запечатлела на себе философско-историческая концепция абсолютного идеала, становле-

ние и оформление которой отражает духовную и творческую эволюцию Новгородцева.

Обращение Новгородцева к исследованию православного сознания было вызвано событиями в России: «Наступило время, когда все мы нуждаемся в некоторых новых и простых объяснениях существа нашей веры. Ее древняя сущность должна остаться незабываемой, но она должна по-новому уясниться новому сознанию. Для нас, переживших неслыханные, катастрофические события, многое теперь приоткрывается и уясняется из того, что ранее было неясно, к чему относились мы невнимательно. Открываются для нас с небывалой ясностью и драгоценные сокровища нашей веры»¹.

Новгородцев отмечает, что православие, как и каждое другое религиозное исповедание, являясь определенной системой догматов и положений веры, в то же время есть и культурное творчество народа. Поэтому рассматривать его можно не только с точки зрения догматической и богословской, но также и в плане культурно-историческом и религиозно-философском. Он справедливо утверждает, что догматы религии отражаются в сознании и жизни народа, а также приобретают в связи с этим национальные различия.

Для Новгородцева русское православие, также неся на себе национальный отпечаток, имеет главную особенность в том, что сохранило «удивительное согласие с духом первоначального христианства», верность «Божественной своей первооснове и первоначальным апостольским и святоотеческим учениям»².

Главным принципом православной веры он считает «взаимную любовь всех во Христе». «Согласно с этим принципом, — указывает мыслитель, — не то самое важное в религиозной жизни, что она строится на авторитете церковной организации, как говорят католики, и не то, что она утверждается на основе свободы, а то, что она порождается благодатью всеобщей взаимной любви»³. Такое восприятие принципа любви означает, по его мнению, религиозно-мистическое понимание христианства. В этом смысле он рассматривает любовь как чудо, как дар Божией милости, следствие Божией благодати. Мистически понятая любовь означает также взаимную, всеобщую, невидимую связь человека со всем человечеством. Она возвышает отдельное человеческое сознание от единичности, оторванности и обособленности к соборности, целостности и вселенскости⁴.

Мистическое понятие любви находит свое дальнейшее продолжение в «чувстве всеобщей и всецелой взаимной ответственности». Ссылаясь на слова Достоевского, что «всякий пред всеми, за всех и за всё вино-

¹ Новгородцев П. И. Существо русского православного сознания // Православие и культура. Сборник религиозно-философских статей. Берлин, 1923. С. 22–23.

² Там же. С. 8.

³ Там же. С. 9.

⁴ Там же. С. 10.

ват», Новгородцев указывает на идею всеобщей солидарности и всеобщей ответственности людей друг за друга как на важнейшее свойство православного сознания. Как страдания Христа имеют всеобщий, объективный смысл, так судьба человечества на земле связана «единством реальной круговой солидарности и ответственности»¹. В этом воззрении Новгородцев усматривает глубокое отличие православия от католицизма и протестантизма. В деле спасения в католическом понимании на первый план выходит посредствующая роль церкви, а протестантизм выдвигает идею личной ответственности. В основе православного сознания, напротив, утверждает он, «лежит идея спасения людей не индивидуального и обособленного, а совместного и соборного, совершаемого действием и силой общего подвига веры, молитвы и любви»². В идее любви, носящей в себе начала соборности и вселенскости, преодолевается, таким образом, замкнутость индивидуализма, «в корне побеждается состояние человеческого уединения и человеческой разобщенности»³.

По убеждению Новгородцева, «взаимная любовь во Христе» определяет все основные свойства русского православного сознания. Мыслитель их насчитывает шесть: созерцательность, смирение, душевная простота, радость о Господе, потребность внешнего выражения религиозного чувства, чаяние царства Божия.

«Созерцательность, — говорит Новгородцев, — означает такую обращенность верующей души к Богу, при которой главные помыслы, стремления и упования сосредоточиваются на Божественном и небесном; человеческое, земное тут представляется второстепенным и в то же время несовершенным и непрочным. Отсюда и отсутствие настоящего внимания к мирским делам и практическим задачам»⁴. Новгородцев находит в этом подлинное выражение религиозного сознания, которое было принесено с Востока. Именно потому, что русскому религиозному сознанию присуще такое качество, как созерцательность, Россия, по его мнению, миновала стадию реформации. На Западе реформация означала обмирщение религии, сведение ее к морали и дисциплине. В России же православие пронизывает культуру, государство, быт, жизнь в ней определяется религией, а не моралью. Отпадение от религии в России означает, по его мнению, полный распад нравственного сознания, разрушение общества и государства. Православие, пронизывающее жизнь, в принципе не признает внешней дисциплины и внешнего воздействия на совесть верующих. Поэтому, отмечает Новгородцев, «достижение православия в жизни есть задача бесконечно более трудная и таинственная, и православное понимание этой задачи ставит ее бесконечно выше методики

¹ Новгородцев П. И. Существо русского православного сознания. С. 11.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 14–15.

и дисциплины ежедневной жизни: речь идет здесь именно о полном перерождении человека, проявлении над ним чуда милости Божией»¹.

С созерцательностью неразрывно связано другое свойство православного сознания — смирение. Новгородцев полагает, что истинная и подлинная обращенность верующей души к Богу непременно приводит к смирению и сознанию ничтожества человеческих сил. В смирении также отражается религиозно-мистическое чувство, обнаруживается непосредственная связь с Востоком.

Третья черта русского православия — простота душевная — для Новгородцева раскрывается в том сознании, для которого религиозная истина есть простая истина. Она не дается ни научной изощренности, ни самопревозносящейся мудрости, ни гордой своими завоеваниями культуре; истина открывается лишь детской простоте души, простой наивной вере, смиренному преклонению пред тайнами величия Божия². Новгородцев в этой связи приводит пример Достоевского и Толстого, народничество которых вытекало не из идеализации народного быта, а из идеального представления о способности простого народного сознания находить пути к Богу»³. Русские писатели, по его мнению, предостерегают от возведения своеобразной стены в виде культурных достижений, отделяющей от народа. Очевидна мысль Новгородцева, что культура, не связанная с религией, противостоит ей, искажает религиозное сознание. Культура же, отвечающая принципу душевной простоты, соответствует и помогает православной вере.

Следующим свойством православного сознания Новгородцев называет радость о Господе. Чувство радости присуще сознанию потому, что Христос искупил все грехи и слабости человеческие, воскрес и дал надежду на спасение. «Если в католическом религиозном сознании, — замечает Новгородцев, — преобладает осеннее настроение грусти, то в православном ярко выделяется настроение весеннее, радость восстановления и возрождения»⁴. Радость о Господе делает русского человека снисходительным к слабостям других, добродушным и незлобивым. Духу православной церкви, по Новгородцеву, отвечают характеры русских святителей и подвижников, таких как Сергей Радонежский и Серафим Саровский.

Рядом с этим чувством — радости о Господе — стоит та особенность православного сознания, которую мыслитель называет потребностью внешнего обнаружения религиозного чувства. Под этим он подразумевает стремление проявить обращение своих мыслей и чувств к Богу во внешних знаках, символах и действиях. В этих проявлениях, по Новгородцеву, сказывается активный порыв верующей души, стремление ее выйти из

¹ Новгородцев П. И. Существо русского православного сознания. С. 16.

² Там же. С. 18.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 19.

себя и войти в общение с Богом, а также обнаруживается мистическое стремление преклониться перед Господом, вымолить у него милость и помощь¹. Новгородцев полагает, что в отличие от протестантизма, где главным оказывается человеческое моральное воздействие со стороны церкви, в православии определяющим является приобщение Божией благодати, мистическое соединение с Богом.

Последнее свойство православного сознания есть чаяние царства Божия. По убеждению Новгородцева, православному сознанию чуждо отождествление видимой земной церкви с царством Божиим. «Оно ищет и чает царства Божия, — говорит он, — как порядка реального, но в некоторых особых чудесных условиях достигаемого. Царства Божия нельзя построить в порядке земного делания, и тем не менее вся жизнь земная должна быть обвеея мыслью об этом чаемом царстве»². В народных представлениях это верование облекается то в образ праведной земли, в некотором неведомом месте существующем, то в сказание о неведомом граде Китеже, скрытом от человеческих взоров на дне озера. Новгородцев усматривает глубочайший смысл этих представлений в том, что «земная человеческая жизнь никогда не может притязать на совершенство и правду, что всегда нужно стремиться и тяготеть к правде высшей, что только освещая нездешним светом наши земные мысли и дела, только основывая их на «чувстве соприкосновения своего таинственным миром иным», на чаянии царства Божия, можно устроить правильно нашу жизнь»³.

Анализ русского православного сознания лежит в основе критики Новгородцевым западного мирозерцания, в основном в форме католицизма и протестантизма. Новгородцев соглашается с Вл. Соловьевым, что существо западного мировоззрения приводит к идее индивидуального душеспасения. В этом случае церковь выполняет функцию не столько всепроникающего нравственного общения, сколько возвышается над верующими. Поэтому становится возможным приобщение верующих к ценностям веры «не столько силою их внутреннего любовного общения во Христе, — что и составляет идеальную основу церковности, — а внешним актом церковных индульгенций, церковных установлений и предписаний»⁴. Церковное единство католичества, по мнению Новгородцева, утверждается на авторитете папы, на мощной организации и дисциплине, на политике и пропаганде, на дипломатическом искусстве иезуитов. Но в этих условиях принцип церковности утрачивает свое подлинное существо, свой внутренний смысл⁵.

Как считает Новгородцев, только западное мирозерцание могло породить Реформацию, сведшую религию к морали. Реформация при-

¹ Новгородцев П. И. Существо русского православного сознания. С. 20.

² Там же. С. 22.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 11.

⁵ Там же.

вела к всеобщему обмирщению жизни, к отрыву ее от божественных истоков. Отсюда, по его мнению, многие болезненные проявления западной культуры.

Как серьезный недостаток общественного сознания Запада Новгородцев расценивает идею обожествления человека. «Западный человек, — говорит он, — это человек, гордый своей культурой, своим образованием, своей наукой, своей дисциплиной, своей политикой. Он думает, что он всё преодолел, всё может; он думает, что его конституции и парламенты, что его демократии и республики — верш человеческой мудрости, что тот путь, которым он идет, есть единственный путь к человеческому величию»¹. Новгородцев полагает, что европейское сознание должно перейти от гордости к смирению, открыв тем самым для себя не преходящие ценности человеческого труда и творчества, а абсолютные основы бытия.

С обмирщением жизни и обожествлением человека в западном сознании, по Новгородцеву, тесно связана идея установления Царства Божия на земле. В католичестве, отмечает мыслитель, это сама осуществляющаяся в истории католической церкви действительность. В этой церкви Царство Божие имеет земное воплощение. В протестантизме, напротив, земная жизнь настолько отделена от религиозных чаяний, что религия становится частным делом личного сознания, а культура, общественность, государственность объявляются автономными областями самобытного светского строительства². И в том и в другом случае отрыв общества, государства, жизни в целом от религиозных основ приводит к серьезным социальным деформациям. Говоря о России, Новгородцев подчеркивает, что именно «путь отпадения, отщепенства от положительных начал жизни», то есть от религии, сделал несчастными и «саму интеллигенцию и нашу Родину»³.

Глава 2

ЛИБЕРАЛЬНОЕ ПРАВОСОЗНАНИЕ

§ 1. Либерализм и правопонимание в России

Как справедливо указывают В. Д. Зорькин и К. Ф. Шацилло, в России либерализм как течение политической мысли и как движение сформировался в середине XIX в.⁴. Его истоки восходят к общественным дискуссиям

¹ Новгородцев П. И. Существо русского православного сознания. С. 17.

² Там же. С. 22.

³ Новгородцев П. О путях и задачах русской интеллигенции. С. 204.

⁴ См.: Зорькин В. Д. Из истории буржуазно-либеральной политической мысли России второй половины XIX — начала XX в. (Б. Н. Чичерин). М., 1975. С. 7; Шацилло К. Ф. Русский либерализм накануне революции 1905–1907 гг. М., 1985. С. 28.

яю о судьбе России, путях ее развития, непосредственным поводом для которых явились философические письма П. Я Чаадаева. Либеральные ценности развили и закрепили западники и славянофилы, несмотря на значительные расхождения во взглядах. В конце 1850-х — начале 1860-х гг. либеральное направление в русском обществе оформляется как бы с двумя полюсами западнической и славянофильской ориентации, постоянно соприкасающимися с революционно-демократическим движением, с одной стороны, и с «охранительством», с властями — с другой. Идеологическим ядром либералов различных оттенков, позволяющим говорить о них как о едином целом, были требования отмены крепостничества и его остатков, отрицание революционных путей развития общества и отстаивание реформ, критика бюрократизма и уродливых проявлений абсолютизма, защита прав личности. На этой идейной платформе происходило становление либералов, так сказать, первой волны.

Велико своеобразие русского либерализма в отличие от традиционного западноевропейского. Во-первых, его носителями были в основном не буржуазия, а дворянство и интеллигенция, что вносило свои существенные коррективы. Во-вторых, русский либерализм развивался уже с учетом поправок антибуржуазных общественных движений в Европе первой половины XIX в. В-третьих, сказалось сильное влияние, оказанное на русский либерализм европейскими политическими и правовыми учениями. Особенно это относится к западничеству.

К концу XIX в. либерализм в России набирает силу, и его социальной основой становится прежде всего интеллигенция. «Именно в результате деятельности буржуазной интеллигенции в 90-е годы, — отмечает К. Ф. Шацилло, — началось зарождение так называемого “нового” либерализма... проявившегося в “легальном марксизме”, в “экономизме” (правое его крыло), в организации партии “Народное право”»¹. В широком спектре буржуазно-либерального движения особое место занимали «Союз освобождения» и группировавшиеся вокруг него силы. К. Ф. Шацилло с оформлением «Союза освобождения» связывает становление «нового» либерализма².

Конец XIX в. ознаменовался бурным всплеском политической активности либеральных сил с явным доминированием течений западнической ориентации. Оппозиционные настроения к власти со стороны интеллигенции стали рядовым явлением. «Вокруг журнала “Право” (1898–1904), — пишет К. Ф. Шацилло, — объединились либеральная адвокатура и интеллигенция, выступавшая с чисто политическими требованиями буржуазных свобод. Членами редколлегии и пайщиками журнала были И. В. и В. М. Гессены, А. И. Каминка, В. Д. Набоков, П. Д. Долгоруков. Со временем в нем стали выступать И. И. Петрункевич, Е. Н. и С. Н. Трубецкие... В “Мире Божьем”,

¹ Шацилло К. Ф. Указ. соч. С. 39.

² Там же. С. 57.

журнале более левого оттенка, сотрудничали около 450 авторов, среди них были буржуазные демократы А. И. Богданович, М. П. Маклаковский, В. Я. Богучарский, П. Н. Милюков, В. П. Кранихфельд, В. В. Вересаев, легальные марксисты П. Б. Струве, М. И. Туган-Барановский»¹. Влиятельными журналами также были народнически ориентированное «Русское богатство» и либеральная «Русская мысль». Как отмечает К. Ф. Шацилло, «впоследствии почти все активные деятели этих органов слились в “Союз освобождения”»².

В 90-е годы вокруг многих легальных организаций (редакции журналов, Комитет грамотности, а затем третье (экономическое) отделение Вольного экономического общества, Союз писателей, Юридическое общество, профессиональные съезды интеллигенции) сложились довольно стойкие группировки буржуазно-демократической интеллигенции³. В Петербурге, например, центром притяжения таких сил стало Императорское вольное экономическое общество. В 90-е годы ВЭО пополнилось такими видными деятелями земского движения, как Ф. И. Родичев, П. Д. Долгоруков, М. И. Петрункевич, А. В. Винберг, В. Ю. Скалон, Д. И. Шаховской, представителями буржуазно-либеральной интеллигенции (П. Н. Милюков, В. А. Розенберг и др.), либеральных народников (Н. Ф. Анненский, А. В. Пешехонов и др.), легальных марксистов (П. Б. Струве, М. И. Туган-Барановский)⁴. В Москве оппозиция организовалась вокруг Юридического общества, существовавшего с 1865 г. при Московском университете. «В нем объединялись, — отмечает К. Ф. Шацилло, — такие известные деятели либеральной интеллигенции, как С. А. Муромцев, В. А. Гольцев, М. М. Ковалевский, М. Я. Герценштейн, Н. А. Каблуков, И. И. Янжул, А. И. Чупров»⁵.

На примере центристской, по политической шкале, ее группы, прошедшей путь от «Союза освобождения» до партии кадетов, видно, как левела интеллигенция. Либеральные и радикальные западные политические идеи всё больше овладевали ее сознанием. Видимо, на конец XIX — начало XX в. пришелся пик, так сказать, эйфорического, или недостаточного критического, восприятия русской интеллигенцией западной политической идеологии и практики, присущего как революционно-демократическому, так и либеральному течениям. Так, в конце сентября 1904 г. проходила Парижская конференция оппозиционных и революционных партий, итоги которой подвел один из лидеров партии кадетов В. А. Маклаков: «Со стороны либерализма это соглашение было союзом с грозящей ему самой революции. Спасти Россию от революции могло только примирение исторической власти с либерализмом, т. е.

¹ Шацилло К. Ф. Указ. соч. С. 44.

² Там же.

³ Там же. С. 62.

⁴ Там же. С. 48.

⁵ Там же. С. 51.

искреннее превращение самодержавия в конституционную монархию. Заклучая вместо этого союз с революцией, либерализм “Освобождения” этот исход устранял: он предпочитал служить торжеству революции»¹.

Знаменательно, что среди участников организационного съезда «Союза освобождения», прошедшего в Швейцарии в июле 1903 г., были С. А. Котляревский, П. И. Новгородцев, С. Н. Булгаков, Б. А. Кистяковский, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк². Идеологам либерализма нужно было пройти горнило трех революций, чтобы критично оценить западное миросозерцание и свои собственные взгляды, чтобы обратиться к национальному и православному.

Итак, русскому либерализму как течению общественной мысли в значительной степени была присуща западническая идеология: признание необходимости буржуазного развития в России, ограничения монархии и образования представительных органов власти, отстаивание принципов правового государства, политических прав и свобод населения. Следствием западнической ориентации стала острая конфронтация либеральных сил с властью, выразившаяся в подрыве существовавших общественных и государственных основ и в пропаганде западных политических институтов. Либералы хотели изменений в политической жизни, но в то же время стабильного правопорядка. Но в тех исторических условиях оказалось нереальным совместить эти начала. В этом смысле либеральное правосознание в России было явлением не только очень сложным и противоречивым, но и трагическим, не реализовавшимся.

Как общественное явление либерализм многообразен. По преимуществу он выражал себя в правовых и политических категориях, что обуславливает его теснейшую связь с правовой идеологией. В России, как и в других странах, именно с разработки принципов буржуазного права, как равного нормативного масштаба для всех членов общества, начали складываться либеральные ценности. Формирование правового идеала либерализма в России проходило в рамках так называемого буржуазного юридического мировоззрения, включавшего идею равенства всех перед законом, верховенство закона, просвещенного законодателя и т. д. В Европе становление юридического мировоззрения относится к эпохе просветительства XVIII в., для российской же истории этот этап сместился в первую половину XIX в.

Как отмечают В. В. Сонин и В. П. Федоров, юридическая литература России XIX в. «многосторонне запечатлела резкие разноречия в теории права, отсутствие единой методологической базы его исследования»³. Далеко не все имена юристов, продолжают авторы, «вписываются в ту

¹ Маклаков В. А. Власть и общественность на закате старой России. Париж, 1936. С. 178.

² См.: Шацлло К. Ф. Указ. соч. С. 158.

³ Сонин В. В., Федоров В. П. Правопонимание в дореволюционной немарксистской юридической мысли России // Государственный строй и политико-правовые идеи России второй половины XIX столетия. Воронеж, 1987. С. 61.

или иную школу права, зачастую для них неприемлемо “прокрустово ложе” отдельных направлений политико-правовой мысли. Все перипетии XIX в. свидетельствовали о бурной переоценке старых и рождении новых доктрин правопонимания. Кризис и расслоение научного правосознания обусловлены особенностями исторического развития России, где одновременно были представлены многие исторические эпохи»¹.

Тем не менее многие исследователи сходятся во мнении, что одним из ведущих направлений в праве России XIX в. был позитивизм². Позитивистская теория государства и права была представлена в двух вариантах. Первый — юридический позитивизм (формально-догматическое направление), продолжая традиции юридического мировоззрения буржуазии, предполагал рассмотрение права как самодовлеющей формы в отрыве от его содержания. Второй — социологический позитивизм — требовал изучения права в тесной связи с другими социальными явлениями и ориентировался на позитивистскую социологию в ее биолого-натуралистической и психологической разновидностях³. Представителями юридического позитивизма были С. В. Пахман, Г. Ф. Шершеневич, Х. А. Гольмстен, Н. Д. Сергеевский, Е. В. Васковский, Н. И. Палиенко; к социологическому позитивизму можно причислить Н. М. Коркунова, С. А. Муромцева, М. М. Ковалевского.

Позитивистская методология, особенно в форме юридического позитивизма, отвечала стремлению российского самодержавия к спокойному и стабильному течению общественной жизни, а также вызывалась необходимостью регулировать развивающиеся буржуазные отношения и деятельность разраставшегося государственного аппарата. Юридический позитивизм исходил из идеи правового монизма, то есть понимания права как закона, установленного государственной властью, что естественно приводило к консервации правоотношений и усилению роли государства. Однако следует повторить, что при очевидном догматизме юридический позитивизм способствовал закреплению буржуазных правоотношений и либерального правопорядка.

Определенную сложность вызывает вопрос: какие течения права (помимо юридического позитивизма) существовали в России XIX в.? Можно согласиться с В. В. Сониным и В. П. Федоровым, которые утверждают, что для России, как и для всей западноевропейской правовой мысли последнего столетия, были характерны два принципиально различных подхода к проблеме соотношения права и закона. Первый представляет

¹ Сонин В. В., Федоров В. П. Правопонимание в дореволюционной немарксистской юридической мысли России.

² См.: Сонин В. В., Федоров В. П. Указ. соч. С. 62; Львов С. А. Критика «философии ценностей» в русской буржуазной политико-правовой мысли (Б. А. Кистяковский): автореф. дис. Л., 1983. С. 2; Пяткина С. А. Идеи естественного права в методологии русской философско-правовой мысли (конец XIX — начало XX века). С. 193.

³ См.: История политических и правовых учений: учебник / под ред. В. С. Нерсисянца. М., 1983. С. 492.

собой юридический позитивизм, второй — все иные антипозитивистские и непозитивистские подходы¹. Юридический позитивизм, таким образом, представляется господствующим течением в российской правовой мысли XIX в.

Ситуация в Европе и России начинает меняться с конца XIX в. «На рубеже XIX и XX вв., — пишет В. А. Туманов, — буржуазная правовая мысль, ощутив недостаточность позитивизма, начала активный философский и социологический поиск. Это означало расширение ее подходов к своему предмету... Складывается так называемая социологическая юриспруденция, происходит “возрождение” философии права, особенно естественного права, и обе эти линии становятся постоянными спутниками юридического позитивизма»². По мнению В. А. Туманова, внутренние противоречия буржуазного правоведения привели его к делению на три дисциплины: общую теорию права, философию права и социологию права³. Э. В. Кузнецов добавляет к этому перечню энциклопедию права. Он также полагает, что все четыре направления в российском правоведении существовали в XIX в.⁴

В современной интерпретации общая теория права была близка к догматической юриспруденции (юридический позитивизм), а энциклопедия права означала наиболее общие сведения о теории и истории права. Социологическая юриспруденция была характерна тем, что представляла собой результат не только влияния социологии на право, но и права на социологию.

Философия права как направление имела сложное развитие. «Длительное время, — отмечает В. А. Туманов, — право было составной, неотдифференцированной частью философских систем. У многих крупных философов, особенно просветителей, и в немецкой классической философии, философия права представляла собой не только осмысление самого права как особого явления, но и форму социальной философии...»⁵. «Совсем иное положение, — продолжает В. А. Туманов, — сложилось в более поздний период, когда в целях поддержания престижа буржуазного права начались поиски “нового идеализма”, и на стыке правоведения и философии сложилась философия права, выступавшая как юридическая дисциплина, но противопоставлявшая себя и позитивистскому общему учению о праве, и социологии права. Эта философия права характеризуется сознательным поиском и восприятием новейших концепций идеалистической философии с целью переноса их на почву права...

Неокантианство в его марбургском и баденском вариантах, неогегельянство, бергсонизм и другие разновидности “философии жизни”,

¹ Сонин В. В., Федоров В. П. Указ. соч. С. 62.

² Туманов В. А. Буржуазная правовая идеология. К критике учений о праве. М., 1971. С. 243—244.

³ Там же. С. 116.

⁴ Кузнецов Э. В. Философия права в России. С. 12, 98, 109, 124.

⁵ Туманов В. А. Указ. соч. С. 148.

феноменология, аксиология, экзистенциализм — почти все известные системы новейшей западной философии получили свое преломление в буржуазной философии права»¹.

Как отмечает Э. В. Кузнецов, «философия права в России проявлялась прежде всего как теория естественного права или как особая юридическая философия ценностей»².

Естественное право в отечественном правоведении действительно занимало особое место. Еще в конце XVIII в. такие крупные юристы, как В. Т. Золотницкий и С. Е. Десницкий, развивали естественно-правовые идеи, а в начале XIX в. — А. П. Куницын, И. Е. Шад, Г. И. Солнцев. По мнению М. Э. Казмера, самодержавие расценило естественное право как враждебное ему, вследствие чего был поставлен вопрос о прекращении его преподавания во всех университетах Российской империи³. На протяжении XIX в. естественно-правовая теория имела своих сторонников «в лице К. А. Неволлина, профессора Киевского, а затем Петербургского университета (50–60-е годы), юриста П. Д. Карасевича (70-е годы). С начала 80-х годов идея естественного права присутствовала в трудах политического мыслителя Б. Н. Чичерина и философа В. С. Соловьева»⁴.

Начиная с 90-х годов XIX в. происходит поистине возрождение естественного права сначала в Германии в лице Р. Штаммлера, затем во Франции и России. Правда, Л. И. Петражицкий одно время оспаривал свое первенство в провозглашении нового направления перед Штаммлером. Естественно-правовые идеи потеснили позитивистские течения в праве, составив им серьезную конкуренцию. Имея в своей основе дихотомию права и закона, естественное право приобретало критическую направленность в отношении существующего правопорядка и власти, теоретически и методологически становилось основой концепции правового государства. В исторических условиях России естественно-правовая теория приняла ярко выраженный оппозиционно-либеральный характер и стала идеологической базой формирования партии кадетов.

С. А. Пяткина отмечает, что с 1900 по 1902 г. начинается образование неокантианской школы естественного права в России. Группа московских правоведов (Б. А. Кистяковский, П. И. Новгородцев, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Трубецкой, В. М. Гессен) выступила в этот период с серией статей. В последующее десятилетие число сторонников школы естественного права дополнили И. А. Покровский и Е. Спекторский (Киевский университет), И. В. Михайловский (Томский университет),

¹ Туманов В. А. Указ. соч. С. 50.

² Кузнецов Э. В. Указ. соч. С. 182.

³ См.: Казмер М. Э. Социологическое направление в русской дореволюционной правовой мысли. Рига, 1983. С. 31.

⁴ Пяткина С. А. Идеи естественного права в методологии русской философско-правовой мысли (конец XIX — начало XX века). С. 193.

А. Ященко (Юрьевский университет)¹. Одним из первых провозгласил идеи естественного права Л. И. Петражицкий.

Внутри самого естественно-правового направления исследователи выделяют различные градации. Так, Э. В. Кузнецов делит представителей естественного права России на две категории: основной естественно-правовых построений одних (Вл. Соловьев, Е. Н. Трубецкой, И. В. Михайловский) была религия, другие (Б. Н. Чичерин, П. И. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, Е. В. Спекторский) рассматривали естественное право с метафизических позиций². С. А. Львов проводит классификацию по следующему способам философского обоснования естественного права: неокантианское ценностное — у Б. А. Кистяковского, неокантианское логическое — у В. А. Савальского, смешанное кантианское и гегельянское — у П. И. Новгородцева, теологическое — у Е. Н. Трубецкого³. Четыре варианта теории естественного права выделяет С. А. Пяткина: естественно-правовая теория неогегельянской ориентации (Б. Н. Чичерин), религиозно-кантианское воззрение Вл. Соловьева на естественное право, психологический вариант естественного права Л. И. Петражицкого и, наконец, наиболее широкая группа представителей неокантианства Фрейбургской школы права⁴.

Исследуя нормативизм как методологическую основу естественного права, М. Э. Казмер отмечает, что «только под влиянием неокантианства нормативная школа в правоведении проявила свою подлинную сущность, связав себя с учением о мире чистых ценностей, стоящих по ту сторону объективной реальности»⁵. В связи с различным пониманием природы ценностей автор выделяет в нормативизме три направления: юридический нормативизм, утверждавший самостоятельную природу юридических ценностей (Г. Кельзен; в России последователей не было); логический нормативизм, сводящий норму к суждению и поэтому распространяющий на право законы формальной логики (И. А. Ильин); этический нормативизм, подчиняющий право этике (П. И. Новгородцев, Е. Н. Трубецкой). М. Э. Казмер также называет нормативно-социологическое направление, пытавшееся соединить этический подход к праву с социологическим. По его мнению, это направление особенно было распространено в России (Б. А. Кистяковский, Е. В. Спекторский, В. Хвостов, С. П. Мокринский, С. В. Познышев, А. С. Ященко)⁶.

Представители естественно-правовой теории могут быть также поделены на сторонников естественного права с меняющимся содержи-

¹ Пяткина С. А. Идеи естественного права в методологии русской философско-правовой мысли (конец XIX — начало XX века). С. 216.

² См.: Кузнецов Э. В. Указ. соч. С. 73.

³ Львов С. А. Указ. соч. С. 9.

⁴ См.: Пяткина С. А. Идеи естественного права в методологии русской философско-правовой мысли (конец XIX — начало XX века). Труды ВЮЗИ. Т. 44. М., 1975. С. 195.

⁵ Казмер М. Э. Указ. соч. С. 110.

⁶ Там же. С. 119.

ем (В. М. Гессен, П. И. Новгородцев) и защитников противоположной позиции, отстаивавших понимание естественного права как системы абсолютных, неизменных ценностей (Е. Н. Трубецкой)¹.

Можно говорить о влиянии естественно-правовых идей на таких крупнейших представителей русской философской и общественной мысли, как С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк, П. Струве².

§ 2. Идея развития правового идеала либерализма

Правовым оформлением идей либерализма стала теория правового государства. Ее суть состоит в том, что государство, являющееся порождением права, связано правом, ограничивает себя им. Государство должно служить праву, а не быть орудием политического господства. Главная обязанность государства — в охране правопорядка, защите собственности, прав и свобод граждан.

Новгородцев в полной мере исповедовал идеологию правового государства. В этом смысле он был правоверным кантианцем, определявший государство, так же как и Кант, как объединение людей на основе права. Новгородцев был не просто сторонником этой влиятельной теории, а глубоким исследователем ее истории и современного состояния. Актуальность изучения политической и правовой мысли Запада определялась для него отсутствием правовой защищенности в России: «Изменение внешних форм — ведь это означает в России свободу для каждого развиваться и расти, думать и говорить, веровать и молиться, свободу жить и думать...»³.

Развитие теории правового государства, как и само государство, Новгородцев рассматривает в трех измерениях: формально-юридическом, нравственно-психологическом и социально-экономическом. Формально-юридический срез правового государства Новгородцев связывает с утверждением на практике народной воли как суверена, равенства и свободы личности, неотчуждаемости ее прав, созданием в этих целях демократического механизма, и прежде всего таких его элементов, как выборное народное представительство, разделение властей, верховенство закона. В нравственно-психологическом плане мыслитель рассматривает государство как сферу отношений, где политико-правовые явления производны от духовности личности, являются выражением «нравственных и умственных сил народа»⁴. Наличие у государства функции в области производства и материального положения членов общества дает основание Новгородцеву оценивать его в социально-экономическом смысле.

Этот троякий взгляд обуславливает методологию Новгородцева в исследовании политико-правовых учений, характерную историческим,

¹ См.: *Львов С. А.* Указ. соч. С. 9—10.

² См., например: *Савельев В. А.* Теория «возрожденного естественного права» в учении П. И. Новгородцева. С. 112.

³ *Новгородцев П.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1909. С. 4.

⁴ Там же. С. 204—205.

философским, культурологическим подходами, что позволяет полнее понять противоречивое развитие правового идеала либерализма.

Новгородцев выделяет три стадии в развитии теории правового государства. Первая связана с именем Жана Бодена (XVI в.), который выдвинул одну из важнейших политических идей того времени — идею государственного суверенитета. Политические доктрины Французской революции знаменовали собой вторую стадию. Третья стадия начинается со второй половины XIX в., основной особенностью которой является новое понимание прав личности, равенства и свободы.

По мнению Новгородцева, идеи нового правового идеала встречаются еще в античности и средневековье, но только в XVI в. эти зачатки приобретают ту степень зрелости, которая позволяет говорить о наступлении новой эпохи в политической мысли. Она характеризуется столкновением двух культур: религиозной и светской. Идеал правового государства как элемент культурной системы возникает и развивается в противопоставлении идеалу средневековой теократии. Основными требованиями нового идеала становятся его светскость и правовой характер, что с неизбежностью вело к устранению дуализма власти между государством и церковью. В этом смысле появление нового правового идеала стало результатом борьбы двух мировоззрений: христианского и гуманистического. Новгородцев указывает на то, что средневековая культура отличалась известной стереотипностью. Общему духу католической церкви соответствовало стремление «замкнуть вечный поток мысли в некоторые твердые формулы», которые должны были повторяться веками. Живое сознание не могло смириться с таким положением, поэтому возрождение античного свободомыслия и связанное с этим процессом возникновение гуманизма было неизбежно¹.

Развитие теории правового государства на первом этапе Новгородцев связывает с именами Макиавелли, Бодена, Боссюэ. В эпоху феодальной раздробленности их объединяла идея единого суверенного государства, означавшая устранение неравенства и разнообразия прав. При государственной раздробленности, отмечает Новгородцев, право человека определялось его силой и силой той группы, к которой он принадлежал. «Новое государство, — продолжает он, — призвано было совершить процесс уравнивания общественных элементов и превратить сословное общество... в гражданское, построенное на началах равной правоспособности. Для этого оно должно было уничтожить между собою и гражданами все посредствующие ступени властвования и подчинить всех единому и общему для всех закону. Суверенное государство должно было уничтожить тот строй, на почве которого создавались бесправия и неравенства, выделения и исключения, привилегии и монополии»².

¹ См.: *Новгородцев П. И.* Лекции по истории философии права. Учения нового времени. XVI—XVIII вв. и XIX в. М., 1912. С. 18—19.

² Там же.

Большое значение Новгородцев придает движению Реформации. По его мнению, протестантизм способствовал утверждению светского начала в политической жизни, а также установлению такого важного принципа, как свобода совести, что положило основу неотчуждаемых прав личности.

В теории договорного происхождения государства Новгородцев видит не только умозрительные, но и исторические источники. Как он полагает, в средневековом государстве князь и народ не представляли единого целого, а выступали как самостоятельные субъекты права. Заключаемые между ними договоры имели как теоретико-идеологический характер, так и практическое юридическое значение. Таким образом, сама феодальная организация Европы, по Новгородцеву, способствовала развитию договорной государственности и закреплению в общественном сознании идеи равноправной субъектности народа и власти.

Если на первой стадии развития правового идеала либерализма закладывались его основы, то содержанием второй стало подробное формулирование принципов правового государства в их классическом виде. Новгородцев выделяет здесь идеологов Английской буржуазной революции XVII в. (Лильберн, Мильтон, Гаррингтон, Гоббс, Фильмер, Сидней); Великой Французской революции (Вольтер, Кондорсе, Монтескье, Руссо); представителей немецкой классической философии (Кант, Гегель) и теоретиков либерализма первой половины XIX в. (Констан, Бентам, Штейн).

Развитие либеральной политической мысли эпохи ранних буржуазных революций соответствовало, по Новгородцеву, общественному процессу «освобождения от старых стеснений, лежавших тяжелым гнетом на личности. Задача заключалась в том, чтобы создать новые формы жизни, способные ограждать личность от произвола и деспотизма, от стеснительной опеки, от старых неравенств. Правовое государство явилось разрешением этой задачи»¹. Содержание общественной жизни и политической мысли того времени носило, по мнению Новгородцева, отрицательный характер, так как определялось в основном отрицанием старых форм.

Новгородцев полагает, что идеи, выдвинутые и развитые в период Английской революции XVII в., стали ведущими принципами в теории правового государства, а именно: неотчуждаемость народного суверенитета и прав личности. «...Программа левеллеров подробно перечисляет эти права, — отмечает Новгородцев. — Мы находим здесь свободу личности и собственности, свободу совести и печати, свободу промышленной и торговой деятельности. Требования отделения от администрации и равенства всех перед законом завершают программу этих уравнилелей...»².

Новгородцев указывает на выдающуюся роль Локка в формировании политической доктрины Английской революции, в которой объединились основные идеи либерализма XVII в.: учение о народном суверенитете

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. С. 280.

² Новгородцев П. И. Лекции по истории философии права. Учения нового времени. XVI—XVIII вв. и XIX в. С. 112.

и связанная с ним концепция «первобытного договора», принцип неотчуждаемости прав личности и теория разделения властей. Новгородцев настаивает на том, что политическая мысль периода Английской революции XVII в. явилась основой политико-правовых идей, выдвигавшихся в США во времена борьбы за независимость и идеологами Великой Французской революции.

Важным составным компонентом правового идеала либерализма стала доктрина естественного права. «В то время как английская политическая литература, — говорит Новгородцев, — вырабатывала идеал правового государства, континентальной философии права выпала на долю не менее важная задача — отстоять самостоятельность светской науки и утвердить самое ее понятие на новых, независимых от богословия основаниях. Эту задачу приняла на себя школа естественного права...»¹. Новгородцев в основном имеет в виду естественно-правовые учения Германии XVII—XVIII вв. (Пуфендорф, Томазий, Вольф). Естественно-правовая методология оценки действительности, по мнению Новгородцева, позволяла вырабатывать критерии либерального правосознания, что, в свою очередь, прямо влияло на становление буржуазного правопорядка. Деление права на позитивное и идеальное давало возможность наполнять это последнее оппозиционными политическими и этическими идеями.

Дальнейшим развитием теории правового государства стала французская политическая мысль XVIII в. Новгородцев не считает учения Французской революции оригинальными, но ставит им в заслугу их популяризаторский стиль. Главную особенность французской политико-правовой мысли этого периода он усматривает в стремлении к равенству. В этом отношении показательным было учение Руссо о народном суверенитете, которому Новгородцев придавал первостепенное значение.

«Общественный договор» Руссо, по мнению Новгородцева, лег в основу политической теории XIX в. Причины этого Новгородцев видит в том, что идея народного суверенитета была доведена у Руссо до логического предела, хотя и не была высказана им впервые. Идеальная конструкция Руссо предполагала такую форму устройства, в которой каждое лицо, соединяясь с другими, повиновалось бы при этом только самому себе и оставалось бы столь же свободным, как прежде. Следствием этой теории стал сформулированный Руссо принцип прямого народовластия, где решения принимаются всеми и выражают волю всех. Новгородцев оценивал такой механизм осуществления власти как нереальный, но подчеркивал, что идеал Руссо логично и последовательно ведет мысль к идее неотчуждаемости народного суверенитета.

Оценивая значение философии права Канта, Новгородцев сравнивает ее с переворотом, совершенным Французской революцией. Для

¹ Новгородцев П. И. Лекции по истории философии права. Учения нового времени. XVI—XVIII вв. и XIX в. С. 158—159.

Новгородцева система Канта является философским углублением принципов свободы и равенства личности. Концепция автономии воли нравственного субъекта обосновывает абсолютную ценность человека, ставя его в центр политико-правовых отношений и заставляя политическую действительность подчиняться нравственным критериям. По мнению Новгородцева, Кант придает идеологии либерализма философско-систематическую форму.

В первой половине XIX в. появляются мыслители, которые, как замечает Новгородцев, заложили фундамент для новейшей теории правового государства. В Англии эту роль он отводит Бентаму, во Франции — Констану и Токвилю, в Германии — Гегелю и Штейну. Своеобразное единство этих авторов Новгородцев усматривает в дальнейшем развитии идей о взаимоотношении личности и государства, в разработке таких подходов к этой проблеме, которые не свойственны были философско-правовому сознанию Нового времени.

«Бентам, — отмечает Новгородцев, — утвердил в Англии доктрину государственного невмешательства, которая около ста лет являлась определяющей для английских либералов»¹. Основателем французского либерализма XIX в. и первым выдающимся систематизатором конституционного права Новгородцев называет Бенжамена Констана. Заслугу последнего русский мыслитель усматривает в постоянном отстаивании принципа свободы во всех областях общественной жизни, в разделении понятий свободы политической и личной. Новгородцев обращает внимание на ту мысль Констана, что древние народы понимали свободу как свободу политическую, не знавшую индивидуальных целей. У новых народов, напротив, первой потребностью является личная независимость, а ее гарантией — политическая свобода. Эту идею Новгородцев относит к прочным достояниям политической науки².

Учение Токвиля, отмечает Новгородцев, делает шаг вперед в отношении доктрины, изложенной в «Общественном договоре» Руссо. Если у Руссо в идее народного суверенитета равенство и свобода сочетаются, то Токвиль находит между этими понятиями противоречие и говорит уже о возможной тирании «большинства» против личности. Новгородцев считает плодотворной такую постановку проблемы соотношения личности и демократических учреждений.

Однако индивидуалистический уклон в либеральных учениях Бентама, Констана и Токвиля не был характерен для правового идеала Нового времени, а лишь вносил в него определенный оттенок. Новгородцев обнаруживает в особенности их учений основу будущего кризиса либерального правосознания. Но все же в основном либеральные концепции

¹ Новгородцев П. И. Лекции по истории философии права. Учения нового времени. XVI—XVIII вв. и XIX в. С. 288.

² Там же. С. 291.

первой половины XIX в. довершают, по Новгородцеву, построение теории правового государства как формально-юридической конструкции.

Как полагает Новгородцев, правовой идеал нового времени с преимущественно формалистическим пониманием демократических принципов завершает система Гегеля. Идеи сильного, светского, централизованного государства и свободы личности находят у Гегеля законченное выражение рационалистической мысли: правовое государство объявляется им воплощением воли Божией на земле, а субъективная свобода — частью объективной нравственности. Новгородцев, таким образом, указывает на итог развития политико-правовой мысли Нового времени, выразившийся в идее гармоничного сочетания личности и государства, где юридический механизм буржуазного правопорядка выступил как бы проекцией свободной и равной, но сnivelированной личности.

Дальнейшее развитие теория правового государства, по Новгородцеву, получила во второй половине XIX в., а к концу его вошла в новую стадию. Особенность ее русский мыслитель усматривает в том, что формально-юридическая сторона правового государства отступает на второй план, но выдвигаются нравственно-психологический и социально-экономический его аспекты. «...Политическое развитие XIX века, — отмечает в этой связи Новгородцев, — обнаружило, что для осуществления начал равенства и свободы требуется не только устранение юридических препятствий к их утверждению, но также и некоторых материальных, положительных условий их реализации. В жизненной борьбе свобода и равенство для слабых и изнемогающих превращаются в отвлеченное понятие, лишенное действительного значения»¹. Новгородцев считает необходимым дополнить классическую теорию правового государства социалистическими идеями. Следует сказать, что социалистические учения Мора и Кампанеллы Новгородцев относит к числу теоретических источников правового идеала либерализма². Кроме того, несмотря на его явную неприязнь к социализму и, в частности, к марксизму, Новгородцев так отзывался о Марксе: «...надо признать великой исторической заслугой Маркса, что он с необычайной яркостью и силой выразил требование нового сознания относительно создания лучших условий человеческой жизни»³.

В оценке Новгородцевым правового государства с позиций кантовского трансцендентализма и метафизики наиболее явно прослеживается его нравственно-психологический подход к политико-правовым институтам. Этот подход приобретает у Новгородцева значение основного в либеральном правосознании. Естественно-правовая философия мыслителя ставит государство в зависимость от морального абсолютизма и индивидуализ-

¹ *Новгородцев П. И.* Лекции по истории философии права. Учения нового времени. XVI—XVIII вв. и XIX в. С. 343.

² Там же. С. 23.

³ *Новгородцев П. И.* Идеалы партии народной свободы и социализм. М., 1917. С. 20.

ма, пытаясь тем самым наполнить теорию правового государства новым содержанием. По мнению Новгородцева, на третьей стадии в развитии правового идеала открываются новые стороны взаимоотношений личности и государства, вскрываются глубокие имманентные противоречия между ними, что приводит к кризису традиционного либерального правосознания.

§ 3. Кризис правосознания

Тема кризиса становится в творчестве Новгородцева постоянной начиная с его труда «Введение в философию права. Кризис современного правосознания», опубликованного в 1909 г. Этот мотив Новгородцева был созвучен мотивам веховства, с которым он имел общую идейную платформу. Предощущение революционных катаклизмов, выраженное в сборнике «Проблемы идеализма», сменилось констатацией углубляющегося общественного кризиса в России («Вехи», «Из глубины»). Если в 1909 г. Новгородцев говорит о кризисе правосознания, то в 1918 г. — уже об общем кризисе интеллигентского сознания, кризисе философского сознания, глубоком духовном кризисе в целом¹.

Новгородцев анализирует либеральное правосознание с позиций кантовского трансцендентализма и в общем контексте концепции абсолютного идеала. С проблемой кризиса тесно связан постепенный переход Новгородцева к религиозной метафизике, прибегая к которой, он пытался понять причины распада общественного сознания.

По мнению Новгородцева, ведущей идеей правового идеала нового времени была вера в осуществимость естественной гармонии общественных отношений, гармонии личности и государства, общества. Источник таких воззрений Новгородцев усматривает в рационалистическом и механистическом мирозерцании того времени, что особенно ярко проявилось в учениях Руссо, Канта и Гегеля. У них личность рассматривалась как абстрактное, отвлеченное понятие, лишенное индивидуальных различий, выступающее прежде всего как родовое существо. Соответственно общество понималось как совокупность равных единиц, однородных атомов, которые при известном сочетании образуют совершенную структуру. То есть правовое государство виделось, по Новгородцеву, как разумно устроенный и отлаженный механизм. Весь вопрос состоял в том, чтобы правильно отыскать те законы и принципы, которые уравновесят родовые интересы человеческих существ. Государство, созданное по такой разумной схеме, способно создать для личности условия земного рая.

Новгородцев полагает, что подобный рационалистический утопизм господствовал в общественной мысли XVIII и особенно XIX в. Возникновение таких влиятельных теорий, как, например, социалистические

¹ См.: *Новгородцев П.* О путях и задачах русской интеллигенции. С. 206, 208, 213.

и анархистские, он напрямую связывает с господством утопической веры в науку. Новгородцев убежден в том, что любая социологическая теория земного рая в своем практическом осуществлении обречена на неудачу, так как совершенство в общественных отношениях недостижимо.

Теория правового государства также существует, по мнению мыслителя, в рамках идеи земного рая. Но «прежняя вера во всемогущую силу правовых начал, в их способность утвердить на земле светлое царство разума, — отмечает Новгородцев, — отжила свое время. Опыт XIX столетия показал, что право само по себе не в силах осуществить полное преобразование общества... Правовое государство не есть венец истории, не есть последний идеал нравственной жизни; это не более как подчиненное средство, входящее как частный элемент в более общий состав нравственных сил...»¹. Как полагает мыслитель, поворотным пунктом в переоценке правового идеала XVIII — начала XIX в. стало новое понимание личности. Новгородцев трактовал ее в неокантианском смысле, наделяя чертами ярко выраженного индивидуализма и ценностного абсолютизма. Такое понятие личности, по Новгородцеву, подрывает в корне любую умозрительную социологическую схему и с неизбежностью рождает на практике противоречия между человеком и обществом, государством.

Новгородцев полагает, что фундамент теории правового государства составили идея народного суверенитета и понятие личности, ее неотчуждаемых прав. В XIX — начале XX в. эти два компонента претерпевают серьезную трансформацию, что дает основание Новгородцеву говорить об их кризисном состоянии.

Как уже отмечалось, теорию народного суверенитета Новгородцев связывает с именем Руссо, у которого она получила законченную классическую форму. Суть ее состоит в том, что равновесие интересов личности и государства становилось результатом выражения народной воли через единую волю всех. Руссо выступал за принципиальную возможность существования единой народной воли, выявление которой должно привести к установлению справедливых законов, равенству и свободе граждан, то есть совершенному обществу. Воспринимая народную волю Руссо лишь как идею, неосуществимую на практике, Новгородцев указывает на реальное и неизбежное ограничение народного суверенитета принципами представительства и неотчуждаемых прав личности. Новгородцев в этой связи отмечает, что первородное понимание народного суверенитета было искажено еще Национальным собранием революционной Франции, которое, видя в Руссо своего идеолога, практически отвергло его идею прямого народоправства, став на путь выборного представительства.

Для Новгородцева, таким образом, проблема сводится к наиболее ясному выражению народной воли, «но не при помощи действительного участия всех и каждого в ее образовании, а посредством создания новых

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. С. 15–16.

органов свободного выражения народных нужд...»¹. Однако, как полагает он, воля граждан, проходя через государственный механизм народовластия и различные общественные институты, претерпевает серьезные изменения и искажения.

Основополагающим элементом правового государства Новгородцев считает представительные органы, которые являются «неизбежным достоянием всех культурных народов на известной ступени их развития». Так как «народная воля не является единой, определенной и ясной и состоит из совокупности разнородных и часто противоречивых желаний, то для того, чтобы руководствоваться ею, надо ее организовать с целью свести к единству»². По мнению Новгородцева, представительные органы в лучшем случае дают равнодействующую различных желаний. Он также отмечает, что в демократических государствах народная воля, по сути, определяется волей немногих стоящих наверху властной пирамиды. «Силою вещей, — говорит Новгородцев, — воля всего народа заменяется волей большинства, воля большинства — волей тех активных граждан, которые умеют заставить признать себя за большинство, и наконец, воля этих активных элементов — волей нескольких политических деятелей, стоящих во главе власти и направляющих ход политической жизни»³. Новгородцев указывает на кризис парламентаризма, заключающийся в том, что депутаты ни в качественном, ни в количественном отношении не могут в полном объеме отразить единую волю избирателей, а в состоянии лишь выразить свое понимание проблемы.

Учитывая несовершенство представительных органов, Новгородцев предлагает шире выявлять общественное мнение, используя такие институты, как референдум, партии, профсоюзы, печать и т. п. Но с общественным мнением не всё так просто и очевидно. Новгородцев отмечает, что оно по способу своего образования скорее пассивно, чем активно. Кроме того, общественное мнение, во-первых, не может быть прочным и устойчивым, во-вторых, не может быть определенным и ясным, и в-третьих, не может охватывать область политических вопросов во всей их практической полноте. Новгородцев выводит своеобразный закон проявления общественного мнения, согласно которому оно выражается с тем большим единодушием и силой, чем более оно наполняется отрицательным содержанием. Выявление общественного мнения о положительных, созидательных задачах приводит к утрате его единства, и за известным пределом оно становится полностью аморфным. Данный закон определяет механизм выявления общественного мнения. «Лишь в случаях особенной важности, — пишет Новгородцев, — выступает на сцену действительное большинство; в обычных условиях жизни и по целому ряду

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. С. 206.

² Там же. С. 118.

³ Там же. С. 167.

вопросов от имени большинства говорят лишь известные общественные группы, более энергично выступающие вперед, при активном сочувствии или даже полном равнодушии и безразличии остальных»¹. С этой точки зрения для Новгородцева политика является борьбой за правильное истолкование народной воли, где каждая общественная группа стремится интерпретировать ее по-своему и привлечь на свою сторону большинство.

Такой важный способ волеизъявления в демократическом государстве, как референдум, Новгородцев также подвергает критике. Он убежден в том, что принятые в результате референдума законы в действительности являются итогом воли меньшинства граждан. Референдум только дает возможность всем принять участие в законотворчестве, создавая условия для проявления общественного мнения с большей силой. Но референдум не устраняет пассивности населения, а его результат зависит от противоречивых голосов, находящихся под влиянием различных политических деятелей.

В отличие от теории народного суверенитета Руссо, где основным был принцип единогласия, в практике правовых государств утвердился принцип большинства. Новгородцев видит неизбежность в отступлении от классической идеи, но установившийся демократический механизм подвергает критическому анализу. С позиции категорического императива и автономии воли Канта Новгородцев оценивает принцип большинства как «элементарный и неглубокий». «Нарушается ли требование автономии личности, — полагает он, — в отношении к одному или нескольким, для существа нравственного сознания безразлично. Начало справедливости не может определяться количественными признаками, и приближение к нему может быть только качественное, а не количественное. Принцип большинства есть вместе с тем принцип господства вопреки меньшинству, и одно это является отступлением от принципа автономии, причем с точки зрения морального закона важно не количество нарушений, а самая наличность этих нарушений, наносящая ему ущерб»². Новгородцев считает, что даже если всё общество, а не его большинство, принимает решение, нарушающее неотчуждаемые права личности, это решение не стало бы справедливым от общего согласия с ним всех.

Новое понимание личности, в отличие от правового идеала Нового времени, предполагает, по Новгородцеву, отказ от формалистической оценки понятий равенства и свободы. Ярким примером старого подхода русский мыслитель считает учение Руссо, где свобода есть право лица на участие в осуществлении народного суверенитета, а равенство означает принадлежность этого права всем в одинаковой мере. В этом случае свобода является лишь обратной стороной государственной власти, а равенство и свобода естественным образом совладают. Однако на

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. С. 130—131.

² Там же. С. 225.

протяжении XIX в. такие теоретики либерализма, как Констан, Токвиль, Милль, показали наличие противоречия между свободой и равенством. Новгородцев, таким образом, констатирует как бы двойной кризис понятия личности, или, как он еще формулирует, теории индивидуализма. Во-первых, развитие понятий свободы и равенства в XIX в. означает кризис их формалистического понимания, во-вторых, обнаружение противоречия между этими категориями также знаменует кризисное состояние, но уже в последующей фазе своей эволюции.

Выше отмечалось, что в индивидуалистической направленности учений теоретиков либерализма первой половины XIX в. Новгородцев увидел проявление кризиса классической теории правового государства. Русский мыслитель полагает, что у Констана, В. Гумбольдта, Токвиля, Милля личность получает яркое индивидуальное своеобразие, что явилось основой теоретических трудностей в объяснении взаимоотношений личности и государства. Но Новгородцев ставит им в заслугу развитие теории индивидуализма.

Так, говоря о Констане, он отмечает, что тот «искал условий, которые были бы способны удержать власть в должных границах, настаивая на том, что в руках народа власть нуждается в ограничениях»¹. На примере учения Констана Новгородцев показывает эволюцию либерального правового идеала от стремления к всевластию государства, его обожествления до требования установить границы государственной власти.

Продолжая анализ новейших тенденций в воззрениях Токвиля, Новгородцев считает, что он всё более утверждался в мысли о грядущей опасности для свободы со стороны государства. По мысли Новгородцева, Токвиль был убежден, что «демократия более стремится к равенству, чем к свободе... В этом стремлении к равенству во что бы то ни стало Токвиль видит опасность, от которой есть только одно действенное средство — свобода. Но развитие политических отношений ведет, по его мнению, не к увеличению свободы, а к усилению власти. Будущее демократии рисуется ему в виде своеобразного деспота, не похожего на деспотизм прошлых времен и тем не менее опасного»². Новгородцев обращает внимание что Токвиль усматривает стеснение свободы не только со стороны государства, но и со стороны общества. Токвиль считал общественное мнение препятствием в развитии индивидуальности. Новгородцев видит в мысли Токвиля новую общественную проблему, которая нуждается в тщательном анализе.

Еще более обостренно вопрос индивидуальности ставится у Милля. По мнению Новгородцева, Милль «считал развитие индивидуальности высшей целью человечества и главным условием прогресса. Между тем демократические формы обнаруживали как раз обратное стремление в сторону уравнивания и уподобления людей друг другу. Милль остановился

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. С. 283—284.

² Там же. С. 285—286.

в недоумении пред этим духом века. Он утешал себя тем, что выход найдется... Но дальнейшее развитие жизни показывало, что уравнилельные стремления не только продолжали расти, но и приносили с собой новые требования социалистического характера»¹.

Мировоззрение нового либерализма, соответствующее третьей стадии в развитии теории правового государства, эволюционирует, по Новгородцеву, по двум основным направлениям. Одно идет через идею свободы, другое — через идею равенства. Оба эти начала личности, отмечает Новгородцев, одинаково важны, так как только в своей совокупности они раскрывают представление о человеке как о самобытном, творческом, нравственном центре. Имея между собой неразрывное единство, свобода и равенство вместе с тем находятся в противоречии друг к другу. Последовательно проведенное понятие индивидуальности, говорит Новгородцев, 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, а безусловное осуществление равенства имело бы своим последствием полное подавление свободы. Новгородцев полагает, что оба эти понятия должны быть сведены к высшей норме². Иначе говоря, необходимо найти социальный компромисс между свободой и демократией.

Новгородцев показывает, что противоречие свободы и равенства имеет онтологические основы, а источники кризисного состояния этих понятий следует искать в самой личности и современной культуре.

Новгородцев не согласен с Миллем в том, что современные демократические формы однозначно нивелируют личность. Он признает невозможным, что демократические или какие-либо другие социальные условия могут обесценить и даже стереть личность. Гарантией против такого хода вещей является то, что потребность индивидуализации исходит из глубины собственного сознания личности, ее моральных и религиозных потребностей. «Заглушить этот неистребимый корень личности, — говорит Новгородцев, — погасить этот внутренний свет, который не только освещает, но и живит человеческую душу, не в силах никакие формы общественности»³. Человеку, по Новгородцеву, присуще быть самим собой, быть верным своему внутреннему идеалу, то есть те качества, которые в принципе не компенсируются и автономны в отношении социальных институтов, в том числе демократических. Однако Новгородцев отмечает, что уже в стремлении к индивидуализации и обособлению заключается известное противоречие с духом равенства. И не только по отношению к другим, но и в пределах своего собственного существования человеку свойственно превзойти самого себя, каждый раз поднимая выше свой

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. С. 295.

² Там же. С. 311.

³ Там же.

идеал. Стремление быть самим собою означает у Новгородцева непрекращающееся самосовершенствование личности, и в этом отношении одна личность всегда противостоит другой. Новгородцев считает такое различие, неравенство естественным, и поэтому оно не может быть искоренено. «В этом смысле, — замечает Новгородцев, — заговор равных во время французской революции, стремившихся, опираясь на учение Бабефа, “снести всё до основания, лишь бы остаться при одном равенстве”, был заговором против человеческой природы. Когда хотят путем принуждения подвести всех под один уровень, тут замышляется борьба не только с несправедливыми неравенствами, но и с идеей индивидуальной свободы»¹.

Как полагает Новгородцев, проблема ограничения свободы коренится также в характере современной культуры. Новгородцев называет последнюю уравнительной, поскольку она определяется наличием правопорядка с равномасштабной нормативностью. Следствием этой культуры стало становление правового государства. Новгородцев в своих рассуждениях подходит к парадоксальной мысли о том, что правовое государство, став на защиту прав личности, в то же время во имя этой цели ограничивает ее свободу. Но такое ограничение, считает он, носит все-таки больше культурный, нежели властный характер, что более свойственно патриархальным обществам и государствам. Новгородцев уверен, что демократические общества должны вмещать в себя наибольшее количество естественных индивидуальных различий. Но в то же время он предостерегает от взгляда, что индивидуальная свобода расцветает именно в демократии. В качестве примера Новгородцев ссылается на рассуждения К. Леонтьева, отстаивавшего превосходство средневековых порядков как лучших условий для развития ярких индивидуальностей.

Новгородцев приходит к выводу о существовании в современной культуре двух тенденций: уравнительно-нивелирующей и освободительно-индивидуализирующей. На стыке их взаимодействия происходит формирование личности, которое совершается «не только в результате возрастающих культурных влияний, но и в противовес им»². Культура, говорит Новгородцев, «в одно и то же время и поднимает личность, и уравнивает ее с другими, и освобождает ее, и прочнее связывает с своим “объективным безличным духом”»³. Новгородцев полагает, что условиям стихии культуры правовое государство мало что может противопоставить, ведь оно лишь часть культурной системы. Государство в состоянии только снять искусственные преграды, возникающие на пути освобождения личности. С другой стороны, запросы самой личности таковы, что ни культура, ни правовое государство не могут удовлетворить ее потребностей. Он подчеркивает, что любые декларации прав и гарантии личности со стороны государства не дадут человеку полного удовлетво-

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. С. 302.

² Там же. С. 307.

³ Там же. С. 308.

рения. «И понятно, — говорит Новгородцев, — что личность ищет выхода своей “неудовлетворенной тоске” в моральных и религиозных исканиях, в эстетических впечатлениях и философских созерцаниях, в утопических мечтаниях о новом строе жизни»¹. Таким образом, свобода личности, коренящаяся в метафизике ее существования и противоречивой культуре, с неизбежностью конфронтирует с демократическими институтами правового государства. Кризис отношений свободы и демократии имеет, по Новгородцеву, имманентный характер.

Как полагает Новгородцев, развитие понятия свободы привело к новому пониманию понятия равенства. Он указывает в этой связи на пример французского и английского либерализма конца XIX — начала XX в., когда «крушение старого либерализма, не признававшего иного равенства, кроме формально-юридического, стало фактом»². Новое содержание понятия равенства Новгородцев усматривает в том, что от государства требуется не только устранение юридических препятствий к развитию свободы, но также обеспечение необходимого материального достатка для наилучшего ее проявления. «Та свобода, — отмечает русский мыслитель, — в которую верили Смит и Бентан, не обеспечила людям равенства; это была свобода для немногих, а не для всех»³. Новгородцев выводит равенство из свободы, призывает к уравниванию во имя более полного воплощения принципа свободы.

Наделяя государство функцией материального гаранта личности и тем самым отдавая дань социалистическим идеям, Новгородцев, в отличие от ортодоксального социализма, подчеркивает, что речь идет о равенстве возможностей, или равенстве «исходного пункта». Такое осуществление равенства, по мнению Новгородцева, не может привести к принудительному уравниванию, сопровождающемуся подавлением свободы. Напротив, равенство исходного пункта предполагает свободу. Ведь речь идет об уравнивании только начальных условий общественной жизни, всё дальнейшее развитие предоставляется самому человеку. Новгородцев не имеет в виду также уравнивание личных средств, сохранение и увеличение которых предоставляется свободной инициативе каждого. Дело касается только того, чтобы «довести до возможно больших размеров тот общий фонд, в котором воплощаются вековые усилия культуры, результаты народного труда и богатства, и который обращается затем на пользу общую. Учебные заведения, образовательные учреждения, музеи, больницы, приюты, все учреждения и средства культурной жизни... должны стать открытыми и доступными для всех не в форме благодеяний, а в виде обязательных государственных установлений»⁴.

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Кризис современного правосознания.

² Там же. С. 309.

³ Там же. С. 334.

⁴ Там же. С. 335.

Такое понимание равенства, по мнению Новгородцева, выводит его за пределы формального равноправия и при этом сохраняет связь с принципом свободы. Мыслитель показывает зависимость категории равенства от свободы, подчиненность одного другому. Так, свобода является субстанцией правопорядка, а тот, в свою очередь, выступает в роли гаранта ее существования и развития. Соотношение постоянно развивающейся свободы с консервативно-устойчивым правопорядком неизбежно и постоянно ведет к дисгармонии между ними, обуславливая кризисность их состояния. В этой связи Новгородцев отмечает, что для реализации идеи о необходимом материальном минимуме государство должно более активно вмешиваться в общественную жизнь. Либерал Новгородцев предлагает смягчить жесткий принцип безусловного государственного невмешательства в отношения собственности, присущий правовому идеалу Нового времени. Мыслитель видит здесь явный кризис и старой теории, и предлагаемого им нового подхода, но для него очевидна также неизбежность государственного регулирования. Новгородцев говорит о величайшей сложности найти ту тонкую грань, которая не позволяет переходить к подавлению свободы.

В проявлении сочетания культуры и нравственности Новгородцев усматривает новую функцию правового государства — воспитательную. Он отмечает, что единение лиц в обществе происходит не только в результате государственной организации, но также вследствие принадлежности к одной культуре. Всякая культурная система предполагает процесс совместной работы, общего сотрудничества и собирательного творчества, и в качестве таковой, считает мыслитель, означает включенность отдельных лиц в общее дело, подчиненность частных усилий высшему единству нравственных целей. Общественные институты, в том числе государство как результат этих культурных усилий, в полной мере подчинены нравственному идеалу. То есть правовые учреждения общества, по Новгородцеву, имея нравственные основы и нравственный характер, оказывают воспитательное влияние на человека в духе высоких идеалов.

Воспитательная задача правового государства представляется Новгородцеву наиболее важным и наиболее сложным делом. Поставив разрешение этой проблемы перед современным государством, сам он весьма скептически относится к делу общественного воспитания, приводя в качестве примера неэффективность даже христианской проповеди. Поэтому Новгородцев предлагает отказаться от механически однообразного внушения правил, а рассматривать воспитание как воздействие культуры с присущими ей индивидуализирующей и уравнивающей тенденциями. В этом случае центр тяжести переносится на свободное саморазвитие личности, а культуре отводится роль своеобразной корректирующей среды. Но в процессе воспитания личность и воздействующие на нее общество и государство будут отягощены противоречивым взаимодействием равенства свободы, нивелирования и освобождения. Парадоксальность поло-

жения Новгородцев усматривает в том, что объект воспитания (личность) производит на свет своего воспитателя (государство) и передает ему свои неизживаемые недостатки. То есть противоречивость взаимоотношений личности и государства уже заранее предопределена, и каждый раз, на новом витке развития их отношений, воспроизводится вновь.

Новгородцев отчетливо понимает всю изменчивость содержания демократических институтов, так сказать, перманентность их кризисного состояния, способность в определенные периоды сдвинуться либо в сторону анархизма, либо этатизма. По его словам, политическая эволюция XIX в. совершалась в двояком направлении: с одной стороны, постепенно падала вера в совершенную и безошибочно действующую государственную власть, с другой — функции государства постоянно расширялись. Очевидный кризис правосознания Новгородцев усматривает в том, что в то время, как от правового государства стали требовать несравненно больше, в него стали верить гораздо меньше. Таким образом, мыслитель констатирует двойную неадекватность: сознания — действительности и сознания — самому себе.

Глава 3

НРАВСТВЕННОСТЬ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

§ 1. Основы возрождения естественного права

Вывести общественное сознание из кризисного состояния Новгородцев считает возможным на пути возрождения моральной философии Канта и естественного права. Это является ведущей темой его философско-правового творчества, хотя в последние годы жизни обновление сознания он во многом связывал с религией.

Как отмечает Новгородцев, потребность в естественно-правовой философии возникает именно в период кризисов и переломов, «когда старые формы жизни явно обнаруживают свою ветхость, когда обществом овладевает нетерпеливая жажда новых порядков»¹. Он подчеркивает, что возрожденное естественное право есть лишь часть нового морально-практического мирозерцания, суть которого состоит в выдвигании на первый план нравственной проблематики в неокантианском духе. По сути, этика Новгородцева и основанная на ней доктрина естественного права, как говорилось выше, вобрали в себя большинство положений философии Канта.

¹ Новгородцев П. Нравственный идеализм в философии права. Проблемы идеализма. М., 1902. С. 250.

При той критике одностороннего рационализма, дань которой Новгородцев отдал в связи с анализом позитивистско-социологических теорий и исторического метода, его идеи во многом были результатом именно рационалистической философии Нового времени. Приверженность мыслителя неокантианскому моральному трансцендентализму — лучшее тому подтверждение.

По мнению Новгородцева, критическая направленность естественно-правовой философии обусловлена сочетанием в ней элементов рационализма и историзма. Критичность разума, по Новгородцеву, знаменует собой развитие личности и отрешение ее от авторитета преданий. В философском плане это означает возникновение рефлексии и рационалистического отношения к действительности, выражающееся в стремлении разума найти ей рациональное объяснение. В моральной области, как полагает мыслитель, рационализм и рефлексия проявляются в виде стремления к нравственной автономии и сознательной нравственной самоорганизации.

Проследивая эволюцию рационализма и историзма, Новгородцев указывает на их односторонность в начале своего развития. «Пробуждение критики и рефлексии, — говорит он, — сопровождается обыкновенно крайностями отрицания. От первоначальной преданности авторитетам разум переходит к радикальному отрицанию всего данного, всего, что кажется ему непонятным и неразумным»¹. Как считает Новгородцев, так было в эпоху софистов в Древней Греции, в Новое время, в период Просвещения. Здесь разум не сомневается только в самом себе и своем сомнении, а потому часто приобретает характер догматизма. В дальнейшем, отмечает Новгородцев, разум начинает с большим уважением относиться к действительности, и с большим сомнением — своему отрицанию. Вера в непогрешимость отрицающего разума сменяется критикой его способностей и средств. На этой стадии рационализм примиряется с историзмом и ищет в истории разумные начала². То есть Новгородцев обосновывает необходимость так называемого исторического рационализма, где абстрактный рационализм объединяется с историей. Рационализм Новгородцева, что свойственно его этике в целом, постоянно ищет соприкосновения с жизнью. «Если рационализм отрицает всё историческое, — говорит он, — не находя в нем соответствия со своими принципами, то этим самым он обнаруживает внутреннее бессилие и бессодержательность этих принципов»³. У Новгородцева исторический процесс, представляющий собой деятельность личностей, не может не иметь разумных оснований. В этом смысле рационализм, по мнению мыслителя, тесно связан с действительностью.

¹ Новгородцев П. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. М., 1896. С. 11–12.

² Там же. С. 12.

³ Там же. С. 12–13.

Однако Новгородцев подчеркивает, что рационализм во многом носит автономный характер, что ярко проявляется на фоне одностороннего историзма с господствующим в нем преклонением перед исторической необходимостью. Такой подход обрекает историю на фатальность, а личность — на пассивную созерцательность и потерю нравственного чувства. Новгородцев с таким положением вещей согласиться не может, так как убежден в существовании у человека нравственного сознания. В конечном итоге для Новгородцева рациональное имеет приоритет над историческим. При этом разумное начало личности совпадает с ее нравственным началом. Мыслитель выступает за, так сказать, нравственный рационализм, когда в известном смысле рационализм совпадает с морализмом.

Как полагает Новгородцев, разум является единственным источником идеи должного, которая лежит в основе моральной философии и естественного права. «Нравственное долженствование, — говорит он, — выражает такой вид необходимости и такую связь с основаниями, которых нельзя встретить во всей остальной природе, помимо внутреннего сознания человека»¹. Долженствование лишается всякого значения, если применить его только к природе. Оно является продуктом внутреннего мира человека, живет по созданным нравственным сознанием законам. Новгородцев подчеркивает, что никакой опыт не может быть обоснованием моральной обязательности действий. «Нравственный долг, — отмечает он, — представляет собою идею, непосредственно данную нашему сознанию и не разложимую ни на какие дальнейшие элементы. Из опыта, относящегося к области существующего, мы ее не выведем. Опыт может удостоверить нас только относительно естественной необходимости действия. На вопросы, должны ли мы и почему мы должны, нет других ответов, кроме показаний нравственного чувства»².

Новгородцев, в полном соответствии с учением Канта, стоит за строгое разделение критического разума и теоретического, утверждая тем самым их параллелизм. По его мнению, моральный закон есть как бы факт чистого разума, который априорно сознает сам себя, безусловно, достоверен самому себе. Новгородцев говорит об объективной реальности морального закона, которая не может быть доказана никакой дедукцией и никакими усилиями теоретического разума — умозрительного или эмпирического. Эта реальность представляет собой нечто непосредственно данное для разума. «В этом же направлении, — отмечает Новгородцев, — независимо от опыта и теории, совершаются вообще все выводы практического разума: он оценивает действительность согласно со своими принципами; он осуждает и отвергает ее, несмотря на то, что она представляет собою продукт необходимости, неизбежный результат естественных причин»³.

¹ Новгородцев П. И. Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903. С. 10.

² Там же. С. 16.

³ Там же. С. 10.

Таким образом, по Новгородцеву, нравственные суждения высказываются не в связи с теоретическими, а наряду с ними. В этом смысле прошлое и настоящее не властны над нравственным сознанием. Моральная оценка, даваемая действительности, может быть в практическом отношении бесплодной, но иметь значительный нравственный смысл. Новгородцев утверждает, что если человек имеет противоречия в своем внутреннем мире, то он их ощущает как разлад с самим собой, а если они относятся к внешней действительности, то последняя тяготит его как противоречащая его нравственному идеалу.

Следствием параллелизма теоретического разума и нравственности является поддерживаемый Новгородцевым формализм последней. Мораль, по его мнению, — это чистая способность воли, чистый идеал, независимый от его существования во внешнем мире. Нравственность предполагает самозаконность воли как умопостигаемой сущности, которая в безусловно чистом виде никогда не осуществляется в действительности. Мораль — это не фотографический снимок, не копия нравственного сознания, а схематический чертеж, алгебраическая формула нравственной воли. Новгородцев подчеркивает, что именно вследствие своего формализма мораль безразлична к степени своего осуществления в мире. «Если бы действительность, — говорит он, — была даже сплошным нарушением категорического императива, он все же обращается к лицу: “ты должен”. Он не знает извиняющих примеров, тяжелых условий, человеческих слабостей. Как непререкаемая норма, как безусловная правда, он утверждает свою силу, несмотря ни на какие условия»¹.

Хотя формализм этики обеспечивает ее чистоту, требовательность, известную автономность, Новгородцев убежден в том, что наряду с этой чертой этики ей с необходимостью присуща связь с действительностью. Помимо определения нравственного идеала, мыслитель возлагает на этику задачу найти конкретные пути его осуществления. Даже самая возвышенная жизнь духа, по Новгородцеву, не исчерпывает собой «возможных определений нравственной воли», которая постоянно ищет своего осуществления в мире на пути установления гармонии между идеалом и действительностью. Мораль не может быть только отвлеченной нормой, так как живое нравственное сознание воспринимает ее как закон, воплощающийся в жизни. Ведь долженствующее, отмечает Новгородцев, есть именно то, что должно осуществиться, а безусловно невозможное и неосуществимое не может быть и долженствующим. «Бывают случаи, — продолжает он, — когда человеку приходится отрешаться от нравственных связей с миром, проявляя свою свободу в нравственном уединении; и в этих случаях, быть может, всего сильнее чувствуются внутренние силы духа, возвышающиеся над естественным ходом событий. Но это высшее проявление нравственных сил есть всегда свидетельство крайнего

¹ Новгородцев П. И. Нравственная проблема в философии Канта. С. 22.

несовершенства внешних условий»¹. То есть, несмотря на безразличие нравственного сознания к возможности осуществления своего идеала, оно, тем не менее, имеет непреходящее свойство, строя свой собственный мир, проецировать его на реальную жизнь.

Новгородцев в связи с этим отмечает, что для идеальной нормы неизбежно ее сочетание с опытом. Сама общественная жизнь является во многом результатом такого наложения одного на другое. Поэтому мыслитель предлагает строго придерживаться методологии параллелизма морали и теории, чтобы установить степень их участия в организации социальности. «Когда мы, — говорит Новгородцев, — рассматриваем моральный закон со стороны его выполнения в действительности, мы имеем в виду, что это выполнение совершается на основании естественного хода природы. Когда же мы берем то или другое действительное явление со стороны его согласия с нравственным законом, мы возвышаем его до значения нравственного требования. Так, мы говорим о нормальном настроении, которое вменяется человеку в обязанность, о нормальном обществе или государстве, которое ставится идеалом нравственного развития. Нравственная философия должна включить в свою область соответствующие определения в качестве требований и норм для личной и общественной жизни»².

Новгородцев рассматривает нравственность и право как нормативные системы, анализирует их не только как исторические явления, но также как внутренне-психическое переживание. Нравственность и право должны прежде всего, по его мнению, исследоваться с позиций индивидуально-психологической и нормативно-этической. Отсюда такое значение в этике Новгородцева приобретают индивидуализм, абсолютизм, формализм. В рамках объективной этики он пытается преодолеть односторонность этих понятий, как она была зафиксирована в философии Канта.

Говоря о естественно-правовой философии, Новгородцев утверждает, что индивидуализм является исходным пунктом всех моральных понятий, а абсолютизм — той неизменной формой, которая характеризует их сущность.

Возвращение к индивидуалистической идее мыслитель оценивает как частное проявление общего возрождения метафизики и моральной философии, как реакцию на господствовавший историзм и позитивизм. «Индивидуализм, — отмечает Новгородцев, — является в такой мере принадлежностью этики, что эти два понятия можно признать синонимами»³. Этика как область свободы прежде всего предполагает самоопределение личности. Только личность, по Новгородцеву, является единственным источником сознательных решений и носителем идеи должного. В этом смысле мораль обнаруживает себя как индивидуальное переживание

¹ Новгородцев П. И. Нравственная проблема в философии Канта.

² Там же. С. 24–25.

³ Там же. С. 281.

личности. Именно в личности и через личность общественные цели приобретают нравственный характер. Новгородцев называет личность нравственной основой общественности. Хотя вне общества личность не может проявить всей своей полноты, но, с другой стороны, вне самоопределяющейся, автономной личности не может быть и нравственности. Общество, по мысли Новгородцева, лишь подчеркивает уникальность личности, представляя ее как грань между царством свободы и царством необходимости. Но в этом противоречивом единстве мыслитель усматривает все-таки тот мир, который дает личности ее нравственное призвание.

Однако, как считает Новгородцев, этический индивидуализм вовсе не отрицает необходимость социальной среды для проявления нравственного закона. Напротив, само формулирование нравственной нормы личности как закона всеобщего долженствования уже предполагает существование не одной, а нескольких личностей. Категорический императив, обращаясь к отдельной личности, ставит ей такие требования, которые предполагают объективный нравственный порядок. Полемизируя с Кантом, Новгородцев отрицает, что нравственность имеет свои абсолютные основы в субъективном сознании лиц и всецело является внутренним феноменом отдельного человека. Русский мыслитель придерживается здесь позиции, согласно которой субъективное сознание лица есть лишь часть объективного разума. По мнению Новгородцева, социальные формы, будучи проявлением этого разума, выражают в то же время нравственные стремления личности и определяются в конечном итоге ими. Поэтому нравственный закон не может исключать социальность, а, напротив, предполагает ее. Таким образом, Новгородцев говорит об общественной направленности индивидуализма, проявление которого возможно лишь в социальной среде, но приоритет которого над ней очевиден. Нравственный индивидуализм, по его мнению, указывает направление общественного развития, которое «имеет своей конечной задачей возвышение нравственного достоинства и нравственного самосознания лиц»¹.

Нормативно-этическое рассмотрение нравственности приводит Новгородцева к признанию ее абсолютной ценности. Он обосновывает моральный абсолютизм через соотношение понятий формы и содержания. В этом плане им отстаивается историческая изменчивость морали, наполняющейся в различные эпохи конкретным содержанием. Новгородцев связывает абсолютизм с формой нравственности: «Это абсолютизм не факта, а идеи, не проявления, а сущности, не конкретного содержания, а отвлеченной формы. Абсолютизм нравственного закона относится к той форме всеобщего долженствования, в которой он только и может мыслиться»². Формализм категорического императива, живущий

¹ Новгородцев П. И. Нравственная проблема в философии Канта. С. 283.

² Там же. С. 286.

в нравственном сознании, представляет собой стремление к воплощению нравственного идеала. Развитие нравственности предполагает различные ступени этого воплощения, но на каждой из них проявляется одна и та же тенденция найти содержание для безусловного нравственного закона. Новгородцев полагает, что в изменяющихся нравственных воззрениях всегда можно найти это стремление к абсолютной форме. Разрабатывая диалектику относительного и абсолютного в нравственной идее, мыслитель приходит к выводу о том, что никогда «абсолютная форма не может быть заполнена адекватным содержанием, и никогда нравственный призыв не может удовлетвориться достигнутым результатом»¹. Он подчеркивает, что вечным может быть лишь требование относительно согласия разума с самим собой и верности человека своей разумно-нравственной природе. В этом смысле формализм нравственного принципа, по мнению Новгородцева, означает идею вечного развития и совершенствования.

Из абсолютизма и формализма нравственной идеи вытекает ее преимущественно критическая функция. Новгородцев согласен с тем, что возвышенные идеалы отличаются, как правило, критическим духом и слабостью в предложении позитивных программ. Однако он считает неверным умалять в связи с этим значение критических требований и их потенциальную созидательную силу. Новгородцев вкладывает позитивный смысл в критическую функцию нравственной идеи. Ее отрицательно-созидательная направленность (как ни парадоксально это звучит) раскрывается в том, что она намеренно пренебрегает подробным изложением будущего, а во главу угла ставит нравственные требования организации жизни. Иначе говоря, критичность нравственной идеи, отрицая недостатки настоящего, от противного воспроизводит программу будущего. Понятно, что эта программа возможна у Новгородцева только в виде провозглашения наиболее общих нравственных принципов. Подкрепляя свою мысль, он разъясняет, что неясность практических подробностей не ослабляет силы нравственно-критических суждений. Ведь там, где речь идет о долженствовании, нравственные оценки существуют с самозаконной независимостью и безотносительно к условиям их осуществления. Новгородцев также подчеркивает, что критичность нравственного идеала, по сути, дает практической деятельности философское обоснование выбранного направления, раскрывает весь глубинный смысл нравственной задачи. «Отвлеченный анализ идеи должного, — соглашается Новгородцев с В. Виндельбандом, — не дает советов для решения вопросов дня, но зато он вознаграждает написанием о том, что будет иметь значение одинаково в конце дней и в их начале»².

Вместе с тем критическая направленность нравственной идеи, по Новгородцеву, не исключает положительного отношения: к конкретным

¹ Новгородцев П. И. Нравственная проблема в философии Канта. С. 289.

² Новгородцев П. И. Из лекций по общей теории права. Часть методологическая. М., 1904. С. 104.

целям обозримого будущего. На пути к абсолютному идеалу нравственная идея способствует выбору той конкретной цели, которая в настоящее время является высшей в моральном отношении. Такое напряженное искание постоянно открывает всё новые конкретные цели, что, по мнению Новгородцева, представляет собой единственную дорогу к воплощению в жизни нравственного закона. Таким образом, моральный принцип, будучи критическим и формальным, нисколько не устраняет возможности своего сочетания с временными конкретными целями. «Он исключает только одно, — делает вывод Новгородцев, — чтобы какая-либо конкретная цель объявлялась вечной и последней»¹.

Говоря о дуализме нравственного должностования и причинной необходимости в системе Канта, Новгородцев видит задачу «новейшей моральной философии», включая и свою концепцию этики, в том, чтобы «понять связь двух областей и их конечную гармонию»². По его глубокому убеждению, разрешение этой задачи выводит за рамки как моральной философии, так и положительных наук. Он связывает ее разрешение с некоей конечной объективной целью, которая осуществляется в «высшем метафизическом синтезе». По логике мысли Новгородцева, его философия предполагает всеобщность идеального бытия, где сходятся параллельные линии кантовского дуализма. «Причинная необходимость, естественный ход событий, — говорит он, — могут противоречить и противодействовать нравственному закону, но только в пределах ограниченного опыта. Конечное торжество принадлежит высшей гармонии»³. Новгородцев явно тяготеет к формам мысли, схожим с идеей всеединства Вл. Соловьева и объективным разумом Платона и Гегеля. Склонность к идеальной всеобщности проистекает также из его религиозности. Во всяком случае, для Новгородцева является аксиомой высшее происхождение нравственного сознания, его связь с Абсолютом. Именно поэтому нравственный закон у мыслителя имеет в общественной жизни абсолютный статус, является основой и центром политико-правового устройства. Связью с Абсолютом объясняется также общественная направленность автономной воли личности, так как каждая личность имеет один нравственный источник. Поэтому сам Абсолют, объединяя всех единым формальным законом, наделяет каждую личность императивно-нравственным сознанием, задает необходимую степень взаимного притяжения и отталкивания.

Следует отметить, что такая концептуальная схема этики Новгородцева не претерпела принципиальных изменений со времени ее формулирования в 1902 г. в статье «Нравственный идеализм в философии права». Позднее понятие Абсолюта трансформировалось от неопределенной идеалистической «объективной цели» до наполнения его религиозным

¹ Новгородцев П. Нравственный идеализм в философии права. С. 290.

² Там же. С. 296.

³ Там же. С. 296.

содержанием вплоть до отождествления с Богом христианства. Можно сказать, что в позднем своем варианте философия Новгородцева приобретает ясную религиозную завершенность, что позволяет более определенно расставить акценты на отдельных ее положениях.

§ 2. Роль идеи естественного права

Задачу объективной этики Новгородцев усматривает в поиске путей сочетания нравственности с реальными социальными условиями. По его мнению, сущность нравственной воли проявляется не только в выдвижении идеалов, но и в стремлении к их практическому осуществлению. Представления о нравственном должновании должны быть восполнены изучением причинных отношений в этой области. На этом пути этика переходит в педагогику и политику, и соединяющим их пунктом является естественное право. Новгородцев рассматривает его как двухуровневый феномен: с одной стороны, естественное право является продолжением принципов моральной философии, с другой — включает в себя политико-правовые категории.

Новгородцев вообще был принципиальным сторонником той точки зрения, что нравственность и право тесно взаимосвязаны. «С самого начала своего существования, — пишет он, — право является не только внешним механическим устройством общества, но также и нравственным ограничением общественных сил, поскольку в нем заключается совместное подчинение их некоторому высшему решению и принятие на себя известных обязанностей»¹. Утверждение права в обществе, по Новгородцеву, знаменует установление в нем такого порядка, при котором общественные отношения определяются не случайным перевесом одних сил над другими, а господством общих норм, создающих твердую основу для регулирования спорных отношений. В самом существе права мыслитель усматривает не только механическое восстановление нарушенного порядка, но также нравственное удовлетворение спорящих сторон. В противном случае, отмечает Новгородцев, правопорядок был бы невозможен. Мыслитель подчеркивает, что эффективность действия права тем выше, чем основательнее оно проникает в сознание общества и встречает в нем нравственное одобрение. Без такой взаимной связи, по Новгородцеву, право превращается или в мертвую букву, лишенную жизненного значения, или в тяжкое бремя, сносимое против воли.

Свою позицию Новгородцев обосновывает тем, что и право, и нравственность обращаются к воле человека. В этом случае нравственность будет означать внутреннее самоопределение личности, ее свободное волеизъявление, а право — направленность этой нравственной воли вовне, в мир социальных отношений. То есть нравственный закон автономной

¹ Новгородцев П. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. С. 7–8.

воли одинаково является источником нравственности и права. Поэтому, как отмечает Новгородцев, законы могут соблюдаться не только в силу угрозы санкций, но и на основании нравственных мотивов. Переходя в юридическую область и получая здесь правовое оформление, нравственные нормы, по мнению мыслителя, не перестают оставаться таковыми.

Эти теоретические положения Новгородцева о праве вообще предваряют его представления о естественном праве, которое он называет идеальным. «...Естественно-правовые построения, — говорит Новгородцев, — являются неотъемлемым свойством нашего духа и свидетельством его высшего призвания. Общество, которое перестало бы создавать идеальные построения, было бы мертвым обществом; эти построения каждый раз показывают, что в нем есть дух жив, есть движение нравственного чувства и сознания»¹. В данном контексте естественное право приобретает значение философского воззрения, с позиций которого познаются «смысл и цели человеческой жизни» и разрабатываются социальные идеалы. Естественно-правовая сфера, по Новгородцеву, содержит такие вопросы, как свобода и равенство, личные права и общественные обязанности, возможность синтеза личного и общественного начал, соотношение относительного и абсолютного, определение пути общественного прогресса. Совокупностью этих проблем занимается, по его мнению, философия права, имеющая нормативно-этическую методологию. «Философия естественного права, — замечает Новгородцев, — есть наука должных отношений, а не причинных связей»². Таким образом, моральная философия, за возрождение которой выступает Новгородцев, с необходимостью включает в себя естественно-правовую тематику и принимает у него форму естественно-правовой философии. А разработка теории естественного права, в свою очередь, ведет к осознанию практической важности абсолютных ценностей идеализма в целом. Таким представляется данное соотношение понятий у Новгородцева.

Новгородцев различает три уровня познания права. Первый — формально-позитивный — состоит в изучении установленных государством норм как нормативной системы. Второй представляет собой эмпирико-психологическое исследование права (в основном Новгородцев имеет в виду здесь концепцию Петражицкого). Этическая теория права является третьим уровнем его изучения. Новгородцев стоит на позиции теории, которая исторически складывалась «в системах великих немецких идеалистов». Данная теория, по его мнению, придает философии права мировоззренческий смысл. Новгородцев считает, что этико-нормативное рассмотрение права в обязательном порядке приводит к выявлению основ нравственного должностования. То есть движение познания от права к этике также доказывает наличие идеальных основ естественного права.

¹ Новгородцев П. Нравственный идеализм в философии права. С. 251.

² Новгородцев П. Психологическая теория права и философия естественного права. М., 1913. С. 10—11.

Говоря о понятии естественного права, Новгородцев отмечает, что оно принадлежит к числу самых древних категорий философии права и издавна противопоставляется положительному, во-первых, как совершенная идеальная норма и, во-вторых, как норма, вытекающая из самой природы и потому неизменная. «Если мы примем во внимание, — говорит он, — что естественное право обозначало собою систему принципов и норм, существующих от природы, помимо установления законодателя, и что настоящим источником этих норм всегда являлось внутреннее сознание отдельных лиц (или общественных групп), то мы должны будем определить рассматриваемое понятие как совокупность идеальных, нравственных представлений о праве»¹.

Новгородцев называет два мотива, порождающие естественно-правовые представления: стремление к философскому исследованию основ права и нравственная критика политико-правовой реальности. Они же представляют собой два основных элемента естественно-правовой идеи, тесно связанных, но не сводимых один к другому. Нравственную критику Новгородцев считает ведущим мотивом естественного права, что является результатом активного взаимодействия права и нравственности.

Становление естественного права во многом обусловлено, по Новгородцеву, историческими факторами. Он полагает, что на ранних этапах развития общества право было неписаным, его нормы носили мобильный, подвижный характер, быстро сообразуясь с изменением сознания. Однако при наступлении эпохи писаных законов право утрачивает свою прежнюю подвижность. Первоначальная целостность и конкретность юридических норм, их живая связь с нравственным сознанием исчезает. Право отрывается от своего источника и выливается в абстрактную форму твердых и общих определений. Даже учитывая виртуозную юридическую технику в формулировании законов, они неизбежно оказываются несправедливыми к отдельным случаям. Помимо этого, Новгородцев также указывает на то, что позитивное право рассчитано обычно на долговременное применение. Нормативная система не может успевать за изменением общественных отношений, которые постоянно развиваются. Эти обстоятельства придают праву известное несовершенство, которое порождает критику его со стороны подвижного нравственного сознания. С этой точки зрения естественное право представляет собой протест целостного и живого нравственного сознания против абстрактных постановлений закона. Являясь результатом обособления права от общей нравственной субстанции, оно означает стремление сохранить первоначальную связь между нравственностью и правом². По мнению Новгородцева, эту стадию в развитии права и нравственности проходит каждый цивилизующийся народ.

¹ Новгородцев П. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. С. 3.

² Там же. С. 10.

Компонентами старой, традиционной теории естественного права Новгородцев считает доктрины естественного состояния, первобытного договора и народного суверенитета. Возникнув, по его мнению, помимо естественно-правовой идеи, эти учения в период Нового времени составили единое целое с естественным правом. Все они объединились стремлением поставить над властью те идеальные ценности, которые вырабатывались естественно-правовой философией. «С помощью гипотезы естественного состояния, — говорит Новгородцев, — в сущности, хотели вывести начала права, предшествующие всяким законодательным установлениям и вытекающие непосредственно из человеческой природы. В этом выражалось основное стремление философии права к открытию высших и последних оснований юридических установлений»¹. Поэтому мыслитель не отрицает определенного научного значения за старой философией права.

Касаясь теории первобытного договора, Новгородцев отмечает, что в учении естественного права он играл роль юридического основания для предъявления прав подданных по отношению к законодателю. Верховная власть рассматривалась как данная по договору юридическая обязанность, и им же ограниченная. Происхождение государства конструировалось как юридический акт, из которого выводились основания для требований по отношению к власти, в том числе право на восстание. Логическим следствием такой конструкции, как считает Новгородцев, стала теория неотчуждаемого народного суверенитета. Новгородцев полагает, что в эпоху средневековья эти теории, означавшие противопоставление власти и народа, отчасти имели историческую обоснованность. Тогда можно было говорить о юридических притязаниях к власти, раз государственная власть не была единой. В дальнейшем, вследствие устранения политической раздробленности государства, договорная теория утрачивает свое значение. На первый план суверенного государства выступает единение власти и народа, как выражение от природы данной естественной необходимости.

В целом же теории естественного состояния, первобытного договора и народного суверенитета (в формуле Руссо) Новгородцев оценивает как несостоятельные с научной точки зрения. Однако для него несомненно то, что все они выражали идею нравственной основы власти.

Критично относится Новгородцев и к старой концепции естественного права. С его точки зрения, она страдала тремя недостатками: во-первых, рассматривала процесс естественного и позитивного правообразования как произвольный; во-вторых, претендовала найти систему норм, одинаково пригодную во все времена и для всех сообществ; в-третьих, стремилась придавать субъективным правовым идеалам объективное значение.

Как полагает Новгородцев, возрождение естественного права было спровоцировано господством исторической школы права. Основным

¹ Новгородцев П. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. С. 16.

теоретико-познавательным ядром исторической школы был вопрос не о том, в чем заключается сущность права и чем оно должно быть, а о том, как право возникает и какова его история. Представители этой школы утверждали, что право возникает в результате развития общественных процессов как адекватная реакция на условия жизни народа. То есть подчеркивался объективный, социологизированный, независимый от личностного сознания характер правообразования. Новгородцев не мог согласиться с таким подходом, когда умалялось значение нравственных ценностей, и роль моральной личности отодвигалась на второй план. По его мнению, нужно было противопоставить историческому методу естественно-правовую доктрину, требовалось «именно возрождение естественного права с его априорной методой, с идеальными стремлениями, с признанием самостоятельного значения за нравственным началом и нормативным рассмотрением»¹.

Выступление в защиту естественного права немецкого теоретика Р. Штаммлера Новгородцев называет первым призывом к возрождению естественно-правовой доктрины. «...Уже в 1888 году, — пишет он, — Штаммлер дает нам не простое воспроизведение естественно-правового воззрения со всеми его недостатками, а новое естественное право; это и есть именно “возрождение естественного права”»². По сути, новое понимание естественного права, данное Штаммлером, полностью усваивается Новгородцевым. В соответствии с этим представлением естественное право — это не действующее позитивное право, а его нравственная критика, осуществляемая с целью усовершенствования законодательства. Важным положением штаммлеровской интерпретации был тезис о необходимости различать в естественном, праве абсолютную неизменную форму и относительное меняющееся содержание. Этим во многом устранились теоретические трудности, на которые справедливо указывали критики естественного права.

Как уже отмечалось, Новгородцев связывает возрождение естественного права с возвращением к идеалистическим философским основам. Он неуклонно проводит мысль о том, что моральная философия констатирует естественное право, придает ему индивидуализм, абсолютизм, формализм, которые присущи нравственному закону. Иначе говоря, происходит возрождение самой нравственной идеи, которая применительно к социальным отношениям принимает форму естественного права.

Оценивая возрожденное естественное право, Новгородцев прежде всего подчеркивает его идеальный характер. В отличие от старой естественно-правовой теории, которая рассматривала правообразование как произвольный процесс, новая, по его мнению, отказывается от этой идеи. Постулирование той мысли, что источником нравственности и права яв-

¹ Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права. С. 250.

² Новгородцев П. Психологическая теория права и философия естественного права. С. 22.

ляется моральное сознание с его абсолютным нравственным законом, приводит Новгородцева к убеждению в наличии своеобразного алгоритма, предопределяющего правообразование. Новгородцев полагает также, что правообразование обусловлено, кроме того, закономерным историческим процессом. В этом случае естественное право, как пересечение морального и исторического факторов, представляет собой право будущего, которое мыслитель называет основным вопросом естественно-правовой теории. «Идеальные построения будущего, — отмечает он, — слагаются из нарождающихся элементов существующего, и потому сами по себе не способны создать ничего безусловно нового; но они как нельзя более пригодны для того, чтобы сообщить новым течениям ту определенность и силу, которая служит залогом торжества»¹. В данном случае Новгородцев говорит о естественно-правовых построениях и понимает их как постоянно развивающееся идеальное сознание о праве, в атмосфере которого вырабатывается позитивное право.

Вопрос о праве будущего, по Новгородцеву, акцентирует внимание на соотношении исторической неизбежности и нравственного должностования. Идеальное право, являясь правом будущего, в то же время дает оценку настоящему. С одной стороны, право будущего не могло возникнуть вне конкретной исторической ситуации, с другой, — утверждая новые правовые идеалы, оно отрицает существующее право. Моральная проблема проявляется здесь как основа конфликта. Появление действующей нормативной системы может быть исторически обусловлено, а естественное право, в силу своего морального идеала, объявляет его нравственно негодным. Таким образом, задачу естественного права Новгородцев усматривает не в том, чтобы дать теорию правообразования, объясняющую развитие правовых институтов, а в установлении моральных требований, предписывающих идеальные пути развития правоотношений. «Цель заключается, — говорит он, — не в объяснении, а в оценке явлений, совершаемой независимо от того, как эти явления развивались в прошлом и как они имеют развиваться в будущем»². Естественное право как право будущего дает критерий оценки истории, который не может быть выведен из самой истории. Поэтому Новгородцев призывает обратиться к «априорным указаниям нравственного сознания, которое в своем независимом от всякого опыта существа содержит данные для оценки любого опытного материала»³.

Как считает Новгородцев, абсолютная основа естественного права раскрывается в моральной идее личности. Согласно этому положению сама моральная личность выступает идеалом и целью самой себя и с этой

¹ Новгородцев П. Право естественное // Энциклопедический словарь / Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. XXIV. СПб., 1898. С. 889.

² Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права. С. 255.

³ Там же.

позиции оценивает политико-правовую действительность. Таким образом, автономная моральная личность представляет собой основу идеального общественного построения, ее естественно-правовой идеал служит средством и критерием в организации правопорядка и политических институтов. А так как между идеалом и реальностью всегда существует дистанция, несоответствие, то личность как носитель естественно-правовой идеи постоянно конфронтирует с действующими законами, стоит в оппозиции к существующей государственной власти¹.

§ 3. Естественное право и государство

Вопрос естественного права приобретает практическое значение, когда речь заходит о государстве. Естественно-правовая теория Новгородцева включает в себя понятие и роль государства как свой элемент, утверждает идею связанности государства правом. Он полагает, что «над государством стоят некоторые высшие нормы, которым оно должно подчиняться, из которых оно черпает и оправдание, и свои руководящие начала. По отношению к этим нормам государство является лишь органом, а не творцом: оно так же создает субстанциальные основы права, как мало создает оно драгоценные металлы, из которых чеканит монету. Оно дает праву определяющую его форму, но содержание для этой формы властно определяется жизнью и высшую санкцию свою находит в нравственном сознании»². Связанность государства правом означает, что ограничение государственной жизни происходит не по ее собственному усмотрению, а вытекает из требований естественного права. Последнее выступает своеобразным посредником между государством и нравственностью, которая устанавливает нормы, одинаково обязательные для власти и подвластных. Новгородцев подчеркивает, что государство и личность равны перед санкцией нравственного закона, а следовательно несут равную правовую ответственность.

В понимании государства Новгородцев близок к определению Канта. Если у немецкого идеалиста государство — это объединение множества людей, подчиненных праву, то русский философ определяет государство как юридически организованный народ, являющийся одновременно объектом и субъектом власти. Народ и государство в этом смысле представляют собой единое целое, а власть, как проявление этого целого, не мыслится вне осуществления народных интересов. При этом следует иметь в виду, что, объединяя государство и народ в одно целое и как бы отождествляя их, Новгородцев понимает это единство как идею народной власти, выраженную в умозрительной форме. В данном контексте под на-

¹ Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права. С. 294–295.

² Новгородцев П. И. Государство и право // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74–75. С. 510–511.

родом он подразумевает не общество, а скорее сообщество свободных индивидов; к тому же, проводя различие между обществом и государством, он полагает, что народ, рассматриваемый как государство, есть прежде всего организация со структурой элементов, под которой понимаются органы власти и управления, а также должностные лица. Однако при любой степени демократичности этой организации, по Новгородцеву, всегда неизбежен отрыв органов власти, а значит и самой власти, от народа. Таким образом, мыслитель признает несовпадение государства и народа на практике, но видит их единство в форме идеи народной воли. Здесь, собственно, само право выступает объединяющим и организующим фактором, где лица наравне с государством выступают его субъектами, и государство, как организованный общественно-правовой феномен, предстает в виде правопорядка.

Новгородцев весьма высоко оценивает государство, понимаемое как правопорядок и юридическая организация народа. В этом плане он оставляет за государством всю полноту власти и выступает за его единство и суверенность. Следствием такого подхода было, например, отрицание им права монарха в конституционной монархии отождествлять с собой государственную власть, так как в этом случае народ, хотя бы только и в понятии, лишился своей суверенности. Для Новгородцева государство, прежде всего суверенное республиканское государство, было олицетворением народного единства и нравственного начала: «Государство... не есть только власть или правительство; это — корпоративное единство всего народа; это — все мы, вместе взятые, во всей совокупности элементов народной жизни. Государство не есть нечто, стоящее над людьми или рядом с ними. Это и не продукт бессознательных исторических сил, которые раз навсегда отложили свой след в виде незыблемых традиций и продолжают действовать по началу инерции. Таким образом, глубочайшим источником и корнем государственной жизни является личное сознание. Охранять и созидать государство в высшем и глубочайшем смысле этого слова — значит охранять живую человеческую личность, значит утверждать и беречь в каждом отдельном лице человека и гражданина»¹.

В теоретико-методологическом плане Новгородцев выделяет два подхода в оценке государства: формально-юридический и естественно-правовой. Он признает законность за каждым из методов, но подчеркивает ограниченность формально-юридического. С позиций последнего государство рассматривается как замкнутая на себе система с механическим набором принципов и норм. Право считается не результатом волеизъявления народа, а следствием государственной воли, что с формальной точки зрения верно. В этом случае государство и право сочетаются как единое непротиворечивое целое с верховенством, в конечном счете, государства. Таким образом, постулируется государственно-правовой

¹ Новгородцев П. И. Государство и право. С. 534—535.

монизм, согласно которому государство, выступая источником права, по своему усмотрению устанавливает границы своей власти. Новгородцев отмечает, что, имея в виду позитивное право, так оно и происходит. Односторонность такого подхода, по его мнению, состоит в том, что создается впечатление samozаконности государства. При этом его генетические основы остаются за рамками нравственного и правового сознания народа, что приводит к отрыву государства от населения и возвышению над ним.

Чтобы избежать теоретической односторонности и практического этатизма, Новгородцев предлагает дополнить формально-юридический метод и даже во многом противопоставить ему естественно-правовое воззрение. В центре столкновения двух позиций оказывается теория государственно-правового монизма. Новгородцев отмечает, что исторически государство стремилось стать единым и устранить дуализм государя и народа, власти и права. Изжить такой дуализм означало для государства стать суверенным и установить единый правопорядок, что, несомненно, было прогрессивным явлением. Однако, по мнению Новгородцева, современный государственный монизм предстает в новом свете с точки зрения естественного права. Дело в том, что средневековый дуализм устранялся под эгидой понятия равенства. Приобретение лицами равной правосубъектности стало возможным только в едином суверенном государстве. Но «в государстве, — отмечает Новгородцев, — равенство должно сочетаться с свободой: отсюда объединяющая задача государства получает свои необходимые ограничения. Объединение и управление общественных элементов имеет своей конечной целью свободную человеческую личность: в этом естественный предел государственного единства»¹. Процесс государственного единения, понимаемое в основном как стремление к формальному уравниванию в правах, имеет, по Новгородцеву, естественно-правовое содержание, поскольку юридический формализм объясним только с позиций идеальных начал, то есть естественно-правовой философии.

Такое видение проблемы дало основание Новгородцеву сделать вывод о существовании дуализма в современном государстве, что, как он полагает, необходимо открыто признать. Таким образом, используя методологию естественного права, мыслитель констатирует не только правовой дуализм в виде закона и идеальной нормы, но и дуализм государства, содержащийся в «вечном противопоставлении власти и личности, правительства и народа, общего закона и индивидуальной свободы»². По мнению Новгородцева, этот дуализм не столько побежден, сколько приобрел традиционные правовые формы. Юридическая организация общества содержит его в себе как необходимый внутренний принцип.

¹ Новгородцев П. И. Государство и право. С. 524.

² Там же. С. 527.

Формально-юридическая конструкция государства, отмечает мыслитель, позволяет затушевать следы двойственности, убрать противоречия, тем самым устраняя дуализм хотя бы внешне. Но Новгородцев убежден в необходимости сохранения и принципиального признания дуализма государства, чего требует современное правосознание. Признание этого принципа ведет, по мнению Новгородцева, к установлению границ суверенной государственной власти, подчеркивает ее зависимость от нравственных основ¹.

Анализ государственного суверенитета, проведенный им с позиций естественного права, также приводит его к выводу об идеальной субстанциальности государства. «Только тогда, — говорит он, — когда от формальных определений суверенитета мы переходим к идеальному его принципу, для нас становится понятным его значение»². Новгородцева интересует нравственный смысл суверенитета, сущность которого он усматривает не в его всемогуществе, а в том, чтобы быть единым источником правотворчества. А так как право, по Новгородцеву, уходит своими корнями в нравственное сознание, то суверенитет является своеобразным фокусом преломления моральных требований в санкционированные государством нормы.

Важнейшими составляющими процесса становления народного суверенитета Новгородцев считает нравственные категории равенства и свободы. По его мнению, понятие суверенитета представляет собой только внешнюю рамку для бытия права, и в этом идеальном смысле является почвой для равенства. Но государство есть союз свободных лиц, поэтому необходимо введение начала свободы.

Суверенитет не отрицает свободы, но, напротив, утверждает ее, включая в систему общего для всех права. В этом случае из произвольной и необузданной свобода становится адекватной закону. Завершением развития такой правомерной свободы становится участие граждан в осуществлении верховной власти. Этот этап Новгородцев рассматривает как примирение равенства и свободы, где понятие суверенитета приобретает органический характер, и он становится действительно единым. Признание единства правотворящего источника влечет за собой, по его мнению, признание множественности частных волей, участвующих в образовании этого единства. Именно эти теоретические положения дают основание Новгородцеву ввести в определение государства понятие народа, наделив последний правосубъектностью и дав ему статус непосредственного органа власти. «Это внешне сходная, — замечает он, — с классическим определением античной теории, определяющей государство как союз свободный, а гражданина — как участника в суде и совете»³.

¹ *Новгородцев П. И.* Государство и право.

² Там же. С. 522.

³ Там же. С. 523.

Исходя из идеальных основ народного суверенитета, Новгородцев пытается выявить тенденции развития современного государства. Достигнув своего могущества, государство, по его мнению, должно превратиться в простой символ единства, после чего наступает пора для развития децентрализации и федерализма. «В то время, — отмечает мыслитель, — как при отсутствии общегражданской правоспособности и равноправия частные силы оказывались центробежными, расходились в стороны, создавали раздробленность и партикуляризм, на почве общего права они являются лишь выражением потребности свободного самоопределения децентрализованных союзов и лиц»¹. Поэтому суверенное государство Новгородцев оценивает как «великий исторический этап на пути к всеобщему объединению в духе мира и братства всех народов и стран»². Как он полагает, эта тенденция заложена в требовании единого и равного для всех права, где суверенитет допускает возможность уравнивания всех лиц независимо от их государственной принадлежности. Это должно привести к прогрессу в международном общении. Таким образом, свобода и равенство становятся у Новгородцева принципами организации государства в его идеальном понимании, определяющими его структуру, задачи и эволюцию.

Понимание государства как выражения общенародного единства, идею связанности государства правом Новгородцев кладет в основу разрешения проблемы ответственности государственных органов. По его мнению, связанность государства правом не означает всеобщей зарегламентированности его деятельности. Право представляется ему принципиальной схемой живого государственного механизма, определяющей форму государства, общие черты его деятельности. Однако право не может определить самого существенного — содержания этой деятельности. «Можно представить себе, — пишет мыслитель, — такой случай, когда правительство, оставаясь верным установленным им правовым формам, не нарушая ни единой буквы закона, приведет государство на край гибели. Уничтожить эту свободу государственных органов, иногда очень опасную, но, вообще говоря, совершенно необходимую, немыслимо»³. То есть Новгородцев признает за органами государственной власти относительную самостоятельность и практическую неизбежность этого.

Вопрос Новгородцева сводится к обоснованию тезиса о том, что воля государства есть воля его органов. Он подчеркивает, что практически и юридически воля государства выражается через его органы. Но этот формально-правовой механизм основан на идеальном фундаменте государства. Если в данном случае государство признается носителем власти и народной воли, а органы государства — только частью этого целого,

¹ Новгородцев П. И. Государство и право.

² Там же.

³ Там же. С. 444.

то ответственность органов перед государством становится очевидной. Таким образом, государство, понимаемое идеально, выступает в роли высшей руководящей нормы своих органов, определяет предел их деятельности. Тем самым еще раз проявляется идея самоограничения государственной власти. Но это на более высоком теоретическом уровне. В более конкретном содержательном плане самоограничение власти выражается в сущности современной системы народного представительства, которую Новгородцев видит в следующем: «Широко признавая за лицами и общественными группами право на участие в образовании государственной воли, «право на функционирование в качестве органа», современное воззрение твердо стоит на том, что каждый участник законодательной или правительственной деятельности должен являться представителем не частного интереса той группы, к которой он принадлежит, а общего интереса всего государства. Не в своекорыстном соображении частных выгод, не в близоруком охранении нужд текущего дня, а в принципиальном служении общему делу, в служении обществу, как идеальному и прогрессирующему целому, полагается задача государственного служения, — все равно избранника ли народной воли или должностного лица»¹.

Новгородцев полагает, что общественный характер государства и его органов отчетливо проявляется в формировании единой народной воли, являющейся идеальной конституирующей основой государственной власти. По его мнению, государственная воля есть высший синтез частных волей, что уже само по себе говорит о ее огромной структурной сложности. Выполнению задачи наиболее полного ее выявления служит принцип всеобщего избирательного права, который за каждым индивидом признает право если не прямо, то косвенно воздействовать на образование общей воли и вносить свою долю участия в решение государственных дел. Новгородцев отстаивает этот принцип не столько с юридической, сколько с нравственной точки зрения. «Это интерес, — говорит он, — столько же личный, сколько и общий; он вытекает из глубины нравственного сознания, из чувства связи личного с общим, из сознания ответственности всех и каждого за общее дело»². В современном правосознании, по его мнению, понимание единой народной воли выражается также в определении закона. Последний — не продукт механического сложения частных волей, а некоторый особый синтез, в котором противоположности и различия не только сочетаются, но и нейтрализуются. То есть проблема государственной воли приобретает у него ярко выраженный этический смысл, а, казалось бы, чисто юридический вопрос о соотношении государства и его органов перерастает в дилемму личной и общей нравственной ответственности за состояние дел в обществе.

¹ Новгородцев П. И. Государство и право. С. 532–533.

² Там же. С. 534.

Доказательство того, что государство имеет естественно-правовые основы, Новгородцев усматривает в существовании правового дуализма, понимаемого им как дихотомия, во-первых, государства и права, и, во-вторых, права позитивного и естественного. Практически эти две пары совпадают, поскольку позитивное право имеет своим источником государство, а противоречия у государства возникают в основном с правом естественным. Государственно-правовой монизм, то есть гармоничное сосуществование государства и установленных им законов, он считает абстракцией. Ведь позитивное право имеет своим истинным источником нравственное сознание, что предопределяет его столкновение с государством. Таким образом, видимый государственно-правовой монизм оборачивается при глубоком рассмотрении тем же дуализмом, но уже между государством и позитивным правом. Своеобразие последнего определяется тем, что его составляющими являются государственное веление и нравственная обоснованность. Эта переходность обуславливает двойственность его положения, выступает индикатором отношения личности к государству. Если норма позитивного права не отвечает критериям нравственного сознания и личность не считает себя нравственно обязанной ее выполнять, то от государства требуют отмены этой нормы. Новгородцев подчеркивает, что прочность правоотношений, регулируемых государством, зависит от интенсивности взаимовлияния государства и нравственности. По его мнению, именно благодаря соблюдению баланса формально-юридического нормотворчества и нравственных требований получает основу идея стабильности международных обязательств и национальных конституций.

Кроме того, Новгородцев указывает на другой аргумент, показывающий зависимость государственного правотворчества от нравственности. С точки зрения государственного монизма, по его мнению, невозможно объяснить установление новых правовых норм иначе, как путем формального нарушения старых. «Рассуждая последовательно, — отмечает он, — мы должны признать, что нарушение права может породить лишь состояние неправомерное. Если, однако, мы не отказываем в признании новому порядку, возникшему с формальным правонарушением на месте старого, то только потому, что этот новый порядок, формально-неправомерный, может оправдать себя... по своему соответствию с идеей права»¹. То есть Новгородцев выявляет невидимое противоречие между государством и его производным — позитивным правом, утверждая тем самым принцип государственно-правового дуализма.

Центральным пунктом, где сказываются самые глубокие и существенные различия между теориями государственного монизма и государственного дуализма, является, как считает Новгородцев, вопрос об отношении государства к личности, или, другими словами, проблема прав человека.

¹ Новгородцев П. И. Государство и право. С. 515.

Конфликт естественно-правового и формально-юридического воззрений обусловлен главным образом этой проблемой. Мыслитель полагает, что для современного культурного правосознания права личности стали основным постоянным элементом права. Этот элемент существующего правопорядка выступает как бы материальным пределом законодательной власти государства. По его мнению, границы государственной власти имеют не только формальный (законодательное закрепление), но и материальный характер (субстанциальность прав человека определяет естественный предел власти государства). Правосознанию имманентно присуща идея, что государство имеет перед собой некоторый молчаливо признаваемый им предел властвования. Помимо трансцендентного обоснования неотчуждаемых прав личности, Новгородцев выводит идею прав человека также из закономерности развития самого права. При буржуазном правопорядке, где все лица уравниваются с формальной точки зрения, личность становится субъектом права, т. е. устанавливается та правовая среда, в которой воля человека проявляется свободно. А это значит, что государство, как организованный из субъектов права народ, представляет собой не совокупность подчиненных целому единиц, а общество свободных индивидов.

На понимание Новгородцевым проблемы прав личности сильное влияние оказала американская Декларация прав человека и гражданина, пронизанная естественно-правовыми идеями. Мыслитель называл Декларацию бессмертным всемирно-историческим документом, основной принцип которого, по его мнению, состоял в том, что «права лиц — не дар и не милость государства, а неотъемлемая принадлежность человеческой природы»¹. Новгородцев согласен с тем, что с формально-юридической точки зрения всякое право получает форму закона от государства. В этом смысле права и свободы становятся юридически значимыми только в результате их государственного признания. «Но признать, — замечает он, — не значит создать и вызвать к жизни; и самое признание в данном случае имеет значение не милостивой уступки, а необходимого самоограничения. Индивидуальная свобода существует и помимо этого признания»². Вопрос сводится к тому, чтобы свобода, как реальный факт и нравственное требование, была закреплена законом. Поэтому утверждение свободы есть всегда процесс борьбы против налагаемых на нее стеснений. Признание свободы в этом случае означает отказ государства от прежних посягательств на права лиц. Отсюда, как считает он, акт государственного признания свободы имеет отрицательный характер, означающий не более как официальное подтверждение факта жизненного явления. Новгородцев также отмечает, что вследствие метаюридического характера понятия свободы его трудно

¹ *Новгородцев П. И.* Государство и право. С. 535.

² Там же.

уложить в адекватную правовую конструкцию. Гораздо важнее здесь для мыслителя то, чтобы теоретические и практические проблемы соотношения государства и права решались с позиций верховенства принципа свободы и прав человека.

Глава 4

ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА

§ 1. Проблема идеала и утопическое сознание

Одной из важнейших черт русской философии XIX — начала XX в. была ее историософская направленность. В той или иной степени для большинства отечественных мыслителей тема судьбы России наложила отпечаток на их философские воззрения. Историософские вопросы стали фокусом, где пересекались различные течения общественной мысли. Философия истории была тем формирующим ядром, которое давало начало разнообразным, часто взаимоисключающим, течениям и идеям. В определенном смысле для русской философии категория социального идеала являлась системообразующей, концентрируя в себе квинтэссенцию социально-философских идей. Так, И. А. Исаев отмечает: «Одной из важнейших тем русской философии права конца XIX — начала XX в. была проблема социального идеала. Две тенденции, наметившиеся в европейской культуре этого периода (одна — неогуманизм, другая — тоталитаризм), сформировали представление об общественном идеале. Гуманистическая линия, намеченная еще Ренессансом и идеями Нового времени, замыкалась на идеале “земного рая”, достижение которого представлялось возможным в пределах исторического времени. Аскетические и эсхатологические мотивы, уходившие корнями в средневековье, питали другую линию интеллектуального и духовного развития, создавшую идею о “двух градах” и о недостижимости социального благоденствия на этой земле. Обе тенденции развивались в сложном контексте конкурирующих социальных теорий: славянофильства, западничества, либерализма, социализма. На фоне этой борьбы в конце XIX в. в России формируется особый вид утопического мышления, который можно определить как консервативный»¹.

Интеллигенты-веховцы, олицетворявшие собой поворот мысли от революционного демократизма к либеральному консерватизму, выдвинули свою философско-историческую концепцию. Ее основными положениями стали приоритет духовного над социальным, определение духовности прежде всего через персональное сознание, в первую очередь оказывающее

¹ Русская философия права // Социологические исследования. 1990. № 3. С. 37.

влияние на исторические факты; необходимость связи общественной жизни с религиозным прошлым, признание доминирования религиозных мотивов в историческом процессе. Новгородцев как представитель данного течения дает такую оценку сборнику «Вехи» (и, соответственно, веховству): «Участники этого сборника писали свои статьи... не с высокомерным презрением к прошлому русской интеллигенции, а с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны. Они хотели призвать русскую интеллигенцию к пересмотру тех верований, которыми она до того жила, которые привели ее к великим разочарованиям 1905 г. и которые, как предвидели они, должны были привести к еще более тягостным разочарованиям в будущем... Они хотели лишь указать, что путь, по которому шло до сих пор господствующее течение русской интеллигенции, есть неправильный и гибельный путь и что для нее возможен и необходим иной путь, к которому ее давно призывали ее величайшие представители, как Чаадаев, Достоевский, Влад. Соловьев»¹. В разработке проблемы общественного идеала, которая у Струве, Франка, Булгакова, Бердяева, Новгородцева, Кистяковского и других представителей нового религиозного сознания приобретала различные конкретные формы, основой их концептуального единения была критика, по терминологии Новгородцева, утопического рационализма. Философско-историческая позиция веховцев прояснялась и оформлялась в процессе борьбы с таким, по их определению, духовным явлением русской жизни, как социальный утопизм. В этом смысле становление теории общественного идеала Новгородцева наиболее характерно. Так, его основное сочинение по этой проблеме («Об общественном идеале») посвящено в основном критике социалистических и анархистских учений. В целях обоснования новой теории Новгородцев считал необходимым показать несостоятельность современных ему социальных утопий.

Сказанное Новгородцевым об участниках «Вех» всецело можно отнести к нему самому. С течением времени его критика социалистических, анархистских и народнических идей приобретала всё более резкий характер, что особенно ярко проявилось после Октябрьской революции. Ее он расценил как закономерный итог утопизма интеллигенции: «Великая смута наших дней показала, насколько правы были эти немногие и как ошибались те, кто ожидал русской революции как торжества и счастья русского народа. Не только государство наше разрушилось, но и нация распалась. Революционный вихрь разметал и рассеял в стороны весь народ, рассек его на враждебные и обособленные части... Неслыханное расстройство жизни грозит самыми ужасными, самыми гибельными последствиями»². По мнению Новгородцева, следствием утопического сознания интеллигенции стал ее отрыв от народа. Под отрывом он под-

¹ Новгородцев П. О путях и задачах русской интеллигенции. С. 204.

² Там же. С. 112.

разумеает не просто обособление от народа, а квалифицирует его как «падение в бездну, спасение от которой может быть достигнуто только чрез самоотречение, только чрез подвиг духовного освобождения от иллюзий рационалистического утопизма»¹. Для Новгородцева национальное разъединение, распад означает крах русского утопизма. И наоборот, он усматривает в русском общественном сознании ту разрушительную силу, которая «в борьбе с догматизмом старых основ отвергла и вовсе конкретные и реальные основы истории, заменив их отвлеченной пустотой начал безгосударственности, безрелигиозности и интернационализма; а когда ей предоставлена была свобода действовать и властвовать, она привела Россию на край гибели»².

Новгородцев полагает, «что яд социалистических и анархистских учений» глубоко проник во всё мирозерцание русского общества. Он отмечает, что истоки отечественного интеллигентского сознания находятся как в рационализме и утопизме Нового времени, так и в христианстве, идеализме древнегреческой философии и древнерусской письменности. Однако для мыслителя остается загадкой мысль, почему направление рационалистического утопизма стало господствующим. Ведь куда более глубокие корни имело в России, по его мнению, христианство. На этот вопрос Новгородцев ответа не дает. Он лишь констатирует утопическое мирозерцание русской интеллигенции, анализирует его, фиксирует его практические результаты. Действительно, ему проще было ответить на вопрос «как», нежели «почему», объяснить механизм возникновения утопизма, чем вскрыть основы его господствующего влияния. Дело в том, что мировоззрение самого мыслителя отражало соединение культур Востока и Запада, существовало в потоке общерусского национального сознания. Он сам как философ и общественный деятель внес свою лепту в развитие противоречивых событий русской жизни. В этом смысле критика отечественного утопизма принимала характер для Новгородцева, как, впрочем, и всей либеральной интеллигенции, скрытой самокритики, подсознательного самоисследования, а поиски социального идеала были своеобразной философской сублимацией в ответ на тупиковость русской общественной жизни и отсутствие внешних условий и внутренней готовности для политической самореализации.

Вот как Новгородцев характеризует утопическое сознание в целом: «Каждая утопия обещает человечеству устранение общественных противоречий, гармонию личности с обществом, единство жизни; и каждая утопия предполагает, что она знает такое универсальное средство, которое приведет к этому блаженному состоянию всеобщей гармонии и мира. Но именно поэтому каждая утопия представляет собою мечту о всецелом устройении, а вместе с тем и упрощении жизни. Предполагается, что мож-

¹ Новгородцев П. О путях и задачах русской интеллигенции. С. 217.

² Там же.

но найти одно средство, одно начало, имеющее некоторый всемогущий и всеисцеляющий смысл, что можно согласно с этим началом устроить жизнь по разуму, освободить ее от противоречий, от разлада, от сложности, свести к единству, к согласию, к гармонической простоте»¹. Эта философия утопизма, «идея земного рая» возникла, по его мнению, в конце XVIII и XIX столетиях и воплотилась в учениях Руссо, Канта, Гегеля, Спенсера, Маркса. Живучесть и распространенность утопий Новгородцев объясняет тем, что они имели некоторую «внутреннюю правду», заключающуюся в их связи с безусловными началами общественного идеала — равенством, свободой, солидарностью.

По сути, Новгородцев выступает за релятивизм любой социологической теории, поскольку они ориентируются на второстепенные составляющие социального организма. Так, например, идеи социализма и анархизма, отражая настроения общества, постоянно сменяют друг друга. За идеей централизации и обобществления неизменно следует идея свободы и самобытности личности. При этом он подчеркивает, что ни одна из них не в состоянии полностью овладеть общественным сознанием. Это происходит потому, что противоречивый человеческий дух не может удовлетвориться монотеорией, а предполагает некое множественное единство идей. Новгородцев подводит к мысли о том, что социальная теория возможна лишь как имманентная личностная рефлексия в форме моральной философии.

Утопическому сознанию, по мнению мыслителя, свойственна религиозно-эсхатологическая направленность. «...Каждый общественный идеал, — говорит он, — скрыто или открыто опирающийся на идею земного рая, в сущности воспроизводит идею средневековой теократии о спасении людей через общество верных, силою своей веры или своих заслуг удостоившихся высшей благодати...»². Здесь общественная проблема совпадает с религиозной — спасение людей ввиду их слабости и ограниченности сил. Совершенному обществу придается значение высшей нравственной основы, которая дает человеку полноту бытия и смысл существования. Это приводит, по его мнению, к абсолютизации общественного начала.

Другим следствием явного или трансформированного религиозного эсхатологизма утопического сознания является смешение понятий абсолютного и относительного, Божьего и кесарева. Как отмечает Новгородцев, религиозное сознание утопизма стремится рассматривать сверхприродный порядок как норму человеческой жизни, отрицать относительное ради абсолютного. В результате необоснованно умаляется значение действительной жизни. Абстрактные схемы будущего приобретают абсолютное значение. Рассудочные, логически стройные планы требуют от личности больше того, чем она может по своей природе. С другой стороны, на-

¹ Новгородцев П. О путях и задачах русской интеллигенции. С. 218.

² Новгородцев П. Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 18.

против, разрыв с абсолютным и его забвение приводит к абсолютизации относительных форм, к убеждению, что социальными экспериментами можно достигнуть благополучия личности. В любом случае, делает вывод Новгородцев, предполагается «перерыв истории, чудо социального преобразования», что «в своем осуществлении приводит к насилию над историей, к злым опытам социального знахарства и колдовства»¹.

Говоря о религиозном эсхатологизме утопического сознания, Новгородцев обращает внимание на безрелигиозную веру как его характерную черту. Рационалистический утопизм только внешне принимает форму религиозности, тогда как суть его состоит в отрицании Бога и религии. «Утверждать, что жизнь можно устроить по разуму человеческого, — отмечает он, — что силою разума человеческого и воли человеческой можно победить и противоречия истории, и диссонансы мира, и самобытные стремления, и страсти личности, значит то же, что признать этот разум и эту волю в их высшем совершенстве абсолютными и всемогущими, приписать им божественное значение, поставить их на место Божьего разума и Божьей воли»². Для мыслителя не случайным является то обстоятельство, что представители социализма и анархизма внутренне отталкиваются от религии и вооружаются против нее. Здесь, по его мнению, четко сказывается логика мысли: утопии земного рая, признающие всемогущество и господство человеческого разума, не могут одновременно с этим признавать Божий промысел. Устройство мира по разуму, его абсолютное господство отрицает возможность организации общества по воле Божией³. Безрелигиозность рационалистического утопизма, как считает Новгородцев, предполагает, что зло и страдания могут быть побеждены человеческим разумом и совершенными социальными формами. В утопическом сознании космологическая проблема зла решается в социологических понятиях. Борьба с общественным злом объявляется величайшей государственной задачей. Новгородцев убежден, что «опыт всецелого и немедленного искоренения этого зла, представляя собою самообольщение человеческого ума, оказывается злом еще худшим, и приводит к бедствиям, еще более тяжким и невыносимым»⁴. То есть, по логике его мысли, механистически-рационалистическое мышление, не имея возможности оценить зло как явление трансцендентное, соответственно будет ставить перед государством задачу устранить его чисто внешними средствами. На практике это будет означать приоритет насильственно-репрессивных мер перед воспитательными и морально-религиозными.

Применительно к России критика Новгородцевым утопического сознания ведется с позиции, включающей три основных положения: христианство, либерализм, идея единого национального государства (следует

¹ *Новгородцев П.* О путях и задачах русской интеллигенции. С. 218.

² Там же. С. 219.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 218–219.

повторить, что такая четкость в воззрениях появилась у него уже после октября 1917 г.) По мнению Новгородцева, в результате отторжения этих ценностей русская интеллигенция пришла к «безрелигиозному отщепенству от государства». Содержание этого понятия, как считает он, наполняют социалистические и анархистские идеи, стремящиеся построить жизнь «ни на чем», вне основ культуры. Эти учения отрицают все естественные связи жизни, подрывают все корни истории. «Социализм и анархизм, — отмечает Новгородцев, — в своем чистом и безусловном выражении атеистичны, космополитичны и безгосударственны, и в этом смысле они ничего не могут построить, не отрекаясь от своей сущности: их основное стремление может быть только разрушительным»¹.

Его отношение к ведущим социальным теориям России и Европы осложнялось тем, что он понимал их взаимовлияние, в частности либерализма и социализма. По мнению Новгородцева, западноевропейская либеральная мысль нашла в себе силы, чтобы преодолеть социализм, отделив его нравственные предпосылки от революционного утопизма и включив их в свое собственное учение. В России, как считает мыслитель, этого не произошло, так как несоциалистическая мысль не смогла достигнуть необходимой степени зрелости. Он полагает, что социалистическое учение было притягательным для интеллигенции различных направлений, предопределив тем самым их теоретические блуждания. Социализм отождествлялся с гуманистическим началом, с идеей уважения человеческой личности. Но Новгородцев убежден в том, что защита прав человека есть основа либерализма, а не социализма, где она больше подавляется, чем развивается.

Для него неприемлемы также народническо-анархистские идеи. Он отрицает веру в народ, его зрелость и готовность к осуществлению коренных реформ. Как считает мыслитель, такое народообоожествление привело к идее разрушения существующего государственного порядка, представленной в учении Бакунина о созидательной силе разрушения. Русская интеллигентская мысль поставила своей основной политической задачей принципиальную борьбу с властью. Она была убеждена, что когда в результате борьбы старый строй падет, всё совершится само собою. «Двукратный опыт русской революции показал, — заключает Новгородцев, — что эта народническая вера была чистейшей анархической иллюзией, совершенно ложной теоретически и губительной практически»².

Закономерным итогом утопических теорий, по его мнению, становится их неизбежный крах. Он усматривает причину такого конца утопий в их эсхатологической направленности. Новгородцев согласен с мнением Е. Н. Трубецкого, что рождение и смерть идей земного рая является проявлением кризисного, апокалиптического сознания. Катаклизмы мира

¹ Новгородцев П. О путях и задачах русской интеллигенции. С. 210.

² Там же. С. 211.

вызывают катастрофическое мироощущение, вырабатывают философию конца. Он отмечает, что на протяжении всего времени существования утопий они неизменно проходят циклический круг. Появляясь в результате социальных потрясений как надежды на лучшее будущее, они отвергаются с возникновением новых разрушительных явлений действительности. Соответственно на смену отжившим утопиям приходят новые. За чрезмерными надеждами приходят чрезмерные разочарования, что, в свою очередь, обуславливает появление следующих неоправданных надежд. Для того чтобы выйти из этого порочного круга, Новгородцев предлагает обратиться к моральной философии. В ней он предполагает найти уверенность, что «из глубочайших своих разочарований человечество выносит не мысль о безнадежном упадке, а надежду на грядущее возрождение»¹.

§ 2. Абсолютный идеал

В отличие от утопического сознания, предполагавшего конечность истории и подавленность личности ее законами, Новгородцев выступает за своеобразную философию бесконечности. Как уже отмечалось, в основе ее лежит идея нескончаемого развития нравственного начала личности, дающего ей свободу совершенствования и идеальную цель. В связи с этим он выдвигает два тезиса, которыми предлагает руководствоваться. Во-первых, «надо отказаться от мысли найти такое разрешительное слово, которое откроет абсолютную форму жизни и укажет средства осуществления земного рая». Во-вторых, «надо отказаться от надежды в близком или отдаленном будущем достигнуть такой блаженной поры, которая могла бы явиться счастливым эпилогом пережитой ранее драмы, последней стадией и заключительным периодом истории»². Гармонии отношений будущего идеального общества, которое должно осуществиться в конце истории, Новгородцев противопоставляет абсолютный идеал, вечно возвышающийся над историей и признающий в качестве основной реальности человеческую личность.

Понятие абсолютного социального идеала является у мыслителя прямым производным таких основополагающих категорий его философии, как нравственный закон личности и естественное право. По сути, все эти положения одного порядка, так как по природе своей идеальны и априорны. Различия касаются их внешней выраженности, их метафизического статуса. Если нравственный закон есть трансценденция личности как индивидуального существа, то абсолютный идеал указывает на трансцендентное состояние общества как спроецированное вовне объективно-личностное сознание. Нравственный закон в большей степени направлен на самоорганизацию самой личности, тогда как абсолютный

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 145.

² Там же. С. 11.

идеал призван наметить принципы социального устройства. Однако есть все основания утверждать, что названные различия между нравственным законом и абсолютным идеалом носят в основном философско-методологический и терминологический характер. В своем существе абсолютный социальный идеал означает не что иное, как идеал самой личности, т. е. ее нравственный закон, приложенный к общественным условиям. В этом случае естественное право представляет собой требование нравственного закона личности и находит свое завершенное выражение в абсолютном идеале социальности. Таким образом, триада нравственный закон — естественное право — абсолютный идеал есть развивающаяся нравственная идея, эволюция представлений личности, идущая от осознания своей нравственной природы к предъявлению требований к нравственной организации общества.

В философии права Новгородцева понятие идеала является одним из ключевых, позволяющих ему системно анализировать этико-правовые проблемы. Проследивая развитие общественного идеала в Европе с античности до Нового времени, он приходит к выводу, что на протяжении всего этого времени политико-правовая мысль стремилась понять степень обусловленности государственных институтов нравственностью. Для него понятие общественного идеала стало той формой, которую явно или неявно приобретала философско-правовая мысль в течение всей своей истории. Так, древнегреческим идеалом была циклически развивающаяся совершенная автаркия. Для средневековья, по его мнению, характерен теократический идеал принудительного замкнутого универсализма, провозглашающий «вселенскую правду и вселенское единство». Античному и средневековому мировоззрению соответствует эвдемонистическая мораль человека, «сжившегося со своим конечным миром, привыкшего видеть себя центром мира, ограниченного в своих пределах и задачах»¹. И лишь в Новое время человеку открывается беспредельность Вселенной и бесконечность миров. Формирующееся мировоззрение предполагает и новую моральную философию, усвоившую тот же принцип бесконечности. В наиболее законченном виде, как считает Новгородцев, она проявилась у Канта, Фихте и Ницше. По его мнению, эта философия заложила основы идеала свободного универсализма, где нравственная цель всеобщего объединения человечества относится в бесконечность. В свете свободного универсализма теория правового государства как частное проявление нового мировоззрения, помимо своего преобладающего формализма, содержит также, как считает он, мысль об относительности политико-правовых форм по отношению к абсолютному нравственному закону. То есть идея правовой организации общества подчинена цели, уходящей в бесконечность.

Новгородцев оценивает абсолютный идеал как своеобразный субстрат моральной философии, усматривает в нем одновременно ее исходный

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 21.

пункт и итог. В абсолютном идеале принцип личности, как основополагающий для моральной философии, находит свое полное развитие и логическое завершение. Индивидуализм, абсолютизм и формализм нравственного закона выражают, по его мнению, в абсолютном идеале ту степень возможной гармоничности и согласованности личности и общества, выявить которую мыслитель постоянно стремился, разрабатывая свою этику. Новгородцев определяет абсолютный идеал как принцип всеобщего свободного универсализма, где свобода, равенство и всеобщность объединения лиц сочетаются в свободной солидарности всех. «Это чисто абстрактные требования, — говорит он, — всеобщего объединения на началах равенства и свободы; это отвлеченный принцип личности, взятый в его двояком значении, — со стороны притязаний и со стороны обязанностей, — и таким образом возведенный до идеи свободного универсализма... Это — идеал не только демократический, но и вселенский, идеал общечеловеческого объединения и всемирного равенства и гражданства»¹. Новгородцев видит смысл этой формулы в том, чтобы, с одной стороны, обозначить зависимость социальности от личностного начала, а с другой — отметить значение общественного стремления личности.

Теория абсолютного идеала методологически основана на разделении морали и политики, Божиего и кесарева, абсолютного и относительного. Новгородцев признает самостоятельность за каждой из областей, так обе влияют на человека. Вопрос состоит в том, чтобы выяснить действительное соотношение нравственности и политико-правовой реальности. А это, как считает он, оказывается делом непростым. «...Внешние формы общежития, — отмечает Новгородцев, — в известном смысле составляют часть нашей духовной жизни, ее символ и результат. Они возникают в той атмосфере социально-психологических переживаний, в образовании которой мы сами неизменно и постоянно участвуем, — которая, в свою очередь, неизменно и постоянно действует на нас»². Таким образом, личность и общество представляют собой единую духовность, где в одинаковой мере различима и невидима разделяемая их граница. Однако Новгородцев ставит перед собой задачу определить бытие личности и общества в их реальном объективном существовании, выявить их основные взаимосвязи.

Первостепенное значение для него имеет личность, которую он по-разному определяет в своих произведениях. Понятие личности у Новгородцева несет отпечаток и сократовского самоуглубления, и христианского образа и подобию Божиего, и кантовского морального трансцендентализма. Вот, например, два из таких определений: «Человек есть часть бесконечной вселенной, силою своего сознания возвышающийся к представлению о вечном и бесконечном и в то же время принадлежащий к миру конечному

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 86–87.

² Там же. С. 19.

и преходящему. Он стоит на рубеже двух миров и отражает в душе своей вечный разлад, вечную тоску, “желанье чудное”, которому нет удовлетворения в этом мире»¹. И второе: личность есть «отражение абсолютного духа... источник всего этого разнообразия конкретных временных форм. Личность — это бесконечность возможностей, безграничность перспектив, и в этом смысле... есть образ и путь осуществления абсолютного идеала»². Новгородцев отстаивает в личности прежде всего ее индивидуальное, самобытное начало. Право лица на свое признание в качестве безусловной ценности вытекает не только из его нравственной природы, но также основано на присущей ему особенности и незаменимости. Каждый человек имеет своеобразные задатки и возможности, которые в данном сочетании принадлежат только ему и выделяют его из сообщества индивидов. Собственно, именно в своеобразии индивидуальности находит личность свое нравственное значение, в существовании отличия от других проявляется ее нравственный смысл. Своеобразие личности, по его мнению, выражается в стремлении уйти в глубины ее собственного сознания, в моральных и религиозных потребностях, в ее незаглушимом желании свободного самоопределения и творчества. Личности свойственно следовать голосу своей совести, зову своей души, если даже приходится для этого уйти от окружающих на высоту своего идеала. Новгородцев подчеркивает, что никакое общество не сможет заменить человеку величайшее духовное благо — быть самим собой³. Таким образом, у него понятие личности вмещает в себя рациональное и иррациональное, светское и религиозное, имманентное и трансцендентное.

Такое понимание личности приводит Новгородцева к выводу о ее производности от Абсолюта и субстанциальности по отношению к обществу. Для него очевидно, что «бесконечность требований, предъявляемых к лицу нравственным законом, указывает на представление о высшем объективном порядке»⁴. Здесь Новгородцев прямо обращается к объективному идеализму Платона, устремив свои поиски связей личности и общества в «объективном и безусловном разуме». Картину универсума он дополняет понятиями добра и вселенскости, что, видимо, навеяно философией Вл. Соловьева. То есть онтологические основы личности и общества есть лишь часть строения универсума, покоящегося на принципах разума и добра. В системе этой разумно-этической организации нравственный закон выводит личность из ее автономно-абсолютного существования и роднит ее с другими. В нравственном законе для личности раскрывается ее идеальная связь с обществом, субъективное сознание встречается с объективным. «При этом последнем рассмотрении, — отмечает Новгородцев, — нравственный закон понимается уже не только как норма личного поведения,

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 106.

² Там же. С. 78.

³ Там же. С. 101.

⁴ Там же. С. 67.

но и как основа общей нравственной жизни, связывающей всех воедино некоторой общей целью — стремлением к абсолютному идеалу. В таком случае автономный закон личной воли сам собою переходит в нравственную норму общения, а эта последняя становится основой личной жизни, — тем узлом, в котором сходятся индивидуальные различия»¹.

Новгородцев полагает, что личность заключает в себе два начала — общее и особенное, которые оба влекут ее к сближению с другими. В абстрактно-моральной форме эти начала объединены в нравственном законе. При переходе к политико-правовой реальности общее и особенное находят свое выражение в таких категориях естественного права, как свобода, равенство и солидарность, или единство. По мнению мыслителя, содержанием общественного проявления личности становится ее требование свободы и равенства, вытекающие из самой идеи нравственного достоинства личности. Значение человека как абсолютной ценности предполагает свободу естественным и необходимым выражением его нравственного существа. Без свободы Новгородцев не мыслит личность. С другой стороны, так как в каждом человеке признается эта высшая нравственная сущность, то устанавливается принцип равенства по отношению ко всем людям. Однако требования равенства и свободы, исходящие от отдельной личности, переходят в ее обязанности, когда речь заходит о другой личности. Ведь, входя в общение с себе подобными, личность не может отрицать прав других иначе как отрицая свои права и тем самым свою нравственную суть. Отсюда рождается необходимость взаимного признания. Стремление к идеальной норме общения основывается, таким образом, не только на однородных требованиях, но и на индивидуальных особенностях. Вследствие этого образованная общественная солидарность имеет характер не только взаимоограничения, но и взаимодополнения. Новгородцев замечает в связи с этим, что принципы формального права, олицетворяющие эту солидарность, есть выражение высшего нравственного закона. Нравственной основой солидарности обусловлен принцип, согласно которому из человеческого единства не может быть исключено ни одно лицо, но, напротив, в каждом должны быть признаны права на равенство и свободу. «Поскольку мы требуем, — говорит он, — чтобы личность уважалась всегда и везде, обязанность взаимного признания не может быть ограничена никакими пределами и различиями. Никто не должен быть исключен из идеи всеобщего единства. Безусловный принцип личности с необходимостью приводит к идее всечеловеческой вселенской солидарности»².

В свете идеала всеобщего свободного универсализма Новгородцев анализирует понятие общества. По его мнению, входя в общественный союз, личность не утрачивает своего абсолютного значения. Напротив, она передает обществу свой ценностный смысл, что и делает его этически

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 69.

² Там же. С. 72.

значимым. Так как основное содержание понятия общества сводится к тому, что общество есть союз лиц, то оно всецело определяется качеством составляющих его единиц. Отрицая нравственную ценность у отдельного лица, она отрицается у совокупности лиц, и наоборот, признавая нравственное значение за лицами, необходимо его признать и за союзом лиц, поскольку он утверждается на едином для них идеале. Новгородцев отмечает, что общество имеет и другое определение; взаимодействие лиц, закрепленное в форме политико-правовых учреждений и имеющее самостоятельное бытие и независимость от отдельных индивидов. Однако и в этом определении он усматривает зависимость общества от взаимодействия лиц, их воли и сознания. Именно совокупность личностей отражает тот абсолютный идеал, который в определенной степени выражен во внешних общественных формах¹.

Императив абсолютного идеала определяет концепцию Новгородцева о взаимоотношениях личности и общества. «...Общественные проявления личности, — пишет он, — к числу которых относятся учреждения и нравы, не есть нечто внешнее, безжизненное и бездушное; нет, в них живет и дышит внутренняя сила личности, объединившейся с другими и в этом объединении нашедшей новые поводы для своего проявления и творчества. Мы знаем личность не изолированную и обособленную, а живущую в обществе, в нем совершающую свой жизненный путь, и потому неизбежным является двоякое проявление личности: индивидуальное и общественное»². Новгородцев констатирует взаимосвязь нравственной организации личности с нравственно организованным обществом. Нравственный закон, субъективно выраженный в личности и давший ему идеал, переходит в свою объективную форму в виде общественных отношений, находя идеальное существование в абсолютном социальном идеале. Логика этого идеала позволяет одинаково избежать как обособления и автономной абсолютизации личности и общества, так и сближения их в неразличимом единстве. Новгородцев полагает, что здесь необходимо сочетание частью сходных, частью расходящихся начал, требующих примирения и вместе с тем не способных к полному единству. По его мнению, личность созревает в обществе, ее нравственные представления получают конкретное содержание в общественной среде, хотя руководящие начала этого содержания она черпает в своем автономном сознании. Общество является для личности сферой приложения ее нравственных принципов, где они находят свое применение и проверку. Однако в силу присущего личности априорного нравственного сознания она может подвергать критике общественные отношения и устанавливать новые принципы их нравственной организации. Общество необходимо для личности как средство для ее развития, для проявления ее нравственного призвания,

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 66.

² Там же. С. 113.

но одновременно оно является для нее и помехой в этом деле. Новгородцев в этой связи обращает внимание на особую сложность вопроса о соотношении цели и средства применительно к личности и обществу. Как он полагает, взаимообусловленность личности и общества никак не предусматривает такого положения, при котором одно начало выступает в качестве цели, а другому отводится роль средства. Ведь личность, обладая абсолютной ценностью, не является самодовлеющей: противостоящее ей общество состоит из таких же лиц, которые сами выступают исключительно в виде целей. Будучи лицом и требуя своего признания как нравственной ценности, оно должно признать такое же абсолютное значение и за другими лицами. Личность не может видеть в обществе, то есть в других лицах, только средство для своих целей, а должна признать за ними значение таких же нравственных целей, какое они, то есть всё общество, должны признать за данной личностью. «Тут создается, — отмечает Новгородцев, — не отношение средства к целям, а более сложное отношение взаимодействия целей»¹.

Он полагает, что проблема согласования индивидуализма и коллективизма может быть решена, если исходить из принципа соотносимости, но не совпадения личности и общества. В случае нарушения этого принципа теория приходит к крайностям либо нравственного объективизма (растворение личности в обществе), либо нравственного субъективизма (отрицание влияния общества на личность). Оба взгляда предполагают полную гармонию между личным нравственным совершенствованием и общественным развитием, что ведет к своеобразному отождествлению личности и общества. Верный взгляд на соотношение разбираемых понятий возможен, по его мнению, лишь в том случае, если придерживаться тезиса о несводимости личности и общества друг к другу. Мыслитель утверждает, что разрешение вопроса заключается не в том, чтобы признать первенство духовной жизни личности над внешними формами социальности (для него это очевидно), а в том, чтобы понять высшую ценность взаимодополнения личности и общества. Нравственная общественная среда одновременно является основой для строительства социальных институтов и учреждений и источником индивидуального развития. «Дело личное, — пишет Новгородцев, — и дело общественное... разграничиваются и вместе с тем сочетаются высшей связью абсолютного идеала. Подчеркивается и выдвигается основное положение, что не одной общественной деятельностью спасается человек, а прежде всего своим подвигом и трудом. А вместе с тем отстаивается и параллельное с этим утверждение, что не одними личными усилиями создается совершенная общественность, а также и коллективным творчеством общественных групп и общественными мероприятиями»². С этой точки зрения, по его мнению, нет необходимости говорить

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 138–139.

² Там же. С. 142.

о преимуществе морали над политикой или политики над моралью. Если духовная жизнь личности шире и глубже политики, то из этого не следует, что политика не имеет значения в своей, хотя бы и узкой, но совершенно необходимой сфере. Например, опыт XIX в., как считает Новгородцев, особенно ясно показал, что политические средства не всемогущи, но для своих целей незаменимы.

Как уже отмечалось, принцип солидарности свободного общественного универсализма предполагает взаимоотталкивание и взаимодополнение личности и общества. Новгородцев придает огромное значение социальным институтам, историческим традициям, бытующим правилам и навыкам, в условиях которых развивающаяся личность получает первые впечатления, воспитывается и дисциплинируется. Связь личности с общей нравственной средой, в недрах которой она рождается, сообщает устойчивость и твердость нравственной организации общества. Дух традиции, живущий в каждом обществе, сдерживает крайности субъективного произвола, смягчает противоречия и контрасты, словом, выступает в роли социального стабилизатора. Но этот же дух, рассматриваемый с позиции нравственного закона, является фактором отсталости и косности, задерживающим дальнейшее развитие личности. Поэтому так ценно право личности отрывать от существующих традиций и требовать их усовершенствования. В этом смысле, по мнению Новгородцева, одинаково важны как дух общественных преданий, так и дух личного протеста, что в целом органически представляет собой единый нравственный социальный организм. В силу нравственной основы как личности, так и общества взаимоотношение между этими двумя компонентами единого социального универсума имеет динамический характер, и человеческая солидарность постоянно качественно меняется, каждый раз выходя на новый уровень этической взаимосвязи. Причину такой морально-социальной динамики Новгородцев усматривает в непреодолимых сомнениях и колебаниях при разрешении нравственных вопросов, в наличии процесса внутренней борьбы, в результате которой вырастает нравственная личность. Поэтому качественное содержание солидарности универсума выступает в виде «сложного и трудного искусства», предстает рядом творческих актов. Степень единения социального универсума определяется личной нравственной жизнью как морального творчества или, что точнее, сотворчества индивидов. Соответственно в свете данных положений абсолютного идеала общество и процессы, в нем происходящие, носят перманентно-поисковый характер: содержание общественного идеала постоянно стремится быть адекватно соотносенным с нравственным законом личности.

В деле уравнивания интересов личности и общества Новгородцев обращает внимание на всю сложность проблемы выбора нравственного сознания. Дело в том, что столкновения личности с обществом нередко принимают характер конфликта разнородных требований, предъявляемых к личности. «...В пределах каждого более обширного, например, политиче-

ского союза, существует, — говорит он, — целый ряд других общественных кругов, в которых отдельное лицо одновременно может быть участником. Семья, сословие, класс, церковь, национальность, разнообразные государственные и местные подразделения, — все эти многочисленные расслоения общественной жизни создают чрезвычайную сложность обязанностей. Каждый круг, каждая область отношений предъявляет личности особые требования, соперничающие и сталкивающиеся между собою»¹. В этих условиях личность должна найти свой путь в согласовании всех лежащих на ней обязанностей, подчиняя одни другим. Иногда этот процесс бывает трагичным, когда заканчивается принудительным отречением личности от обязанностей, признанных ею в качестве своего идеала. В этой связи Новгородцев приводит пример борьбы за принадлежность к определенной религиозной конфессии, когда порой приходится погибать за свои убеждения. Здесь государственная власть с ее обязательными для всех законами приходит в конфликт с внутренним миром человеческой веры, с ее идеалом. Мыслитель подчеркивает, что соглашения между требованиями государства, вторгающегося в область внутренней свободы, и требованиями свободной совести, отстаивающей свою веру, быть не может². Таким образом, социальный универсум, состоящий, с одной стороны, из личности, с другой — из общества, даже в своем противоречии проявляет единство. И оно тем более становится осязаемым, чем более прогрессирует в своем развитии нравственное сознание, снимая одни противоречия и обнаруживая тем самым другие, но уже на новом этико-социальном уровне. При этом общество и государство, все более стремящиеся согласовать свои функции, в том числе властные, с нравственной природой человека, тем не менее постоянно находятся в состоянии отрыва от личности.

§ 3. Смысл истории

Проблема исторического процесса решается у Новгородцева на пути соотношения понятий абсолютного и относительного, которые, в свою очередь, берут начало в его концепции личности. «Когда в наше время, — отмечает мыслитель, — ставят в основу общественной философии принцип личности, его понимают как начало идеальное и безусловное, которое не может и не должно быть связываемо с какой-либо определенной формой общественного устройства. В силу своей беспредельности принцип личности предполагает целый ряд таких форм, постепенно раскрывающихся в истории. Он не дает какой-либо программы, на которой можно было бы успокоиться, а только намечает путь, по которому следует идти и на котором не видно конца и предела»³. Личность связана

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 122–123.

² Там же.

³ Там же. С. 22.

с Абсолютом, что наполняет ее жизнь смыслом в любой исторический период, при любом политическом режиме. Связь личности с Абсолютом предопределяет двойственность истории, проявляющуюся в рациональном и иррациональном ее аспектах. Разумное начало Новгородцев соотносит с преходящими формами общественного бытия личности, иррациональные основы истории связываются им с ее «творческой глубиной» и «бесконечными возможностями». Абсолютный социальный идеал, уходящий корнями в иррациональное и рожденный им, указывает направление истории и наполняет ее смыслом. По словам Новгородцева, абсолютный идеал возвышается как над концом истории, так и над ее началом, одинаково осуществляясь на всем ее протяжении. В любой исторической эпохе проявляется стремление к абсолютному, но каждый раз оно заканчивается лишь относительным приближением к идеалу. Новгородцев указывает, что таков закон исторического развития, когда путь к абсолютному лежит через относительные ступени возвышения к нему.

Содержанием этого процесса является нравственный прогресс. «Если справедливо, — отмечает он, — что каждая человеческая личность имеет безусловное нравственное значение, то целью и критерием прогресса и должно считаться понятие личности»¹. Согласно его концепции главное в историческом процессе — это нравственное совершенствование личности и общества, что обуславливает прогресс всех сфер общественной жизни. Беспредельность нравственного прогресса открывает бесконечный простор для свободных исканий и творчества, составляет методологическую базу для критики консервативных относительных форм. Мечта о совершенстве жизни заменяется представлением о ее неизменном совершенствовании. В этом контексте общественный прогресс рассматривается не как закон исторического развития, а как нравственная задача. Конкретная реальность данного исторического периода получает свой смысл лишь в свете нравственной цели, в свете Абсолюта. Но, с другой стороны, именно в силу этой связи с абсолютным каждая временная и относительная ступень имеет свою ценность. Такое понимание исторического процесса, по Новгородцеву, исключает отношение к предшествующему развитию общества как к средству благоденствия людей в настоящем. С этой точки зрения мыслитель находит оправдание в существовании бесследно исчезнувших цивилизаций и древних народов, усматривает нравственный смысл в их появлении. «Не в связи с будущим, — говорит он, — а в связи с вечным получает значение и оправдание отдельная эпоха, каждое отдельное поколение...»².

Философско-историческая концепция абсолютного идеала явилась у Новгородцева своеобразным теоретическим синтезом морального трансцендентализма и религиозной метафизики. Как православный христианин

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 37.

² Там же. С. 36.

Новгородцев должен был принять и принимал постулат о конечности реальной земной общественной жизни. Поэтому фактическую историю, состоящую из смены относительных общественных форм, он понимает как отсутствие логического завершения этого процесса, а не как ее бесконечное реальное развитие. Такой взгляд основан на том тезисе, что нравственное сознание личности в своем совершенствовании постоянно уходит вперед по отношению к политико-правовой действительности. А так как развитие нравственной идеи бесконечно, то бесконечен процесс смены относительных форм. Вопрос может возникнуть при оценке положения о нескончаемости нравственного совершенствования: ведь носителем нравственности является человек и общество, исторический предел которых с позиции христианства предопределен. То есть речь идет об определенной коллизии между нравственным законом с его бесконечным развитием (моральный трансцендентализм) и конечностью мира (религиозный эсхатологизм). Однако Новгородцев решает эту проблему, дополнив идею бесконечного нравственного совершенствования тезисом о бесконечности нравственного требования. Таким образом, нескончаемость идеальной истории, т. е. нравственного прогресса, также имеет логический характер. Это означает, что поскольку существует человек, постольку он постоянно предъявляет требование нравственного совершенствования. Понятно, что при такой расстановке акцентов идея конечности мира не отвергается.

Синтез моральной трансценденции и религиозной эсхатологии находит свое продолжение в вопросе об осуществлении абсолютного идеала. Требование бесконечного нравственного совершенствования делает невозможным адекватное соответствие между принципами абсолютного идеала и содержанием действительности. С другой стороны, религиозно понимаемая вселенскость и всеобщность предполагает разрешение противоречия между идеалом и реальной жизнью. Поэтому Новгородцев вполне логично выносит воплощение абсолютного идеала за рамки человеческой истории, в сферу сверхисторического. Неявным образом он предполагает конечность мира и наличие творящего источника, проявляющегося в виде абсолютного идеала и наполняющего смыслом жизнь личности и общества. Мыслитель показывает, что абсолютный идеал как сверхвременной и сверхрациональный образ уже существует, но еще не осуществлен, что социальный универсум построен на его принципах, развивается по его законам по направлению к полному воплощению его требований. В определенном смысле абсолютный идеал задает программу социуму, которую тот непременно выполнит, вступив в сверхисторическую фазу развития. Однако этот путь видится Новгородцеву лишь, так сказать, в стратегическом плане, в общем контексте христианской догматики. Конкретная реальная история для него непредсказуема, поэтому в условиях общественно-исторической релятивности первостепенное значение приобретают морально-религиозные ценности. «Да, будущее

неведомо и темно, — пишет мыслитель, — но цель, открывающаяся для нравственных усилий, ясна и определена... Инстинкт движения и жизни есть лучшее руководство для того, чтобы верно пробивать путь в неведомой и страшной темноте. Для того чтобы не была она страшна, эта темнота, у человека есть одно верное средство — озарить ее внутренним светом твердого убеждения и при этом свете идти вперед, куда повелевает долг.

Мы не знаем будущего, но знаем требования нашего морального сознания. Мы не можем предвидеть достижения наших целей, но можем его хотеть и требовать»¹. Новгородцеву будущее представляется результатом коллективной мысли и деятельности масс, загадочного и сложного творчества жизни, где сознательное пересекается с бессознательным, должное и желательное — с возможным и неизбежным, предвидимое и привычное — с совершенно неожиданным и необычным². История, таким образом, становится трансцендентным творческим актом масс, совершающегося в результате провидения. Реальный исторический процесс выступает в качестве предыстории на пути к осуществлению абсолютного идеала.

Анализируя историю как развитие социального универсума, Новгородцев выделяет в ней как бы два уровня; реальный и идеальный. Отождествляя первый с политико-правовой действительностью, другими социокультурными феноменами, мыслитель усматривает в нравственном сознании (идеальный уровень) — личностном и общественном — подлинную основу истории. Совпадение и противостояние идеального и реального, их противоречивое прогрессирующее развитие в виде взаимного совершенствования составляет содержание абсолютного идеала. Вследствие отсутствия логического предела в развитии этих двух составляющих истории общественные процессы, по Новгородцеву, в своем стремлении к абсолютному идеалу также не имеют конца совершенствования. В качестве доказательства этого вывода Новгородцев использует, помимо аргументов моральной философии, доводы эволюционной теории. «С точки зрения естественных условий, — говорит он, — нельзя представить себе общества вполне уравновешенного и примиренного: такое общество тотчас бы подверглось постепенному ослаблению ранее приобретенных качеств. Эволюция предполагает постоянное дифференцирование и обособление, а вместе с тем и постоянное соревнование и соперничество. Когда дифференцирование и соревнование прекращаются, начинается... постепенное вырождение»³. Новгородцев принимает эволюционную теорию в варианте В. Штерна и А. Бергсона, которые, по его мнению, выразили философскую идею эволюционизма. Русский мыслитель понимает ее прежде всего как «творческую эволюцию», предполагающую в качестве основного свойства бытия его изменчивость.

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 92.

² Там же. С. 87.

³ Там же. С. 45–50.

Но основные аргументы в пользу бесконечности развития социального универсума Новгородцеву дает моральная философия. По его мнению, источником исторического процесса, его двигателем является непреходящее нравственное несоответствие между личностью и обществом. В условиях реальной социальности личность как бы чувствует свою нравственную незавершенность и ограниченность консервативными общественными формами и стремится к Абсолюту. «Поскольку общественный прогресс, — говорит он, — утверждается на стремлении к бесконечному идеалу, которое вытекает из существа личности, постольку задачи личности совпадают с понятием общественного развития. Но это совпадение относится к стремлению, а не к осуществлению, и каждое осуществление, каждая остановка общественного прогресса на известной ступени с необходимостью порождают в личности потребность критики и дальнейшего движения»¹. При анализе внутреннего механизма противоречивого взаимодействия личности и общества Новгородцев обращается к отдельным положениям этики Вл. Соловьева. Он согласен с Соловьевым в том, что история включает в себя динамический и статический элементы. Исторический динамизм отождествляется с нравственно передовыми лицами, представляющими собой «начало движения и прогресса». Общественная среда (статический элемент) есть не что иное, как «достигнутая действительность», объективация нравственного сознания. Такая социальная фиксация, консервирующая определенный уровень развития нравственности, с неизбежностью носит косный характер, выполняет охранительную функцию. Когда личность начинает испытывать влияние общественной среды не как дополнение своей жизни, а как ограничение нравственных требований, она стремится преодолеть эту среду, выступая носителем прогрессивного сознания и осуществляя тем самым прогресс. Личность, в силу присущей ей внутренней беспредельности, всегда будет стремиться вырваться за пределы косной среды, противопоставить себя ей. Соответственно окончательное, бесконфликтное единение личности и общества представляется как умопостигаемая целостность, постепенно проявляющаяся в виде совершенствования их форм взаимодействия. «Безусловная солидарность личности с общественной средой, — отмечает Новгородцев, — относится, таким образом, к моменту бесконечной целостности общения, то есть к недостижимому и трансцендентному идеалу»². Именно в нем, как в «умопостигаемом царстве свободы», Новгородцев видит возможность абсолютного сочетания «всепроникающей солидарности» с «бесконечностью индивидуальных различий».

Обосновывая бесконечность противоречивого развития личности и общества, Новгородцев от общих этических категорий переходит в более конкретную плоскость естественно-правовых понятий: свободы,

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 139.

² Там же. С. 140.

равенства и солидарности. Он отмечает, что на протяжении всей истории личности было присуще, сознательно или бессознательно, стремление к утверждению себя в своих правах, что означало общий социальный прогресс. «Но если мы имеем основания утверждать, — говорит мыслитель, — что в прошлом прогресс человеческих обществ направлялся все более и более широким приложением начал солидарности, равенства и свободы, то и относительно будущего возможно предвидеть, что идеал свободного универсализма всегда останется абсолютным пределом стремлений, к которому действительность будет стремиться, никогда его не достигая. Нельзя себе представить, чтобы процесс объединения лиц на почве их уравнивания и освобождения когда-либо закончился, чтобы наступило время, когда нельзя будет сделать в этом отношении ни шага далее»¹. Беспредельность развития этих трех естественно-правовых компонентов социума вытекает, по мнению Новгородцева, из их взаимных противоречий. Так, это отмеченные выше взаимообусловленность и взаимоограничение равенства и свободы, где последовательно проведенное понятие индивидуализма сталкивается с принципом всеобщего уравнивания, и наоборот. Кроме того, с развитием нравственного сознания возрастает чувство связанности лиц общими нормами, но вместе с тем совершенствование нравственности приводит к более глубокому осознанию личностью своей неповторимости и своего своеобразия, что является фактором отталкивания. При этом нельзя отвергнуть ни свободы, ни равенства, ни солидарности, как основополагающих принципов построения общества, не отвергая тем самым саму личность. Таким образом, эта триединая социальная основа никогда не сможет достичь абсолютного равновесия, относя его достижение в бесконечность. Вследствие этого, как считает Новгородцев, «личное и общественное развитие не могут прийти в прочную гармонию», «в пределах исторического процесса между ними возможно лишь временное и неполное примирение». «Тогда во главу угла, — пишет мыслитель, — ставится не общественная гармония, а личная свобода, не законченное совершенство, а бесконечное развитие; идеальное же единство общения утверждается не на идее принудительного и неизменного равновесия общей жизни, а на принципе свободного и подвижного взаимодействия лиц»².

Историософская теория Новгородцева имеет важный итоговый аспект, заключающийся в решении проблемы соотношения национального и наднационального. Как считает мыслитель, каждый народ, образовавший из себя духовное целое и имеющий свою историю и культуру, носит в себе «живую силу», спланивающую его. Под «живой силой» он подразумевает связь с Абсолютом, Богом, чей императив народ осуществляет в своей истории. Чем более нация близка к религиозным святыням,

¹ Новгородцев П. Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 75.

² Там же. С. 115.

тем больше согласованности в отношениях между людьми и в обществе в целом. Особой освященностью народной жизни объясняется и крепость государства, основанного на братском сотрудничестве соотечественников. Однако, несмотря на превознесение национального, Новгородцев в полной мере отстаивает наднациональное. «Где границы, где перегородки, — говорит он, — там нетерпимость и замкнутость. А замкнутость значит эгоизм — семейный, классовый, национальный. И выход может быть только один: органическая связь отдельных союзов между собою и с целым...»¹. В основу такой позиции мыслитель полагает христианский принцип равенства всех перед Богом независимо от национальности. По его мнению, современный человек живет столько же своим народным, сколько и чужим, общечеловеческим. Новгородцев приходит к выводу о существовании единой, наднациональной общечеловеческой истины, «вселенской правды», которая является руководящим идеалом для каждого общества и для каждой эпохи. «Всё соответствующее этому идеалу, — подчеркивает он, — всё, что расширяет и освобождает жизнь данного общества, данного народа, правильно и верно; а всё, что обособляет данный народ от других, что отделяет его от великой цели всемирного общечеловеческого единства, то неправильно и ложно. В этой идее общечеловеческой солидарности мы имеем надежный признак для того, чтобы отличить должное и недолжное в стремлениях любого поколения и любой эпохи»². Говоря иными словами, общечеловеческое единство не есть результат механического слияния и видимых реальных связей между народами. Вселенское единство осуществляется и проявляется лишь в процессе исторического восхождения к Абсолюту, и наоборот, земная человеческая история воплощает в себе развитие вселенского единения на пути к идеалу. Таким образом, по мнению Новгородцева, история находит свой смысл в трансцендентном единстве абсолютного идеала с человечеством, в одинаковом стремлении всех к этому идеалу.

¹ *Новгородцев П.* Введение в философию права. Об общественном идеале. С. 90.

² Там же. С. 91.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философия естественного права занимает в русской философской культуре заметное место. Придя с Запада, она постепенно стала подлинно национальным явлением, внося своеобразие как в русскую философскую мысль, так и в мировую философию права. Л. И. Петражицкий и П. И. Новгородцев провозгласили необходимость возрождения естественного права в России независимо от такого же призыва, сделанного Р. Штаммлером в Европе. Данный факт говорит, в частности, о том, что к концу XIX в. русская философско-правовая мысль обрела полную зрелость и самостоятельность. Если в XVIII — первой половине XIX в. естественно-правовые идеи развивались как отражение европейского духовного опыта, то уже с последней трети XIX в. естественное право в России развивается во многом на собственной культурно-идейной основе (Б. Н. Чичерин, В. С. Соловьев). Эта интеллектуальная школа, представленная в русской мысли первой половины XX в., глубоко впитала в себя национальное своеобразие отечественной философии и политико-правовой культуры, приобрела оригинальное и яркое содержание, резко отличающее ее от аналогичных образцов на Западе.

Во главе процесса возрождения естественного права в России стояли юристы (П. И. Новгородцев, Л. И. Петражицкий, И. А. Покровский, Б. А. Кистяковский, С. А. Котляревский, Е. Н. Трубецкой, А. С. Ященко и др.), они составляли ядро школы естественного права. Но неверно было бы сказать, что естественно-правовая философия развивалась только ими. Естественно-правовые идеи развивали философы, общественные деятели, творческая интеллигенция. Естественно-правовая философия объединила широкий круг либеральных мыслителей, что предопределило насыщенность идеями и особый колорит данного философско-правового направления. Философы С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Б. П. Вышеславцев, Ф. А. Степун, Г. П. Федотов, Е. В. Спекторский и другие внесли своеобразие своей мысли в философию естественного права. Характерной особенностью естественного права является то, что ее исходные базовые установки (идея неотчуждаемых прав человека, дихотомия права и закона, ограничение государства правом) позволяли развивать данные ценности на самой разной методологической основе — на базе неокантианства, неогегельянства, религии, персонализма, экзистенциализма, фрейдизма и др. Естественно-правовая философия стала той универсальной фор-

мой, которая смогла вместить в себя самое разнообразное содержание. Отсюда всё богатство идей и концепций, получивших развитие в рамках естественно-правовой философии.

Место философии естественного права в истории русской философской культуры определяется не только ее своеобразием и уникальностью, но также тем, что именно благодаря ей значительная часть русской интеллигенции выработала политико-правовую составляющую своих либеральных убеждений. Так, многие «легальные марксисты» (П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и др.) пришли к либерализму во многом благодаря естественно-правовым идеям. Струве, «апостол либерализма» в России, сам неоднократно указывавший на роль естественного права в изменении своего мировоззрения, написал не один десяток статей, посвященных пропаганде естественного права. Теория естественного права стала подлинной базой формирования идеологии конституционных демократов и других либеральных партий. В этом смысле философия естественного права представляет собой уникальный феномен национального либерального правосознания, который весьма поучителен и сегодня. Философия естественного права и либерализм в России — явления почти совпадающие. Философско-правовая культура, формировавшаяся в рамках естественного права, — это правовая культура, правосознание, миросозерцание и базовые ценности русских либералов.

Роль возрожденного естественного права в истории идей в России трудно переоценить. Оно стало одним из средств борьбы с позитивизмом, материализмом, атеизмом и, зачастую, марксизмом. Естественно-правовая философия стала одним из путей перехода значительной части русской интеллигенции на позиции идеализма и религии. Теория естественного права, отстаивавшая приоритет идеальных ценностей перед всеми остальными, стимулировала развитие идеалистической и религиозной философии. Понимание права как совокупности моральных трансцендентных ценностей, имеющих телеологическую заданность и устремленных к Абсолюту, способствовало преодолению позитивистско-социологического понимания действительности (зачастую в тех исторических условиях схематичного и упрощенного) и ориентировало либеральную интеллигенцию на более глубокое, философское ее восприятие.

Роль возрожденного естественного права в России видится двоякой. С одной стороны, в стране, где относительно недавно было отменено крепостное право, где не было традиции уважения личности и ее прав, где абсолютистское государство стояло над правом, распространение идей естественного права было явлением несомненно прогрессивным. В России в конце XIX — начале XX в. естественно-правовая философия выполняла примерно ту же задачу, что в Новое время в Европе, в эпоху буржуазных революций: она обосновывала необходимость либеральных преобразований в экономике и политике. Программа партии кадетов или октябристов — прямое следствие влияния естественно-правовой теории.

Естественно-правовые идеи, развиваемые и пропагандируемые либеральной интеллигенцией, разумеется, способствовали формированию уважения к праву, вели к утверждению идеи ограничения государственной власти и защиты прав человека. Естественно-правовая теория создавала ту интеллектуальную среду, где выростала национальная либеральная правовая культура, с которой до сих пор связаны надежды на построение в нашей стране правового общества и государства.

Вместе с тем возрождение естественного права в России имело и другую сторону, другие функции. Философия естественного права сыграла важную роль в повороте либерального сознания в России в сторону идеализма и религии. Если на Западе в Новое время естественно-правовая теория была по преимуществу обращена на формулирование принципов организации рыночной экономики, демократической власти и реальной защиты прав человека, то в России философия естественного права зачастую наполнялась не столько конкретным юридическим, сколько этическим и религиозным содержанием. В лице многих выдающихся юристов и философов русское либеральное сознание было ориентировано не столько на формально-юридическую защиту человека, сколько было занято спасением души человека и поиском метафизических и религиозных основ политико-правовой организации общества. Сознание русских либералов зачастую было мистифицировано, политико-правовая реальность рассматривалась ими через призму моральных и религиозных императивов как более высоких и существенных. Ценности права и правового государства понимались как относительные в свете абсолютной ценности Бога. На Западе секуляризация общественной жизни, приведшая к разведению на разные полюса религии и политико-правовых институтов, заставила людей обратиться к делу социального устройства без какой-либо религиозной экзальтации. В результате появился налаженный и обращенный к человеку правопорядок. В лоне отечественного либерального сознания поляризация относительных и абсолютных ценностей во многом привела к тому, что вопросы конкретной правовой и политической жизни отошли на задний план, выдвинув вперед проблему христианского спасения и установления царства Божия. Первостепенное внимание к ценностям абсолютным оборачивалось пренебрежением ценностями относительными, что объективно вело к принижению роли права.

Поворот либерального сознания к религии означал поворот к православию, а значит — к национальным традициям вместе с их архаикой. Не случайно отечественная философия естественного права оказалась столь консервативной и часто мистифицированной. В Европе естественно-правовая теория Нового времени развивалась под знаком просветительства, под лозунгом отрыва от традиционной феодальной культуры. Естественно-правовые идеи русских авторов первой половины XX в. были проникнуты пафосом возврата к национальным истокам (начиная с «Вех» и особенно после октября 1917). Парадоксально, но естественно-

правовая теория, рационалистическая и внеисторическая в своей основе, в сочинениях русских авторов наполнилась национальным содержанием. Но в целом следствием такой метаморфозы стало формирование в лоне естественно-правовой школы либерализма, наиболее адекватно отразившего общеисторический (цивилизационный) уровень русской культуры.

Таким образом, можно констатировать, что в рамках отечественной школы естественного права первой половины XX в. сформировалась самобытная философско-правовая мысль, являющаяся органичной частью русской философии. Представители философии естественного права, рассматривая политико-правовые проблемы через призму нравственности, религии и национальной традиции, сумели создать фундаментальные, оригинальные и яркие философско-правовые концепции, раскрывающие (подчас в мистифицированной форме) глубинные конфликты современной общественной жизни. Они ярко отразили драматизм русской истории конца XIX — первой половины XX в. и дали богатейший материал для понимания как современного российского права и правосознания, так и возможных перспектив их развития.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абрамов М. А.* Неоконченная симфония русского либерализма, или возвращение белого парохода // Опыт русского либерализма. Антология. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 1997.
2. *Абрамов М. А., Лаврик Э. Г.* Судьбы либерализма в Европе и России: взгляд Т. Масарика // Вопросы философии. 1997. № 10.
3. *Абрамов А. И.* К вопросу о преемственности философских идей Вл. Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX века // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX — начала XX в. (критический анализ). М., 1989.
4. *Авдеева Л. Р.* Проблема государства в русской религиозной общественной мысли последней трети XIX — начала XX в. // Вестник Московского университета. Серия 12. Теория научного коммунизма. 1982. № 5.
5. *Аврех А. Я.* Русский буржуазный либерализм: особенности исторического развития // Вопросы истории. 1989. № 2.
6. *Агеев Ю. И.* Вопросы права, государства и культуры в трактовке русского дореволюционного правоведа Б. А. Кистяковского // Труды Иркутского университета. 1969. Т. 58. Вып. 9. ч. 1.
7. Актуальные вопросы истории политических и правовых учений: сборник научных трудов. М., 1987.
8. *Акулинин В. Н.* Философия всеединства: от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. Новосибирск: Наука, 1990.
9. *Арнаутова А. А.* Критика этических воззрений русских неокантианцев (конец XIX — начало XX века): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1974.
10. *Бабицкий Б. Е.* Буржуазно-либеральное направление в науке истории буржуазного права: автореф. дис. Минск, 1950.
11. *Барabanов Е. В.* Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8.
12. *Белов Г. А.* Особенности развития политической мысли в России // Кентавр. 1994. № 1.
13. *Белоконьский И. П.* Земское движение. М., 1910.
14. *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996.
15. *Бердяев Н. А.* Духовные основы русской революции. Опыты 1917—1918 гг. СПб.: РХГИ, 1999.

16. *Бердяев Н. А.* Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон+, 1998.
17. *Бердяев Н. А.* Истина и откровение. СПб.: РХГИ, 1996.
18. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
19. *Бердяев Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон+, 1999.
20. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993.
21. *Бердяев Н. А.* О русской философии. Ч. 1—2. Свердловск: изд-во Уральского ун-та, 1991.
22. *Бердяев Н. А.* Pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994.
23. *Бердяев Н. А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990.
24. *Бердяев Н. А.* Судьба России. М.: Советский писатель, 1990.
25. *Бердяев Н. А.* Типы религиозной мысли в России. Paris: YMCA-PRESS, 1989.
26. *Бердяев Н. А.* Философия неравенства. М.: ИМА-ПРЕСС, 1990.
27. *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
28. *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
29. *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1—2. М.: Искусство, 1994.
30. *Бердяев Н. А.* Царство духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995.
31. *Биневский А. А.* Идеалистическая гносеология русского «академического» неокантианства конца XIX — начала XX в. (критический анализ): дис. ... д-ра филос. наук. М., 1982.
32. *Благова Т. И.* Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М.: Высшая школа, 1995.
33. *Боботов С. В.* Буржуазная социология права. М., 1978.
34. *Булгаков С. Н.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: РХГИ, 1997.
35. Булгаков Сергей. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть 1. М.: Общедоступный православный университет, 2000.
36. *Булгаков С. Н.* Православие: очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991.
37. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
38. *Булгаков С. Н.* Соч.: в 2 т. М.: Наука, 1993.
39. *Булгаков С. Н.* Тихие думы. М.: Республика, 1996.
40. *Булгаков С. Н.* Труды по социологии и теологии. Т. 1—2. М.: Наука, 1997.

41. *Булгаков С. Н.* Христианский социализм. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1991.
42. Буржуазные теории права: реф. сб. М.: ИНИОН АН СССР, 1982.
43. *Валицкий А.* Интеллектуальная традиция дореволюционной России // Общественные науки и современность. 1991. № 1.
44. *Валицкий А.* Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX — начала XX веков // Вопросы философии. 1991. № 8.
45. *Валицкий А.* Философия права в русском либерализме (комментированный реферат) // Философские основания теорий международных отношений. Вып. 3. Сб. обзоров. М.: ИНИОН, 1990.
46. *Ванчугов В. В.* Очерк истории философии «самобытно-русской». М.: Пилигрим, 1994.
47. *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Д., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии. Свердловск: изд-во Уральского ун-та, 1991.
48. Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.
49. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1—2. СПб., 1908.
50. *Водзинский Е. И.* Русское неокантианство конца XIX — начала XX веков. Марксистско-ленинская критика онтологии и гносеологии. Л., 1966.
51. Вопросы теоретического наследия И. Канта. Вып. 4. Калининград, 1979.
52. *Вышеславцев Б. П.* Гарантии прав гражданина // Народный учитель. 1917.
53. *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994.
54. *Вышеславцев Б. П.* Сочинения. М.: Раритет, 1995.
55. *Гаврюшин Н. К.* Русская философия и религиозное сознание // Вопросы философии. 1994. № 1.
56. *Гайденок П. П.* «Вехи»: не услышанное предостережение // Вопросы философии. 1992. № 2.
57. *Гайденок П. П.* Под знаком меры (либеральный консерватизм П. Б. Струве) // Вопросы философии. 1992. № 12.
58. *Гальцева Р. А.* Очерки русской утопической мысли XX века. М.: Наука, 1991.
59. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990.
60. *Гессен В. М.* Возрождение теории естественного права. СПб., 1902.
61. *Гессен В. М.* О правовом государстве. СПб., 1906.
62. *Гессен С. И.* Избр. соч. М.: Российская энциклопедия (РОССПЭН), 1998.

63. *Гнатюк О. Л.* П. Б. Струве как социальный мыслитель. СПб.: Изд-во СПбГТУ, 1998.
64. Государственный строй и политико-правовые идеи России второй половины XIX в. Воронеж, 1987.
65. *Гринберг Л., Новиков А.* Критика современных буржуазных концепций справедливости. Л., 1977.
66. *Громов М. Н.* Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1.
67. *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X—XVII веков. М.: изд-во МГУ, 1990.
68. *Гросул В. Я., Итенберг Г. С., Твардовская В. А.* [и др.] Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
69. *Грязин И. Н.* Теоретические проблема истории права, Тарту, 1989.
70. *Давыдов Ю. Н.* Две бездны — два лица России // Вопросы философии. 1991. № 8.
71. *Дмитриева Н. К., Моисеева А. П.* Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М.: Высшая школа, 1993.
72. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1972—1990.
73. *Дробницкий О. Г.* Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность. М., 1974.
74. *Думова Н. Г.* Кадетская партия в период Первой мировой войны и Февральской революции. М., 1988.
75. *Емельянова И. А.* «Всеобщая история права» в русском дореволюционном правоведении (XIX в.). Казань, 1981.
76. *Замалеев А. Ф.* Лекции по истории русской философии. СПб.: изд-во С.-Петербургского ун-та, 1995.
77. *Замалеев А. Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.). Л.: Наука, 1987.
78. *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Paris: YMCA-PRESS, 1991.
79. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 1—2. Л.: Эго, 1991.
80. *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997.
81. *Золотухина Н. М.* Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М.: Юридическая литература, 1985.
82. *Зорькин В. Д.* Из истории буржуазно-либеральной политической мысли России второй половины XIX — начала XX вв. (Б. Н. Чичерин). М., 1975.
83. *Зорькин В. Д.* Позитивистская теория права в России. М., 1978.

84. *Иванов Г. А.* Новая теория права и нравственности, ее критики и монистическое понимание этики. СПб., 1910.
85. *Ивановский В. В.* Учебник государственного права. Казань, 1913.
86. *Ильин В. Н.* Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997.
87. *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. Т. 1–2. Париж, 1953.
88. *Ильин И. А.* Собр. соч.: в 10 т. М.: Русская книга, 1993–2000.
89. *Исаев И. А.* Метафизика власти и закона: у истоков политико-правового сознания. М.: Юристъ, 1998.
90. *Исаев И. А.* Политико-правовая утопия в России (конец XIX — начало XX вв.). М.: Наука, 1991.
91. Историко-правовые исследования: проблемы и перспективы. М., 1982.
92. История буржуазного конституционализма XVII–XVIII вв. М., 1983.
93. История политических и правовых учений. Древний мир. М.: Наука, 1985.
94. История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение. М.: Наука, 1986.
95. История политических и правовых учений. XVII–XVIII вв. М.: Наука, 1989.
96. История политических и правовых учений. XIX в. М.: Наука, 1993.
97. История политических и правовых учений. XX в. М.: Наука, 1995.
98. История политических учений / под ред. С. Ф. Кечекьяна и И. И. Федькина. М., 1960.
99. История русской литературы: XX век: Серебряный век. М.: изд. группа «Прогресс — Литера», 1995.
100. *Казмер М. Э.* Социологическое направление в русской дореволюционной правовой мысли. Рига, 1983.
101. *Кант И.* Сочинения: в 6 т. М., 1963–1966.
102. Кант и философия в России. М.: Наука, 1994.
103. *Кантор В. К.* Федор Степун: российская мысль в контексте европейских катаклизмов // Вопросы философии. 1999. № 3.
104. *Капустин Б. Г.* Кризис ценностей и шансы российского либерализма // Полис. 1992. № 5–6.
105. *Капустин Б. Г.* Три рассуждения о либерализме и либерализмах // Полис. 1994. № 3.
106. *Капустин Б. Г.* Начало российского либерализма как проблема политической философии // Полис. 1994. № 5.
107. *Карасевич П. Л.* О значении науки права и ее главных задачах // Юридический вестник. 1876.
108. *Карсавин Л. П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922.

109. *Карташев А. В.* Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. М.: Пробел, 1996.
110. *Керимов Д. А.* Философские основания политико-правовых исследований. М., 1986.
111. *Кизеветтер А. А.* На рубеже двух эпох. Прага, 1929.
112. *Киреев А. А.* Краткое изложение славянофильского учения. СПб., 1896.
113. *Киреевский И. В.* Избр. статьи. М., 1984.
114. *Киселев С. Г.* Проблема «смысла войны» в русской религиозно-идеалистической философии начала XX века: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1991.
115. *Кистяковский Б. А.* Государство правовое и социалистическое // Вопросы философии и психологии. 1906. Ноябрь — декабрь.
116. *Кистяковский Б. А.* Философия и социология права. СПб.: РХГИ, 1998.
117. *Китаев В. А.* От фронды к охранительству. М., 1972.
118. *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс, 1996.
119. Книга о Владимире Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991.
120. *Ковалевский М. М.* Демократия и ее политическая доктрина. СПб., 1913.
121. *Ковалевский М. М.* Общее учение о государстве. СПб., 1909.
122. *Кокошкин Ф.* Лекции по общему государственному праву. М., 1912.
123. *Колеров М. А.* Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902—1909. СПб.: Алетейя, 1996.
124. *Колеров М. А.* «Новые Вехи»: к истории «веховской» мифологии (1918—1944) // Вопросы философии. 1995. № 8.
125. *Колеров М. А.* Братство св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921—1925) // Вопросы философии. 1994. № 10.
126. *Кондаков И. В.* Введение в историю русской культуры. М.: Аспект Пресс, 1997.
127. *Коркунов Н. М.* Государство как юридическое отношение. СПб., 1892.
128. *Коркунов Н. М.* Лекции по общей теории права. СПб., 1886.
129. *Котляревский С. А.* Власть и право: Проблема правового государства. М., 1915.
130. *Котляревский С. А.* Правовое государство и внешняя политика. М., 1909.
131. *Кувакин В. А.* Религиозная философия в России: Начало XX века. М., 1980.

132. Кувакин В. А. Философия Вл. Соловьева. М.: Знание, 1988.
133. Кузнецов К. А. История философии права. Одесса, 1917.
134. Кузнецов П. В. Метафизический нарцисс: П. Я. Чаадаев и судьба философии в России // Вопросы философии. 1997. № 8.
135. Кузнецов Э. В. Философия права в России М.: Юридическая литература, 1989.
136. Кузнецов Э. В., Савельев В. Ф. Правовое государство (из истории русской правовой мысли) // Правоведение. 1991. № 1.
137. Куприц Н. Я. Из истории государственно-правовой мысли дореволюционной России. М., 1980.
138. Лаврычев В. Я. Общая тенденция развития либерально-буржуазного движения в России в конце XIX — начале XX в. // История СССР. 1976. № 3.
139. Лазарев В. В. Этическая мысль в Германии и России. Кант — Гегель — Вл. Соловьев. М.: ИФРАН, 1996.
140. Лапшин И. И. Вселенское чувство. СПб., 1911.
141. Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996.
142. Лейкина-Свирская В. Р. Русская интеллигенция в 1909–1917 годах. М., 1981.
143. Леонтович В. В. История либерализма в России. 1762–1914. М.: Русский путь. Полиграфресурсы. 1995.
144. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996.
145. Либерализм в России. М.: ИФРАН, 1996.
146. Лосев А. Ф. Русская философия // Введенский И. А., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.
147. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990.
148. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994.
149. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Основы этики. Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991.
150. Лосский Н. О. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Париж. Путь. 1926. № 2.
151. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
152. Львов С. А. Критика «философии ценностей» в русской буржуазной политико-правовой мысли (Б. А. Кистяковский): автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Л., 1983.
153. Маклаков В. А. Власть и общественность на закате старой России. Париж, 1936.

154. *Малинин В. А.* «Университетское» неокантианство // История философии в СССР. Т. 4. М., 1971.
155. *Масарик Т. Г.* Либерализм (из книги «Россия и Европа») // Вопросы философии. 1997. № 10.
156. *Маслин М. А.* «Русская идея» и проблема возрождения российской государственности // Вестник Московского университета. Сер. 12. 1993. № 5.
157. *Маслин М. А.* «Вехи» // Русская философия. Словарь / под общ. ред. М. А. Маслина. М.: Республика, 1995.
158. *Медушевский А. Н.* История русской социологии. М.: Высшая школа, 1993.
159. *Мережковский Д. Л.* Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995.
160. *Милюков П. Н.* Воспоминания. М., 1991.
161. *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. 1–3. СПб., 1896–1903.
162. *Михайловский И. В.* Новый опыт построения философии права в русской литературе. Юрьев, 1915.
163. *Мочульский К.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995.
164. *Муромцев С. А.* Статьи и речи. Вып. 1, 3–5. М., 1910.
165. *Мшвенирадзе В. В.* Философия, политика, культура. М., 1982.
166. *Назаров М. В.* Миссия русской эмиграции. Ставрополь: Кавказский край, 1992.
167. *Неволин К. А.* Энциклопедия законоведения // Полн. собр. соч. СПб., 1857–1859.
168. *Нерсисянц В. С.* Право и закон: из истории правовых учений. М., 1983.
169. *Нерсисянц В. С.* Философия права. М.: Инфра-М — Норма, 1997.
170. *Нерсисянц В. С.* Философия права Гегеля. М.: Юрист, 1998.
171. *Новгородцев П. И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1909.
172. *Новгородцев П. И.* Введение в философию права. Об общественном идеале. Вып. 1. Берлин, 1922.
173. *Новгородцев П. И.* Восстановление святынь // Париж. Путь. 1926. № 4.
174. *Новгородцев П. И.* Государство и право // Вопросы философии и психологии. Кн. 74–75. 1904.
175. *Новгородцев П. И.* Демократия на распутье // Об общественном идеале. М., 1991.
176. *Новгородцев П. И.* Значение философии // Научное слово. Кн. 2. 1903.

177. *Новгородцев П. И.* Идеалы партии народной свободы и социализм // Народное право. М., 1917.
178. *Новгородцев П. И.* Идея права в философии Вл. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. № 1.
179. *Новгородцев П. И.* Из лекций по общей теории права. Часть методологическая. М., 1904.
180. *Новгородцев П. И.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. М., 1896.
181. *Новгородцев П. И.* К вопросу о современных философских исканиях // Вопросы философии и психологии. Кн. 66. 1903.
182. *Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1901.
183. *Новгородцев П. И.* Кант как моралист // Вопросы философии и психологии. Кн. 76. 1904.
184. *Новгородцев П. И.* Лекции по истории философии права. Учения Нового времени XVI–XVIII и XIX вв. М., 1912.
185. *Новгородцев П. И.* Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903.
186. *Новгородцев П. И.* Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902.
187. *Новгородцев П. И.* О задачах современной философии права // Право. 1902. № 42.
188. *Новгородцев П. И.* О праве на существование. Социально-философские этюды. СПб., 1911.
189. *Новгородцев П. И.* О путях и задачах русской интеллигенции // Из глубины. М., 1990.
190. *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991.
191. *Новгородцев П. И.* Ответ на статью Л. И. Петражицкого // Юридический вестник. 1913. № 3.
192. *Новгородцев П. И.* Политические идеалы древнего и нового мира. М., 1919.
193. *Новгородцев П.* Право естественное // Энциклопедический словарь / Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. XXIV. СПб., 1898.
194. *Новгородцев П. И.* Психологическая теория права и философия естественного права. М., 1913.
195. *Новгородцев П. И.* Современное положение проблемы естественного права // Юридический вестник. 1913. № 1.
196. *Новгородцев П. И.* Сочинения. М.: Раритет, 1995.
197. *Новгородцев П. И.* Существо русского православного сознания // Православие и культура. Берлин, 1923.
198. *Новикова Л., Сиземская И.* Идейные истоки русского либерализма // Общественные науки и современность. 1993. № 3.

199. *Новикова Л., Сиземская И.* Либеральные традиции в культурно-историческом опыте России // Свободная мысль. 1993. № 15.
200. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья: Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, П. А. Сорокин, Г. П. Федотов, Г. В. Флоровский. М.: Наука, 1990.
201. О свободе. Антология мировой либеральной политической мысли (1 половина XX века). М.: Прогресс-Традиция, 2000.
202. Общественное движение в России в начале XX в. СПб., 1909.
203. *Омельченко Н. А.* В поисках России: общественно-политическая мысль русского зарубежья о революции 1917 г., большевизме и будущих судьбах российской государственности (историко-политический анализ). СПб.: РХГИ, 1996.
204. Опыт русского либерализма. Антология. М.: Канон, 1997.
205. *Осипов И. Д.* Философия русского либерализма (XIX — начало XX в.). СПб.: изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996.
206. *Пайнс Р.* Россия при старом режиме: пер. с англ. М.: Независимая газета, 1993.
207. *Петражицкий Л. И.* К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права // Юридический вестник. Кн. 2. 1913.
208. *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. Т. 1—2. СПб., 1909—1910.
209. *Петрункевич И. И.* Из записок общественного деятеля. Воспоминания. Прага, 1924.
210. *Покровский И. А.* Абстрактный и конкретный человек перед лицом гражданского права. СПб., 1913.
211. Политическая история России в партиях и лицах. М.: ТЕРРА, 1993.
212. Политическая история русской эмиграции. 1920—1940: документы и материалы. М.: ВЛАДОС, 1999.
213. Политические учения: история и современность. Кн. 1—2. М., 1976—1979.
214. *Полторацкий Н. П.* Россия и революция: русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX в.: сб. статей. Эрмитаж, 1988.
215. *Полторацкий Н. П.* Русская религиозная философия (предисловие к публикации И. А. Савкина) // Вопросы философии. 1992. № 2.
216. *Поляков А. В.* К критике методологических основ школы «возрожденного естественного права» в России. П. И. Новгородцев // Вестник Ленинградского университета. Серия 6. История КПСС, научный коммунизм, философия, право. Вып. № 2. 1986. № 2.
217. *Приленский В. И.* Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. Ч. 1. М.: ИФРАН, 1995.

218. Проблемы буржуазной теории права: философия права. Реферат. сборник. М.: ИНИОН АН СССР, 1984.
219. Пул Р. Э. Русская диалектика между неоидеализмом и утопизмом (ответы Вл. С. Соловьеву) // Вопросы философии. 1995. № 1.
220. Пяткина С. А. Идеи естественного права в методологии русской философско-правовой мысли (конец XIX — начало XX века). Труды ВЮЗИ. Т. 44. М., 1975.
221. Пяткина С. А. К истории юридического позитивизма в России // Вопросы государства и права в общественной мысли России XVI—XIX вв. М., 1979.
222. Пяткина С. А. Русская буржуазная правовая идеология. М., 1980.
223. Пяткина С. А. Школа «возрожденного естественного права» в России // Правоведение. 1969. № 6.
224. Раев М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции 1919—1939. М.: Прогресс-Академия, 1994.
225. Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. М.: Наука, 1998.
226. Редкин П. Г. Энциклопедия юридических и политических наук. СПб., 1876.
227. Религиозно-идеалистическая философия в России XIX — начала XX в. М., 1989.
228. Религиозное сознание и революция: Мережковские и Савинков в 1911 году (предисловие к публикации М. А. Колерова и К. Н. Морозова) // Вопросы философии. 1994. № 10.
229. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
230. Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. IX Международный семинар исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». Москва, 29—31 мая 1989 г. М., 1995.
231. Rogozin H. P. Проблема власти в политической философии русского либерализма второй половины XIX — начала XX в. // Категории политики в истории философии. М., 1984.
232. Рормозер Г. Кризис либерализма. М., 1996.
233. Российские либералы: кадеты и октябристы. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1996.
234. Российско-германский диалог: насилие в посттоталитарных обществах (материалы конференции) // Вопросы философии. 1995. № 5.
235. Россия и Германия: опыт философского диалога. М.: Немецкий культурный центр им. Гете. Медиум, 1993.
236. Русская идея: в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: в 2 т. М.: Искусство, 1994.

237. Русская политическая мысль второй половины XIX в.: сборник обзоров. М.: ИНИОН АН СССР, 1989.
238. Русская политическая и правовая мысль XI–XIX вв.: реферат. сборник. М.: ИНИОН АН СССР, 1987.
239. Русская философия права: философия веры и нравственности (антология). СПб.: Алетейя, 1997.
240. Русская философия права // Социологические исследования. 1990. № 3.
241. Русские философы (конец XIX — середина XX века): антология. Вып. 1. М.: Книжная палата, 1993.
242. Русские философы (конец XIX — середина XX века): антология. Вып. 2. М.: Книжная палата, 1994.
243. Русские философы (конец XIX — середина XX века): антология. Вып. 3. М.: Книжная палата, 1996.
244. Русский либерализм: исторические судьбы и перспективы: материалы международной научной конференции. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999.
245. *Савальский В. А.* Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа в философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др. М., 1908.
246. *Савельев В. А.* Теория «возрожденного естественного права» в учении *П. И.* Новгородцева // Вопросы государства и права в общественной мысли России XVI–XIX вв. М., 1979.
247. *Седнев В. А.* Критический анализ методологических основ историко-философской концепции «академического» неокантианства России конца XIX — начала XX веков: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Киев, 1975.
248. *Семенкин Н. С.* Философия богоискательства: критика религиозно-философских идей софиологов. М.: Политиздат, 1986.
249. *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998.
250. *Скэнлан Дж. П.* Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1.
251. Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджее Валицкого. Вып. 2. Реферат. сборник. М.: ИНИОН РАН, 1992.
252. *Смирнов И. П.* От марксизма к идеализму: М. И. Туган-Барановский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев. М.: Русское книгоиздательское товарищество, 1995.
253. *Соболев А. В.* *Новгородцев П. И.* На путях к правовому государству // Новый мир. 1991. № 12.
254. Современные зарубежные исследования политики и политической идеологии: реферат. сборник. М.: ИНИОН АН СССР, 1988.

255. Современные зарубежные исследования политико-правовой культуры России: сборник обзоров. М.: ИНИОН АН СССР, 1988.
256. Современные зарубежные исследования русской правовой мысли XIX века: реферат. сборник. М.: ИНИОН АН СССР, 1980.
257. Современные зарубежные исследования русской правовой мысли XIX века: сборник обзоров. М.: ИНИОН АН СССР, 1982.
258. Соловьев В. С. Идея государства // Вестник Европы. 1895. № 12.
259. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал. М., 1880.
260. Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989.
261. Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1990.
262. Соловьев В. С. Россия и вселенская церковь. Минск: Харвест, 1999.
263. Соловьев В. С. Право и нравственность. СПб., 1897.
264. Соловьев Э. В. Теория общественного договора и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. М., 1974.
265. Сонин В. В., Федоров В. П. Правопонимание в дореволюционной немарксистской юридической мысли России // Государственный строй и политико-правовые идеи России второй половины XIX столетия. Воронеж, 1987.
266. Социологическая мысль в России: очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX — начала XX века. Л., 1978.
267. Спекторский Е. В. Государственное право общее и иностранное. Варшава, 1910.
268. Спекторский Е. В. Что такое конституция. М., 1917.
269. Степанский А. Д. Либеральная интеллигенция в общественном движении России на рубеже XIX–XX вв. // Исторические записки. Т. 109. 1983.
270. Степун Ф. А. Борьба либеральной и тоталитарной демократии вокруг понятия истины // Вопросы философии. 1999. № 3.
271. Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. СПб.: Алетейя, 2000.
272. Степун Ф. А. Портреты. СПб.: РХГИ, 1999.
273. Степун Ф. А. Чаемая Россия. СПб.: РХГИ, 1999.
274. Струве П. Б. Избранные сочинения. М.: Российская энциклопедия (РОССПЭН), 1999.
275. Струве П. Б. Patriotica: политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997.
276. Сухов А. Д. Хомяков, философ славянофильства. М., 1993.
277. Теория государства у славянофилов. СПб., 1898.
278. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1–2. М.: Медиум, 1995.
279. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994.

280. *Трубецкой Е. Н.* Энциклопедия права. СПб.: Лань, 1999.
281. *Туманов В. А.* Буржуазная правовая идеология. К критике учений о праве. М., 1971.
282. *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990.
283. *Федотов Г. П.* Собр. соч.: в 12 т. Т. 1: «Абеляр» и статьи 1911–1925 гг. М.: Мартис, 1996.
284. *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России (избранные статьи по русской истории и культуре): в 2 т. СПб.: София, 1992.
285. *Филиппов И.* Судьбы русской философии. СПб., 1904.
286. *Филиппов Л. И.* Неокантианство в России // Кант и кантианцы. М., 1978.
287. Философия и освободительное движение в России. Л.: изд-во Ленинградского ун-та, 1989.
288. Философия и ценностные формы сознания. М., 1978.
289. Философия Фихте в России. СПб.: РХГИ, 2000.
290. Философия Шеллинга в России XIX века. СПб.: РХГИ, 1998.
291. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
292. Философская энциклопедия. Т. 1–5. М., 1960–1970.
293. Философские проблемы государства и права: межвузовский сборник. Саратов, 1988.
294. *Флоровский Г. В.* Восточные отцы церкви IV века. Париж, 1931 (М., 1992); Византийские отцы V–XIII веков. Париж, 1933 (М., 1992).
295. *Флоровский Г. В. Памяти П. И.* Новгородцева // Новый мир. 1991. № 12.
296. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
297. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
298. *Франк С. Л.* По ту сторону правого и левого. Париж, 1972.
299. *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995.
300. *Франк С. Л.* Реальность и человек. М.: Республика, 1997.
301. *Франк С. Л.* Реальность и человек. СПб.: РХГИ, 1997.
302. *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.
303. *Франк С. Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М.: Факториал, 1998.
304. *Франк С. Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990.
305. *Франк С. Л.* Философия и жизнь. Этюды и наброски философии культуры. СПб., 1910.
306. *Хвостов В. М.* Очерки истории этических учений. Курс лекций. М., 1912.
307. *Хомяков А. С.* Сочинения: в 2 т. М., 1994.

308. *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.
309. *Хоружий С. С.* Трансформация славянофильской идеи в XX веке // Вопросы философии. 1994. № 11.
310. *Цимбаев Н. И.* Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века). М., 1986.
311. *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М.: Правда, 1989.
312. *Чичерин Б. Н.* Государство и собственность. Т. II. М., 1889.
313. *Чичерин Б. Н.* Философия права. СПб., 1906.
314. *Черменский Е. Д.* Земско-либеральное движение накануне революции 1905–1907 гг. // История СССР. 1965. № 5.
315. *Шаховской Д. И.* Союз освобождения // Зарницы. Вып. II. СПб., 1909.
316. *Шацилло К. Ф.* Русский либерализм накануне революции 1905–1907 гг. М., 1985.
317. *Шершеневич Г. Ф.* Общее учение о праве и государстве. М., 1908.
318. *Широкова В. В.* Партия «народного права». Саратов, 1972.
319. *Шкоринов В. П.* Этический иррационализм в России. Ростов н/Дону, 1973.
320. *Шкуринов П. С.* Позитивизм в России XIX века. М., 1980.
321. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. М., 1989.
322. *Штаммлер Р.* Сущность и задачи права и правоведения. М., 1908.
323. *Штаммлер Р.* Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. СПб., 1899.
324. *Щукин В. Г.* Христианский Восток и топика русской культуры // Вопросы философии. 1995. № 4.
325. *Эткинд А.* Хлыст (секты, литература и революция). М.: Новое литературное обозрение, 1998.
326. *Яковенко Б. В.* Очерки русской философии. Берлин, 1922.
327. *Яценко А.* Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. СПб.: Алетейя, 1999.
328. *Fischer G.* Liberalism from gentry to intelligentsia. Cambridge, 1958.
329. *Kindersley R.* The first russian revisionists. A Study of "Legal Marxism" in Russia. Oxford, 1962.
330. *Kline G. L.* Religious and Anti-Religious Thought in Russia. Chicago, 1968.
331. *Pipes R.* Liberal on the Left, 1870–1905. Cambridge, 1970.
332. *Pipes R.* Struve. Liberal on the Right, 1905–1944. Cambridge, London, 1980.
333. *Walicki A.* A History of russian thought. From the Enlightenment to Marxism. Stanford, 1978.
334. *Walicki A.* Legal Philosophies of Russian Liberalism. Indiana, 1992.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
---------------	---

РАЗДЕЛ I ЕСТЕСТВЕННО-ПРАВОВАЯ ШКОЛА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

ГЛАВА I ГЕНЕЗИС И ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ФИЛОСОФИИ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

§ 1. Идейные истоки	5
1.1. Христианская мысль.....	6
1.2. Западноевропейская философия	8
1.3. Русская мысль.....	12
§ 2. Философия права в России	15
§ 3. Особенности либерального мирозерцания.....	31

ГЛАВА 2 СМЫСЛ ПРАВА

§ 1. Онтология, аксиология и телеология права	46
§ 2. Право и религия.....	66
§ 3. Право и нравственность	75
§ 4. Проблема естественного права	87
§ 5. Право и закон	99

ГЛАВА 3 МЕТАФИЗИКА ВЛАСТИ

§ 1. Метафизические основы власти и государства	106
§ 2. Государство и право.....	125
§ 3. Государство и личность.....	136
§ 4. Государство и социализм	149
§ 5. Государство и война	157

ГЛАВА 4 ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ

§ 1. Политическая философия либерализма.....	165
§ 2. Метафизические основы тоталитаризма	192
§ 3. Идея анархизма.....	205
§ 4. Политика, хозяйство, техника	211
§ 5. Политика и христианство	223

РАЗДЕЛ II ФИЛОСОФИЯ ПРАВА П. И. НОВГОРОДЦЕВА

ГЛАВА 1 ИСТОКИ ТВОРЧЕСТВА

§ 1. Вехи биографии	237
§ 2. Влияние древнегреческой философии	247
§ 3. Отношение к кантианству и этике Гегеля	253
§ 4. Православные мотивы	260

ГЛАВА 2 ЛИБЕРАЛЬНОЕ ПРАВОСОЗНАНИЕ

§ 1. Либерализм и правопонимание в России	265
§ 2. Идея развития правового идеала либерализма	273
§ 3. Кризис правосознания	279

ГЛАВА 3 ПРАВСТВЕННОСТЬ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

§ 1. Основы возрождения естественного права	288
§ 2. Роль идеи естественного права	296
§ 3. Естественное право и государство	302

ГЛАВА 4 ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА

§ 1. Проблема идеала и утопическое сознание	310
§ 2. Абсолютный идеал	316
§ 3. Смысл истории	324

Заключение	331
-------------------------	-----

Литература	335
-------------------------	-----