

**И.В. Федяй**

**ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ  
В ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
(КОНЕЦ XIX - НАЧАЛО XX ВВ.)**

Бишкек • 2005

ББК 87.3  
Ф-35

*Рекомендовано к изданию  
Редакционно-издательским советом Кыргызско-Российского  
Славянского университета*

***Рецензенты:***

проф. *Ш. Б. Акмолдоева*, доктор философских наук  
проф. *В. В. Ванчугов*, доктор философских наук

**Федяй И.В.**

**Ф-35 ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ В ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВВ.):** Монография. – Б.: КРСУ, 2005. – 254 с.

ISBN 9967-31-525-0

Монография посвящена исследованию проблемы власти в контексте основных направлений русской философской мысли конца XIX - начала XX вв. Анализ развития данной проблемы в самый напряженный, «пророческий» период (вплоть до 17 года), позволяет автору попытаться выявить особенности национального правосознания в целом, вскрыть глубинные религиозно-философские корни понятий о власти, государственности, праве. Монография рассматривает основные парадигмы правового мышления в контексте своеобразия и, зачастую, противоречия западной и русской историко-культурных традиций.

Ф 0301030000-03  
ISBN 9967-31-525-0

ББК 87.3  
© КРСУ, 2005

*О злободневности данной темы говорить не приходится, каждый сталкивается с различными ее проявлениями ежедневно. Поэтому особенно ценной представляется попытка автора вскрыть глубинные религиозно-философские корни понятий о власти, государственности, праве.*

*При нынешней заполитизированности сознания, информационной всеядности и, связанной с этим поверхностности и заштампованности многих суждений, что, к сожалению, иногда касается и научных исследований – в данной работе такие «избитые» проблемы как власть, право и т. п. рассматриваются в контексте своеобразия историко-культурных традиций, т. е. не в унитарно-формационном, а в морфологическом русле. Отсюда, как нам кажется, и новые не бесспорные, но, несомненно интересные трактовки сущности процессов европейской и русской секуляризации, происхождения теории «естественного права», различий западного и русского либерализма, корней азиатского и европейского бюрократизма и многое другое.*

*Исследование и его выводы непосредственно связаны с современной ситуацией в мире. Но связь эта не навязчиво бросающаяся в глаза, не внешняя, а внутренняя, открывающая глубинный смысл происходящих в мире перемен и дающая возможность предвидеть перемены будущие.*

Доктор философских наук, профессор *Ш.Б. Акмолдоева*

## От автора

Тема власти является той вечной темой, для которой характерна злободневность в любое время. Анализ ее развития в русской философии конца XIX – начала XX века особенно актуален и поучителен в связи с последующими затем событиями (революциями февральской и октябрьской, разрушением государственности и гражданской войной), являющимися, на наш взгляд ее логическим завершением. При чем интересно, что либеральные устремления и теории с охранительными, по форме, установками представителей государственного права, «возрожденного естественного права» (мы специально не рассматривали в данной работе радикальных направлений), как и неохристианские устремления представителей «нового религиозного сознания», с их благими намерениями лишь укреплять и улучшать государственность – привели, тем не менее, к социальному, политическому, религиозному и, наконец, к революционному хаосу. Подобное явление наблюдалось и в 90-х годах минувшего столетия, когда демократические и либеральные теории, выдвигаемые как начала спасительные и созидающие, на практике проявили себя почему-то разрушительными тенденциями во всех сферах жизни. Факты эти до сих пор не получили должного философского осмысления. Не осмысленным остался и тот парадоксальный факт, что при бюрократическом устройстве государства, система управления строится таким образом, что места в ней получает именно нигилистически настроенная интеллигенция, при чем отрицающая, как писал Л. А. Тихомиров, не просто «частности строения», а «саму строящую силу». Т. е. необходимо происходит смычка бюрократии с революционно настроенной интеллигенцией<sup>1</sup>.

Осмыслить эти жизненно важные для нас факты можно только при философском анализе самой проблемы власти в контексте ее развития в самый напряженный и «пророческий», завершающий этап русской философии (конец XIX начало XX века, вплоть до 1917 года). Дело в том, что власть органично вырабатывается каждой системой, как начало охраняющее и воспроизводящее именно эту, породившую ее систему,

---

<sup>1</sup> См.: Тихомирова Л. А. Монархическая государственность. – М. – 1998. – С. 370-372.; Исаев И. А. Политико-правовые утопии России (конец XIX – начало XX века). – М. – 1991.

как причинно-следственная связь и основа нормального функционирования элементов именно этой системы. Поэтому рассматривать ее абстрактно, по ее формальной основе, вне системных мировоззренческих корней породившей ее структуры, будет не просто утопичным, но и небезопасным. Чему пример и представляет собой русская правовая философия конца XIX – начала XX века, закончившаяся разрушением той жизненной системы, в которой и сама существовала.

Вместе с тем изучение разработки проблемы власти русской философией дает возможность выявить особенности национального правосознания в целом, а также определяет те парадигмы мышления, в которых просматриваются предпосылки, побудительные мотивы и целевые интенции, характерные для русской философской классики. А это, в свою очередь, дает возможность теоретически обосновать специфику русской философии и обозначить ее место в историко-философском процессе.

## ГЛАВА 1.

### ГЕНЕЗИС И ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ РУССКОЙ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ

#### 1.1. Идейные истоки

##### 1.1.1. Политическая мысль средневековья

Можно отметить следующие этапы развития русской политико-правовой мысли. Во-первых, «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, где поставив себе задачей достижение во всех сферах социально-политической жизни нравственных начал, митрополит Иларион обращается к обсуждению политических проблем, связанных с выяснением происхождения, сущности и употребления власти. Сущность государства – Божественна, так как в своем назначении она реализует Божественную волю. Носитель верховной власти – «причастник» и «наследник» небесного Царства. Происхождение власти – наследственное, а родословие современных князей митрополит Иларион исчисляет, начиная от «старого Игоря»<sup>2</sup>.

Дальнейшее развитие русская политическая мысль получает в трудах Владимира Мономаха. Политическое содержание наиболее очевидно представлено в его «Поучении детям», в котором ведущее место занимает проблема организации и осуществлении верховной власти. Традиции русской политической мысли домонгольского периода также находят свое выражение в произведении, приписываемом Даниилу Заточнику<sup>3</sup>. Центральной политической идеей произведения служит образ Великого князя.

Политические и правовые традиции периода Московской централизации представлены Вассианом Патрикеевым, у которого религиозные идеи Нила Сорского облекаются в четкие политические формулы. Развивая далее учение о нестяжании, Вассиан уже не только осуждает с нравственных позиций церковное стяжание, но и прямо ставит вопрос о

---

<sup>2</sup> См.: Исаев И. А. , Золотухина Н. М. История политических и правовых учений России. – М. – 1995.

<sup>3</sup> См.: Памятники древнерусской культуры. Вып.3. – Л. – 1932.

лишении монастырей всех их богатств и о ликвидации вообще института монашества. Он настаивает на четком разграничении сфер деятельности государства и церкви и применении принципа невмешательства государства в дела церкви, а церкви в дела государства. Наиболее же полно теоретические положения учения нестяжания были разработаны Максимом Греком. Н. М. Золотухина, как и Н. А. Казакова считают, что позиция М. Грека совпадала с политическим курсом правительства Алексея Адашева и что в определении формы власти М. Грек подошел к мысли о сословно-представительной монархии, которая могла бы воплотить идею координации основных политических сил Русского государства (духовенства, боярства и дворянства), объединенных вокруг сильной великокняжеской власти<sup>4</sup>. Максим Грек последовательно развивает мысль об ограничении верховной власти не только советом, но и законом, а также суммой нравственных критериев, которым должен соответствовать наделенный высшими властными полномочиями глава государства.

Стяжательная позиция была сформулирована основателем Иосифо-Волоколамского монастыря Иосифом Волоцким. Центральным в политической теории Иосифа Волоцкого является учение о власти. Он придерживается традиционных взглядов в определении сущности власти, но предлагает отделить представление о власти как о Божественном установлении от факта ее реализации определенным лицом – главой государства. Иосиф практически не разделяет мораль и право, политику и идеологию. По всей строгости уголовного закона силами и средствами государства он требует наказания за действия аморальные (с точки зрения религии), особенно выделяя при этом группу антицерковных деяний. Аморальные деяния перемешаны с уголовными и все они рассматриваются как нарушение «правды» (в онтологическом, глубинном ее понимании) – закона и заповеди, диктующих морально-этические нормы поведения, изложенные в Новом завете<sup>5</sup>.

Нетрадиционные для России социально-политические доктрины возникали в лагере, противоположном ортодоксальному учению церкви. Например, учение Феодосия Косого, которое в большинстве своих не только религиозных, но и политических положениях перекликалось с требованиями западных реформаторов.

---

<sup>4</sup> См.: Казакова Н. А. Максим Грек и идея сословно-представительной монархии // Общество и государство феодальной России. – М. – 1975. – С.159-170.

<sup>5</sup> См.: Исаев И. А., Золотухина Н. М. История политических и правовых учений России. – С.58.

Значительный интерес для истории политический и правовых учений представляют и политико-юридические взгляды Зиновия Отенского. Идейно он близок с Максимом Греком. В его доктрине содержится развернутое обоснование обязательности власти в человеческом обществе. При определении цели государства, Зиновий близок к Аристотелю, предусматривая прежде всего «общую пользу» и достижение «благожизни для всех, «живущих во всех царствах»<sup>6</sup>.

Далее следует знаменитая политическая концепция старца Филофея «Москва – третий Рим». Наиболее подробно разработан у Филофея вопрос о роли и значении единой для всей русской земли верховной власти. Основное внимание сосредотачивается на выяснении сущности верховной власти, которая явно сакрализуется<sup>7</sup>. Теория гармонии властей светской и духовной (симфония) интерпретируется в сторону значительного преобладания светской власти, но с оставлением за духовными лицами права «говорить правду». Мораль и право традиционно не разделяются, поэтому беззаконием называется всякое безнравственное деяние, независимо от того имеет ли оно правовую основу или нет. Понятия «правды» и «закона» в Посланиях традиционно совмещены. В своих Посланиях старец Филофей поднялся до понимания исторического процесса политического развития России, видел и понимал значение объединительной политики и ее ближайших и отдаленных последствий.

Политико-правовые воззрения Федора Карпова могут быть представлены уже как предметный анализ политических категорий, содержащих социальные и юридические характеристики. Во всех его высказываниях явно сквозит одобрение формирующимся представительным формам организации власти<sup>8</sup>.

Проблематика произведений И. С. Пересветова носит исключительно юридико-политический характер. Предметом разнообразных форм критики существующей действительности Пересветов избирает «греческое царство» (Византию). Поводом к этому служит его падение. И. С. Пересветов пытается дать исторический анализ причин поражения крупнейшего и некогда блистательного государства, к тому же оплота

---

<sup>6</sup> Зиновий Отенский. Истины показания к вопросившим о новом учении . – Казань. – 1865. – С.575-576.

<sup>7</sup> См.: Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его Послания. – Киев. – 1901. Приложения.

<sup>8</sup> См.: Клибанов А. И. «Правда» Федора Карпова \ \ Общество и государство феодальной России. – М. – 1975.



православия. Анализ порядков этой страны Пересветов использует для изложения своей реформаторской мысли<sup>9</sup>.

Иоанн Грозный определяя сущность власти, проводит официальную линию, закрепленную в формулах старца Филофея. Божественное происхождение властного начала в обществе по его мнению относятся непосредственно к содержанию власти, независимо от ее происхождения. Поэтому прерогативы царской власти оказываются практически безграничны и ничем (даже моралью) не связаны<sup>10</sup>.

Князь А. М. Курбский в своей политической теории развивал положения, выражавшие взгляды оппозиционные, но оппозиционность эта касалась в основном цели верховной власти, которая усматривалась в справедливом и милостивом управлении державой ко благу всех ее подданных. Источником же власти традиционно объявлялась Божественная воля. Правопонимание Курбского также традиционно отождествляло право со справедливостью.

Политические идеи конца XVI – первой четверти XVII вв. наиболее яркое и полное выражение получили во «Временнике» Ивана Тимофеева (Семенова). Тимофеев высказался практически по всем острым политическим проблемам современности, предоставив «оригинальное суждение и заключение по наиболее значимым политическим сюжетам, сопровождая их к тому же анализом исторической ситуации, при помощи которой он старался раскрыть политическое содержание современных ему событий»<sup>11</sup>. В центре внимания Тимофеева оказывается группа политических проблем, связанных с выяснением происхождения власти, ее сущности и в особенности форм организации и способов реализации. С разрешением этих вопросов связано у него и моделирование нравственного образа царствующей персоны<sup>12</sup>. Логическим завершением этого комплекса идей является теория, определяющая юридическое положение властвующих и подвластных и связанные с нею социальные и политические права подвластных.

Идеология просвещенного абсолютизма развивается в произведениях Симеона Полоцкого<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> См.: Пересветов И. С. Сочинения. – М.-Л. – 1956.

<sup>10</sup> См.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – Л. – 1979.

<sup>11</sup> Исаев И. А., Золотухина Н. М. История политических и правовых учений России. – С.125.

<sup>12</sup> См.: Временник. – М. – 1950.

<sup>13</sup> См.: Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. – М.-Л. – 1953.

Ю. Крижанич в своей «Политике» много внимания уделяет исследованию вопросов о происхождении государства, его целях и задачах<sup>14</sup>. Развивая мысль о Божественной сущности верховной власти, Крижанич приходит к выводу и о Божественности персоны носителя верховной власти и к его непосредственному обожещению. Цель государства он определяет как достижение «общей пользы» для всех членов общества, а формы правления, следуя Аристотелю, делит на три правильных и три неправильных, представляющих собою извращенные варианты от первых. Наилучшей формой из них он считает совершенное самовластье.

Политическая теория Ордина-Нащокова сформировалась в тот период, когда сословно-представительная монархия уступала место абсолютной, - считает Н. М. Золотухина<sup>15</sup>, - но последняя еще не ощущала такой уверенности, чтобы без ущерба для всевластия смогла бы согласиться на введение выборного самоуправления на местах. Передовому мыслителю, тем не менее, было очевидно, что предоставление определенных политических и экономических свобод городам необходимо, ибо существующая система воеводского управления лишена гибкости и сковывает развитие меркантилизма. А. Л. Ордин-Нащоков сумел сформулировать предложения-предсказания, которые во многом сбылись в следующем веке.

Социально-политическая программа И. Т. Посошкова ставит перед собою задачу оправдания уже проведенных реформ (Петром I), для усвоения их общественным мнением и предсказывает дальнейшие пути возможного политического и экономического развития России.

Теоретической основой взглядов В. Н. Татищева является концепция естественного права и договорного происхождения государства<sup>16</sup>.

М. М. Щербатов пишет политико-публицистические произведения, в которых подвергает резкой критике абсолютную монархию как форму правления, а также деятельность всего екатерининского правительства. Он пытается обосновать необходимость ограничения власти монарха и соблюдения законности во всех сферах государственной деятельности<sup>17</sup>.

С. Е. Десницкий в своих размышлениях о причинах происхождения государства не придерживается договорной теории, а высказывает предположение о происхождении человечеством исторически последо-

---

<sup>14</sup> См.: Крижанич Ю. Политика. – М. – 1997.

<sup>15</sup> См.: Исаев И. А., Золотухина Н. М. История политических и правовых учений России. – С.166.

<sup>16</sup> См.: Татищев В. Н. Избранные произведения. – М. – 1979.

<sup>17</sup> См.: Щербатов М. М. Сочинения. – Т.1. – М. – 1896.; Т.2. – М. – 1898.

вательных «состояний», хронологически сменяющих друг друга<sup>18</sup>. Государство, по мнению Десницкого, возникает только в коммерческом состоянии. Цель его он усматривает в достижении блага для наибольшего количества людей. Лучшей организацией власти Десницкий считает конституционную монархию, в которой реализуется разделение властей. Десницкий выделяет три главные власти, от которых зависит «все главное правление в государствах»: законодательную, судительную и наказательную.

Я. П. Козельский, просветитель второй половины XVIII века, написавший «Философские произведения», придерживался концепции естественных прав человека и договорного происхождения государства<sup>19</sup>. Среди форм правления, Козельский отдает предпочтение республике, в которой видит «общую пользу... для всех человеческих добродетелей и законодательства». Но и с просвещенной монархией он связывает надежды на справедливые преобразования. Козельский рисует проект уравнительной утопии, обеспечивающий всем право на равное существование.

Республиканские политические взгляды проводит А. Н. Радищев, основываясь на теории естественных прав человека и договорного происхождения государства<sup>20</sup>.

Теорию конституционной монархии развивает М. М. Сперанский, который законность форм осуществления власти связывает прежде всего с необходимостью разделения властей<sup>21</sup>.

Либерально-монархические взгляды развивают Н. М. Карамзин, К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев, А. Градовский. В области же публицистики русская политическая мысль была блестяще представлена славянофилами, величайшую заслугу которых, по мнению Л. А. Тихомирова<sup>22</sup>, составляет не столько разработка политического учения, сколько установка социальных и психологических основ общественной жизни.

Можно отметить, что общим для всех средневековых учений о власти является онтологическое ее понимание. Власть понимается как выражение органической и исторической закономерности, иерархии, не позволяющей природному и общественному космосу опрокинуться в ха-

---

<sup>18</sup> См.: Десницкий С. Е. Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. – Т.1. – М. – 1952.

<sup>19</sup> См.: Юридические произведения прогрессивных русских мыслителей. – Т.1. – М. – 1956. – С.307-432.

<sup>20</sup> См.: Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. – М. - 1907.

<sup>21</sup> См.: Сперанский М. М. Проекты и записки. – М-Л. – 1961.

<sup>22</sup> См.: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – М. – 1998. – С.296.

ос. Основывается это положение на христианском восприятии власти, выраженном в известных словах апостола Павла: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению...» (Рим. 13, 1-2). Эта формула содержит оправдание самого принципа права власти, независимо от конкретного ее типа и носителя. При этом, однако, подразумевается, что задача власти – установление преград для общественного зла: «...будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро...» (1 Пет. 2, 13-14), «Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых» (Рим. 13, 3)).

Данное истолкование развивается и в святоотеческой традиции. Например, Иоанн Златоуст, толкуя Послание к римлянам, пишет: «У меня теперь идет речь не о каждом начальнике в отдельности, но о самой власти... Потому «апостол» и не сказал, что нет начальника, который не был бы поставлен от Бога, но рассуждает вообще о существе власти... А безначалие везд есть зло и бывает причиной беспорядка»<sup>23</sup>.

Своеобразие русского понимания власти, по мнению В. В. Зеньковского<sup>24</sup>, основывается на своеобразии русского восприятия христианства, для которого очень существенно трезвое чувство «нераздельности», но и «неслиянности» мира божественного и человеческого. Это определило прежде всего отношение церковного сознания к государственной власти (при чем В. В. Зеньковский считает, что это отношение остается и до сих пор не до конца понятым). Если выразить это в философских терминах, то мы имеем здесь дело с мистическим реализмом, который признает всю действительность эмпирической реальности, но видит за ней иную реальность. Обе сферы бытия действительны, но иерархически неравноценны; эмпирическое бытие держится только благодаря «причастию» к мистической реальности. В том и состоит теократическая идея христианства, что она утверждает необходимость просветления всего видимого, всего эмпирического через связывание его с мистической сферой.

«Теократическая тема христианства развивается в России не в смысле примата духовной власти над светской, как это случилось на Западе, а в сторону усвоения государственной власти священной миссии. Это не было движение в сторону цезарепапизма – Церковь сама

---

<sup>23</sup> См. Иоанн Златоуст. Избранные творения. Беседы на послание к римлянам. – М. – 1994. – С.774-775.

<sup>24</sup> См.: Зеньковский В. В. История русской философии. - 1 (1). – С.38-41.

шла навстречу государству, чтобы внести в него благодатную силу освящения. Точкой приложения Промысла Божия в истории является государственная власть – в этом вся «тайна» власти, ее связь с мистической сферой. Но потому церковное сознание, развивая теократическую идею христианства, и стремится найти путь к освящению власти. Власть должна принять на себя церковные задачи, - и поэтому церковная мысль, именно она занята построением национальной идеологии. Власть позже примет эту, созданную Церковью идеологию и сделает ее своим официальным кредо, но вся эта идеология – церковна и по своему происхождению и по своему содержанию... Возвеличение же царской власти не было просто «утопией», не было, конечно, и выражением «сервилизма» (церковные круги сами ведь создавали идеологию о царской власти), а было выражением мистического понимания истории. Если смысл истории – запредельный (подготовка к Царству Божию), то самый процесс истории, хотя и связан с ним, но связан непостижимо для человеческого ума. Царская власть и есть та точка, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божией... Это учение о царе – не утопия, не романтика, а своеобразная историософия, к раскрытию смысла которой прилагают немало усилий многие русские мыслители XIX века. Торжественный чин помазания царя на царство включал в себя ряд специально созданных молитв, - и, конечно, для церковного сознания царь вовсе не был носителем «кесарева» начала: наоборот, в нем уже преодолевается противопоставление кесарева начала и воли Божией. В царе утверждается «таинственное», т. е. недоступное рациональному осознанию сочетание начала божественного и человеческого, в нем освящается историческое бытие. Эта идеология тем более была дорога церковному сознанию, что в ней весь исторический процесс мыслится движущимся к своему оцерковлению, к превращению земного властвования в церковное: «царь» и есть, собственно, некий «церковный чин», по этой идеологии»<sup>25</sup>.

Подлинная власть, продолжает развитие этой темы в православном русле Вл. Семенко, принадлежит Христу, т. е. Богочеловеку, соединившему в одном лице природу Божественную и человеческую. Она принадлежит, таким образом, и человечеству, но только через Христа и во Христе. Сам по себе человек, будучи обладателем падшей и несовершенной природы, не может быть носителем власти (как и свободы) в силу своей иноприродности ей; лишь человек, соединившийся со Христом, с сокрушением о своих грехах, вошедший в спасительную ограду Его Церкви, участвующий в таинствах и обоженный благодатью Святого

---

<sup>25</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. – 1 (1). – С. 44-49.

Духа, может воспринять духовную ли, мирскую ли власть, не боясь быть испепеленным близостью к ее Источнику. Это новозаветное понимание власти есть качественно новый уровень по сравнению с Ветхим Заветом, в котором связь носителя власти с Богом осуществляется отнюдь не через соединение природ в Богочеловеке и причастностью всех верных к Телу Христову, но лишь через приказ и избрание Богом данного человека в качестве носителя власти.

Всякая харизма вообще, но в особенности харизма священства и власти, даруемая, по православным понятиям, лишь в Церкви, включает в себя два аспекта: христологический и пневматологический. Под первым понимается прямая связь со Христом, природная включенность в богочеловеческий организм Церкви, под вторым – личное стяжание благодати, обладание личными дарами Святого Духа<sup>26</sup>.

По мысли Вл. Лосского, - «дело Христа относится к человеческой природе, которую Он возглавляет в своей Ипостаси. Дело же Святого Духа относится к человеческим личностям, Который обращается к каждой из них в отдельности... Христос становится единым образом присвоения для общей природы человечества; Дух Святой сообщает каждой личности, созданной по образу Божию, возможность в общей природе осуществить уподобление. Один взаимодействует Свою Ипостась природе, Другой сообщает Свое Божество личностям. Таким образом, дело Христа единит людей, дело Духа их различает. Впрочем, одно и невозможно без другого. Дело Христа и дело Святого Духа друг от друга неотделимы. Христос создает единство Своего мистического Тела Святым Духом, Дух Святой сообщается человеческим личностям Христом»<sup>27</sup>.

Т. е. власть является синергией двух волей – Божественной и человеческой. И слияние это носит не произвольный, а регулярный, правильный характер. Регулярность эта и заключается в природной, сущностной связи со Христом, даваемой лишь в Церкви Его, а не только личной. Поэтому, заключает Вл. Семенко, никакой личной харизмы, никакого личного «избранничества» осуществляющего власть отнюдь не достаточно для того, чтобы эта власть была действительной. Необходима включенность в богочеловеческий организм Церкви через встроенность в ее иерархическую структуру, непосредственно основанную Самим Христом. Без этого христологическая структура власти размывается, что приводит к харизматическому произволу и, в конечном счете, к ереси и самозванству. Поэтому, лишь через связь со Христом, осуществленную

---

<sup>26</sup> См.: Семенко Вл. Харизма власти // Семенко Вл. Время Церкви. Сборник статей. – М. – 1998.

<sup>27</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – С. 125-126.

в Его Церкви, осуществленную функционально и объективно, монарх получает право на личное благословение, личное избрание Божие, обретает личную харизму, что отнюдь не исключает личный подвиг государя, его личное духовное и практическое усилие в осуществлении своей власти; в то время как восприятие своей харизмы, как сугубо личного избранничества, вне встроенности в церковную иерархию и, стало быть, вне должной подчиненности Христу (даже и при сохранении личной веры), приводит к тому, что четкий, богоустановленный критерий праведной власти теряется и харизматический порядок подменяется харизматическим произволом. Т. е. метафизически (а не только конкретно-исторически) наступает смута, нарушение установленного Богом порядка власти.

Итак, по этой идеологии, власть есть точка приложения Божьего промысла в истории, та таинственная точка, где путем пересечения вертикального и горизонтального направлений истории, сакрализуется историческое бытие. А значит, такая власть динамична – внутренне, активна – духовно, бесконечна – актуально. А бесконечная глубина всегда сочетается с яркой конкретностью формы. Субъект и объект власти тут пронизывает единый безусловный стержень, одухотворяющий и объединяющий их изнутри в единую соборную личность. Такая власть, по учению Л. Тихомирова, представляет собою то самое этическое начало, которому индивид подчиняет свою волю. Поэтому индивид ощущает себя во внутреннем слиянии с такой властью, а не во внешнем договоре. Он входит в такую власть самой основой своей личности, а не частичкой своей внешней формы (в виде отдачи своего голоса). Все это выразилось в учении о царской власти как о форме церковного служения. Отсюда, гениальная по простоте и точности формулировка П. А. Флоренского: «В сознании русского народа Самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, - милость Божия, а не человеческая условность, так что Самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из внерелигиозных посылок, имеющих в виду общественную и государственную пользу»<sup>28</sup>.

В этой идеологии власть принимает на себя мистические задачи, царь занимает определенное место в церковной иерархии и является представителем не народной, но и не своей личной(!) воли, а воли Божией. Поэтому через такую власть народ укореняется в самом бытии, а не в культурном трансцендентальном пространстве. Воспринимается такая

---

<sup>28</sup> Флоренский П. А. Около Хомякова (критические заметки). – Сергиев Посад. – 1926. – С. 26.

власть как смысловая линия судьбы, через нее народ выполняет свой закон возрастания. Т. е., такая власть народна по самой своей сути, в какой бы форме она не выражалась, она будет восприниматься как внутренняя истина, а не внешняя сила. Поэтому и нормативно-ценностный порядок в России был не автономен государству, а принижал его. Государство же присваивало себе неограниченные права по отношению к обществу, ибо оформляло власть, находящуюся вне исторического, гражданского пространства – священную и мистическую. Понятно, что вера в божественное происхождение верховной власти в гражданском, историческом пространстве выражалась в признании за этой властью абсолютности и неограниченности. Такая власть обязательно символична. Символ, - по учению П. А. Флоренского, - это нечто, являющее собою то, что не есть он сам, большее его и, однако, существенно через него объявляющееся. Т. е. символ – это такая сущность, энергия которой срастворенная с энергией другой, более ценной в данном отношении сущностью, несет, таким образом, в себе эту последнюю. Этим создается типовая метафизическая основа восприятия власти. Власть воспринимается в живой личностной форме. Это восприятие противопоставляет раздробительности восприятия отвлеченного, аналитического – единство самозамкнутости и цельности воспринимаемого как некоего существа, беспредельной линии – сферу, признакам – лицо. Такая власть реальна в своем смысловом моменте и истинна в своей реальности. А значит, она бесконечна содержательно, внутренне и - ограничена, традиционно оформлена внешне. При этом конкретный субъект власти всегда будет в определенной мере символичен, т. е. ценен не сам по себе, а как несущий в себе, являющий через себя высшую реальность, которая, однако, от него неотделима (в символе образ и идея неотделимы друг от друга). Личные качества властителя здесь не так уж и важны, ибо глубинная основа всех представителей традиционно оформленной власти – это общее, соборное содержание (национальное, религиозно-этическое), как глубинный онтологический пласт, объединяющий и субъект и объект власти. Поэтому, традиционной, исторически рожденной национальной формой, правит то, что эту форму рождает и держит – внутреннее ее содержание как общенародная правда, имеющая онтологическое значение и коренящаяся в религиозном чувстве. Переживаемая на онтологическом уровне, в модусе бытия такая власть не подлежит рациональной критике, она сама определяет и направляет мышление, а не определяется имманентной логикой его отвлеченных понятий. Судить о такой власти по утилитарным практическим результатам, по степени правовой свободы индивидов – значит, вообще ничего не понимать в ней и, более того, значит



порвать всякую внутреннюю связь со своим народом.

В средневековые нападки на данное понимание власти всегда шли от представителей всевозможных еретических течений<sup>29</sup>, а в Новое время – от культурно-цивилизированных (в западном направлении) слоев, оторвавшихся внутренне от своего народа – декабристы и т.п. Власть не воспринимается ими как особая реальность, а лишь как особая ценность. О ней начинают судить по личной жизни ее представителей, либо по ее функциональной стороне – выполняет она то-то или не выполняет. Цель всего этого одна – втянуть власть внутрь исторического пространства, в рационально-понятийное измерение, сделать ее соразмерной индивидам. Ну а дальше пойдет по накатанной схеме – становясь соразмерной индивидам, власть, чтобы остаться властью, не лишится общезначимости, должна будет свой упор с содержания, ставшего сразу относительным, мелко фактическим и случайным (индивидуальный модус), перенести на форму, очищенную и эмансипированную от эмпирии содержания и, в таковом, формально-отрицательном, автономном виде, воспринимаемую как априорную общезначимую норму, неизбежно переходящую затем в такой же отвлеченный, формальный процесс. В индивидуальном модусе внутренняя, содержательная реальность не может быть совместима с внешней общезначимостью и необходимостью. Поэтому все общезначимое здесь (власть, право) неизбежно переходит в формально-отрицательное измерение – уровень трансцендентальный, тогда как все реальное, содержательное становится лишь случайным и относительным – уровнем эмпирическим. Поэтому власть, в этой парадигме, может быть народной только по своей внешней форме, в количественном измерении (демократия), но не по внутреннему своему существу, не содержательно.

Впрочем, существо самодержавной власти не выражено было в законе до самого конца существования Московского государства и только на основании фактов и отдельных узаконений извлекаются следующие черты прав царской власти в отдельности. По отношению к церкви (теократический характер власти) можно выделить три эпохи: в XIV веке церковь и государство находятся в равновесии; церковь помогает образованию государства. С середины XV в. и в XVI в. государство берет перевес над церковью. Так как русская православная церковь (со времени отделения Киевской метрополии) совпадала с границами государства, то все высшие чины церкви были подданными великого князя и царя. Но с установлением патриаршества в России (1589) наступает тре-

---

<sup>29</sup> Обильный материал на этот счет дают исследования А. Ф. Замалеева, Н. М. Золотухиной, А. И. Клибанова, В. В. Милькова, Л. В. Полякова и др.

тья эпоха: значение церкви начинает уравниваться со значением государства. По учению Грозного, главная задача государственной власти есть религиозное воспитание подданных, т. е. государственная власть имеет и духовные цели.

По отношению к территории – вотчинный характер государства. Власть великого князя именуется вотчиной (термин, введенный в науку К. Д. Кавелиным). Происхождение вотчинного налога объясняется различно: С. М. Соловьев выводил его из наследственности уделов после Андрея Боголюбского; К. Д. Кавелин – из прежней коллективной власти целого княжеского рода над всей русской землей; Н. И. Костомаров – из татарского государственного права. Ныне явление это естественно объясняется из смешения государственных и частных начал, свойственного древним временам истории всякого народа. Сущность вотчинного начала состоит в распоряжении путем частных сделок государственными правами.

По отношению к населению власть великого князя и царя имела патриархальный характер, т. е. истекала из древних оснований власти домовладыки и отца.

По отношению же к самой власти – сущность ее понималась как обязанность, возлагаемая Богом на ее носителя.

### **1.1.2. Западноевропейская политико-правовая мысль.**

Представления о власти как о литургической модели были характерны и для Европы в X веке, но в Европе данная модель власти не удалась<sup>30</sup>. Связано это, по мнению большинства исследователей, со спецификой католицизма, которая, как считает А. Ф. Лосев, непременно ведет либо к формально-логическому агностицизму (получившему практическое воплощение уже в протестантизме, но существовавшему еще в *Filioque*), где есть сущность, но принижено явление этой сущности, либо к рационализму, позитивизму, где есть явление, но сущность не оплодотворяет его, так что оно превращается в мертвую схему<sup>31</sup>. Теократическая же тема, вследствие отсутствия диалектики и механистичности данного мировоззрения, и развивается здесь только в смысле внешнего примата, а не внутренней истины. В реальности это привело к тому, что образование национальных государств в Европе происходило не в религи-

---

<sup>30</sup> См.: Лучицкая С. И. «Э. Канторович. Два тела короля. Очерк политической истории Средневековья» // История ментальностей. Историческая антропология. – М. – 1991. – С. 438.

<sup>31</sup> См.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – С.513-515.

озном, а в трансцендентальном (рациональном) модусе. Т. е. государственная идея выступала против сословной не как высшая в безусловном, онтологическом плане, не как величина содержательно иного, мистического порядка, а как величина, содержательно находящаяся в том же измерении, но иная по своей форме – всеобщая, собирательная. Т. е. государственная идея против сословной выступала как идея рационально-формальная (т. е. уровень трансцендентальный) против идеи конкретной, органичной (т. е. уровня эмпирического). Поэтому королевская власть в Европе, хотя и была властью «Божьей милостью», но существовала, тем не менее, внутри гражданского исторического пространства, а не вне его. Поэтому европейские народы, - как заметил еще О. Шпенглер<sup>32</sup>, - и являются продуктами династических судеб, а не общности сакрального акта.

Династическое чувство – это связь этнического материала во времени, а общность территории – связь его в пространстве. Таким образом, мы получаем кантовского трансцендентального субъекта. Т. е. в образовании европейских народов этническое напряжение разряжается только в посюстороннем, имманентном векторе – пространственно-временном, только в рациональной, причинно-следственной связи. Отсюда, вся история Запада, - по остроумному замечанию того же Шпенглера, - есть не что иное, как «необъяснимое» навязчивое желание воплотить логику и причинность в судьбу и мир. «Сознания же значения государственности как коренного начала, на котором должно основываться государство, - замечает Н. Я. Данилевский, - достигла Европа только в XIX столетии»<sup>33</sup>. До этого же, единство германо-романского мира коренилось вверху наложенных (соединительных) обручах иерархии церковной и гражданской, в аристократическом институте рыцарства. Но при последовательном освобождении Европы от трех гнетов, «наложенных на нее при самом ее рождении (гнета схоластики, гнета религиозного деспотизма и гнета феодализма), незаметно сковывалась и опутывала собой ее народы новая цепь, налагался новый гнет, - гнет отвлеченного государства на живые национальности»<sup>34</sup>. Именно отсутствие содержательной основы – нравственной и материальной, т. е. мистический индивидуализм (протестантизм) и экономический илотизм – при образовании национального и государственного единства дали установку на непременно выделение рациональной метафизики, как отвлеченно-формального, юридического способа мышления и оценивания. Регу-

---

<sup>32</sup>См.: Шпенглер О. Закат Европы. – Минск. – 1999. - С. 492-505.

<sup>33</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М. – 2003. – С.277.

<sup>34</sup> Там же. – С.275.

лярный аспект власти переносится в юридический, рационально-понятийный аспект и формируется представление о посюсторонней бесконечности континуитета.

При переносе регулярного аспекта власти в посюстороннее, политическое измерение, само это измерение делается бесконечным, при чем не в содержании своем (содержательно оно принципиально конечно, посюсторонне), а в форме. Этот религиозный имманентизм и переводит форму из нормы в бесконечный и непрерывный процесс, весь смысл которого в его же собственной непрерывности. Принцип кафоличности – внутреннего, качественного (соборного) единения, заменяется здесь принципом экуменистическим – объединения внешнего, формального, юридического. Ибо, уничтожить психологизм данного обмирщенного содержания, не выходя при этом из данного посюстороннего вектора, можно только его (этот психологизм) всеобщим и необходимым по форме. Таким образом, верховный, идеократический аспект здесь и становится абстрактно-формальным, рационально-понятийным. Т. е. формируется новое понимание закона, не как традиционной внутренней правды, коренящейся во всенародном чувстве и имеющей религиозное значение (Вл. Соловьев), а как безличного, абстрактного права, следующего лишь имманентной логике собственных формальных понятий. Такой закон, по существу своему, абстрактен и относителен, будучи же поставлен в качестве высшего идеократического элемента, он делает такой же абстрактной и всю смыслообразующую трансцендентальную сферу, восхождением к которой все общественные образования и получают только свою легитимность. Так власть в своем регулярном аспекте становится нереальной (теряет связь с внутренней народной традицией), а в своем реальном, фактическом аспекте – бессмысленной.

При этом, борьба за инвеституру королевской власти начинает пониматься не как эманация литургических ценностей, а как эманация права. Король становится викарием юстиции, как раньше был викарием Христа<sup>35</sup>. Земные институты получают новое измерение – динамическое, но не актуально, а потенциально, линейно – в представлении о посюсторонней бесконечности континуитета. Иерархическая вертикаль заменяется бесконечностью плоской горизонтали. В результате неудачи воплощения на Западе литургических моделей в сфере культурного строительства (власти, государства) и образования европейских государств в имманентном, антицерковном векторе – формируются новые представ-

---

<sup>35</sup> См.: Лучицкая С. И. «Э. Канторович. Два тела короля. Очерк политической истории средневековья» // История ментальностей. Историческая антропология. – С.439.

ления о гражданском измерении. Привлекается аристотелевская концепция вечности мира в ее аверроистской интерпретации и формируется представление о континуитете в юридической и политической сферах. Социальное измерение начинает мыслиться как нечто автономное, самодостаточное, имеющее свою цель в самом себе. Но при ничтожности и относительности этой цели, этого, ставшего автономным и, следовательно, утилитарным содержания, смысл из него переносится на саму форму социального измерения, которая эмансипируется от своего же содержания, как нечто абсолютное и бесконечное от относительного и конечного. Так динамизм и религиозность из цели переносится в средства, из содержания – в форму. Содержательная ничтожность и утилитарность социального измерения не только остается, но еще и делается бесконечной и абсолютной. Форма социальная при этом, отвлекается от ничтожности собственного содержания и переходит в абсолютность бесконечного и непрерывного понятийного процесса.

Власть при этом, первое время, приобретает исторически-экзистенциальное существование, воспринимается чисто функционально, технически. В ней перестают искать духовный смысл и видят лишь условия ее обнаружения. Ее регулярный, сущностный аспект отождествляется с конкретной эмпиричностью ее данного содержания. Это период не просто исторической, а метафизической смуты, который преодолевается за счет уничтожения онтологической природы должного, нормативного (регулярного аспекта власти) и перенесении его в формально-логическую, понятийную сферу. Т. е. за счет рационализации содержания нового гражданского пространства, как отвлечении общего духа его фактичности и ничтожности от частной конкретности его содержания и придании этому отвлеченному духу статуса необходимости и общезначимости, статуса ценности и морали, т. е., превращении его в категорический императив. Так мы получаем «естественное право», в результате которого регулярный аспект власти переносится в человеческую природу, как носительницу трансцендентальных функций. Т. е. основой власти становится общая форма рационально (как явление, с утратой в нем реальности – национальной, религиозной, сословной и прочее) взятой индивидуности. Регулярный аспект власти становится формально-отрицательным, а значит, легитимность теперь будет означать способность самоопределяться чистой формой, независимо от любого содержания. И в основу политических учений ставится вопрос об индивидуальной (т. е. формально-отрицательной) свободе. При чем этой отрицательной формальности придается аксиологический статус, как метафизической, регулярной основе власти. Т. е. «естественное право»

означает по существу рождение новой метафизики – рациональной, понятийной. Регулярный аспект власти не уничтожается (уничтожается лишь его онтологическая природа), а психологизируется и переносится в формально-логическую сферу. Власть становится нереальной в своей смысловой, нормативной сфере и бессмысленной в сфере реальной. Поэтому только перенесение источника власти в человеческую природу, т. е. психологизация ее и требует непрременной рационализации, т. е. формально-юридического, абстрактно-безличного ее понимания (специфическое сочетание индивидуальной дробности и тотально-безличной регламентированности). Онтологические же понятия власти в данной рационализации не нуждаются.

Отсюда хорошо видна разница в содержании политических теорий. Когда регулярный аспект власти имеет онтологическую природу, то власть политическими теориями необходимо рассматривается по цели и содержанию, ибо содержание здесь общезначимое и определяющее. Когда же регулярный момент власти находится в формально-логической сфере, то определяющим и общезначимым здесь будет момент формально-отрицательный (содержание, как уровень эмпирический, фактический, общезначимым быть не может), индивидуальная (т. е. формально-отрицательная) свобода. Т. е. значимость и ценность власти в этих теориях будет определяться тем, насколько этой властью сохраняется и воспроизводится внутренняя, содержательная дробность и индивидуальность. Т. е. тем, насколько внешняя форма власти является лишь общим отвлечением духа внутренней множественности, хаотичности и дробности и тем, насколько ею эта дробность сохраняется и воспроизводится.

Эту разницу очень тонко подметил Н. М. Коркунов, который считал, что вся история политических учений о власти зависела от того, какой духовный смысл вкладывала в эту идею та или иная культура<sup>36</sup>. Например, Аристотель, устанавливая двоякую классификацию форм правления (различая правильные и неправильные, искаженные формы), руководствуется различием цели действий власти. И у Аристотеля и у Полибия, предложившего смешанные формы правления, власть определяется по содержанию этого правления (для чего правят, как, с какой целью). А вот у Монтескье власть начинает определяться уже по форме правления, для него важным становится то, сколько человек правят, один или много, а не то, с какой целью они правят, для получения личной выгоды – либо общего блага. Т. е. форма правления здесь эмансипи-

---

<sup>36</sup> См.: Коркунов Н. М. Русское государственное право. – Т.1. – СПб. – 1893. – С.36-39.

руется от содержания и смысловой и ценностный моменты переносятся в нее. Смысл видится теперь не в общем содержании, а в свободе от любого содержания, в возможности самоопределяться чистой формой, независимо от содержания. Почему же? Да потому, что понятие власти у Монтескье переходит из онтологического плана в рационалистический и поэтому природу власти он и смешивает с ее формами. Отсюда же идет и пресловутая теория разделения властей (где по замечанию Тихомирова смешиваются понятия о верховной и управительной власти), т. е. разложение власти как органической неповторимой реальности на рационально-прозрачные неорганические элементы, из которых и можно будет потом создавать любые отвлеченные, искусственные соединения, волюнтаристические механические схемы. Рационализация непременно предполагает хаотизацию и деструктурирование общественной жизни, ибо, чтобы создать рациональную, «научную» схему, живую, цельную действительность необходимо разбить на растрепанность мертвых элементов. И наоборот, чтобы сделать этот индивидуализм всеобщим и основополагающим, его необходимо рационализировать, т. е. отделить сам чистый дух индивидуализма, фактичности, подробности от его содержания и конкретных представителей. Чтобы сделать этот индивидуализм общезначимым и необходимым, оставив при этом в неприкосновенности его специфическую дробность, фактичность и хаотичность – форму этой дробности, как уровень трансцендентальный, отделяют от ее же содержания, как уровня эмпирического. Так мы получаем априорность и метафизичность «естественного права». Так содержательная ничтожность, дробность, индивидуализм – чувственный материал, делается абсолютным, всеобщим и непрерывным – в виде формы этой чувственности.

Если для достижения общего блага у Аристотеля нужно опираться на содержание власти, то у Монтескье – лишь на ее форму. Так смысл власти из цели и содержания переходит в абстрактно-безличную форму, отвлеченную от любого содержания и следующую лишь имманентной логике собственных абстрактных понятий. Т. е., с одной стороны власть получается вторичная, производная, зависимая от индивидов, а с другой – внешняя, формальная и деспотичная для них же. Поэтому, для защиты индивидов от таковой власти Монтескье и предлагает учение о разделении властей. Монтескье нужно защитить свободу как рациональную форму индивидуальной дробности, т. е. свободу в формально-отрицательном смысле. Для чего он и предлагает сделать власть соразмерной этой формальной индивидуальности, такой же формальной – в основу ее положить юридическую идею формального равенства, и изначально

дробной – разделенной на три ветви, а затем уже механически, искусственно сочетаемой. Власть понимается как внешнее однообразие и непрерывность во внутренней дробности и раздельности. Таким образом, уже у Монтескье достаточно ясно сказывается коренное изменение во взгляде на основание различных теорий власти. И изменением этим является переход в рациональную, волюнтаристическую плоскость. Мерило для оценки различных форм правления у него совсем иное, нежели у правителей древности.

Но с полной определенностью эта новая, номиналистическая точка зрения выразилась в классификации форм правления у Канта. Кант различает форму властвования и форму правления. Формы властвования различаются тем, кому принадлежит верховная власть в государстве: одному лицу, нескольким или всем. Сообразно с этим различаются: автократия, аристократия и демократия. Различие же формы правления зависит от различия способов осуществления власти. С этой точки зрения, все государства Кант делит на республики и монархии. Республика во все не то же, что демократия. Республиканизм заключается лишь в отделении исполнительной власти от законодательной. Республиканское устройство предполагает свободу всех граждан, подчинение их всех общему законодательству и равенство. Деспотия, напротив, предполагает соединение исполнительной власти с законодательной, приводящее к несвободе граждан. При этом, различие республики и деспотии Кант считает более важным, чем различие автократии, аристократии и демократии. Таким образом, для основного, главного различия форм правления организация правительства не имеет никакого значения. По учению Канта и монархия может быть республикой, если законодательная власть будет в ней отделена от исполнительной и тем обеспечена свобода гражданина. Т. е. здесь формальность – юридическое положение индивидов – становится единственным возможным содержанием государства и единственным смыслом власти. Связь с реальностью полностью перерезана.

Попытка рационализировать власть, т. е. сделать ее соразмерной человеческому мышлению, предполагает растворение ее не в личности, а в полиморфных формах человеческой субъективности (т. е. в человеческой природе). Власть при этом уничтожается как выражение органической и исторической закономерности, иерархии, не позволяющей «природному и общественному космосу опрокинуться в хаос» (по выражению Н. А. Бердяева) и превращается в безличность и системность технического воспроизводства хаотических, индивидуальных элементов, в их рационализацию. Общественный организм при этом деструктуриру-



ется и каждая человеческая единица по отдельности подключается к управленческой системе и оставляется с нею наедине (так называемое гражданское общество), инвентаризируется и, таким образом, жизнедеятельность каждой социальной единицы берется под непрерывный и всеобъемлющий контроль. Т. е. универсальность власти и права, понимаемая в рациональном, трансцендентально-формальном смысле, ведет к тотальности технического и безличного деспотизма. Но этой всеобъемлющей, тотальной деспотизацией и воплощаются в жизнь рационалистические, экуменистические идеалы, ибо, с одной стороны – это является логическим развитием демократических свобод, когда каждый дорастает до непосредственного диалога со всем обществом, доводя тем самым провозглашенное равноправие меньшинства до абсолюта; с другой стороны – эта система является системой рукотворной, неорганической, построенной силою человеческого разума, а значит, волюнтаристической и строго функциональной; и с третьей стороны – она не уничтожает, а рационализирует деструкцию, хаос и насильственную атомизацию человеческого общества, возводит их в систему. В данной системе власть уже отвлекается и от полиморфных форм человеческой субъективности в качестве их общего духа, техники и превращается в безличный и бессознательный автоматический процесс с потаенным центром.

Анонимная власть всегда формирует структуры, которые принято называть бюрократическими. «Бюрократ в механизме властвования ощущает себя винтиком, малой составной частью, ему виден только узкий участок гигантского механизма – попытка представить и ощутить всю широту, весь масштаб власти может свести с ума. Поэтому ее гигантская неделимость в индивидуальном сознании может быть высвечена только локально»<sup>37</sup>. Т. е. нигилизм непременно бюрократизируется, ибо чтобы сделать само отрицание, одичание и индивидуализм постоянными, необходимо рождение структуры, механизма, регулирующего этот одичание и воспроизводящего его снова и снова. Для чего стремление к бунтарству и отрицанию, т. е. сам дух нигилизма, форма его, абстрагируется от его же содержания и конкретных представителей (чувственного материала), т. е. рационализируется, становится самоцелью и начинает существовать в виде самодостаточного, автономного процесса. Ибо волюнтаристический характер, внутреннее отщепенство нигилизма предполагает рост его только путем бесконечного дробления, в виде внешней, дурной бесконечности внутренне конечного. А значит, общее

---

<sup>37</sup> Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX – нач. XX в.). – М.: Наука. – 1991. – С. 33.

здесь будет существовать только как неизменность и непрерывность этой частной дробности, регулярное воспроизводство ее снова и снова. Т. е. общее в виде отрицательной формальности – категорического императива, т. е. либерализма. Так и выходит, что переживание власти как мгновенного взрывного действия, яркой, неповторяемой вспышки, террора, т. е. экзистенциальное ее переживание – является лишь обязательной изнаночной стороной власти как либеральной регламентации, как анонимно-безличного, однообразного бюрократического процесса. И получается все тот же двухсоставный механизм, с его обязательной трансцендентальностью формы и обязательной же эмпиричностью содержания. Т. е. специфическое сочетание индивидуальной дикости и коллективной регламентированности, харизматического вождизма и анонимного, тотального, неизменного процесса. Власть превращается в технику, механизм. Правителя заменяет бюрократ-инженер. Интересно, что на «азиатские» корни бюрократии указывали многие русские философы и писатели<sup>38</sup>. Но никто не указал на ее западные корни. Очевидно, что существует два вида бюрократии, в чем же разница между ними?

По нашему мнению, «азиатские» корни бюрократии – в массовидности подвластных, в их неотдифференцированности. Но источник бюрократии здесь все-таки внешний, видимый – это государство. А значит, бюрократия азиатская имеет какие-то видимые границы, она статична, громоздка и, в принципе, не так безысходна и страшна. На Западе бюрократия существует в виде формально-отрицательного императива, она безлична, анонимна и не имеет никаких видимых границ и очертаний. Она предстает как неизменный, непрерывный, бесконечный процесс. Источником ее является рационализированная человеческая природа. Тут необходимо небольшое теологическое объяснение.

По православному учению свобода и власть не могут быть актуальным состоянием человека, как существа падшего (последствие первородного греха), но потенциально они содержатся в богосотворенной человеческой личности. Это противоречие меж природой человека и его личностью вскрывает в своем «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» Вл. Лосский: «Человек призван стать богом по благодати... Это не есть принуждение. Как существо личностное, человек может принять или отвергнуть волю Божию. Человек остается личностью и тогда, когда уходит от Бога, и тогда, когда соделивается совершенно подобным ему в своей природе. Таким образом, выбирает ли человек добро или зло, становится Богу подобным или неподобным, он свободно

---

<sup>38</sup> См.: Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX – нач. XX в.). – С. 33-34.

владеет своей природой, потому что он – личность, сотворенная по образу Божию. Однако, поскольку личность неотделима от существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее «неподобие» ограничивает личность, затемняет «образ Божий». Действительно, если свобода принадлежит нам, поскольку мы личностны, то воля, по которой мы действуем, есть свойство природы... Личность, призванная к соединению с Богом, к совершенному уподоблению по благодати своей природы природе Божественной, связана с природой урезанной, искаженной грехом, разрываемой противоречивыми желаниями. Познавая и желая по своей несовершенной природе, личность практически слепа и бессильна; она больше не умеет выбирать и слишком часто уступает побуждениям природы, ставшей рабом греха»<sup>39</sup>. Если бы человек не пал, он, полный незамутненного знания о добре, мог бы «выбирать» добро естественным путем. Лишенный этого благого знания, человек нуждается в своем спасении, которое достигается лишь в Церкви. Поэтому онтологический и легитимный статус власти придавало то, что источник ее находился в Церкви. Средневековое различение личности (воли выбирающей) от природы (воли желающей), зараженной первородным грехом, ведет к тому, что личность признается свободной, «прозревшей» и, следовательно, способной к выбору только при восполнении, исправлении ее урезанной, искаженной природы в Церкви. Т. е. и право, и свобода личности здесь вытекают только из ее обязанностей в области духовной природы. Когда в основе свободы, власти, права лежит не воля личности, а воля идеала, которому личность себя подчиняет, тогда и свобода, и право, и власть будут качественными, содержательно-положительными. Если же в основу их кладется воля самой личности, то и право, и свобода, и власть могут существовать только в формально-отрицательном измерении. Тут уже напротив, обязанности будут истекать из начального, формально понимаемого права.<sup>40</sup> Так как природное «неподобие» ограничивает личность, то обязанности здесь относятся именно к природе человека, искаженной грехом, которая может восстановиться только в Церкви и тогда свобода из потенциального состояния личности перейдет в актуальное. Т. е. свобода в этом понимании принадлежит именно личности человека (т. е. его содержательности), но не его природе (т. е. всеобщей форме). А так как личность неразрывно связана с природой, то и свобода лишь вытекает из обязанностей в области духовной природы.

---

<sup>39</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – В кн.: Богословские труды. – М. – 1972. – С. 67.

<sup>40</sup> См.: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.569-571.

Ереси всегда исходят из противопоставления Бога и Церкви, а значит, и «естественных» законов, как божественных по своему происхождению, законам Церковным<sup>41</sup>. Т. е. в еретическом понимании, человек обладает свободой изначально, по самой природе своей человечности (т. е. свобода коренится в природе, а не личности человека – доктрина «естественного права»), а значит, и Церковь, и государство могут лишь стеснять эту изначально данную свободу и усилия человека должны быть направлены на ее охрану. Здесь (т. е. в доктрине естественного права), – как заметил Н. А. Бердяев, – неправомерно смешивается естественная природа человека с духовной, на этом смешении и держится все «естественное право»

Доктрина естественного права и покоится на нерушимой автономии, но не личности, а природы человека (т. е. не внутренней содержательности, а всеобщей внешней формы) – ни Церковь, ни государство не могут ослабить значение этой автономии (Последствия этой установки – уничижительны для религии. Божественной признается сама природа человека, этим отвергается понятие первородного греха, а значит, Мирская жизнь признается самодостаточной и автономной. Религия вырождается в отвлеченную идею, а религиозная жизнь замещается мечтательностью и социальными утопиями.). Т. е. индивид, в еретических направлениях, всегда берется рационально, как самодостаточность явления, в котором утрачена любая реальность – родовая, сословная, национальная. Т. е. ереси опираются на саму форму индивидуальности, безличную и понятийно-абстрактную, которую и делают изначально источником прав, свобод и власти. Так бунтарский индивидуализм и нигилизм рационализируется и бюрократизируется доктриной «естественного права», которая есть ни что иное, как отвлечение духа индивидуализма от фактичности и хаотичности его же содержания и возведение его в автономную и самодостаточную форму. Понятно, что при признании человеческой природы (воли желающей) совершенную, статичную и самодостаточную, все зло и несовершенство приходится переносит в человеческую личность (волю выбирающую). При допущении того, что является основой выбора, приходится затем силой сдерживать сам выбор, ибо природа (воля желающая) – раздирается страстями и личность становится их заложницей, поработается ими. Т. е. при внесении свободы, власти и прав в человеческую природу как общую безличную форму, приходится вносить ограничения и запреты в свободу личную, как разность и множественность содержания. Т. е. свобода лица, свобода личного выбора при этом непременно поработает

---

<sup>41</sup> См.: Зеньковский В. В. История русской философии. – 1 (1). – С.92.

ется, подчиняется, как уровень эмпирический - чувственный материал, уровню трансцендентальному - самой форме этой чувственности, безличной, анонимной и невидимой. Это теоретическое положение на практике приводит к требованию коммунистами свободы политической (природы), с уничтожением при этом скрыто или явно свободы гражданской (лица). Либо к демократическому разрешению любого содержания, при неприменимом запрете его общезначимости и абсолютности. Т.е. при возведении в формальную абсолютность и обязательность содержательной относительности и множественности. Т.о. свобода становится основой жизни (демократия), только при фактичности, относительности и хаотичности содержания этой жизни, при отсутствии (возведенном в систему) серьезного, вдумчивого отношения к чему бы то ни было. Или, свобода может стать основой жизни, только при утрате ею (свободой) содержательности, когда она начинает пониматься лишь в формально-отрицательном смысле.

Это мировоззрение и является «западными» корнями бюрократии – анонимной, неуловимой и тотальной, возведенной в рациональную систему внутренней пустоты, нигилизма и индивидуализма. Так зарождается властная структура – формально-отрицательная, не связанная ни с формой собственности, ни с религией, ни с национальной государственностью, существующая в виде анонимно-безличного, непрерывно-тотального, автономного политического процесса. Так вот, либерализм, как способность самоопределяться чистой, юридической формой, независимо от содержания, воспринимающий как ценность только то, что существует в формально-отрицательном измерении – является естественным продуктом западного рационального мировоззрения, воспроизводящим его снова и снова. Т. е. здесь он продуктивен, как то, что охраняет и воспроизводит эту систему, как то, что вносит определенный внешний порядок и неизменность в эту внутренне хаотическую и пустую, функциональную только жизнь. Таким образом, на Западе либерализм является просто необходимой частью системы, частью, без которой она не состоится.

При чем спасительность либерализма для западной цивилизации состоит вовсе не в том, что он ликвидирует хаотическую атомизацию и одичание этой жизни, а в том, что он это одичание рационализирует, придает ему черты неизменности и постоянства, т. е. является системой, воспроизводящей этот хаос снова и снова и не допускающей выхода из него. Он вводит трансцендентальную двухсоставность жизни, переводя все органические иерархические формы в непрерывно функционирующие механизмы с их раз навсегда застывшей эмпиричностью содержа-

ния и априорностью абстрактно-безличной формы. И как априорность, чистота формы непременно предполагает эмпирическую частность, отнесенность и фактичность содержания, так и либерализм, для своей актуализации, непременно предполагает внутреннее, содержательное одичание жизни, нигилизм и хаос. Поэтому он и появляется уже как результат этого внутреннего разложения европейской жизни, т. е. как результат победившей, если и не везде политически, то уже везде мировоззренчески, Реформации. «Из религиозной Реформации, столь чуждой какому бы то ни было либерализму, в итоге вышел либерализм плюралистического толка, характеризующий Новое время»<sup>42</sup>.

Именно в протестантизме не просто стремление к индивидуализму, нигилизму и функционализму, а только рационализация этого стремления и считается спасительной и необходимой, потому что, только рационализовавшись, т. е. освободившись от всех связей с реальностью, содержательностью, конкретностью, деятельностью и может стать по настоящему индивидуальной, функциональной, нигилистичной и прочее. Ибо только в рациональном модусе деятельность начинает основываться на автономной, индивидуально самодостаточной энергии мышления, становится понятийно-безличной, не укорененной ни в каком содержании, не соотносенной ни с какой традицией, а значит, легковесной, свободно движимой в любых направлениях, т. е. той самодостаточностью явления, в котором утрачена всякая реальность. А значит, существовать и расти это мировоззрение может только при рационализации своей дробной, атомистической, нигилистической сущности. Т. е. жизненно необходимым для данного мировоззрения является не нигилизм, психологизм и индивидуализм, как внутренние качества, а лишь превращение всего этого в строго рациональную систему, рационализация и систематизация всей этой индивидуалистической романтики. Ибо, для того чтобы актуализироваться данному индивидуалистическому, искусственному мировоззрению, т. е. стать общезначимым и необходимым, системным, сохранив при этом свою индивидуалистическую, психологическую сущность, ему и необходимо освободить форму, как общий дух этого индивидуализма и нигилизма от любого соотношения с его же содержанием и конкретными представителями, превратить ее в априорно чистый, самодостаточный процесс, т. е. рационализироваться. Поэтому решающее значение в определении принципов взаимодействия личности, общества и государства в трактовке либерализма принадлежало закону. Закон и соотносился с пониманием свободы личности, основанной на праве. О значимости связи понятий «свободы» и «закона» Локк писал:

---

<sup>42</sup> Тарнас Р. История западного мышления. – М. – 1995. – С.205.

«Несмотря на всевозможные толкования, целью закона является не уничтожение и не ограничение, а сохранение и расширение свободы... Ведь свобода состоит в том, чтобы не испытывать ограничения и насилия со стороны других, а это не может быть осуществлено там, где нет закона»<sup>43</sup>. Именно правовая формула Локка и была развита в «Декларации прав человека и гражданина». Дальнейшее развитие этой же теории (рационализации) находим и у Монтескье. «В государстве, - пишет он, - ... где есть законы, свобода может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть... Свобода есть право делать то, что дозволено законами»<sup>44</sup>.

В другом направлении либеральной мысли, связанной с именами И. Бентама, Д. Рикордо, Т. Мальтуса, Дж. Милля, и обосновывающим права индивида, исходя из этики утилитаризма, находим всю ту же необходимость рационализации индивидуализма, претворения его в систему, воспроизводящую его снова и снова. Именно с этих позиций Дж. Милль и разрешает противоречие, которое Гоббс видел в соотношении свободы и порядка. Противоречие это разрешается по Миллю через такую организацию государственного устройства, порядок которого основан на свободе.

В русле той же идеи превосходства права, как «осуществления свободы», но уже с позиции сильного государства в качестве важнейшего условия поддержания социального порядка, выступают И. Кант и Гегель.

Представители «нового либерализма» Дж. Гобсон, Т. Грин, Дж. Дьюи, Б. Кроче, Дж. А. Хобсон обосновывают индивидуальность уже как высшую ценность. Если раньше индивид являлся носителем эгоистического интереса, то теперь он понимается как часть социума, способная к взаимодействию и сотрудничеству. Т. е. здесь мы наблюдаем не просто рационализацию и систематизацию индивидуализма, но и его этическое обоснование, возведение его в нравственный императив. Кстати, объяснял склонность западного правосознания к урегулированию всех социально-политических и личных отношений посредством права причинами нравственного порядка еще Р. Иеринг: «Утверждение собственного существования, высший закон всего живого творения; он проявляется во всяком существе в виде стремления к самосохранению. Но для человека важна здесь не только физическая жизнь, но и нравственное существование; одним из условий последнего является утвер-

---

<sup>43</sup> Локк Дж. Избранные философские произведения. В 2х томах. – М. – 1960. – Т.2. – С.100.

<sup>44</sup> Монтескье Ш. О духе законов // Избр. произв. – М. – 1955. – С.291.

ждение права. В праве человек обладает и защищает условие своего нравственного существования; без права он нисходит до степени животного... Поэтому утверждение права есть долг нравственного самосохранения, полный же отказ от него, ныне, правда, немислимый, но когда-то всегда возможный – будет нравственным самоубийством... Точно так же и в процессах, где истец защищается от низкого нарушения своих прав, дело идет не о ничтожном объекте, а об идеальной цели: об утверждении самой личности и ее чувства права... Интерес процесса обращается для него в вопрос характера: на карту поставлены утверждение или гибель личности»<sup>45</sup>.

При рационализации и этизации данное мировоззрение и получает возможность бесконечно расширяться (становится всеохватным и общезначимым, например, современный глобализм, который, по нашему мнению, и является ни чем иным, как эмансипацией самого стремления к отщепенству, функционализму и нигилизму от конкретных целей, содержаний и представителей этого стремления и превращении его в чистый рациональный дух, который и кладется в основу этой цивилизации), не меняя при этом своей отщепенской, нигилистической сути. Поэтому Т. Г. Масарик совершенно правомерно определяет либерализм как определенный тип цивилизации<sup>46</sup>.

В этом векторе все, претендующее на общезначимость и легитимность должно непременно стать формально-безличным и абстрактным, в то время, как все хоть в какой-то мере конкретное, качественное, содержательное, должно восприниматься лишь как фактично-дробное, субъективное и относительное. Отсюда и вытекает то первостепенное, важнейшее значение права именно в западной жизни и философии. Ю. В. Перов, например, отмечает: «Гражданская философия Гоббса, Спинозы и Локка в полной мере может быть отнесена к «юридической» именно потому, что общество (порой прямо отождествляемое с государством) предстало в ней как правовой порядок, система законодательства и общественное состояние индивидов – как гражданско-юридическое. А сам человек в его общественных качествах – как правосубъект, гражданин, носитель прав и обязанностей»<sup>47</sup>. И обоснование Берлином<sup>48</sup> ценности

---

<sup>45</sup> Иеринг Р. Борьба за право. – СПб. – 1895. – С.17-19.

<sup>46</sup> См.: Масарик Т. Г. Либерализм, глава из книги «Россия и Европа» // Вопросы философии. – 1997. - №10.

<sup>47</sup> Очерки социальной философии. Под ред. К. С. Пигрова. – СПбГУ. – 1998. – С.23.

<sup>48</sup> См.: Берлин И. Философия свободы. Европа / И. Берлин. – М.: Новое литературное обозрение, 2001.



негативной свободы, является логическим продолжением все того же менталитарного либерализма. Ибо он вовсе не предложил либерализму новые философские основания, как иногда считают, а просто метод, применяемый либерализмом ко всем формам жизни, метод, исходящий из рациональной автономности, он применил по отношению к самой этой автономности. Подвергнув рациональную автономность такому же анализу, какому либерализм подвергает коллективные формы жизни и традиции и, следуя тому же методу, он пришел и к аналогичным результатам. А именно к тому, что рациональная автономность превращается в такое же случайное последствие выбора, в такое же относительное явление, как и все прочее. А единственной точкой опоры становится тогда сам процесс этих явлений, как нечто непрерывное и неизменное. Этот процесс последовательно очищается от всякого содержания, становясь автономным и самодостаточным, и получает трансцендентальные, смысловые функции. Отсюда и выводимая Берлином ценность только негативной свободы, когда основанием свободы полагается свобода произвольного выбора и самосозидание происходит посредством спонтанности выбора. А значит, самосознание уже не должно соотнобразовываться с идеалом рациональной автономности. Таким образом, скрытый меонизм старого либерализма Берлин доводит до конца.

А. М. Величко считает, что характерной чертой западной правовой культуры является традиция, в соответствии с которой, образно выражаясь, «*homo homini lupus est*». Указанную тенденцию, по его мнению, легко обнаружить в самых противоположных по практическим целям учениям: в марксизме и в либерализме. Только в одном случае акцент делается на элемент борьбы «за свои права», но только в переходных стадиях социально-общественного прогресса, поскольку при победе наиболее прогрессивного класса исчезает само право. В другом случае акцент перемещается на «права», где борьба выступает лишь средством их обеспечения. «Особенно яркое проявление воззрения об изначальной разобщенности, антиорганичности общества проявляется в либерализме, где требование борьбы за свои права обращено буквально ко всем членам общества без исключения, а само право как способ социального регулирования и защиты личности не имеет никакой альтернативы. В результате «нравственное самосохранение» доходит до того, что даже брачные отношения (обратим внимание – не семейные, а именно брачные) подлежат регулированию посредством заключения брачного договора»<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Величко А. М. Государственно-правовые идеалы России и Запада (соотношение правовых культур): Дис. док. фил. наук: 09. 00. 01. – СПб. – 2000. – С.169.

Таким образом, либерализм как политическое течение как раз и является способностью определяться чистой, независимой от любого содержания (национального, религиозного, сословного, экономического) формой закона. А значит, этот либерализм непременно предполагает своей основой внутреннее одичание, нигилизм и хаос, которые он и систематизирует, отвлекаясь от их содержательной ничтожности и перенося смысл (трансцендентальные и априорные функции) в чистую автономность формы. Ибо все содержательно упорядоченное, определенное изнутри какой-либо традицией, непременно будет складываться в органические качественные формы жизни, с определяющей, стержневой ролью именно содержания. Т. е. при малейшем внутреннем порядке, свобода никогда не сможет пониматься в либеральном, формально-отрицательном смысле, как способность воли самоопределяться чистой формой закона, не спрашивая о его содержании. Поэтому данный либерализм и предполагает непременно внутренний беспорядок, хаотизацию и атомизацию жизни, ибо тогда-то он и выступает как общее благо, как спасение от этого хаоса, путем эмансипации от содержательности и умения самоопределяться чистой формой. Он рационализирует само стремление к индивидуализму, сам дух его, как чистую автономную форму, от конкретных представителей и содержаний этого стремления. Он внешне регламентирует внутренний разгул и хаос, придавая им черты неизменности и постоянства, систематизируя и даже аксиологизируя их. Так создается совершенно новая структура трансцендентализма с его знаменитой двухсоставностью жизни. Целью власти в таковой культурной структуре является не уничтожение атомизма и хаоса, не претворение его в общественный иерархический «космос», а напротив, воспроизводство его снова и снова, рационализация, аксиологизация и охрана его.

О новой форме гнета – гнета отвлеченного, формально-юридического начала для Европы – писал и Н. Я. Данилевский<sup>50</sup>, связывая это с особенностями западной разновидности феодализма и религии, в результате которых европейские народы, хотя и не утратили самого стремления к свободе, но утратили необходимую для этой свободы почву – право на землю, на которой они живут. Лишившись материальной основы гражданской свободы, европейские народы лишились и нравственной ее основы – правильного понятия о Церкви (православия), утверждает Данилевский. А отсутствие материальной, содержательной основы (земли и Церкви, т. е. экономический илотизм и мистический индивидуализм) при образовании национального и государственного

---

<sup>50</sup> См.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – С. 282-283.

единства как раз и дает установку на обязательное выделение рациональной метафизики как отвлеченно-формального, юридического способа мышления и оценивания. Таким образом, либерализм, в виде ментальной, типовой основы, во-первых, является чисто западной, необходимостью, а не каким-то достижением и прогрессом, а во-вторых, необходимостью культурно-типовой, специфической, а не общечеловеческой. А значит, формальное понимание власти есть лишь следствие, техническое оформление данной культурно-типовой системы. Данное понимание, не характерное для власти в органических структурах и создает новые, либеральные теории власти.

## **1.2. Особенности русской политико-правовой мысли XIX века**

Начиная с XVIII века на специфику русского понимания власти накладывается европейское научное сознание. Вот как характеризует этот процесс и его результаты для русской политико-правовой мысли Л. А. Тихомиров: «Займствованное у Европы просвещение и в то же время признавать свое самодержавие и свою Церковь выше европейских – это было бы противоречиво. А между тем Россия конца XVII и всего XVIII веков очутилась именно в этом противоречии. Фактически она не могла отречься от своей веры религиозной и политической, потому что и то и другое крепко жило в тайниках народной психологии. Но развивать эти основы стало невозможным. Вся сознательная работа мысли могла их только понемногу подрывать и «европеизировать». Итак, все время, что Россия находилась в ученическом положении у Европы, задача просветительная стояла в полном противоречии с задачами философско-религиозной и государственно-правовой самобытности. Все, выражавшее эту самобытность, казалось русскому в противоречии с точными знаниями и просвещенным разумом, т. е. казалось знаменем невежества и отсталости... Таким образом, в исторический процесс нашего «просвещения» естественно вошло чрезвычайно сильной струей также отрицание православия и самодержавия. Мы как в религиозном, так и в государственном правовом отношении искали принципов «на западе». С конца XVII века к нам стали приходиться понятия протестантские и римско-католические – в религиозном отношении, а в политическом отношении сначала идеи абсолютизма, на котором была построена монархия в западноевропейских государствах, а потом впоследствии – конституционные. Между тем в силу того, чем оно было, а не в силу того, чем себя считало, само-

державие явилось водителем нации даже и в этом просветительном стремлении»<sup>51</sup>.

Но перенятые политические теории, возникающие на Западе органично и потому являясь там началом системным и объективно необходимым, в русской действительности представляли собой начало утопическое и беспорядочное. Более того, являясь на Западе началом охранительным (т. е. регулирующим и воспроизводящим именно данную структуру жизни), в России они оказывались началом разлагающим. Дело в том, что власть органично вырабатывается каждой системой, как начало охраняющее и воспроизводящее именно эту, породившую ее систему, как причинно-следственная связь и основа нормального функционирования элементов именно этой системы. Поэтому рассматривать ее абстрактно, по ее формальной основе, вне системных мировоззренческих корней породившей ее структуры, будет не просто утопичным, но и небезопасным. Однако, начиная с XVIII века, именно таковое рассмотрение власти и становится преобладающим. Проблема власти (в комплексе со всеми прилагающимися политико-правовыми понятиями) рассматривается исключительно с отвлеченно-формальных позиций (исключение составляют органические теории власти, которые развивались, однако, лишь в публицистике, но не в науке государственного права). Очень важным представляется и тот факт, что в дореволюционной историографии отсутствовали специальные системные исследования по истории русской политической и правовой мысли. Творчество отдельных русских мыслителей этого направления конечно изучалось, но в основном историками Церкви и литературоведами. Например, в классическом пятитомном курсе «Политических учений» Б. Н. Чичерина отечественные доктрины вообще не упоминаются. Отсюда следует и существующее утверждение об отсутствии самостоятельности русской политико-правовой мысли.

Чем же отличалась русская культурная структура от европейской? Стало уже общим местом связывать перестройку структуры западных форм жизни с Реформацией. Действительно, Реформация формирует совершенно новый тип цивилизации, основанный на индивидуализме и рационализме. В протестантизме не просто стремление к индивидуализму, функционализму и нигилизму считается необходимым и спасительным, а лишь рационализация этого стремления. Почему же? Да потому, что только рационализировавшись, т. е., освободившись от всяких связей с реальностью, деятельность и становится по настоящему индивидуалистичной и функциональной. Рационализм, - по мнению В.

---

<sup>51</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.277-278.

В. Зеньковского, - имеет дело с явлением, с его мнимой самодостаточностью и, следовательно, с утерей в нем реальности. Рационализм, в его высшем проявлении – трансцендентализме, - полагает он же, - перетолковывает материал знания в смысле того, что он обнимает «явления», т. е. «тьень» бытия, его «закон», а не «действительность», его логическую структуру, а не реальность. Как общекультурное движение, - считает Зеньковский, - рационализм связан с болезнью духа, т. е. с религиозной трагедией Запада<sup>52</sup>. Только в рациональном измерении деятельность и начинает основываться на индивидуально самодостаточной энергии мышления, становится понятийно-безличной, не укорененной ни в каком конкретном содержании, не соотношенной ни с какой традицией. Так происходит структурная перестройка всей западной культуры в трансцендентальном векторе, с его знаменитой двухсоставностью знания, как бы двух параллелей – индивидуального, эмпирически конкретного личного опыта, не имеющего и не могущего иметь никакого общезначимого, объективного, объединяющего смысла - с одной стороны, и общезначимых, но абстрактно-формальных, не смеющих никак затрагивать индивидуальную жизнь, бюрократических институтов – с другой. В этом векторе все, претендующее на общезначимость и легитимность, должно непременно быть формально-безличным и абстрактным, а все, хоть в какой-то мере конкретное, качественное, живое, должно восприниматься лишь как фактично-дробное, субъективное и относительное. Это структура строго трансцендентальная (трансцендентализм же является высшей формой рационализма), переводящая все органические формы в безлично функционирующие механизмы. Власть в таковой структуре не может существовать как иерархия, как «выражение космической и исторической закономерности». Здесь делом власти является возведение данного индивидуализма и рационализма в систему, т. е. в неизменность и непрерывность. Власть должна воспроизводить его снова и снова, таким образом, сама власть начинает пониматься как техника, процесс. Это придает ей черты невидимости, анонимности и безответственности перед внешним для этого процесса миром. Т. е. везде, где власть рационализируется, она становится самоцелью. При этом теряется всякое чувство ее дискретности, хоть какой-то оформленности, определенности ее границ, т. е. анонимность власти ведет к всепроникающей ее тотальности. Поэтому власть в таковой структуре непременно будет рассматриваться по ее формальной, а не содержательной основе, выражением чего и являются западные политические доктрины.

---

<sup>52</sup> См.: Зеньковский В. В. История русской философии. – 1(1). – С.213.

В России мировоззренческой, структурной основой культуры являлось православие с его исконными консерватизмом и кафоличностью. В кафолическом плане общезначимость и объективность понимаются не в формальном, а именно в содержательном аспекте, как внутренняя истинность (онтологическая, божественная основа), а не внешняя форма распространения. Культура с таковым мировоззренческим стержнем будет иметь древнее, вертикально-иерархическое строение. Власть здесь является иерархическим выражением органической и исторической закономерности. Когда регулярный аспект власти имеет онтологическую природу, то власть рассматривается по цели и содержанию, ибо содержание здесь является моментом общезначимым и определяющим. Когда же регулярный момент власти находится в формально-логической сфере, то определяющим и общезначимым будет выступать, напротив, момент формальный (содержание, как уровень эмпирический, фактический, общезначимым быть не может). Поэтому значимость и ценность власти здесь будет определяться тем, насколько этой властью сохраняется и воспроизводится внутренняя, содержательная дробность и индивидуальность. Т. е. тем, насколько внешняя форма власти является лишь общим отвлечением духа внутренней индивидуальности, хаотичности и дробности и тем, насколько ею эта дробность сохраняется и воспроизводится.

Ортодоксальное строение русских культурных форм жизни не изменил и процесс секуляризации, который содержательно имел в России совсем иное значение, нежели на Западе. В чем же разница? По нашему мнению, в Европе секуляризация проходила как реформационный перевод актуальной динамики, пробужденной христианством для преобразования внутреннего, в движение внешнее, в динамику только потенциальную. Любая прагматическая деятельность при этом делается бесконечной, мистичной, но не в содержании, а в форме, в ее, отвлеченной от содержания, внешней динамике. Так создается религиозность, не выходя при этом из самодостаточности обмирщенного и утилитарного вектора, т. е. религиозность техническая, плоская. Европейская секуляризация – это одухотворение обмирщенного пространства, это религиозный имманентизм, который разгорается тем ярче, чем имманентней он становится, и в результате которого граница меж профанным и священным стирается, и они сливаются в динамике общего напряжения, как бесконечного и непрерывного процесса. Секуляризация – это религия процесса, потенциальной, дурной бесконечности, где динамизм из содержания переносится в форму, как непрерывный процесс. Таким образом то, что по содержанию европейские культурные формы становятся прагматичными,

вовсе не является показателем светскости и обмирщенности западной цивилизации. При обмирщенности содержания и целей, религиозная динамика переносится на средства, форму, делая ее бесконечной и бесформенной. Это переход от религиозности онтологической, субстанциональной и потому ритмичной, стильной, конкретно оформленной, к религиозности же, но функциональной, линейно плоской, а значит, агрессивной, ибо требующей внешнего движения и расширения. Вся секулярная светскость, прагматика питается все той же религиозной стихией, только направленной не ортодоксально, вертикально, внутренне, а горизонтально, внешне и создающая, поэтому, не личностные культурные формы, а безлично-плоское, линейное пространство<sup>53</sup>. Ибо выйти из духовного горизонта, обозначенного христианством и оказаться вне его – уже нельзя. Поэтому, при утилитарности и относительности содержания и целей, духовная динамика переносится на средства, форму, эмансипированную от содержания и превращенную в безличное силовое напряжение – технику. Технизация жизни оказывается неизбежной при дуалистическом мировоззрении, признающим мирское - автономным, непроницаемым для Божественного. Ибо тогда, для уничтожения психологизма данного вектора, при сохранении его автономности и непроницаемости и приходится эмансипировать форму от ставшего психологичным содержания, и все смысловые, трансцендентальные функции переносить в нее.

Таким образом, христианство остается основой европейской цивилизации, но основой, измененной реформационной рефлексией над нею. Ибо, при ортодоксальном виде рефлексии, профанное противопоставлено священному сопряженно, а значит, не рационализируется, не стремится к последовательной систематизации своей сущности как чего-то самостоятельного, автономного. Напротив, оно всюду проникаемо священным, которое направляет и определяет его, не сливаясь с ним при этом. А при дуализме еретической рефлексии, профанное становится самостоятельным, непроницаемым для священного, теряет сопряженность и, тогда-то, и начинает стремиться к собственной рационализации и систематизации. При чем, если в иных религиозных системах (древнем иудаизме, исламе, народной религии Китая, финикийской, ведийской религиях) влияние духов и богов наряду с обещанием лучшей участи в потустороннем мире сводилось и к обещаниям здоровья, долгой жизни и богатства, т. е. профанное не сопрягалось со священным и не противопоставлялось ему, а органично с ним связывалось (ибо свя-

---

<sup>53</sup> См., например: Кокс Харви Мирской град. Скуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. – М. – 1995.

ценное противостоит здесь профанному не в качестве – оно не духовно – а лишь в силе), то «сублимированная религия спасения» (М. Вебер) либо подчиняет и определяет – сопрягает мирское, не давая ему, тем самым, рационализироваться в автономную систему и следовать собственным имманентным законам, либо – в дуалистическом, еретическом понимании – делает мирское автономным и рационализирует его. Духовное напряжение, пробужденное христианством, при этом не исчезает, а меняет свое направление, из цели, содержания переходит в средства, технику, как отвлеченную и эмансипированную от содержания форму. Таким образом, космос современного рационального хозяйства, как и космос безличных социальных и политических сил вовсе не противостоит «сублимированной религии спасения», как считает М. Вебер<sup>54</sup>, а является воплощением пуританского понимания этой религии, создающим вместо техники спасения технику рациональной мирской деятельности. Противостоит же оно лишь онтологическому, ортодоксальному пониманию той же религии.

По нашему мнению, западные исследователи секуляризации, говоря о ней, используют понятия, появившиеся уже в ее измерении, являющиеся уже ее следствиями. Поэтому модернизацию, десакрализацию, функционализм и т. п. – и принимают за сам процесс секуляризации. Думается, причиной всего вышеперечисленного, т. е. самим процессом секуляризации, является реформационная перестройка самой структуры западного мировоззрения, в результате которой все смыслообразующие, ценностные основы переносятся в аспект формально-отрицательный, абстрактный. Этим переносом, все конкретное, содержательное уравнивается в своей случайности, относительности и бессмысленности и, в качестве такового, подчиняется единому, отвлеченно-безличному принципу формы – юридически правовой в идеале, денежной – в действительности. Эта отрицательно-формальная норма и становится тем трансцендентальным уровнем, восхождением к которому только и можно реализовать, т. е. получить смысловой и общезначимый статус. На этом переносе смысла в момент формально-отрицательный и сведении реальности к хаотическому скоплению фактов и основывается все современное свободомыслие и плюрализм. Все можно, ибо все одинаково относительно и бессмысленно, а единственный смысл – в самом «можно», как неизменном, априорном процессе.

Вероятно, этот действительно революционный переворот сделал ненужными и невозможными больше никакие революции. Ибо, когда

---

<sup>54</sup> См.: Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. // Избранные произведения. – М. – 1990.



стержневым, смысловым моментом являлось содержание, то все революционные перевороты означали переворот именно в содержании, когда одно качественное, мировоззренческое ядро заменялось другим, которое и становилось новой стержневой основой культуры. При этом, именно содержание всегда являлось моментом смысловым, верховным, определяющим форму, которая выражала, но не исчерпывала его собою. Думается, что сущностный переворот, приведший к современной цивилизации, заключается вовсе не в смене содержания (содержательно эта цивилизация остается в христианской парадигме), а в том, что само содержание из момента определяющего, стержневого превращается в нечто случайное и относительное – уровень эмпирический. Тогда как форма, эмансипированная от содержания, становится самодовлеющей и априорной, следующей лишь имманентной логике собственных абстрактных законов – уровнем трансцендентальным. Т. е. переворот, приведший к современной технической цивилизации с ее десакрализацией, рационализмом, функционализмом, ценностным плюрализмом и прочими «измами», которые и определяют как секуляризацию, стал возможен в результате внутреннего, структурного переворота в диалектическом соотношении между формой и содержанием (уничтожении в этом соотношении диалектики). В результате чего, все реальное, исторически выстраданное традиционное теряет смысловое, определяющее значение, становится случайным и бессмысленным; а все формирующее, смысловое теряет реальность и конкретность, становясь абстрактно-безличным и понятийно-формальным. одинаково относительно и бессмысленно, а единственный смысл – в самом «можно», как неизменном, априорном процессе. Вот этот структурный переворот, как причина всех перечисленных выше «измов» и является, на наш взгляд, секуляризацией. А все перечисленные «измы» являются лишь ее следствиями. И переворот этот, т. е. секуляризация, является переворотом реформационным, т. е. имеет религиозные, а вовсе не светские корни.

Еретическое сознание принципиально дуалистично, оно делает бытие непроницаемым для Истины, считает П. А. Флоренский. А раз истины у человечества нет (отрицается онтологический смысл ее), то она выдумывается индивидами или группами индивидов, ну и смысл тогда, естественно, будет не в ней, точнее, в них – ибо их (истин) становится также много как и индивидов, не в содержании их, как всецело психологическом и субъективном, а в самом процессе их (истин) конструирования, как всеобщей априорной форме<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> См.: Флоренский П. А. Имяславие как философская предпосылка. Соч. в 2х томах. – М. – 1990. – Т.2. – С.282-283.

Данное мировоззрение является воплощением волюнтаристического принципа, который основан на индивидуально-самодостаточной энергии мышления, т. е. действителен только «здесь и сейчас», потому что следствием его и является образование сект. Т. е. рост его возможен только в виде постоянного дробления, бесконечного увеличения одних и тех же конечных величин. (При онтологическом содержании, например, рост происходит, напротив, как смысловое, духовное углубление единой, стержневой традиции, т. е. как рост внутренний.) Общее, при этом, существует как однообразие и непрерывность в этой частной дробности – рационализация ее, как контур горизонта, за который нельзя выйти, как вектор, который нельзя сменить, т. е. как запрет на переход к вертикали, росту в качестве. Вот что такое секуляризация.

В этих, строго очерченных ею (секуляризацией) непреложных контурах, естественным и закономерным станет и упадок религии (определение секуляризации британским социологом Б. Вильсоном), и «сдвиг от ориентаций на другой мир к ориентациям на этот мир в самих религиозных группах» (определение процесса секуляризации Г. Пфаутца), и процесс десакрализации мира, и сдвиг от «священного» к «светскому» обществу (определение секуляризации Г. Беккером) и прочие определения секуляризации<sup>56</sup>, которые все являются не самой секуляризацией, а уже ее следствиями, следствиями проведенной ею структурной перестройки мировоззренческих основ цивилизации.

В России же, по выводам В. В. Зеньковского<sup>57</sup>, интерес к Западу развивался совершенно вне религиозной сферы и даже при постоянном противлении ему церковных кругов. Т. е. секуляризация здесь происходила в виде постепенного развития «мирской» культуры, совершенно независимой от церковного сознания. В России не было даже потребности вырабатывать свой собственный светский стиль – брали готовый с Запада. Т. е. этот новый внешний стиль – и в науке, и в быту – не являлся результатом внутренних религиозных перемен и не выражал собою никакого «нового» мировоззрения, не создавал новой метафизики, потому и назывался просто «западничеством». И весь процесс секуляризации проходил в России именно в виде этого внешнего, «бытового» западничества, не касавшегося внутренней мировоззренческой структуры русского сознания. Сама эта структура оставалась православной, т. е. онтологической. Онтологическое строение основывается на предании, как только передающем, но не создающем смысл, т. е. передающем смысл

---

<sup>56</sup> См.: Руткевич Е. Д. Процесс и проблемы секуляризации в социологии религии. – М.: Уникум-Центр. – 1999.

<sup>57</sup> См.: Зеньковский В. В. История русской философии. – 1 (1). – С. 59.

трансцендентный. А значит, в этой структуре, общезначимые, ценностные и смыслообразующие моменты находятся именно в содержании. Т. е. все коллективные формы, - по мнению В. Ф. Эрн<sup>58</sup>, - находятся здесь столько же вне индивидов, сколько и внутри их. Т. е. человек сознает себя во внутреннем, качественном слиянии с коллективными формами жизни (принцип соборности), а не во внешнем договоре с ними. Эти формы являются здесь выражением того же этического принципа, - делает вывод Л. А. Тихомиров<sup>59</sup>, - который составляет основу личного существования. Поэтому свобода и смысл принадлежат здесь не индивидам, а этим коллективным формам, сама же «индивидуальность» (в рациональном, западном понимании) является здесь непродуктивным, разрушающим, а не созидующим началом.

Рациональная же структура основывается именно на «индивидуальности», взятой чисто формально, т. е. вне реальности родовой, сословной, религиозной, национальной и прочее. Все коллективные формы жизни понимаются уже как внешний результат этой основополагающей «индивидуальности» (принцип экуменизма), они формальны и безличны, поэтому индивид сознает себя, находящимся в договоре, но не в слиянии с ними. Во все коллективное, индивид входит только внешней формой своей индивидуальности, а не внутренней основой своей личности. Поэтому свобода и смысл здесь принадлежат именно индивидам, а не коллективным формам жизни. Именно «индивидуальность» является здесь продуктивным и созидующим началом.

При этом различии двух мировоззренческих структур, не уничтоженном русской секуляризацией, понятно, что в Россию из Европы, начиная с конца XVII века, переходят лишь частные следствия – политические, научные, культурные, бытовые – европейских (рациональных) мировоззренческих основ и причин, но никак не сами эти основы, которые остаются чужими и невоспринимаемыми. А значит, в русской культуре образуется разрушительная двухосновность, как механизм самоуничтожения. Задачи просветительские, - пишет Л. А. Тихомиров<sup>60</sup>, - встают в полное противоречие с задачами философско-религиозной и государственно-правовой самобытности. Все это «... чрезвычайно усложняло эту работу, путало ее, приводило к тому, что самосознание вырастало только в бесперывном противоречии»<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> См.: Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. – Соч. – М. – 1991. – С.97.

<sup>59</sup> См.: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С. 574-575.

<sup>60</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.278.

<sup>61</sup> Там же. – С.291.

В результате, правовая мысль в этот период развивается либо в заимствованиях, либо чисто позитивно, на основе действующего законодательства. Отчасти, - замечает Тихомиров, - причина такого положения дел была и в том, что государственное право по необходимости связано с государственной практикой и положительным законодательством, которые за весь петербургский период находились под давлением практики и законодательства европейских стран. В общем, «... как бы то ни было, наше государственное право остается в отношении европейской науки крайне несамостоятельно и не может до сих пор выдвинуть собственного учения о Верховной власти. В этом чувствуется не одна подражательность, а даже слабость (сравнительно со сложностью предмета) самих научных сил... Например, у такого авторитетного ученого, как А. Градовский, в «Началах русского государственного права» научная мысль не умеет найти даже источников познания русского государственного права. А. Градовский все свои понятия о русском государственном праве почерпает исключительно из основных законов. Он как бы не может понять, что право существует вовсе не только тогда, когда оно записано. Между тем, при всей глубине монархической идеи в самом содержании русской национальной жизни, законодательных определений монархической власти совершенно не существовало до Петра. Это не значит, чтобы не было самого принципа. Народ знал, что такое царь. Грозный очень сознавал сущность своей власти. Но в законе этого никто не записывал. Лишь при Петре кое-что вписано в закон, да и то мимоходом, и при том именно с ошибками. Эти немногие определения Петра вместе с узаконениями Павла о престолонаследии впоследствии при кодификации были внесены в основные законы с добавлением кой-каких очевиднейших признаков самодержавия. Вот и весь материал для суждения Градовского о таком крупном историческом факте, как русское самодержавие»<sup>62</sup>. Л. А. Тихомиров считал, что созидать государственное право в России на основе писанного законодательства, не имеющего достаточно ясных формул, состоящего из формул случайных и ошибочных – невозможно. Нормальный путь для созидания государственного права, по его мнению, состоит в исследовании юридического сознания нации. Для уяснения истинных начал власти, действующих в стране, необходимо смотреть на факты истории страны, психологии народа и из них извлекать познание внутреннего закона государственной жизни, хотя бы этот закон и не был еще записан<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.313.

<sup>63</sup> См.: Там же. – С.318.

Но именно на основе действующего законодательства и пытался построить государственное право юридический позитивизм, возникший в России с конца 60-х годов XIX века. Позитивизм в XIX веке повторяет путь Реформации в философии, выступая против теории естественного права, как против, хоть и рациональной, но метафизики, в которой он совершенно правильно почувствовал религиозное начало (не ортодоксальное, конечно, еретическое, но именно религиозное, а не светское). Теория естественного права как раз и являлась результатом реформационной перестройки религии, рационализацией новой, индивидуалистически-психологической религиозности. А позитивизм, в свою очередь, являлся этакой новой Реформацией, отвергающей всякую метафизику, но уже не в жизни, а в философии. Т. е. он хаотизировал и психологизировал философию права, лишив ее сущностного, рационального статуса. Однако, хаотизировав правовую философию, позитивизм, чтобы получить возможность существования и функционирования, сам теперь должен был как-то систематизироваться и рационализироваться, а возможность не утратить при этом свою психологическую и нигилистическую сущность – только одна, это отвлечь сам дух позитивизма и нигилизма, как начало общезначимое и априорное от частности и фактичности его же собственного содержания, т. е. перейти к двухсоставной трансцендентальности. Поэтому и переход к неокантианству и неогегельянству философии «возрожденного естественного права» и происходит совершенно естественно и закономерно, следуя имманентной логике развития самого позитивизма, а вовсе не в борьбе с ним.

Позитивизм – монистичен и делает упор на содержании, взятом в рациональном ракурсе, как самодостаточности, фактичности явления, с утратой в нем реальности, т. е. на содержании как на чувственном материале (эмпирический уровень), а потому он естественно не может актуализироваться без появления уровня трансцендентального, как априорной формы этой чувственности. Т. е. позитивизм логически шел к эмансипации непрерывной дробности и однообразия этих явлений, как общему принципу, от них самих, когда однообразие и непрерывность содержательной фактичности становится тем контуром горизонта, за который не просто не позволительно, но и безнравственно выходить. Таким образом, возрожденное в начале XX века в России естественное право не противостоит позитивизму, а расширяет и консервирует его, делает его тотальным, да еще и придает ему ценностный статус.

Но все дело в том, что в России этой философской реформации, с его последующей рационализацией и консервацией в метафизике «возрожденного естественного права» не предшествовала, в отличие от

Запада, реформация религиозная, изменяющая строение самого внутреннего духовного акта и структуру всех культурных форм жизни. А потому эта философская линия, логически пройденная и в русской философии (как в западной) от позитивизма к «возрожденному естественному праву», находилась совершенно вне русской реальности, все формы которой, как и строение духовного, мировоззренческого акта, имели иную, онтологическую структуру, находящуюся в иной, органической плоскости. Позитивизм же в русской философии возникает не как следствие русской реальности, не как философское воплощение индивидуализма и психологизма, хаотической атомизации русской жизни, а просто-напросто был перенесен из западной философии, где он возникает действительно органично и закономерно. Поэтому с этого момента развитие философии права и всевозможных учений о власти в этой философии, и развитие русской жизни пошло в разных плоскостях, одно – в плоскости отвлеченно понятийной, другое – в органически реальной. При чем, плоскость понятийная существовала автономно и отражала не реальность, а лишь имманентную логику движения собственных абстрактных понятий.

Либерализм в широком смысле образует сплав ценностно-нормативного, рационально-философского и политико-правового сознания общества, сформировавшегося в Новое время. Т. е., при всей своей многовариантности он имеет определенный комплекс идей, принципов и идеалов, делающих его особым типом общественной мысли. Философско-мировоззренческие истоки русского либерализма определялись западноевропейским наследием. Но особенности русской культурной среды неизбежно повлекли за собой определенную трансформацию либеральных идей. Например, В. В. Леонтович вообще считает, что: «Либерализм это творение западноевропейской культуры и греко-римского мира», «... корни либерализма в России ... отсутствовали», «... и идеологически и практически либерализм был склонен к тому, чтобы получать и перенимать от других извне», «... у русского либерализма не было важнейших исторических корней»<sup>64</sup>.

В. И. Приленский, напротив, считает, что, несмотря на несовпадение отдельных моментов, в России был сформирован классический вариант либерализма. Одним из основных аргументов в пользу такой точки зрения является, по его мнению, соединение в воззрениях ранних русских либералов либеральных и консервативных элементов<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Леонтович В. В. История либерализма в России. – М. – 1995. – С. 2.

<sup>65</sup> См.: Приленский В. И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. Часть 1. – М. – 1995.

В. Ф. Пустарнаков, в основу своего понимания русского либерализма кладет тезис о том, что критерием оценки либерализма в России должны быть западноевропейские формы (классический, постклассический, неоклассический). Отставание же России от стран Запада в экономическом и политическом развитии предопределило то, что западноевропейские либеральные идеи неизбежно искажались, переходя на русскую почву. Для русского либерализма, подчеркивает Пустарнаков, характерна изначальная «нечистота», синкретичность, перекрещивание либеральных идей с другими направлениями<sup>66</sup>.

Противоположной точки зрения придерживается А. А. Кара-Мурза, считая, что «русский либерализм не имел, да и не мог иметь каких-либо отличий от либерализма западного»<sup>67</sup>. Данная позиция основана на крайне широком понимании Кара-Мурзой либерализма как организованной на начале свободы социальной системы, противостоящей «варварству» и разрушительному хаосу масс.

Л. В. Поляков создает конструкцию психологического плана и пытается увязать судьбу либерализма в России с проблемой национальной идентичности. По его мнению, 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 русской действительности консерватизм и социализм становятся антагонистически несовместимыми, ввергая русское самосознание в состояние «разорванности». Этот не изживаемый психологический дискомфорт заставляет русскую интеллигенцию смотреть на Запад как на источник зла для России. А так как Запад в России ассоциируется с либерализмом, то антилиберализм, антикапитализм и антибуржуазность становятся характерной чертой русских мыслителей разных направлений, в том числе и многих либералов<sup>68</sup>. Получается, что сами либералы в России подсознательно были антилибералами, так как постоянно испытывали комплекс неполноценности по отношению к Западу. На наш взгляд, Л. В. Поляков совершенно точно отметил такую специфику русского либерализма, как антибуржуазность и, значит, скрытый антилиберализм. Но причины этого интересного явления, думается, указаны неверно. Ни для кого не секрет, что духовной основой и капитализма, и либерализма является протестантизм (т. е. основой индивидуализма рационального является индивидуализм мистический).

---

<sup>66</sup> См.: Либерализм в России М.: ИФРАН. – С.362.

<sup>67</sup> Там же. – С.370.

<sup>68</sup> См.: Либерализм в России. – С.372-389.

Поэтому отсутствие в России реформационного прошлого, ее православная духовная основа и предопределяет, на наш взгляд, подсознательную антибуржуазность и антилиберальность русских мыслителей разных направлений, в том числе и самих русских либералов.

И. К. Пантин пытается взглянуть на судьбу либерализма в России исторически и культурологически. По его мнению, либерализм не смог стать самостоятельным фактором российской политической жизни, так как в условиях крестьянской страны с преобладающим «примитивно-коллективистским» типом культуры идея свободы и прав человека оказалась невостребованной. Сами русские либералы были недостаточно радикальными в выдвижении своих программ, не смогли «подняться до понимания требований прогресса», а потому и отдали историческую инициативу народникам и большевикам. Плебейско-крестьянская демократия и либерализм не смогли «инициировать идейно-политический синтез, в котором ценности демократии сливались бы с ценностями свободы и прав человека»<sup>69</sup>, полагает Пантин.

Рискнем выдвинуть свою точку зрения по поводу особенностей русского либерализма. Как нам кажется, существует принципиальная разница между духом либерализма и простым, часто этически окрашенным стремлением к личным правам и свободе (разница, на которую, только по другому поводу, указывал еще М. Вебер). На Западе либерализм выступает в виде внешней рационализации и систематизации внутреннего индивидуализма, т. е. а качестве системного, рационального начала, а не персоналистического, личного. А значит, классический, западный либерализм, именно как начало рациональное, регулярное своей необходимой основой имеет внутреннюю хаотизацию и атомизацию жизни, превращение жизни из органической цельности в неорганическую дробность элементов (логическую связь и взаимообусловленность между хаотическим и рациональным отмечает Н. А. Бердяев в «Философии неравенства»). И если органическое связывает хаос, то рациональное – вызывает его. Перемещение в рациональный модус предполагает разрушение всей органической иерархии, ибо рационализм может стоять только на внутреннем хаосе и психологизме (дробности единичных фактов и абстрактных элементов), которые он и систематизирует в структуру, воспроизводящую их снова и снова. Т. е. он возводит революции в непрерывность (революции социальные сменяются революциями эстетическими, религиозными, этическими, сексуальными) в виде непрерывно идущего и системно воспроизводящегося снова и снова внутреннего дробления и хаоса. В этой связи совершенно верно замечает В.

---

<sup>69</sup> Там же. – С.400.



И. Приленский: «Не нужно видеть в термине «консервативный либерализм» нечто не согласное 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»<sup>70</sup>. В. В. Леонтович еще более категоричен, полагая, что «настоящим либерализмом следует считать лишь либерализм консервативный». Хочется только отметить, что в Европе эта консервативность существовала в виде рационализации внутренней революции (которая как раз и делает внешнюю революцию больше невозможной). В то время как в России, консерватизм, напротив, означал сохранение (хоть и реформационное) монархии, а значит, оставлял возможность для внешних революционных переворотов.

Содержательный индивидуализм и нигилизм возводятся в систематическую непрерывность и повторяемость путем отделения общего духа этого хаотического индивидуализма от частности и множественности его воплощений и содержаний, путем превращения его в априорную общезначимую форму, которой к тому же придается аксиологический, ценностный статус. Т. е. общее здесь существует только как неизменность и обязательность частного и дробного. Таким образом и получается трансцендентальный двухсоставный механизм с его обязательной априорностью формы и обязательной же эмпиричностью (психологизма и индивидуализма) содержания. Поэтому, в Европе, где этап хаотизации и атомизации социальной и культурной жизни был проведен еще реформацией, данная рационализация, проводимая правовой философией, т. е. либерализм, лишь укрепляла и консервировала эту новую жизненную структуру, превращала этот внутренний хаос во внешнюю рациональную систему, воспроизводящую его снова и снова.

В России же, где православие, не пережившее реформации, являлось мощной опорой консервативного мировоззрения и основой иной, иерархически-коллективистской (соборной) структуры жизненных форм, либеральные теории, естественно и не могли предстать в их западном «чистом» виде как рационализация и систематизация внутреннего индивидуализма и атомизма (нечего еще было рационализировать). Потому они и представляли в виде этически окрашенного стремления к личным правам и личным свободам. Т. е. западный и русский либерализм как раз и представляли собой ту принципиальную разницу между духом либерализма и простым, этически окрашенным стремлением к

---

<sup>70</sup> Приленский В. И. Опыт исследования ранних русских либералов. Часть 1. – С.34.

личной свободе, на которую и указал в свое время (только по другому поводу) М. Вебер. Русские философы (на примере западной теории и практики) искали в либерализме некое спасительное и созидательное начало, не различая, однако, самого духа либерализма от простого стремления к свободе и не понимая, что в Европе созидательным началом выступает вовсе не стремление к свободе и личным правам, а рационализация этого стремления. Поэтому правовые теории, выступающие на Западе в формально-безличном (юридическом), системно-рациональном и укрепляющем качестве, в России выступали в качестве содержательном, этическом, часто религиозном, персоналистическом, фактическом и множественном (например, отмечаемый всеми исследователями акцент, который делали русские либералы на автономии права от политики, будучи уверенными, что правовой порядок может быть достигнут без полной политической свободы, а также этическая окраска политико-правовых проблем). А значит, являясь на Западе началом созидательным и укрепляющим, в России выступали в качестве начала хаотизирующего и разлагающего.

Необходимо отметить и то, что на Западе либерализм существовал в виде ментальной основы, т. е. как юридический, формальный способ мышления и оценивания. Русские же либералы, эту внутреннюю, культурно-типовую основу, вследствие ее формального характера, воспринимали не в ментальном, типовом, а в общечеловеческом плане. Т. е. воспринимали ее как некую всеобщую систему ценностей, а не специфическую систему способов оценивания. Поэтому этот либерализм, вводимый в Россию как некая система ценностей, при совершенно иных культурно-типовых, ментальных способах оценивания и приводил к совершенно иным, непредвиденным результатам. Власть же, являясь в западных либеральных теориях всего лишь органическим следствием, результатом этой жизненной системы, всего лишь техническим оформлением этой внутренней метафизики - существовала в качестве момента вторичного, зависимого. В русских же либеральных теориях, взятая в отрыве от западной ментальной системы, власть необходимо становилась моментом первичным, стартовым. Т. е., если там власть была следствием системы, то у нас уже система должна была стать следствием власти. Отсюда и эта удивительная нагрузка на власть в русских либеральных и радикальных теориях (например, знаменитый тезис о том, что главный вопрос – есть вопрос о власти). Оторвавшись от своего культурно-типового, системного начала, власть начинает существовать экзистенциально, яркой вспышкой. Отсюда все эти рассуждения о магии власти, мистики ее в теории (особенно у представителей «нового рели-

гиозного сознания») и терроризм в практике. Таким образом, все либеральные учения о власти и явились метафизикой политической смуты в России, которая привела к смуте практической (революции и гражданской войне).

В наиболее «чистом», западном виде русский либерализм представлял в своем гносеологическом аспекте. Общественный идеал представлялся ими не в виде некоей данности, а в виде рационального творчества, творимого интеллектуальной элитой. Позитивисты идеал представляли «абстракцией из чувственных данных», вырабатываемой посредством «научного метода». Неокантианцы же считали, что идеал должен формироваться не из бытия, ибо это ведет к релятивизму идеала, а из идеи. Для того, чтобы стать регулятивной идеей, общественный идеал должен конкретизироваться, превращаясь в политический, правовой, экономический идеалы, дифференцированно отражающие его сущность.

Так как общественный идеал предполагает устремленность в будущее, либеральные мыслители рассматривали его в качестве составной части концепции исторического прогресса. Поэтому история выступала у них как закономерное, поступательное движение вперед всего человечества: «поколения людей не только сменяются, но и улучшаются», «совершенствование... является не только возможностью, но и обязанностью, не только обязанностью, но и правом»<sup>71</sup>. Общественный идеал для либералов являлся не только целью, но и одним из факторов, способствующих поступательному развитию общества, т. е. история у них мыслилась телеологически. Кроме того, подчеркивалась нормативная функция общественного идеала, который должен был выступать в качестве масштаба для оценки исторических явлений. Таким образом, исторический процесс представлял в виде автономного и самодостаточного пространства: «Поскольку общественная философия имеет целью определить норму для исторического осуществления, она не вправе переходить за грань относительных явлений и форм»<sup>72</sup>.

В консервативное направление 2й половины XIX века можно выделить следующие течения: позднее славянофильство (И. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин), панславизм (Н. Я. Данилевский), почвенничество (Ф. М. Достоевский, А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов), монархизм или охранительство (М. Н. Катков, К. Н. Леонтьев). Заслугу всех этих направлений составляет «не столько разработка политического учения, как уста-

---

<sup>71</sup> Градовский А. Д. Трудные годы (1876-1880) // Очерки и опыты. – СПб. – 1880. – С.431.

<sup>72</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. Соч. – М. – 1991. – С.70.

новка социальных и психологических основ общественной жизни»<sup>73</sup>, т. е. понятие власти уяснялось здесь по преимуществу «публицистическим путем, в споре с противниками, но не строго научным анализом»<sup>74</sup>, какой представлен, пожалуй, лишь у Л. А. Тихомирова, идеи которого мы и будем в основном использовать при рассмотрении консервативного подхода к проблеме власти. Наиболее удачным термином для данного направления, объединяющим все его течения, мы считаем термин «традиционализм», который и будем в дальнейшем использовать.

Традиционалисты рассматривали проблему власти в контексте «морфологического принципа» Н. Я. Данилевского, т. е. настаивали на принципиальной цивилизационной особенности России и потому требовали конкретного подхода к изучению философии права, к связыванию ее с морфологией национальной жизни. С этих позиций и власть рассматривалась не в эволюционно-унитарном (теория прогресса, расположенная свести все явления к развитию одной основной формы), а в цивилизационно-морфологическом русле, где основные формы власти предстают в виде особых типов, имеющих различный смысл и содержание. Переходить эволюционно один в другой они никак не могут, но сменять друг друга по господству – могут. Саму смену форм Верховной власти, – считает Тихомиров, – можно рассматривать как результат эволюции национальной жизни, но не как эволюцию власти самой по себе<sup>75</sup>. Итак, основные формы власти предстают здесь как типы (с различным внутренним смыслом), а не фазисы эволюции власти.

Необходимо отметить, что различие между формационным (эволюционно-унитарным) и морфологическим (цивилизационным, типовым) подходами состоит не в той или иной формуле, а в общем направлении мысли. Поэтому данные подходы и распространяются на все явления жизни от ботаники до политики. Подходы эти являются следствием либо ортодоксального (онтологического), либо еретического (рационального) способов мышления и оценивания. Т. е. эти направления в основе своей имеют начала мировоззренческие, идеологические, а никак не научные<sup>76</sup>. Формационно-эволюционный, унитарный подход является необходимым следствием дуалистического (еретического) взгляда вообще, и на человеческую историю – в частности. Ибо еретический взгляд всегда психологизирует содержание, лишает его онтологического стату-

---

<sup>73</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.296.

<sup>74</sup> Там же.

<sup>75</sup> См.: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.74.

<sup>76</sup> См.: Флоренский П. А. Именславие как философская предпосылка. Соч. – Т.2. – С.281-321.

са (считает, что бытие непроницаемо для истины). Поэтому момент общезначимый, объединяющий (трансцендентальные функции) ему и приходится переносить из, ставшего хаотичным, множественным и относительным содержания – в форму, очищенную и отвлеченную от содержательного субъективизма и следующую лишь имманентной логике движения собственных понятий. В результате чего весь мировой процесс (исторический, и научный, и политический и др.) и предстает в унитарном варианте, как эволюционное развитие одной общей для всех формы. Т. е. в еретическом ракурсе общезначимое, универсальное начало непременно будет восприниматься в плане внешнем, формальном (юридическом). Тогда как в ракурсе ортодоксальном - общезначимое, универсальное понимается как онтологическое свойство содержания, внутренняя его истинность, независимо от внешней сферы распространения – т. е. будет восприниматься в плане внутреннем, качественном. Таким образом, еретическое (рационалистическое) направление мысли обесплочивает форму, превращая ее в отвлеченное, юридическое начало, в содержании же – уничтожает качественность, уникальность, растворяя их в беспредельности и однородности пространства. «При этом, - пишет Флоренский, - предполагается само собой разумеющимся или где-то и кем-то абсолютно доказанным, что никаких форм в природе не существует, - не существует, как живущих каждая своим мирком, ибо вообще не существует никаких реальностей, имеющих в себе центр и потому подлежащих своим законам; что посему все зримое и воспринимаемое есть только простой материал для заполнения некоторой общей, извне на него накладываемой схемы упорядочения...»<sup>77</sup>. Основой еретического стиля мышления является не просто стремление к субъективизму и нигилизму, а рационализация этого стремления. Ибо, только потеряв онтологический статус, т. е. сопряженность, проницаемость священным, мирское (профанное) и начинает стремиться к собственной рационализации. Следствием чего и является формально-унитарное восприятие мирового культурного процесса, при котором стремление к нигилизму и психологизму эмансипируется от самого нигилизма и психологизма в качестве общего духа, трансцендентальной основы.

В основе же типового, культурно-исторического (морфологического) подхода лежит онтологическое мироощущение как общее направление жизни, мысли и деятельности: «Понятно отсюда, что предпосылками реалистического жизнепонимания всегда были и будут: есть реальности, т. е. есть центры бытия, некоторые сгустки бытия, подлежащие своим законам, и потому имеющий каждый свою форму; посему

---

<sup>77</sup> Флоренский П. А. Обратная перспектива. Соч. – Т.2. – С.58.

ничто существующее не может рассматриваться как безличный и пассивный материал для заполнения каких бы то ни было схем... и потому формы должны постигаться по своей жизни, через себя изображаться, согласно постижению, а не в ракурсах заранее распределенной перспективы»<sup>78</sup>. Отсюда и понятие общезначимого, универсального как онтологического свойства культуры, ее сопряженности, пронизанности священным, а не внешне-абстрактной, единой для всех формальной основы. Следствием данного ортодоксального миропонимания и является подход культурно-типовой, морфологический.

Проблему сущности социального идеала данное направление рассматривает исключительно в этико-онтологическом и религиозном русле. Социальный идеал укоренен в народной почве и представляет собой «национальный дух», как изначально присущую народу абсолютную реальность духовного порядка. Будучи целостным организмом, народ носит в себе общественный идеал, следуя ему бессознательно и интуитивно. Задача же творческой элиты – найти этот идеал в народной почве, ибо «идеал не создается, а обретается» (И. С. Аксаков). Т. е. в гносеологическом плане традиционалисты не принимают абстрактно-теоретического метода построения общественного идеала. Рационализму и эмпиризму, которые критикуются как отвлеченные начала, противопоставляется национальное самосознание в качестве «мировоззрения внутреннего опыта», синтезирующего ум, чувство и волю. Т. е. здесь развиваются положения теории «целостного знания», разработанной еще ранними славянофилами. Таким образом, социальный идеал выступает не как внешняя, формально-юридическая (общая для всех народов) форма, а как внутренне необходимая, органическая именно для данного народа духовная сила. Во временном же значении идеал выступает не в прошлом и не в будущем, а в качестве проекции вечности в земной жизни.

Таким образом, в теориях традиционалистов, важнейшей характерной чертой общества является преемственность, которая укореняет сознательное человеческое творчество в самой реальности с объективностью и неизменностью ее законов. В теориях же рационалистических социальная жизнь начинает рассматриваться позитивно-фактично, как самодостаточность явления с утерей в нем реальности (исторической и органической) и, следовательно, вне действия законов этой реальности. Поэтому и к единству ее можно подвести лишь схематичному, абстрактно-отвлеченному. В данных теориях объективная, исторически-преемственная связь между культурной традицией и властью разрывалась для

---

<sup>78</sup> Флоренский П. А. Обратная перспектива. – С.59-60.

того, чтобы взамен ее установить связь искусственную, наполненную субъективным содержанием (философскими и политическими симпатиями, взглядами русских либералов). С одной стороны, власть обеспокоивается, отвлекаясь от своего национального, культурно-типического содержания, и становится чисто юридическим, абстрактно-формальным началом. С другой – неразлично смешивается со всем миром, растворяясь в хаотичной дробности индивидов. Т. е. верховная власть в этих теориях лишалась своего конкретного, культурно-содержательного критерия, становилась невидимой, искусственно размытой, анонимной именно в своем верховном, неизменном моменте; а видимой, конкретной лишь в моменте исполнительном, вторичном, зависимом и сменяемом по желанию этого невидимого момента верховного (так называемая демократия, в ее западном варианте). Таким образом, создавались идеальные условия для внешней культурной агрессии. Т. е., либеральные теории не разрушали сам механизм власти (как, например, теории радикальные), но изнутри меняли его программу так, что эта власть вместо охраны содержательной, внутренней основы данной культурной системы, начинала планомерно разрушать ее. И это разрушение, возведенное в неизменность и непрерывность (априорность) процесса, и становилось новым, «прогрессивным» пониманием власти.

## ГЛАВА 2.

### ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ В ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЯХ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ РОССИИ (КОНЦА XIX - НАЧАЛА XX ВВ.)

#### 2. 1. Проблема власти в философии позитивизма

С начала 80-х годов и до конца столетия усилиями таких ученых, как Г. Ф. Шершеневич, С. В. Пахман, Е. В. Васильковский, Д. Д. Grimm, Н. И. Палиенко, А. Рождественский и др., юридический позитивизм в России являлся господствующим направлением в общей теории права и в отраслевых юридических дисциплинах<sup>79</sup>.

Юридический позитивизм, бесспорно, связан с понятием «позитивности», «установленности» права, отрицающим естественное право. Но констатация этой связи как таковой еще недостаточна для характеристики той теории права, каковой является юридический позитивизм. «Сама теоретическая трактовка «позитивности», равно как и формально-догматического подхода, уходит корнями в определенную философию, выражена как ориентирующаяся на определенную философию и конкретизирующая эту философию применительно к учению о праве система теоретических категорий и понятий, иначе это будет не теория, а лишь конкретно-исторический политико-правовой взгляд. Как только встает вопрос о способе обоснования «позитивности» права, о самом понятии права, то прежде всего обнаруживается выход на ту или другую философию»<sup>80</sup>. Деидеологизация юридической науки, отрицание самостоятельного предмета философии и общей теории права, формалистическое понятие права и т. п., - все это не может быть обосновано лишь ссылкой на позитивность права, совершенно справедливо считает В. Д. Зорькин. Напротив, сама эта «позитивность» истолковывается в определенных (философски-теоретических) рамках и тем самым оказывается не просто конкретно-историческим политико-правовым взглядом или технико-прикладным, идеологически нейтральным способом обработки правового материала, а именно политико-правовой теорией, со всеми вытекаю-

<sup>79</sup> См.: Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. – М. – 1978. – С.9.

<sup>80</sup> Там же. – С.29.



щими отсюда последствиями, в том числе определенным способом обоснования конкретно-исторических политических и правовых взглядов и учреждений. Так вот, позитивизм, на наш взгляд, имеет свои корни все в том же рационально-еретическом сознании Запада, как общей мировоззренческой установки. Рациональное сознание устраняет онтологическую проблему долженствования – святоотеческое предание о греховности человеческой природы, ее ущербности, несвободе, а, следовательно, необходимости ее восполнения и освобождения в Церкви. Т. е. устраняет онтологический источник права, когда право личности вытекает из обязанности ее в области духовной природы. Но что же тогда делать с получаемым в результате разрывом сущего (фактические отношения) и должного (нормативные предписания)?

В рациональном сознании разрыв сущего и должного преодолевается с позиций трансцендентализма, в сфере формально-логического долженствования. Имманентность нормы-предписания (должного) правопорядку (сущему) достигается за счет отрицания вообще онтологической природы нормы. Норму (должное) переносят в человеческую природу (разум), которую и делают носителем трансцендентальных функций. Объективность права трактуется не онтологически, а в духе Канта, трансцендентально. Человеческая природа, как носительница трансцендентальных функций, делается абсолютным творцом и идеальным источником права (догма «естественного права»). Так объясняется «аксиома реальности», лежащая в основе права, и должное делается имманентным сущему, с позиций рационалистического индивидуализма и формализма. На этой основе и строилось «естественное право» и вся рациональная философия права XVII - XVIII веков.

Представители позитивизма точно уловили религиозный (реформационный) дух этого «естественного» права и, в своей критике, показали, что в соответствующей теории естественного права и основанных на ней законодательных актах есть много несоответствующего действительности и служащего в качестве идеологической фикции, вместо Бога, прикрывающегося разумом (!). Г. Ф. Шершеневич, например, метафизическую философию права принципиально отождествлял с религией. Всякое философствование по поводу сущности права он считал метафизическим и ненаучным, так как такие рассуждения, по его мнению, нельзя подкрепить «точным, критически проверенным знанием»<sup>81</sup>.

Исключение сущностных и аксиологических проблем права и означало реализацию исходных методологических принципов юридического позитивизма. Важнейшая черта позитивистской теории права –

---

<sup>81</sup> Шершеневич Г. Ф. Общая теория права. Вып. 1. – М. – 1911. – С. 14.

феноменализм. «Невозможно познать сущность правовых явлений, для познания этих явлений, ввиду тесной связи, между ними существующей, достаточно знания их соотношения»<sup>82</sup>.

Эту же позицию занимает и профессор Харьковского университета Н. И. Палиенко: «И если до сих пор некоторые философы права полагают, что сущность права имеет метафизический характер, может быть понята лишь по раскрытии метафизических первооснов, и продолжают и ныне искать метафизическую сущность права, то, во всяком случае, научное правоведение, не могущее базировать свое понимание права на таких метафизических, спекулятивных предположениях, остается в границах эмпирического познания и занимается изучением права, как явления действительной жизни. Лишь исходя из данных, добытых путем научного исследования, реальных правовых явлений, юриспруденция может образовать и углублять свое научное понятие права»<sup>83</sup>.

Философия права, считал Г. Ф. Шершеневич, должна отказаться от попытки «обнаружить за правовыми явлениями всякую идею права, раскрываемую разумом. Научная философия права строит свои понятия только на положительном праве. Ее построения должны быть результатом только наблюдения над явлениями действительной жизни»<sup>84</sup>. Наука, по его мнению, имеет дело только с явлениями, исследование же того, что стоит за этими явлениями, никогда не может стать достоянием науки. Никогда науке не станут доступны «проклятые» вопросы – познание сущности правовых явлений, их причины, конечной цели и т. п. «Метафизика не возможна не потому, что ее вопросы не стали еще предметом научного исследования, а потому, что они никогда не станут достоянием науки. Мы можем в подробности изучить мир и даже солнечную систему, - и все же никогда не постигнем мира в его пространственной бесконечности. Мы можем в точности установить время появления человеческого рода на земле и все ступени пройденного им развития, - и все же мы никогда не откроем, зачем человечеству нужно было появляться на земле, для чего каждый человек в отдельности живет и умирает»<sup>85</sup>.

Подобный стиль мышления П. А. Флоренский называл дуализмом еретического мышления, уверенным в том, что бытие непроницаемо для истины. Отсюда и неприемлемость онтологической формулы символа, как сущности, несущей сращенную с ее энергией энергию иной сущно-

---

<sup>82</sup> Гольмстен А. Х. Юридические исследования и статьи. – СПб. – 1894. – С.1.

<sup>83</sup> Палиенко Н. И. Учение о существе права и правовой связанности государства. – Харьков. – 1908. – С.203-204.

<sup>84</sup> Шершеневич Г. Ф. Общая теория права. – С.20.

<sup>85</sup> Там же. – С.22.

сти, каковую энергией дается и самая сущность, та, вторая<sup>86</sup>. Данная мировоззренческая установка находит свое философское выражение, по мнению Флоренского, либо в имманентизме, который всецело отождествляет вещь и явление и не считает возможным усматривать между ними какое бы то ни было различие; либо в позитивизме, который, растворяя реальность в явлении, вместе с тем не признает, что явлением показуется самая реальность; либо в кантианстве, которое правильно отмечает несводимость вещи к ее явлению, но погрешает, как и позитивизм, утверждением о непознаваемости реальности через ее явление<sup>87</sup>.

Рационализм вообще имеет дело с явлением, с его мнимой самодостаточностью и, следовательно, с потерей в нем реальности. Т. е. действительность изначально психологизируется, а затем, для борьбы с психологизмом и вводится двухсоставность, где сам чистый дух позитивности, как уровень трансцендентальный, отвлекается от ее же содержания, как уровня эмпирического. Т. е., на самом деле, кантианство, на котором основывается догма «естественного права», не отрицает позитивности, а, напротив, консервирует, укрепляет ее, делает ее априорной и непереступаемой. Кантианская двухсоставность является для позитивизма единственной возможностью стать непреложной, тотальной основой, расширяться на весь мир, сохраняя в то же время свою специфическую фактичность и относительность.

Представители юридического позитивизма этого не понимали. Они сосредоточили удар на очевидных просчетах и легко уязвимых местах естественного права, основанного на рационалистической философии XVII – XVIII веков. После критики в адрес естественного права со стороны исторической школы права не составляло большого труда опровергнуть наивно-дуалистические варианты естественного права, которое представлялось в виде готового действующего кодекса наряду с позитивным правом. Но дело в том, что не все теории естественного права даже в то время признавали дуализм правовых систем в столь наивной форме, как это изображали позитивисты. Кроме того, представители возрожденного на рубеже XIX – XX столетий так называемого естественного права снимали подобный дуализм, равно как и отвергали вывод о естественном праве как совокупности неизменных норм. Так, Б. Н. Чичерин выдвинул концепцию естественного права, на неогегельянской основе, с изменчивым содержанием. Согласно этой концепции естественное право является умозрительным метафизическим началом, развивающимся в общественном сознании и соответственно в правовой

---

<sup>86</sup> См.: Флоренский П. А. Именславин как философская предпосылка.

<sup>87</sup> См.: Флоренский П. А. Именславие как философская предпосылка. – С.305.

практике, и в то же время идеалом, к которому человек, как разумное и свободное существо, должен стремиться. «Приложение этого идеала к жизни зависит, с одной стороны, от развития сознания, с другой стороны, от разнообразия жизненных условий, с которыми необходимо соотносываться»<sup>88</sup>. Однако, изменчивость естественного права не означает, по Б. Н. Чичерину, что в нем нет ничего, кроме неустойчивых положений, которые каждый народ и каждое поколение понимают и применяют по своему. Напротив, изменчивость тут, как уровень эмпирический, совершается в априорных рамках уровня трансцендентального. Т. е. здесь вся позитивная проблематика приобретала специфическую форму естественно-правовой философии в ее неогегельянском и неокантианском вариантах и этой рационализацией только укреплялась и расширялась, приобретая тотально-априорный характер. Т. е. представители позитивизма, отрицая научную значимость сущностных и аксиологических аспектов права, просто находятся еще как бы на эмпирическом уровне содержания права (первоначальная стадия реформационной дробности, когда форма индивидуализма, как априорная и трансцендентальная, не отделилась еще от самого фактического индивидуализма, не рационализировалась). А значит, позитивность понимается ими еще чисто содержательно, на уровне чувственного материала, а не формально, выделением самого духа этой позитивности, как общей формы чувственности. Поэтому философия позитивизма, на которой они основывались, и не давала возможности обосновать «чистый» нормативизм, ибо исходила из положения о принципиальном единстве предмета познания.

Применительно к изучению права последовательная реализация этого методологического положения в совокупности с другими принципами «первого» позитивизма XIX века должна была привести к рассмотрению права и понятию права как социального факта во всех его аспектах. Понятие социального факта, положение о взаимосвязи и взаимодействии социальных явлений и другие принципы позитивистской философии скорее вели к социологической, нежели к формально-догматической интерпретации права. Кстати, это понимали и сами представители юридического позитивизма. Интересна попытка выйти из этого «круга» С. В. Пахмана. Он не отрицает, что право тесно связано с интересами и потребностями, которые оно защищает; что право выступает как одно из средств для достижения тех или других жизненных целей. Но эти жизненные отношения, интересы и цели – все это, по его мнению, лишь «внешняя» сторона права, фактическая жизненная почва, на которой оно

---

<sup>88</sup> Чичерин Б. Н. Собственность и государство. – М. – 1881. – Ч.1. – С.87.

существует. Внутренней же стороной права, т. е. содержанием его, у него выступает формально-логический (!) аспект<sup>89</sup>.

Несмотря на эти парадоксальные попытки, В. Д. Зорькин совершенно прав, утверждая, что принципы позитивистской философии скорее вели к становлению социологической, нежели юридической философии права. В области же юридического позитивизма принцип позитивной философии о единстве предмета познания привел к многочисленным противоречиям (например, отождествление права с нормативными суждениями законодателя, стремление к максимальному формализму – с одной стороны, и определение права через государство, т. е. введение метаюридического аспекта, с другой) и вызвал недовольство этой теорией, как со стороны социологической юриспруденции, так и со стороны защитников более радикального и последовательного формализма<sup>90</sup>.

У истоков социологической юриспруденции, которая фактически была тождественна социологическому позитивизму, стояли Р. Иеринг, Г. Канторович, Е. Эрлих и др. В России родоначальниками и крупнейшими представителями социологической интерпретации права были С. А. Муромцев, М. М. Ковалевский, Н. М. Коркунов, Л. И. Петражицкий. Если юридический позитивизм логизировал правовую форму, т. е. логизировал должное и отождествлял право с законом как нормативным актом законодателя, то позитивизм социологический правовую форму отождествлял с самим социальным содержанием, т. е. отождествлял должное и сущее, факт и право, отношения правовые и отношения фактические, бытовые. Можно сказать, что правовые отношения принимают у представителей социологического позитивизма экзистенциальный характер. Нормативный характер права отрицается, норма права трактуется как нечто «механическое и мертвое» в противоположность «экзистенции» человека, из которой вытекает живое, естественное право со становящимся содержанием. Например, С. А. Муромцев различает нормы «действующие» и «мертвые»<sup>91</sup>. Ни теория, ни история права, по его мнению, не должны подменяться описанием текстов законов, поэтому особенно важным становится нахождение способов различения норм мертвых и действующих.

Положение это само по себе совершенно верное, но применяемое на основе позитивистской философии, оно вело к ложным выводам, за-

---

<sup>89</sup> См.: Пахман С. В. О современном движении в науке права. – СПб. – 1882. – С. 21, 25, 43.

<sup>90</sup> См.: Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. – С. 52-53.

<sup>91</sup> См.: Муромцев С. А. Определение и основное разделение права. – М. – 1879. – С. 153.

мечает В. Д. Зорькин<sup>92</sup>. Во-первых, закон был противопоставлен правопорядку, во-вторых, фактическому правопорядку была противопоставлена и юридическая норма как таковая. Причиной этого ложного истолкования является устранение онтологической проблемы должноствования, т. е. понимание нормы не только как идеального предписания. Видя источник права в обществе, позитивисты само общество понимают лишь как нечто фактическое и относительное (коллективную психологию), с утратой в нем онтологической реальности. Только вместо формально взятой человеческой природы (разума с трансцендентальными функциями), позитивисты берут фактическое, конкретное содержание человеческой экзистенции (эмпирический уровень, не форма чувственного материала, а его содержание). Поэтому фактические отношения и не отличаются ими от правоотношений, а под нормой понимается не юридическое сознание нации, пронизывающее сеть конкретных правоотношений, но не сливающееся с ним, а лишь нормативные суждения законодателя. На основе этого и делается вывод о том, что правопорядок и, следовательно, право может в действительности функционировать без нормы и даже вопреки ей. Эта ошибка прикрывается требованием расширения субъектов правотворчества. В результате безбрежно расширяется круг правовых явлений. Данная концепция, считает В. Д. Зорькин, идет параллельно с теорией плюралистичности, диффузии политической власти. Но как мы уже знаем, внутренний хаос и плюрализм может существовать лишь при внешней тотальной бюрократизации и всепроникающей механизации. Поэтому умаление социологами нормативной силы закона, низведение его на уровень идеологического фактора правообразования объективно вело к всемогуществу бюрократической реакции.

Вообще, рационалистическая структура мышления – дуалистична, символизм ею отвергается. Т. е. вне онтологической основы, все смысловое и общезначимое непременно становится абстрактно-безличным, нереальным, тогда как все живое, качественное, реальное – становится субъективным и относительным. Т. е. должное, норма (общее) становится только внешним, формальным предписанием, перестает восприниматься сакрально и внутренне (не как воля законодателя, а как то высшее, чему подчиняют свою волю и законодатель и граждане). Теперь, чтобы стать реальным, должное должно лишиться своей нормативности и общезначимости, т. е. перестать быть должным. В то время как существу, если оно хочет восприниматься как общезначимое и нормативное, придется пожертвовать своей реальностью и превратиться в «мертвую»

---

<sup>92</sup> См.: Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. – С.163.

норму. Поэтому приверженцы реального, живого права и выступают против нормы как «мертвой» и переносят всю тяжесть на индивидуальную психологию, субъективные внутренние переживания, которые и становятся у них первичными. Они хотят сохранить в праве реальность, для чего им приходится жертвовать его нормативностью.

Так норма из смысловой задачи, направляющей деятельность индивидуальных элементов, становится результатом безыдейной, хаотически самоутверждающейся деятельности этих элементов, т. е. вместо качественного единства в многообразии мы получаем количественное однообразие в дробности. Правоотношения приобретают реальность и динамизм, но не в содержании своем, а в форме, которая переводится в бесконечный процесс. Т. е. попытка свести все правовые институты к экзистенциальной психологии (чтобы придать им реальность) приводит к тому, что все эти институты теряют свою устойчивость, субстанциональность и начинают восприниматься как отношения, в деятельностной парадигме, из масс переводятся в силы. Например, Н. М. Коркунов отрицает понятие государства как самостоятельной личности, волевого субъекта власти. Государство как политический союз, по его мнению, есть не лицо, не субъект, а отношение<sup>93</sup>. Поэтому он отрицает и традиционное для юридического позитивизма понятие о воле государства как источника права. По его мнению, основу права и государственной власти следует искать в субъективном сознании, в психике индивида, вне связи с волей властвующего.

Властвование, считает он, предполагает сознание не с активной стороны, не со стороны властвующего, а со стороны подвластного. Более того, для властвования требуется только сознание зависимости, а не реальность ее. «Власть есть сила, обусловленная не волею властвующего, а сознанием зависимости подвластного»<sup>94</sup>. На основе этой конструкции непосредственный источник права он видит не в государстве как таковом и не в государственном аппарате, а в самом обществе, в сознании подвластных и вытекающей отсюда силы, с помощью которой обеспечивается право. «Государственная власть не есть надо всем господствующая единая воля, проявляющаяся в деятельности органов власти. Государственная власть есть сила, основанная на сознании людьми своей зависимости от государства. Поэтому носителями государственной власти являются не одни органы власти, а все государство, все граждане. Их сознание своей зависимости от государства создает ту силу, которая

---

<sup>93</sup> См.: Коркунов Н. М. Русское государственное право. – СПб. – 1906. – С.19-24.; Он же. Указ и закон. – СПб. – 1894. – С.195-198.

<sup>94</sup> См.: Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. – СПб. – 1907. – С.246.

объединяет государство в одно целое. Органы же власти суть только распорядители, диспозитарии этой силы. Единство государства не в единстве воли этих органов, а в единстве той силы, которой все они распоряжаются»<sup>95</sup>.

Здесь совершенно верно нащупывается основная проблематика последующей социологической юриспруденции – несводимость права к государству, невозможность объяснить социальную природу права без исследования тех социальных сил, которыми обусловлено и право и государство. Но само решение проблемы заранее предопределено ее психологической интерпретацией. Ведь «аксиома реальности» власти должна исходить из высшего принципа, пронизывающего субъект и объект власти, но не сливающегося с ними. Тогда соотношения субъекта и объекта власти будут диалектическими, будут определяться изнутри – качественным единством в иерархическом многообразии. Этого-то онтологического примата и не достает Коркунову, он отказывается от этических и религиозных доминант, поворачивает к природному в человеке и это неизбежно сказывается на всем идейном построении и архитектонике его концепции. Коллективное психологическое понимается им позитивно, фактивно, как самодостаточность явления, в котором утрачена онтологическая реальность. Поэтому власть у него и разводится дуалистически на две стороны, а значит, возможным становится понимание ее либо только со стороны объекта (с пассивной стороны), как силы экзистенциальной, сущей, но не идеально-истинной, не нормативной. Либо со стороны субъекта (с активной стороны), как воли нормативной, должной, но не реальной, внутренне в психологии подвластных не сущей. Очень похоже на протестантский раздел символического тела Церкви на бюрократический институционализм (внешний, формальный) с одной стороны и индивидуальную харизму (внутреннюю, только субъективную) – с другой. Таким образом, по вертикали возводится стена между конкретными, историческими правоотношениями и идеально-нормативными, должными, в то время как по горизонтали границы правоотношений вообще размываются и под правовыми отношениями начинают пониматься вообще все бытовые отношения. Например, у главы психологической школы Л. И. Петражицкого, нормы права, обеспечиваемые принудительной силой государства, занимают в праве весьма незначительное место.

Особенностью теории Л. И. Петражицкого является не просто субъективно-идеалистическая трактовка права, но и иррационализм. Психические эмоции, составляющие содержание права, по Петражицко-

---

<sup>95</sup> Коркунов Н. М. Указ и закон. – С.193.



му, возникают под воздействием иррациональной «чувственно-эмоциональной мотивации» (наслаждение и страдание, боль и удовольствие и т. д.). Именно им, а не рациональным, не «интеллектуально-эмоциональным» мотивам (представление, мысль) принадлежит решающая роль в создании «правовых переживаний», т. е. права. «Специфическая природа права, нравственности, эстетики, их отличия друг от друга и от других переживаний коренятся не в области интеллектуального, а в области эмоционального, импульсивного в нашем смысле их состава»<sup>96</sup>. Таким образом, Петражицкий иррационализировал право. Психологическая теория вообще видела сущность правовой реальности в том психическом переживании, которое она в себе содержала, это, по мнению ее приверженцев, обеспечивало динамику юридического. Оригинальность Петражицкого в том, что он психическое отождествлял с иррациональным, а юридическое – с рациональным и формализованным. Психологический механизм порождения правовой нормы, по Петражицкому, в своей основе базируется на коллективном бессознательном. Именно в предлогической сфере формируются эмоции-мотивации, импульсы, которые на поверхности сознания подвергаются логической обработке и систематизации. Только выйдя за грань алогичного, импульсы и ценности подвергаются воздействию со стороны факторов внешней среды и отработанной традиционной технике формулирования норм. Однако само право в его нормативистском понимании возникает не на стадии формализации (закрепления в законе) эмоций-мотиваций, а в момент их первоначального осмысления и формулирования. Неосознанный психический импульс – еще не право, но описанная в юридических терминах эмоция уже не право, точнее, не истинное право, а официальное, догматизированное. Живое право сохраняет динамичность только на этапе эмоционального переживания, когда в индивидуальном сознании происходит переоценка ценностей, адекватная текущей ситуации и состоянию психики. И хотя сознание придает эмоциям переживаний правовую значимость, однако материю нормы составляет бессознательное, конденсированное в индивидуальной психике и неисчерпаемое до своих истоков.

Иррационализм является всего лишь обратной стороной рационализма, обеспечивающим динамику, видимость реальности психологической теории путем харизматизации ее формы, переводом ее в текучую, неуловимую экзистенцию. Поэтому Петражицкий и утверждает, что для права безразлично содержание правовых переживаний (разумны они

---

<sup>96</sup> Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. – Т.1. – СПб. – 1909. – С.83.

или ненормальны), и, следовательно, в право включаются даже бред душевнобольного, договоры с дьяволом и т. п. Правом здесь являются также императивно-атрибутивные переживания с представлениями животных в качестве субъектов обязанностей и прав, наделение правами различных нечеловеческих существ. Т. е. в теории Петражицкого уже явно ощущается отход с позиций позитивистского монизма и возможность перехода к трансцендентальной двухсоставности предмета познания. Поэтому неокантианец Б. А. Кистяковский и находит возможным упрекнуть его в недостаточно ясном и окончательном переходе к неокантианству<sup>97</sup>.

Вообще, концепция интуитивного права является фактически основным звеном теории права Л. И. Петражицкого. Именно интуитивное иррациональное право, по его мнению, и составляет глубинную основу всего права<sup>98</sup>. Официальное право представляет «совершенно микроскопическую величину» по сравнению с тем необъятным множеством житейских случаев, которые регулируются неофициальным и, тем более, интуитивным правом. Именно последнее с его неопределенными масштабами и является в его теории подвижным, живым, гибко реагирующим на запросы жизни и потому роль его в жизни общества должна увеличиваться. Следствием этого волюнтаристического (интуитивного) принципа в понимании права является расширение систем интуитивного права на количество существующих индивидов. Волюнтаристический принцип основывается на индивидуально-самодостаточной энергии мышления, т. е. он действителен только горизонтально, только здесь и сейчас, в рамках маленьких групп. Там же, где объем группы начинает превышать его действие – она (группа) по необходимости дробится на более мелкие подгруппы. Действие данного принципа в специфически религиозных организациях раскрыто у М. Вебера<sup>99</sup>. Т. е. рост тут может происходить только в виде бесконечного дробления, бесконечного увеличения числа все тех же конечных величин. Это внешняя, дурная бесконечность внутренне плоского и конечного – горизонтализм. Общее здесь существует как однообразие и непрерывность этой частной дробности, как общий принцип конечности и относительности, частности всего сущего. Т. е. общее – это контур горизонта, за который нельзя выйти, это рамки, позволяющие движение только по горизонтали, т. е. это – намечившийся выход от эмпиричности чувственного материала к априорности формы этой чувственности.

<sup>97</sup> См.: Кистяковский Б. А. Социальные науки и право. – М. – 1916. – С.372.

<sup>98</sup> См.: Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. – С.209.

<sup>99</sup> См.: Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма. – С.283-287.

В рациональной парадигме вообще нормативное всегда является формально-отрицательным, нереальным, тогда как все живое (реальные правоотношения) является бессмысленно текучим, фактическим. Имманентность же нормы-предписания правопорядку достигается здесь за счет понимания самих правоотношений в формально-нормологической плоскости. Критерием действительности права при этом будет являться не наличие юридической нормы, а сам факт действительного существования правового отношения, реальной осуществление юридической защиты. «Как скоро для защиты какого-нибудь отношения авторитетом общества, хотя бы путем незаметно слагавшегося обычая, выработался правильный порядок, так отношение вступало в юридическую форму своего существования»<sup>100</sup>.

При отождествлении правоотношений, которые понимаются лишь как отношения фактические, бытовые, (сушого) с юридической нормой (должным), сами правоотношения начинают пониматься в деятельностной парадигме. Т. е. тезис о социальной обусловленности права непременно предполагает тезис о функциональном изучении права, т. е. само право начинает пониматься только как правоотношение. Смысл из сущности права переходит в его процесс. Право из величины переводится в функцию, из массы – в силу. Ибо, если нормы (должное) сливаются с сущим, которое понимается не субстанционально, а фактично, то смысл с самих этих норм, ставших фактическими, преходящими, дробными, переносится в их движение, как бесконечное перемещение этого конечного, как единственно абсолютное в этой относительности. Наглядной иллюстрацией этого положения служит позиция С. А. Муромцева.

Юрист, по мнению С. А. Муромцева, должен иметь «верное представление о функции, для выполнения которой норма предназначена. Познание же этой функции для своего осуществления требует историко-культурного исследования нормы»<sup>101</sup>. Априорными становятся не нормы, а процесс их появления, т. е. здесь, при переводе права в деятельностную парадигму, уже намечается возможность дальнейшего перехода к неокантианству и неогегельянству, т. е. рационализации и бюрократизации, эмансипации самого духа экзистенциальной фактичности, дробности (в виде абсолютизации процесса) от ее конкретного, хаотичного содержания и придание этому духу априорного, непреложного и, главное, морально-нравственного статуса.

Позитивизм пришел в тупик, ибо общая теория права превращалась им либо в описание конкретно-исторических правоотношений,

---

<sup>100</sup> Муромцев С. А. Определение и основное разделение права. – С.140.

<sup>101</sup> Там же. – С.41.

либо в обобщенный обзор систем знаний конкретных отраслевых юридических наук. Поэтому упор делался лишь на содержании (монизм позитивистской философии), взятом принципиально в рациональном ракурсе, т. е. как самодостаточность явления, с утратой в нем онтологической реальности, т. е. на содержании фактичном, относительном – чувственном материале (эмпирический уровень), при отсутствии еще формы этой чувственности (уровня трансцендентального). Позитивизм элиминирует из науки ценностные и сущностные проблемы, отрицает диалектические закономерности развития политико-правовой действительности, противопоставляет субъект объекту. Юридический позитивизм это ведет к пустому формализму, где право рассматривается как замкнутая, самодостаточная, черпающая в самой себе обоснование система. В социологическом позитивизме это означает застой на содержательной дробности явлений, непрерывность и однообразие которых еще не эмансипировалось как их общий принцип, воспроизводящий их снова и снова. Т. е. однообразие и непрерывность этой содержательной фактичности еще не становятся тем контуром горизонта, за который не просто нельзя выйти и который позволяет движение только конечное, количественное, горизонтальное, но и который делает выход за этот плоский контур морально недопустимым, цементирует его, приданием ему категорической императивности.

Таким образом, исключение сущностных и аксиологических проблем из теории права тормозило развитие юридической науки (в западном векторе), ибо не давало рациональному мировоззрению в его позитивном варианте расширяться, стать всеобщей основой цивилизации. Здесь еще исключалась возможность отвлечения духа позитивности, как трансцендентальной сферы, от конкретного содержания позитивности, как сферы эмпирической (ибо философия позитивизма исходит из положения о принципиальном единстве предмета познания). А без этой трансцендентальной двухсоставности, позитивизм существовал лишь в «дробной», кружковски-групповой плоскости.

## **2.2. «Возрожденное» естественное право**

В образе позитивизма, юридическое мировоззрение еще боится рационализации, ибо боится утратить при этом свою специфическую фактичность, дробность и функционализм, т. е. свою индивидуально-психологическую, позитивистскую сущность. Возрождение же «естественного права» в России вовсе не противостоит позитивизму, а, напротив, выводит его из кризиса, рационализирует и придает ему ценност-

ный статус. Возрожденное «естественное право» в его неогегельянском и неокантианском виде расширяет позитивизм, делает его тотальным, сохраняя при этом в неприкосновенности всю его внутреннюю фактичность и относительность.

Позитивизм, по мнению Б. Н. Чичерина, не способен понять метафизическую основу положительного права. Поэтому опытная методология позитивистов должна быть восполнена умозрением. Умозрение дает «чистые начала» права, т. е. философское, или естественное право, а опыт – приложение этих начал к бесконечному разнообразию жизненных условий. Как явления немислимы без метафизического начала, так и начало без явлений остается пустой формой. Только их совокупность дает полноту праву. В отличие от положительного права философское право есть система идеальных юридических норм, которые познаются обществом или наукой и служат руководством для положительного законодательства<sup>102</sup>.

Но в отличие от рационалистических теорий естественного права XVII – XVIII веков, Чичерин понимает естественное право уже не как абсолютную и неизменную норму, с которой должно соотноситься всякое положительное законодательство и которая одна сообщает обязательную силу его постановлениям, а как идеал, к которому нужно стремиться: «Приложение этого идеала к жизни зависит, с одной стороны, от развития сознания, с другой стороны, от разнообразия жизненных условий, с которыми необходимо соотносываться»<sup>103</sup>. Разумным же и постоянным началом права является свобода, с развитием которой в сознании и жизни развивается и право. Т. е. в этой новой интерпретации старая теория естественного права принимает характер не столько закона необходимости, сколько аксиологического долженствования. Дух индивидуализма и позитивизма не просто отвлекается от ничтожности и относительности своего содержания и превращается в абсолютную и общезначимую необходимость, но еще и цементируется приданием ему ценностного и нравственного статуса, превращается в категорический императив.

Априорную и аксиологическую основу получает и формальное юридическое равенство: «Справедливым считается то, что одинаково прилагается ко всем. Это начало вытекает из самой природы человеческой личности: все люди суть разумно-свободные существа, все созданы по образу Божьему и, как таковые, равны между собой. Признание этого

---

<sup>102</sup> См.: Чичерин Б. Н. Собственность и государство. – С.86.

<sup>103</sup> Чичерин Б. Н. Собственность и государство. – С.87.

коренного равенства составляет высшее требование правды, которое, с этой точки зрения, носит название правды уравнивающей»<sup>104</sup>.

По нашему мнению, данная связь права с теорией ценностей на основе западной идеалистической философии не преодолевает, а расширяет позитивизм на весь мир (в качестве «общечеловеческих» ценностей) и закрепляет его на веки вечные. Поэтому формальные свобода и равенство перед законом составляют, по Чичерину, конечную цель человечества и является той гранью, преодоление которой связывается уже с изменением самой структуры мировоззрения (т. е. отхода с позиций либерализма, еретического рационализма).

П. И. Новгородцев также отмечает ошибки позитивизма именно в этом (гносеологическом) ракурсе. Уже первые шаги в позитивистской социологии, полагает он, «есть грубая гносеологическая ошибка, состоящая в наивно-реалистическом утверждении объективного характера изучаемых фактов и связей»<sup>105</sup>. По его мнению, все главные социологические понятия соотносятся не с исторической действительностью, а с познавательными интересами субъекта. Поэтому логика социальной науки не фиксирует «ни социальный закон, ни объективное состояние социальных явлений, как думают позитивисты», она есть систематизация абстрактных гносеологических типологий, построений нашей мысли<sup>106</sup>.

Вторую ошибку социологического метода Новгородцев видит в генетико-эволюционном изучении элементов культуры – морали, права, нравов и т. п., которые рассматриваются только как «явления общественные и исторические, в связи со всем целым социальной жизни и в процессе их последовательного изменения, под влиянием изменений этого целого»<sup>107</sup>. При этом неизбежно игнорируется самостоятельность, автономность этих явлений в человеческой жизни, влияние уже сложившейся их структуры на дальнейший исторический процесс. Культурная система сводилась к системе социальной, а последняя к биоприродным факторам<sup>108</sup>. Эта объяснительная цепь, сводящая высшее к низшему, часто и объявлялась позитивизмом подлинным историзмом. Единственным теоретическим оружием против позитивизма Новгородцев считает формализм и априоризм нормативно-ценностного рассмотрения социального мира. На самом же деле, уровень трансцендентальный – априо-

---

<sup>104</sup> Чичерин Б. Н. Философия права. – М. – 1900. – С.96.

<sup>105</sup> Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права. – В книге: Проблемы идеализма. – М. – 1902. – С.270.

<sup>106</sup> См.: Там же. – С.272.

<sup>107</sup> См.: Там же. – С.268.

<sup>108</sup> См.: Социологическая мысль в России. – Ленинград. – 1978. – С.265-266.

ризм формы, неизбежно предполагает уровень эмпирический – позитивизм (фактичность, плюрализм, хаотическая дробность) содержания. Т. е. этот формализм и априоризм лишь возводит в норму внутреннюю специфику позитивизма, путем отвлечения, рационализации его духа в виде автономности и самодостаточности (априорности) формы. Т. е. формализм и априоризм нормативно-ценностного метода вовсе не является оружием против позитивизма, напротив, он внешне, формально расширяет позитивизм, органически не способный к расширению внутренне, содержательно. Он возводит позитивизм в норму, его органическую неспособность к общезначимости содержательной, он возводит в общезначимость, тотальность формальную.

Каким же образом возвести в неизменность и единообразие (т. е. априорность и нормативность) внутренний психологизм и дробность позитивистского содержания? Да очень просто, возведением его в ценностный статус. Поэтому «этический критицизм», основы которого разработаны в «Критике практического разума», Новгородцев и считал самым главным в естественном праве. Возрождением естественного права, по его мнению, должно стать новое понимание общественного идеала как прогрессирующей задачи, имевшей смысл морального требования и предполагающей бесконечное приближение к нему в духе кантовского учения об идеале. Естественное право трактовалось Новгородцевым по преимуществу с позиций кантовского априоризма: «Требуется именно возрождение естественного права с его априорной методой, с идеальными стремлениями, с признанием самостоятельного значения за нравственным началом и нормативным рассмотрением»<sup>109</sup>. Первоначально должна стать этически понятая идея естественного права. В контексте юридической науки проблема естественного права истолковывалась как вопрос о будущем праве, которое представало результатом не только естественного развития, но и идеи долженствования и нравственного закона. Положительным результатом кризиса правосознания Новгородцев считал новое понимание общественного идеала как бесконечной задачи, имеющей смысл морального требования и предполагающий бесконечное приближение к нему.

Центральным пунктом либерально-правового учения становится принцип нравственной автономии человеческой личности. Моральная идея личности является абсолютной основой естественного права, ибо имманентность должного (нормативной сферы) существу (фактическому) достигается за счет переноса проблемы в формально-норматологическую плоскость, т. е. за счет переноса нормативно-регулярной сферы в

---

<sup>109</sup> Новгородцев П. И. Из лекций по общей теории права. – М. – 1904. – С.12.

человеческую природу, как носительницу трансцендентальных функций. Т. е. естественное право истолковывается в качестве неотъемлемого права человеческой личности, имеющего нравственную природу и характер абсолютной ценности и являющегося нравственным критерием для оценки, существующей независимо от фактических условий правообразования<sup>110</sup>.

Новгородцев пытается сочетать этическую теорию Канта с философией права Гегеля. Поскольку формальный характер кантовского учения о морали оставляет «личность как абсолютную цель» абстрактным идеалом нравственной воли, постольку необходимо обратить внимание на «осуществление нравственности в жизни и ее связь с деятельными силами истории». При этом сохранялась безусловная ценность введения Кантом принципа рассмотрения действительности с точки зрения идеальной нормы, но гегелевское наполнение нравственности живым содержанием действительности было «очень важным восполнением к индивидуализму кантовской морали». Новгородцев так формулировал принципы этого социально-философского синтеза: «содержание нравственности черпается из общества, из исторических условий его развития. Но понятие личности представляет ту неизменную основу, к которой это содержание должно относиться, и ту высшую норму, которая должна быть признана над обществом»<sup>111</sup>. Что же значит этот синтез?

Если исходить из принятого различения общей природы человека (воли желающей) от конкретности лица, индивида (воли выбирающей), то именно природу человека, как форму нравственности (уровень трансцендентальный), Новгородцев делает неизменной, а конкретность лиц и содержание нравственности (уровень эмпирический) – изменчивыми и преходящими. Таким образом, вовсе не личность, содержание которой получается социально-относительным, а отвлеченная формы личностей (человеческая природа) оказывается основой общества и высшей неизменной нормой. Но так как лицо непосредственно связано со своей природой, то его содержание зависит от состояния этой природы. Если статична и неизменна человеческая природа, взятая в формально-отрицательном виде как носительница трансцендентальных функций, то неизменным должно быть и содержание конкретных лиц, индивидов. Если же содержание лиц исторически меняется (что нельзя отрицать), значит, меняется и природа, с которой они неразрывно связаны, а значит, приро-

---

<sup>110</sup> Новгородцев П. И. Ответ Л. И. Петражицкому // Вопросы философии и психологии. – 1902. – Кн. 66. – С.129.

<sup>111</sup> Новгородцев П. И. Мораль и познание // Вопросы философии и психологии. – 1902. – Кн. 64. – С.837.



да не может стоять выше общества, как некая абсолютная норма. Поэтому, ставя природу человека (как общую априорную форму личности) выше общества и, в то же время, признавая историческую изменчивость содержания лиц и нравственности (т. е. синтезируя Канта и Гегелем), Новгородцев дуалистически разводит природу человека (волю желающую) от личности (воли выбирающей) и между ними помещает общество. Так и получается, что содержание свое личность получает не из своей природы, которая признается статичной и формально-отрицательной, а из общества. Т. е. получается, что непосредственно личность связана не со своей же собственной природой, а с внешним социальным фоном.

При этом получается, что свобода и права принадлежат не конкретным лицам, а формально и абстрактно понимаемой человеческой природе. Понятно, что в этом ракурсе и свобода, и право, и мораль могут пониматься только в формально-отрицательном смысле. Личность отделяется от своей же собственной природы и лишается прав и на свободу и на мораль, ибо воспринимается как нечто относительное (как и общество, из которого она черпает свое содержание), беспорядочное, мелко-фактичное. Другими словами, правовой либерализм (как способность самоопределяться чистой, юридической формой, независимо от содержания) непременно предполагает своей внутренней основой хаотический индивидуализм, нигилизм и внутреннее одичание, которые он и систематизирует, отвлекаясь от их содержательной ничтожности и перенося смысл (априорные и трансцендентальные функции) в чистую автономность формы. Т. е., при всем своем желании, он все-таки основывается не на личности, а на индивидуности. Свобода же может стать основой жизни, при обязательной утрате ею (свободой) содержательности, при обязательном понимании ее лишь в формально-отрицательном смысле. Т. е. возрождение естественного права является ничем иным как рационализацией и бюрократизацией позитивистского же миропонимания, отвлечением духа позитивизма (чистой формы индивидуности - природы) от его содержания (содержания индивидов – лица) и перенесении смысла в эту форму.

По мнению Б. А. Кистяковского, юриспруденция должна ориентироваться на идеи Баденской школы. Только такой путь может дать научное знание всех сторон права и привести к построению целостного знания о праве. Человеческая культура (и право, как ее часть) для Кистяковского является сферой должного, где господствует не закон причинности, а ценностные императивы. Он считает правильным рассматривать государство не формально-юридически, а с нормативно-ценностной

точки зрения, как систему, живущую по законам должного. Использование юридико-догматического метода, по его мнению, привело к важным 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, полагает Б. А. Кистяковский, чтобы понять государство не как явление, а как нормативную сущность, необходимо «произвести историко-политические, социологические, психологические и философско-идеологические исследования»<sup>112</sup>.

Вопрос об осуществлении нравственного закона в системе правовых отношений, на чем настаивал Новгородцев, выявил необходимость осмысления высшего синтеза сущего и должного, никогда не реализуемого до конца в эмпирической действительности. Черты такого синтеза, согласно его учению, доступны лишь метафизическому взору в области сверхопытного, трансцендентного. Тем самым философия естественного права как бы утверждала связь доступных научному анализу областей права с миром абсолютных ценностей и начал. В этом признании законных прав метафизики сказалось влияние той русской философской традиции, у истоков которой стоял Владимир Соловьев.

В этот период своего творчества истоки кризиса правосознания Новгородцев видит уже в духовном складе европейской цивилизации, которая, оторвавшись от питавших ее религиозных корней, утверждает себя в секуляризованном рационалистическом сознании. Он пытается обосновать путь религиозного преодоления общественного утопизма как в его индивидуалистическом, так и социалистическом вариантах. При этом Новгородцев смыкается с движением «веховцев», которые так же, возвращением к религиозной установке духа пытались разрешить проблемы правосознания.

---

<sup>112</sup> Кистяковский Б. А. Философия и социология права. СПб.: РХГИ. – 1998. – С.260.

### 2.3. Проблема власти в концепциях мыслителей «нового религиозного сознания»

В научной литературе принято считать, что движение «веховцев» связывается через мысль Вл. Соловьева с идеями славянофилов<sup>113</sup>. Как нам кажется, движение это (по крайней мере до 1917 года, период, какой мы и рассматриваем), как и правовые и теократические утопии Вл. Соловьева, теснейшим образом связаны с западной мыслью и противостоят воззрениям славянофилов, а возвращение этих мыслителей к религиозной установке не должно никакого путать. Дело в том, что строго «научные» течения мысли в России – и позитивизм, и неокантианство с неогегельянством – обращаются не к религиозным основам западного рационализма, а уже к философским, политическим, социальным следствиям этих основ, берут уже результаты изначально реформационной мировоззренческой установки. Тогда, как Соловьев и «веховцы» обращаются именно к религиозным основам западного рационализма – отвлеченной, абстрактной религиозности (так называемое «новое религиозное сознание»), отсюда и их кажущееся отличие от привычно «научной», западной мысли в России. Представители «духовного ренессанса» начала века возвращались к религиозности и вере через эстетику, считает Г. Флоровский, и возврат этот (в отличие от чаяний К. Леонтьева) окрашивался не в славянофильские, а в западные тона<sup>114</sup>.

Дело в том, что данные мыслители не связывали рационализм с религиозной трагедией Запада, как это делали славянофилы<sup>115</sup>. Духовный кризис западной цивилизации они связывали не со специфическим (реформационным) воплощением христианства на Западе, а просто с безрелигиозностью Запада и атеизмом. Отсюда и выход из кризиса виделся ими не в возвращении к Православию и построению «новой» культуры, исходившей из основ Православия (мечта славянофилов, у которых понятие культуры отрывается от внутренней связи с ее западной формой и появляется мысль, что путь России по существу иной, чем путь Запада, так как дух Православия иной, чем дух западного христианства.), а просто в возвращении к любой отвлеченной религиозности, к особому мистическому настрою – «новому религиозному сознанию», т. е. к тому, с чего и начинается, по мнению славянофилов, западная трагедия.

---

<sup>113</sup> См.: Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России. – С.82.

<sup>114</sup> См. : Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж. – 1937. – С.454.

<sup>115</sup> См.: Зеньковский В. В. История русской философии. – 1(1). – С.219.

При чем, чем отвлеченней они понимали христианство, чем сильнее отделяли это «новое», «духовное» осознание христианства от конкретного воплощения его в конкретной исторической Церкви, тем больше размывались границы этого «нового» религиозного опыта – от св. Отцов до оргиастических радений, протестантизма, теософии, оккультизма и прочего. Представители нового «духовного ренессанса» пытались даже «преодолеть этику эстетикой», размывали границы между сферами добра и зла: «Нет двух путей: добра и зла, есть два пути добра» (Н. Минский); «и зло и благо – два пути, идут к единой цели оба» (Д. Мережковский)<sup>116</sup>. Таким образом, протестантское возведение стены между церковью мистической и исторической сочеталось с полным размыванием границ между христианством и «прочими сферами мистического опыта». Все это «новое религиозное сознание» - стихийное кантианство в богословии – на самом деле является лишь старым экклезиологическим несториянством, которое необходимо обновленцам, чтобы «разорвав объективную, сверхъестественную, Богочеловеческую связь земного и небесного аспектов Церкви, вместо нее установить по большей части произвольную, искусственную, чисто человеческую связь, наполненную вполне субъективным содержанием, подменить плоды Богочеловеческого Промысла человеческим произволом»<sup>117</sup>. Т. е. внутренняя структура данной цепи логических рассуждений – все та же, старая, исходящая из «еретического» разведения бытия и истины, сущности и явления, и необходимо ведущая к рационализму.

Этих структур, по мнению П. А. Флоренского, определяющих все мировоззрение, и может то быть всего две<sup>118</sup> - онтологическая, исходящая из онтологической формулы символа (нераздельно-неслиянной), раскрывающейся в мистическом реализме, и еретическая, раскрывающаяся в рационализме. И все «новые» философские размышления всегда за набором слов лишь воспроизводят одну из двух извечных структур общего миропонимания – рационалистическую, либо онтологическую, - утверждает он же<sup>119</sup>.

В. В. Зеньковский считает, что причиной данного богословского рационализма у Вл. Соловьева является подход к христианству извне, а не изнутри, со стороны. Отсюда и его стремление к «новой форме» хри-

---

<sup>116</sup> См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. – С.454.

<sup>117</sup> Семенко В. П. Тупик либерального христианства. В кн.: Время Церкви. – С.91-92.

<sup>118</sup> См.: Флоренский П. А. Имяславие как философская предпосылка. – Соч. – Т.2.

<sup>119</sup> См.: Там же – С.282-283.

стианского сознания. «Нет никакого сомнения, что навязчивая идея «нового религиозного сознания», которая определяла искания Мерзковского и особенно Бердяева, ведет свое начало от Вл. Соловьева»<sup>120</sup>. Этот подход к христианству извне, т. е. отвлеченно, и является попыткой «строить церковный синтез из внецерковного опыта»<sup>121</sup>. Эта отвлеченность вела к тому, что когда «веховцы» и Вл. Соловьев говорили о религии у них получался «не религиозный синтез созерцаний духа (ибо не религиозный опыт является высшей инстанцией), а чисто философский синтез, включающий в себя среди другого и то, что содержит вера»<sup>122</sup>. Отсюда же берет начало и определенная утопическая установка, которая и определяет весь замысел философии и у Соловьева и у «веховцев»<sup>123</sup>. Их научные, социальные и политические идеи являются утопическими по существу и сочетаются с мечтательностью. Утопическая установка мысли всегда является суррогатом религиозных чаяний Царства Божия, считает Зеньковский. Дух утопизма есть подмена религиозной мысли, упадок которой восполняется мечтательностью. Корень утопизма – в отвлеченном радикализме<sup>124</sup>. Отвлеченный радикализм означает принципиальную неограниченность, беспочвенность мирозозерцания. Такое созерцание находится вне соборного предания, народной традиции, оно неизбежно является искусственным, частным, отщепенским по своему содержанию, а значит, расширяться может только внешне, отвлекая сам дух этой беспочвенности и индивидуализма от фактичности его содержания. Так мы получаем «общечеловеческие начала» и ценности, которые по необходимости являются агрессивными и тоталитарными. Ибо претензии этого искусственного, частного, либо группового мировоззрения на всеобщность и есть тоталитаризм (как будет впоследствии определять его и сам Н. А. Бердяев). А стремление сохранить в этой всеобщности, тотальности свою индивидуалистическую, нигилистическую специфику, ведет его к необходимости расширения лишь внешнего, формального, т. е. линейно неограниченного.

Отсюда и переход Вл. Соловьева в западничество, который П. И. Новгородцев совершенно правильно связывает с верой его в существование общечеловеческих начал и общеобязательных идеалов. «Вот этот догмат и привлекает Соловьева к западникам. То, что сам он проповедовал, как требование вселенского единства и общечеловеческой солидар-

<sup>120</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. – 2(1). – С.20.

<sup>121</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. – С.316.

<sup>122</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. – 2(1). – С.30.

<sup>123</sup> См.: Там же. – С.20-21.

<sup>124</sup> См.: Зеньковский В. В. История русской философии. – 1(1). – С.90.

ности, совпадало с основной верой западников. Если доктрина их иногда ограничивалась областью политики и права, ничто не мешало ее расширить и дать всему созерцанию более широкий смысл. К этому присоединилось другое совпадение, также очень существенное. Западничество всегда было проникнуто верой в важное значение энергической культурной работы и в великую силу внешних форм общественной жизни, обеспечивающих свободное развитие лиц. »<sup>125</sup>.

Эта вера в значение культурной работы была очень близка Соловьеву, который предполагал, что вся природа, вся человеческая жизнь должны проникнуться божественными началами (его теократия). Из основ христианского идеала, по его учению, вытекает требование живой просветительной и культурной работы. Так западническая доктрина получает свое философское углубление. А из этого философского обоснования вытекает уже то особое значение, в котором рассматривается «творчество» у «веховцев» (особенно у Бердяева). Субъективизм их эстетического восприятия переносил смысл из цели, содержания творчества в сам процесс его: «То, что порождено извне... не есть творчество»<sup>126</sup>. Религиозный опыт, при этом расширяется безмерно, смешивается с творчеством, которое понимается как особая мистическая интуиция, вовсе не включающая в себя исключительно христианство с его требованием духовной трезвости. Творчество противится конкретно-му воплощению, Бердяев пишет о трагедии объективации. Т. е. все это напыщенное устремление к «новым формам религиозного сознания» является по сути своей ничем иным, как протестантским, рациональным отрывом мистической сферы религии от ее исторического воплощения в конкретной форме, в результате чего религия обесчеловечивается и обращается в романтический пар, мечтательность, бесплотную (а значит и безграничную) мистику, в то время как реальность, напротив, миршает. И источник этого романтического поиска «новых форм духовности» вовсе не глубок и мистичен, а напротив, бескрыло рационалистичен – это подход к религии, как заметил В. В. Зеньковский, со стороны, абстрактно.

В философии права этот рационалистический дуализм особенно ярко проявляется в учении «веховцев» о социальном идеале. Сформулировав понятие социального идеала, «веховцы» создали тот абсолютный критерий, с помощью которого стало возможным оценивать все существующие факты и отношения социальной, политической и правовой

---

<sup>125</sup> Новгородцев П. И. Идея права в философии Вл. Соловьева. Соч. – М. – 1991. – С.533.

<sup>126</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества. – М. – 1989. – С.129.

сфер. Политико-правовая утопия приобретает в лице этого идеала важный методологический аргумент, в правовой сфере интерпретированный в идею «естественного права». Социальный идеал принципиально недосыгаем – это его трансцендентная сущность, и только в силу того, что движение к идеалу – бесконечный процесс, идеал этот соотносим с вещами земными. «Поскольку общественная философия имеет целью определить норму для исторического осуществления, она не вправе переходить за грань относительных явлений и форм. Она не должна превращаться в религиозную эсхатологию, в учение о последних вещах, которые мыслятся в результате перерыва истории... попытки рассматривать сверхприродный порядок как норму для человеческой жизни приводят к отрицанию относительного ради абсолютного, к пренебрежению исторической работы человечества... Отречение от истории во имя абсолютного совершенства приводит здесь лишь к тому, что историческое возводится в абсолютное: исторически сложившаяся и в исторических условиях существующая церковь объявляется осуществленным божественным порядком, царством Божиим на земле... Вместо такого вынужденного компромисса абсолютного с относительным общественная философия требует свободного сочетания их в понятии исторического прогресса. Но это возможно лишь при таком воззрении, когда абсолютное не уничтожает относительного, когда это последнее рассматривается как необходимая ступень к абсолютному, имеющая самостоятельное значение»<sup>127</sup>. Т. е. историческая церковь, как только относительная, здесь рационально отделяется от трансцендентной сферы, как только абсолютной, а значит ей не принадлежащей, в ней не воплощенной. В результате горизонтальные границы истины, как воплощенного Абсолюта, отделяющего один истинный путь от множества ложных – размываются. Вместо этого возводится граница вертикальная, отделяющая сферу трансцендентную, абсолютную, как принципиально не воплощенную и не могущую воплотиться, от сферы земного, относительного, в которой все пути и формы становятся равнозначными звеньями общего процесса.

С. Булгаков, например, считает, что в процессе исторического развития реально достигнутыми могут быть только конкретные цели, в то время как идеал социальной справедливости всегда остается абстрактным и формальным, а значит, и может быть соединим с самым различным (!) конкретным содержанием. Идеал, по его мнению, есть лишь масштаб для оценки вполне конкретных социальных явлений и сам по себе не связан с определенным и конкретным содержанием. Яв-

---

<sup>127</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. Соч. – М. – 1991. – С.70-71.

ляясь регулятивной идеей и постоянным масштабом для нравственных оценок и суждений, социальный идеал с самого начала должен мыслиться как недостижимый в эмпирической действительности, но весьма желаемый. «Мы не можем мыслить без противоречия полное разрешение этой задачи в истории («рай на земле»), потому что это означало бы конец всякой истории, неподвижность смерти или же абсолютное совершенство, которое недостижимо в условиях эмпирического бытия. Не забудем, что идеалы равенства и свободы являются отрицанием этих условий и уже потому не могут в них целиком воплотиться»<sup>128</sup>. Таким образом, недостижимое абсолютное и реальное относительное сливаются в бесконечности исторического прогресса, из величин переводятся в движение, в функции, из масс – в силы.

В результате, не смотря на навязчивое связывание своих доктрин с абсолютными, метафизическими началами, «веховцы» оказывались в итоге все у той же либеральной идеи «естественного права», признающей неотъемлемость прав личности и ставящей их выше посягательств любого коллективного национального или сверхнационального целого. Т. е. они выдвигали те самые западнические требования, которые и проводила в жизнь бюрократия, начиная с 1861 года для своего самоутверждения и которые находились в полном противоречии с требованиями славянофилов, ибо, укрепляя бюрократию, разрушали национальную жизнь. Очень точно отмечает эту разницу Л. А. Тихомиров: «Славянофильские идеи указывали на необходимость местного самоуправления. Это совершенно основательное требование, значащееся в «западнических» теориях, было принято в известной степени в соображение, но совершенно неудачно, ибо действительного самоуправления невозможно установить, не ограничив власти бюрократии, а этого бюрократия не допускала. Западнические требования указывали с особенной настойчивостью на права личности, а общее историческое направление империи указывало распространение народного просвещения. В различном осуществлении этих задач и пошло особенно усердно творчество нового периода, но создателем всего явилась бюрократия. Она работала за русскую нацию... Естественно, что при этом задача организации самоуправления не только не была достигнута, но, в общем, заглушена. Все же остальное и не могло быть достигнуто бюрократическим путем, ибо возможность личных прав и просвещения теснейше связана с социальной самостоятельностью народа... Права личности в анархически расстроенном обществе есть мечта. Личность вне общества может, получая права, становиться только революционной силой. Просвещение вне

---

<sup>128</sup> Булгаков С. От марксизма к идеализму. – СПб. – 1903. – С.307.



связи с воздействием общества есть также химера. Между тем творчество нового периода допускало только некоторую свободу личности, ее самостоятельность, но о самостоятельности общественных слоев даже и не помышляло... В действительности свободной личности без самостоятельного общества не может быть, и такая свобода даже не удовлетворяет личности. Новый же период этого совершенно не сознавал. Он допускал, например, личную свободу веры, но ни в каком случае не свободу церкви, тогда как для верующего человека свобода его церкви важнее всякой личной свободы. Новый период допускал содействие общественных сил в виде, например, «печатного слова». Но это нередко лишь отрезало власть от народа, потому что печатное слово выражает мнение не народа, а лишь того слоя, который имеет материальные средства и умеет пользоваться расширенной свободой печати. Судить о мнениях народа по голосу печати – это значит сделать интеллигенцию представительницей всего народа и отдать мысль правительства во власть стремлений интеллигенции. На той же почве возникло огромное влияние разных заезжих иностранцев, обзаведшихся журналами, или евреев, или, наконец, просто спекулянтов, ни с какими слоями народа ничего общего не имеющих...»<sup>129</sup>. Т. е. «благие» меры проводились бюрократией в полном соответствии с западной, либеральной установкой, которая совпадала с ее (бюрократии) стремлением к самоутверждению. Эта бюрократизация объективно и создавала из личностей революционную силу, ибо, давая им права вне общества, делала их устремления неорганическими и беспочвенными.

Если либералы исходят из первичности индивида и его неотъемлемых прав и свобод, то славянофилы, напротив, исходили из первичности коллективных форм жизни. При чем коллективность понималась ими как внутреннее качество (т. е. в виде соборности), а не как внешняя форма. Отсюда, свободу они понимали не только как функцию индивидуализирующую, или дарованную отдельному человеку. Свобода принадлежит Церкви, как целому, а вовсе не каждому члену Церкви в отдельности. Вне церкви отдельный человек не то, что он есть в Церкви: «каждый человек находит в Церкви самого себя, но себя не в бессилье своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями, со Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве или точнее – находит в ней то, что есть совершенного в нем самом»<sup>130</sup>. Церковь есть первореальность и в приобщении к ней отдельная личность и открывается самой себе не в случайных эмпирических проявлениях, а в своем

---

<sup>129</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.374-375.

<sup>130</sup> См.: Зеньковский В. В. История русской философии. – 1(1). – С.203.

подлинном и глубоком начале. С некоторыми изменениями этот взгляд славянофилы переносили на сущность и значение и прочих коллективных форм русской жизни – общины, нации.

Поэтому изменения 1861 года, заключающиеся в расширении прав личности, но не общества и, тем более, не Церкви, явились именно той отвлеченной, «общечеловеческой», либеральной почвой, на которой и произошла смычка бюрократии с нигилистически настроенной интеллигенцией<sup>131</sup>. И именно к этому блоку объективно примкнули (что бы они там не говорили) обратившиеся к отвлеченно понимаемой религии («новое религиозное сознание») «веховцы». Смычка эта происходила и могла произойти только на отвлеченных началах, на отрицании всего органичного и традиционного, т. е. не на содержательно положительной, а на формально отрицательной основе. Т. е. движение это определялось не содержательным началом, а общей формой первичности индивидуального. Этот нигилистический индивидуализм, будучи в России началом неорганичным, для своего существования нуждался в рационализации, некоей внешней систематизации, которую и осуществляла бюрократия. Так создавалось опасное сочетание индивидуальной дикости и коллективно-безличной регламентированности, как симптом разрушительной болезни русской культуры. Бюрократия и возникает лишь при нарушении органической, естественной связи харизматического (содержательного) и регулярного (формального) аспектов системы. Это нарушение и произошло в результате реформ 1861 года. Бюрократия возникает как внешняя искусственная прослойка между распавшимися моментами, извне, неорганично связывающая их, но и не допускающая их нового органичного воссоединения, исцеления культурной системы, при котором она станет не нужной. Отсюда, неизбежность смычки бюрократии с разрушительными, революционными элементами. Смычка, художественно продемонстрированная в романе А. Белого «Петербург».

Нигилистически настроенная интеллигенция отрицала не частности, а самую основу русской культуры: «Интеллигенция бессловная, революционная, не связанная с бытовой жизнью нации, жадно ищет в науке всего сколько-нибудь оправдывающего ее существование, то есть только отрицания, обличения слабых сторон жизни, и всего, что сколько-нибудь уполномочивает на сочинение «новых строев» и оправдывает революцию»<sup>132</sup>. Струве, например, подчеркивает, что только либерализм в его чистом виде, признающий неотъемлемость прав лично-

---

<sup>131</sup> См.: Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России.

<sup>132</sup> Тихомиров Л. А. Рабочий вопрос и русские идеалы // Христианство и политика. – М. – 2002. – С.192.

сти и ставящий их выше посягательств любого коллективного и свернационального целого, может быть признан истинным национализмом<sup>133</sup>. Поэтому Тихомиров совершенно справедлив, когда пишет: «Эта интеллигенция не только в своих крайних проявлениях, но и в умеренных, так называемых либеральных, отрицала не частности строения, а саму строящую силу, требовала от нее не тех или иных мер, а того, чтобы она устранила саму себя, отдала Россию им. Но на такой почве возможна только борьба, полное торжество победителя, полное уничтожение побежденного. Тяжкий смысл этого положения едва ли у нас сознавался властью, которая, будучи основана на нравственном единении с нацией, с трудом представляла себе, чтобы среди «своих» могли перед ней стать принципиальные враги»<sup>134</sup>.

Это положение необходимо вело к революции, ибо именно в революции и делается грандиозная попытка восстановить утраченное всеединство, но не на органической, а на отвлеченной, абстрактно-рациональной, идеократической основе. Поэтому смысл связанных с этим действий окрашивается неизбежно в религиозные тона, но опять-таки – отвлеченно религиозные, мистические.

Отсюда, «веховцев» отличает именно глубокий, структуралистский подход к проблеме социальных катаклизмов. Бердяев, например, вскрывает как под напором внешних сил в системе государственного единства распадаются все связи и молекулярные силы взрывают его. В этот момент множество овладевает целым, заступая место его форм в политическом и социальном единстве, при этом в ткань общественного организма внедряется неисцелимая склонность к новым повторным заменам целого множеством. Т. е. революции всегда чреватые рецидивами и каждый из них – очередной шаг к концу. В этой ситуации демократические формы являются лишь обманчивыми миражами, демонстрирующими мнимую устойчивость, только в очень незначительной степени кристаллизация внешних форм общественности ограничивает множественность, подчиняя ее принципу цельности. С внешней стороны это промежуточное единство принимает самые разнообразные формы: парламент, преобладание правящей партии или иной политической конструкции. Однако эти меры не могут предотвратить надвигающейся смерти целого: «В эпохи революций над страной всегда носится призрак смерти, подобно тому, как это бывает в процессе всякой тяжелой болез-

---

<sup>133</sup> См.: Струве П. В чем истинный национализм: На разные темы. – СПб. – 1901. – С.542-543.

<sup>134</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.362-363.

ни»<sup>135</sup>. Соединение в целое в революции происходит не на основе органических законов, а спонтанно и случайно, и это не внутренне-свободный, а внешне-насильственный процесс. Что же предлагается взамен? Оказывается, в мире должна начаться великая революция, революция против господства внешней общественности и «внешней» политики во имя поворота к внутренней духовной жизни, во имя ее целей и содержания<sup>136</sup>. В новых условиях церковь должна будет перейти от храмового периода своего развития к космическому периоду и преобразению всей полноты жизни. Власть здесь уже не может ограничиваться только демонстрацией внешней атрибутики или выступать как фактическое, но поверхностное отношение: она должна пронизать весь социальный космос в его материальной и духовной ипостасях, а сами ее методы и масштабы должны быть также космическими. Это будет тотальность высшего порядка, и в ней не будет места гипертрофированным представлениям о значимости какой-либо отдельной части социума, например государства или политических институтов.

Т. е. в результате мы имеем все же революционную попытку воплощения всеединства. Можно сказать, что это признание (правда, окрашенное в мистические, религиозные тона) «веховцами» того факта, что на самом деле спасительным является не просто стремление к мистическому творчеству и индивидуальности, а рационализация и систематизация этого стремления. Поэтому религиозность эта представляется религиозностью особого рода – «творчески индивидуальной», «новой», абстрактной, а потому и требующей всеединства не на традиционной, исторической, органической почве, а на отвлеченной, «космической» основе. Отсюда и пропаганда тоталитаризма («тотальности высшего порядка»), ибо сохранить в неприкосновенности содержательную, внутреннюю индивидуальность, нигилизм, расширяя их в то же время «космически», тотально и можно-то только при эмансипации духа этого индивидуализма, как общей формы, от его конкретных представителей с их конкретным содержанием. Т. е. рационализируя этот дух, делая его общеобязательной, всепроникающей формой. Ибо, «новое религиозное сознание» - сознание частное, групповое, а потому и попытки внедрить его, расширить (путем «внутренней, мистической» революции) является на деле ничем иным, как попыткой рационализации своей «творческой индивидуальности, путем отделения общего духа этой мистики от конкретности ее содержания и представителей, возвести ее в систему, вос-

---

<sup>135</sup> Бердяев Н. А. Из глубины. – М. – 1918. – С.32-33.

<sup>136</sup> См.: Бердяев Н. А. Новое средневековье: Размышление о судьбе России и Европы. – М. –1991. – С.134, 141.

производящую эту «творческую» индивидуальность снова и снова. Не даром В. В. Розанов заметил, что рост государственности в Европе идет рука об руку с развитием индивидуализма, отнюдь не освобождающего, но порождающего уединение человека в самом себе и вдали от общества: «Все связи, всякий лишний убор права, обязанностей, забот слагает с себя индивидуум, чтобы уйти из-под них, чтобы он мог на досуге заняться своими маленькими наслаждениями...»<sup>137</sup>.

Кажущимся особняком выступает здесь позиция С. Л. Франка. Специфика его либерализма заключается в обосновании наличия внутренней, духовной связи между свободным «я» и соборным «мы». Последнее, по его мнению, существует как изначальная онтологическая данность, неустранимая и лишь воспроизводимая в таких формах человеческой культуры как власть, право, нравственность, экономика. Т. е. в его воспроизведении основные темы классического либерализма приобретают специфически соборный характер<sup>138</sup>. Общественная жизнь есть жизнь духовная, - утверждает Франк. Данная установка на одухотворение общественной жизни, раздувания значения социального строя идет еще от Вл. Соловьева<sup>139</sup>. Происходит это по причине смешивания церковной идеи с идеей общественной и попытки возвести из общности некий соборный организм вместо организма церковного. «С Церкви скопировано представление об обществе, как о некоторой коллективности, определяемой исключительно духовной стороной человека. Космополитизм нового общества, таинственная народная воля, будто бы насквозь его пропитывающая, всем непонятно управляющая и при всех частных ошибках остающаяся непогрешимой, - все это отголоски христианской Церкви»<sup>140</sup>. В своей статье «Личность, общество и Церковь» Тихомиров дает подробнейший критический разбор данной точки зрения.

Всеединство на почве отвлеченной религиозности будет ничем иным, как отвлечением духа утопичной, рациональной индивидуальности от ее же содержания. Отсюда и особая приверженность именно к философии права у Вл. Соловьева и «веховцев», по сравнению со славянофилами, скептически относившимися к философии права вообще и к «естественному праву» в частности. Ибо правовому мышлению, - совершенно справедливо замечает И. А. Исаев, - имманентно присущи черты, свой-

---

<sup>137</sup> Розанов В. В. Сумерки Просвещения. – СПб. – 1899. – С.215-216.

<sup>138</sup> См.: Франк С. Л. Духовные основы общества. – М. – 1992.

<sup>139</sup> См.: Соловьев В. С. Оправдание добра. – М. – 1996. - Гл. 3.

<sup>140</sup> Тихомиров Л. А. Личность, общество и Церковь // Тихомиров Л. А. Христианство и политика. – М. – 2002. – С.82.

ственные и утопическому мышлению. Это такие черты права, как стремление преодолеть пространство (быть общим для всех), и время (быть постоянно действующим и не касаться вопроса о собственном происхождении)<sup>141</sup>. Т. е. правовому мышлению, особенно в его либеральном варианте, свойственна формальность, безличность, агрессивность и тоталитарность. Но то же самое свойственно и мышлению утопическому, коренящемуся в отвлеченном радикализме, питающемуся религиозным суррогатом и мечтательностью. Источник у них общий – индивидуалистическое, рациональное мироощущение. Отсюда, вполне закономерно являются следующие заявления Вл. Соловьева: «Россия обладает, быть может, великими и самобытными духовными силами, но для проявления их ей во всяком случае нужно принять и деятельно усвоить те общечеловеческие формы жизни и знания, которые разработаны Западной Европой. Наша вне-европейская или противу-европейская самобытность всегда была и есть лишь пустая претензия; отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха»<sup>142</sup>.

Итак, что бы не писали и не говорили «веховцы» о религии, традициях и прочее, содержательно это движение было утопически беспочвенным. Очевидно поэтому, впоследствии большинство из них перешло на иные позиции. Например, П. И. Новгородцев в эмиграции уже исходит из идеи религиозной укорененности национального и правового начал общественной жизни, и, выявляя с этой позиции характерные черты русского юридического сознания, пересматривает свои взгляды на значение наследия славянофилов и Ф. М. Достоевского в их отношении к философии права. Считая их ранее правовыми нигилистами, теперь он находит, что самые глубокие основы и условия построения правовой государственности затрагивались именно в их трудах, ибо, на самом деле, не этническое или хозяйственное единение является основой государственного единства, а «национальная культура, национальные святыни, идеалы истины, добра и красоты», на место же морали автономной должна быть поставлена мораль теонормная<sup>143</sup>. Меняет свою позицию по отношению к власти и государству и Н. А. Бердяев<sup>144</sup> и С. Н. Булгаков.

---

<sup>141</sup> См.: Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России. – С.130.

<sup>142</sup> Новгородцев П. А. Идея права в философии Вл. С. Соловьева. – С.529.

<sup>143</sup> См.: Новгородцев П. И. Демократия на распутье. Соч. - М. – 1991. – С.540-558.; О самобытных элементах русской правовой философии. – Там же. – С.583-584.; Православная Церковь в ее отношении к духовной жизни новой России // Русская мысль. – 1922. – Кн. 1-2. – С.193-221.; Существо русского православно-го сознания // Православие и культура. – Берлин. – 1923. – С.7-23.

<sup>144</sup> См., например, «Философия неравенства».

## 2.4. Органические теории власти

Что же противопоставила всему этому русская политическая мысль, работающая в почвеническом, традиционалистском духе? Вот что пишет по этому поводу Л. А. Тихомиров: «За XIX век все течение образованной западнической мысли, создавшей так называемую «интеллигенцию», вело пропаганду против самодержавия по мере цензурной возможности в России и со всей откровенностью в заграничной своей печати. Национальная часть образованного общества не могла не пытаться отстоять свое историческое русское учреждение монархии. Раскол, в образованной части России, между «западниками» (под различными наименованиями) и национальной частью образованного класса растет еще больше после 1861 года, причем в «западническом» направлении развивается страшное отрицание всего типично русского, а идеи его получают огромную силу во всех средних образованных слоях и охватывают даже народ. Эта борьба, охватывающая все стороны жизни, сосредоточилась особенно сильно около самодержавия как принципа и учреждения... В смысле сознательности, монархическая идея уяснялась по преимуществу публицистическим путем, в споре с противниками, но не строго научным анализом. Труды научные, оставаясь более всего подражательными, вообще почти ничего не дали для уяснения самодержавия и чаще всего служили лишь для его безнадежного смешения с абсолютизмом. Вообще наши ученые-государственники, когда переходят на почву объяснения самодержавия, то в лучшем случае повторяют суждения публицистики. Если идея монархической власти несколько и уяснялась у нас, то не в науке, не в кабинете или аудитории профессора и академика, а на страницах газет и журналов, в словесном бою представителей партий и направлений. Русская политическая мысль, насколько она сделала успехов в национальном духе, всем обязана не государственной науке, которая прививала европейские идеи и понятия, а публицистике»<sup>145</sup>.

Среди ее представителей особенно много сделали славянофилы. При чем, заслугу славянофилов составляет не столько разработка политического учения, сколько установка социальных и психологических основ общественной жизни. Славянофилы подготовили целую программу построения культуры в духе Православия<sup>146</sup>. При чем возврат к

<sup>145</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.295-296.

<sup>146</sup> См.: Зеньковский В. В. История русской философии. – 1(1). – С.192-193.

церковной идее у них уже не обозначает отвержение светской культуры (как это было в XV – XVI веках), а ставит вопрос об освящении и христианском преображении ее. Славянофилы, по мнению Тихомирова, должны быть отнесены к числу блестящих представителей научной нашей мысли, и они более всего подготовили почву для русской политической науки (мнение, признанное в конце жизни и П. И. Новгородцевым)<sup>147</sup>. Но это была именно только почва. Так, косвенно, имеет и для политики огромное значение идея И. Киреевского относительно самого характера возможной русской философии, т. е. сближение способа мышления с тем сочетанием духовных способностей, которое и указывается православным учением (то, что И. Ильин позже назовет строением первичного духовного акта). Именно славянофилы указали идею органического развития социальной и политической жизни.

Славянофилы понимали самодержавие как «олицетворенную волю народа», т. е. как силу служебную, в задачу которой входит угадывание «воли народа». Вся сила власти, считает И. Аксаков, построена на идеале и нравственном убеждении: «не на контракте, не на договоре зиждутся в России отношения народа и царя, а на страхе Божьем, на вере в святости человеческой совести и души». Западный количественный принцип большинства и сопровождающая его реализация охота за голосами в России неприемлемы. Самодержавие нельзя отождествлять ни с абсолютизмом, ни с азиатской деспотией. Абсолютизм разрывает органическую связь, существующую между царем и народом, ибо, его принцип – автократия, власть ради власти. Так возникает полицейский тип государства: «Власть обставляется такими мерами политической предосторожности, как будто монарх есть завоеватель или узурпатор»<sup>148</sup>. Именно Петр I трансформировал русское самодержавие в абсолютизм. Государь превратился в земного Бога, т. е. родилось идолопоклонничество, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Правительство при этом отчуждается и ведет себя как оккупационный режим на захваченной территории. Выход отсюда только один – не ограничение власти (это путь западных конституционных монархий, но не русский), а переход вновь к власти истинно самодержавной. При чем, чтобы обеспечить большую свободу для народа, самодержавная власть должна быть максимально сильной. У И. Аксакова интересна мысль, что власть в принципе не может быть делима, это означало бы ее ущербность. А значит, если власть передана одному субъекту – государству (царю, правитель-

---

<sup>147</sup> См.: Новгородцев П. И. О самобытных элементах русской правовой философии. – С.583-584.

<sup>148</sup> Аксаков И. Соч. – Т.5. – М. – 1886-1887. – С.104, 156.



ству), то другой субъект – народ вовсе не должен участвовать в ее осуществлении. У него есть более важные задачи духовного и религиозного порядка. Поэтому только при истинном самодержавии народ становится истинно свободным. Политическими институтами народа становятся тогда самоуправление и общественное мнение. То и другое предполагает наличие некоей органичной общности, из которой они вырастают. Образец такого органического единства славянофилы находят в национальной истории в понятии «Земля», под которым они понимают «общественно-человеческое начало», «душу народа».

При чем, народ, в оценке славянофилов, и не стремится к государственной власти. «Не желая править, народ наш желает жить... Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной»<sup>149</sup>. Осуществление земной власти оценивается народом как низшая функция в системе его нравственных ценностей.

Самым важным для оценки реально существующих форм власти, по мнению славянофилов, является определение того, как народ относится к своему государству – как к средству или как к цели. Истинно христианскому народу, каковым является народ русский, негоже самому непосредственно включаться в процесс государственного управления. Это отвлекает его от собственного внутреннего нравственного пути. Когда государственность и политические свободы становятся целью народа, исчезает его высшая цель – внутренняя правда и свобода. Подобное и произошло на Западе, где народы пошли по пути отвлеченной государственности. Внутренняя правда там была заменена идеями политического строительства и внешней правды, закона. Здесь особенно интересной является мысль славянофилов о том, что перенос смыслообразующих основ на посюстороннее измерение переводит на это же измерение и все напряжение, весь духовный динамизм европейских народов. Так и формируется европейское светское мировоззрение, в котором при обмирщенном содержании только сильнее разгорается религиозный имманентизм формы, делающий ее самодовлеющей и динамичной безотносительно содержания. Регулярный аспект власти переносится в политический правовой (рационально-понятийный) план, так формируется представление о посюсторонней бесконечности континуитета.

В отличие от Запада, «идея правды» в России всегда проистекала из правды христианства, а право всегда стремилось независимо от реальных результатов слиться с нравственностью. На Западе, где человеческое «я» заменило собой Бога, самовластие этого «я» оказалось возве-

---

<sup>149</sup> Аксаков К. Записки о внутреннем состоянии России // Теория государства у славянофилов. – СПб. – 1898. – С.24.

денным «в степень политического и социального права» и в силу этого стремится овладеть обществом. В России же народ стремится жить не по праву, а по требованию религиозно-нравственного закона. Здесь воспринимается не буквальный смысл правовой формы, а непосредственная очевидность существующей справедливости. «Даже само слово «право», - писал И. Киреевский, - было у нас неизвестно в западном его смысле, но означало только справедливость, правду»<sup>150</sup>. Формальный, «внешний» закон требует нравственности поступка, не заботясь о субъекте поступка – человеке. Его задача заключается в установлении совершенного порядка вещей. «Внешняя правда требует внешней нравственности и употребляет внешние средства»<sup>151</sup>. Закон же нравственный, «внутренний» требует, чтобы нравственным был сам человек, а его поступок проистекал из этого как свободное следствие нравственного достоинства человека. «Понятие об обязанности, - писал А. Хомяков, - находится в прямой зависимости от общего понятия человека о человеческой и всемирной нравственной истине и, следовательно, не может быть предметом, отдельным для самобытной науки... Наука о нравственных обязанностях, возводящих силу человека в право, не только находится в прямой зависимости от понятия о всемирной истине... но составляет только часть из его общей системы философской или религиозной»<sup>152</sup>.

И. А. Исаев делает совершенно справедливый вывод, что христианский религиозный идеал является основой славянофильской политической доктрины<sup>153</sup>. Это позволяет ей достаточно критически относиться к любой конкретной государственной форме, будь это даже абсолютная монархия. Принцип относительности внешних государственных и правовых форм пронизывает всю славянофильскую доктрину.

Очень интересной и «пророческой» у славянофилов является также интуиция грядущей диктатуры тоталитаризма, неизбежность которой А. Хомяков совершенно верно связывает с политической механизацией. Десакрализованные государства Европы, - пишет он, - выдвинули в качестве высшего критерия добра и зла случайную волю «народных представителей», занявших места в парламенте, превращенном в орган новой тирании, «тирании большинства». Личная совесть заменялась слепой машиной, созданной законом и амбицией политиков. Эта диктатура парламентов оказалась более страшной, чем политические извращения мо-

<sup>150</sup> Киреевский И. Полн. Собр. соч. - Т.1. – М. – 1911. – С.115.

<sup>151</sup> Аксаков К. Соч. – Т.1. – М. – 1889. – С.59.

<sup>152</sup> Хомяков А. Полн. Собр. соч. – Т.1. – М. – 1911. – С.15.

<sup>153</sup> См.: Исаев И. А., Золотухина Н. М. История политических и правовых учений России XI – XXвв. – С.240.

нархических режимов. Ведь «собрание политических представителей не может иметь какую-то личную совесть», а законодательство, принятое по большинству голосов, независимо от лежащих в его основе мотивов всегда остается только грубым обманом. Об этом же говорит и Аксаков, приводя в пример Францию, где союз ложной теории с бюрократической властью, манипулирующей словами «свобода» и «народ», породил новую форму деспотических режимов, которые выросли на почве господства абстрактного разума, мало интересующегося жизнью и человеком, но вооруженного силой государственной власти. А это как раз и есть рационализация индивидуализма и нигилизма, делающая их непреклонным законом и воспроизводящая их снова и снова. При чем заимствования, которые западники предполагают сделать у европейских политиков, устарели сами по себе. И дальше следуют слова совершенно точно применимые и к нашему времени. «говорить теперь о парламенте как о каком-то идеале или «венце здания» для России – это именно и значит быть ретроградом». Ведь и в Англии, родине парламентарной формы, она уже считается устаревшей. Ею пользуются как своим орудием политические партии для установления тирании над народом. И В Америке конгресс давно превратился в источник наживы для политических дельцов. Неустойчивость власти приводит к пассивности и бездеятельности административной иерархии, государство оказывается в зависимости от парламентских интриг. Какую же ответственность может нести перед страной состоящий из случайных людей, механическим большинством голосов решающий важнейшие вопросы жизни, парламент? «А личная верховная власть несет ответственность, и ответственность тяжкую... перед Богом, перед совестью, перед историей, перед страной»<sup>154</sup>. Поэтому Ю. Самарин и считает, что настала пора перейти от оборонительной перед Западом позиции к активному духовному воздействию на него<sup>155</sup>.

Очень логически вписывается в эту доктрину и объяснение неизбежности появления позитивизма в западной философии и, главное, в самой жизни. По Хомякову, кризис этой цивилизации обусловлен слепой верой в торжество накопленных ею рациональных знаний. Т. е. на Западе сначала убили личную совесть, но вскоре столкнулись с рядом вечных проблем, которые без критерия совести разрешить невозможно. Это разочарование в возможностях научного и логического методов привело к нервозному их отрицанию как методов познания вообще.

---

<sup>154</sup> Аксаков И. Соч. – Т.2. – С.695, 704-705.

<sup>155</sup> См.: Самарин Ю. Соч. – Т12. – М. – 1911. – С.340.

Особенно тяжкие последствия этот интеллектуальный поворот вызвал в сфере знаний о человеке и обществе.

Славянофилы сформулировали идею особого русского пути, развиваясь по которому Россия сможет донести православную истину до впавших в ересь и атеизм европейских народов. Выработанную ими теорию «анархического монархизма» можно считать «демократизмом по-русски», т. е. демократизмом не формально-политическим, внешним, юридическим, а демократизмом внутренним, содержательным (соборным). Н. Устрялов называет его демократизмом мистическим<sup>156</sup>. Нельзя только согласиться с И. А. Исаевым, когда он определяет культурным контекстом политического славянофильства романтизм. Ибо романтизм, на наш взгляд присущ всегда неорганическим, но никак не почвенническим теориям. Ибо психология именно неорганических теорий заключает в себе дух утопизма, страстного ожидания всецелого и всеобщего воплощения идеала на земле: «Отсюда неизгладимая печать романтизма в светской культуре по ее существу – в ней научные, социальные и иные идеи сочетаются с социально-политической мечтательностью»<sup>157</sup>.

Так как вся западная интеллигенция – и либеральная, и нигилистическая сходилась на отвлеченно рациональных началах, которые именовались «общечеловеческими», то главной задачей интеллигенции русской было показать истинные корни этих отвлеченных начал и обличить их претензии на мнимую «общечеловечность». Поэтому русская интеллигенция, основывающаяся на органических началах, выступает именно против «фактографии», т. е. произвольного вычленения исторических фактов в качестве самодостаточности явления, с утерей в них реальности, лучшей иллюстрацией чего является иллюзия европоцентризма. Данилевский Н. Я. выдвигает и научно обосновывает «морфологический принцип», содержание которого «в природе и обществе есть идеальное, начертанное рукой промысла»<sup>158</sup>. Этот «морфологический принцип» составляет выяснение структурного плана культурного организма. Каждый организм рассматривается Данилевским как целостная система. В морфологическом контексте культурно-исторический тип понимается как интегрированная совокупность психоэтнографических, антропологических, социальных, территориальных и других признаков, по совокупности которых осуществляется классификация мировой культуры на ряд уникальных дискретных видов. «Начала цивилизации одного

---

<sup>156</sup> См.: Исаев И. А., Золотухина Н. М. История политических и правовых учений России. – С.249.

<sup>157</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. – Т.1(1). – С.82.

<sup>158</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Изд. 4-е. – СПб. – 1889. – С.81-91.

культурно-исторического типа не передаются народам другого типа... Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых ему предшествующих или современных цивилизаций»<sup>159</sup>. Отсюда и следует уничижительный, но совершенно справедливый вывод (к которому в последние годы жизни примкнул и П. И. Новгородцев), что западничество есть идеологическая установка, побуждающая замечать в Европе лишь плоды цивилизации, а не стоящие за ними творческие процессы. А значит, западническая установка побуждает учиться не творчеству, а подражанию и ведет к атрофии творческого начала.

Анализ и обоснование этого тезиса носит у Данилевского социологический характер. В духе социологии знания он пытается найти связь между этнической социальной структурой и особым присущим ей типом научного знания, художественного видения и т. п. Но саму социологию Данилевский понимает не позитивистски, а онтологически. Русский историк К. Н. Бестужев-Рюмин в Приложении к книге «Россия и Европа» справедливо указывал: «Данилевский был чужд каких-либо материалистических воззрений в исторической науке. Более того, в основу своей теории он кладет вопросы богословские»<sup>160</sup>.

Общественные явления, считает Данилевский, не подлежат никаким особому рода силам и, следовательно, не управляются никакими особыми законами, кроме общих духовных законов. Но эти общие законы действуют под влиянием морфологического начала, а так как начала эти для разных обществ различны, то и возможно не теоретическое, а лишь сравнительное обществоведение. Эта мысль (не разработанная тогда) лежала еще в основе воззрений на культуру старших славянофилов, и она же, уже разработанная Данилевским в качестве «морфологического принципа», легла в основу научных трудов Л. А. Тихомирова. Именно она обосновывает требование Тихомирова рассматривать основные формы власти не как фазы эволюционного развития, а как национальные типы.

В этом же органическом ключе рассматривалась проблема власти в публицистике у И. С. Аксакова, М. Н. Каткова, К. П. Победоносцева, К. Н. Леонтьева. Леонтьев, кстати, доказывал, что Россия всем своим развитием обязана не славянству, а византизму, который усвоила и несколько дополнила. Государство, - считает Леонтьев, - есть, с одной стороны, как бы дерево, которое достигает своего полного роста, цвета и плодоношения, повинувшись некоторому таинственному, независящему от нас, деспотическому повелению внутренней вложенной в него идеи. С

---

<sup>159</sup> Там же. – С.95-96, 103.

<sup>160</sup> См.: Социологическая мысль в России. – С.231.

другой стороны, оно есть машина, сделанная людьми полусознательно и содержащая людей как части, как колеса, рычаги, винты и атомы, и, наконец, машина, вырабатывающая людей. «Государственная форма у каждой нации, у каждого общества своя: она в главной своей основе неизменна до гроба исторического, но меняется в частности от начала до конца». Эта форма государства зависит от внутренней идеи его. «Форма вообще есть выражение идеи, заключенной в материи, в содержании... Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбежаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет».

России, считает Леонтьев, идея дана Византией. Именно византизм породил русскую государственность. «Византизм – в государстве значит самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человека, которое внесено в историю германским феодализмом. Мы знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу... Византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов».

Условия, при которых к нам перешел византизм были не похожи ни на византийские, ни на европейские. Удельная система была не феодальной, а подходила к тем аристократиям, которые представлял, например, первобытный патрициат. В массе народа была подвижность места, и прилеплялся народ не к месту, а к роду. Родовое начало преобладало и над личным, и над муниципальным. Поэтому наши вечевые конституции были эгалитарны, не имели сильного централизующего элемента (который дает аристократия). Поэтому же вечевое начало не могло противиться царскому началу. Под влиянием внешних врагов снаружи и византийской идеи изнутри удельная аристократия переходила в служебное, общегосударственное сословие<sup>161</sup>. В общей сложности у нас, считает Леонтьев, всегда были крепки только три элемента: византийское православие, безграничное самодержавие и сельский мир. «Монархическое начало у нас является единственным организующим началом». Оно проникает в самую интимную глубину и верований и организации России, как целого, как государства и нации.

---

<sup>161</sup> См.: Леонтьев К. Н. Собр. соч. – М. – 1912. – Т.1. – С.84-100.

Очень важным для византизма К. Леонтьев считает наличие внешних признаков, потому что их потеря обязательно введет нацию в опасные политические заблуждения и искушения. Внутреннее и внешнее в византизме так крепко взаимосвязаны, что ослабление или утрата одной из этих сторон неизбежно вызывает аналогичные изменения другой и в конце концов его в целом. Поэтому царствование Петра I стало ужасным испытанием для России. Именно петровская эпоха положила начало российской культурно-политической двойственности, превратившуюся в характерную черту всей последующей истории страны<sup>162</sup>.

Но византийская централизация и бюрократизм не могут считаться неперменной принадлежностью русской государственности, считает Л. А. Тихомиров<sup>163</sup>, в которой сам Леонтьев указывает не на дикториальное, а на родовое начало в появлении монархии. Он же упрекает Леонтьева за то, что в определении целей русской государственности Леонтьев стоял на византийской точке зрения, т. е. выражал большие сомнения в молодости России. Полагал, что она дошла до того предельного развития, когда приходится думать не о развитии сил, а о том, чтобы их поменьше тратить, помедленнее идти к неизбежному концу. «Но задачи науки не связаны с судьбами, жизнью и смертью России. Область науки – разум и истина. Вопрос о том, какая страна имеет силу быть в разуме и истине, не изменяет обязанности науки указать истинные законы разумной политики»<sup>164</sup>.

По Н. Н. Страхову, юрисдикция появляется там, где нравственное начало полностью изжито. Фиксированное право компенсирует потерю неписанных традиционных отношений. Право есть показатель уровня внутреннего разложения общества<sup>165</sup>.

Признавая заслуги русской публицистики по выяснению смысла проблемы власти, нельзя не видеть, что она могла расчищать дорогу политического творчества лишь в частностях, но общей системы не давала. «Для общей программы действия какого-либо политического принципа, - указывает Л. А. Тихомиров, - необходимо столь ясное определение его существа и свойства, чтобы отсюда истекало твердое и понятное отношение ко всем запросам жизни: требованиям личности, нуждам социальным, ко всем сторонам права и управления»<sup>166</sup>. Именно он сам и

---

<sup>162</sup> См.: Леонтьев К. Н. Собр. соч. – Т.1.

<sup>163</sup> См.: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.312.

<sup>164</sup> Там же. – С.312.

<sup>165</sup> См.: Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. – Т.1. – СПб. – 1882.

<sup>166</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.313.

выполнил это требование. Он создал государственное право путем исследования юридического сознания нации. Он попытался уяснить истинные начала власти, исходя не из формальных положений западной науки, а из жизни и истории своей страны, из психологии народа, его веры.

В своем мировоззрении, в своих общественных и религиозных идеалах Тихомиров был продолжателем того направления русской общественной мысли, которое было начато славянофилами 40-х годов (Хомяковым, И. Киреевским, Аксаковыми, Самариним). Однако он не сделался эпигоном старого славянофильства, ведь «национальное самоопределение не застыло на славянофилах. Многие, что у них было смутно, осложнено «западническими» влияниями, уясняется после них»<sup>167</sup>. Тихомиров внимательно изучал фазисы русской самобытной мысли, выразившиеся творчеством Достоевского, М. Н. Каткова, Н. Я. Данилевского, П. Е. Астафьева, К. Н. Леонтьева. По мнению С. Сергеева, Тихомирову удалось в своих трудах (прежде всего в «Монархической государственности») осуществить творческий синтез русского традиционализма (по крайней мере в области социально-политической теории), соединяя воедино казалось бы несоединимых мыслителей путем отсечения их «крайних», односторонних суждений. Получился именно синтез, а не эклектическая каша, и в его создании, вероятно, главная заслуга Л. А. Тихомирова перед отечественной культурой<sup>168</sup>.

А. М. Величко, например считает, что именно обращение к духовно-нравственным идеалам, их превалирование в русском общественном сознании над идеалами правовыми (в западноевропейском их понимании) и породило суждение о чуждости и даже враждебности государственно-правового начала российскому обществу<sup>169</sup>. На его взгляд данная позиция лишена всяких серьезных оснований, так как приоритет самобытных нравственных и духовных начал вовсе не означает, что государственно-правовые начала представляют собой нечто невоспринимаемое и чуждое. Напротив, утверждает он, в российском правосознании духовно-нравственные ценности традиционно связаны, слиты во-

---

<sup>167</sup> Тихомиров Л. А. Славянофилы и западники в современных отголосках // Русское обозрение. – 1892. - №10. – С.920.

<sup>168</sup> См.: Сергеев С. М. Вступительная статья ко 2-му изданию «Монархической государственности». – С.12.

<sup>169</sup> См.: Величко А. М. Государственно-правовые идеалы России и Запада: (соотношение правовых культур). – Дис. док. ф. н. – 12. 00. 01. – СПб. – 2000. – С.189.; См., также: Алексеев Н. Н. Основы философии права. – СПб. – 1999. – С.208.



едино с государственно-правовыми идеалами. П. Е. Астафьев, дискуссия по этому вопросу с Вл. Соловьевым, писал: «Не явствует ли... что между моралью и легальностью действительно приходится нередко выбирать, по необходимости поступаясь одним во имя другого? И выбор этот разными народами сделан уже довольно явственно: русский народ сохранил идею долга и выбрал моральность, Запад утратил идею долга и живет преимущественно интересом прав». Русский народ выбрал «порядок и строй жизни моральной, основанный на доверии, личной совести, а не правовой, основанный на формальных и общих гарантиях. Здесь логическая и нравственная необходимость, но нет ничего странного, нет и никакого презрения к праву...»<sup>170</sup>.

К. П. Победоносцев в работе «Церковь и государство» так определяет соотношение духовно-нравственных ценностей и государственной власти: «Как бы ни была громадна власть государственная, она утверждается ни на чем ином, как на единстве духовного самосознания между народом и правительством, на вере народной: власть подкапывается с той минуты, как начинается раздвоение этого, на вере основанного, сознания»<sup>171</sup>.

Эту идею развивал далее И. А. Ильин. Он считал, что духовная сопринадлежность людей естественным образом ведет к организации жизни на основах общего права, общей власти и общей территории. «Однородность духовной жизни, совместность духовного творчества и общность духовной культуры составляет глубочайшую и подлинную основу государственного единения». Отсюда, Ильин определял государство как «положительно-правовую форму родины», которая в свою очередь есть ни что иное, как «творческое, духовное содержание» государства<sup>172</sup>.

Таким образом, представителям традиционного направления различия государственно-правовых ценностей, свойственных западноевропейской и русской правовым культурам представлялись в достаточной степени очевидными. Из них они и исходили в своем рассмотрении проблемы власти.

---

<sup>170</sup> Астафьев П. Е. *Философия нации и единство мировоззрения*. – М. – 2000. – С.76.

<sup>171</sup> Победоносцев К. П. *Великая ложь нашего времени*. – М. – 1993. – С.204.

<sup>172</sup> См.: Ильин И. А. *Собр соч. в 10 т.* – Т.4. – М. – 1994. – С.258.

## **ГЛАВА 3. МЕТАФИЗИКА ВЛАСТИ**

### **3.1. Источники власти и религиозно-философские корни ее основных принципов**

Представители традиционного направления рассматривали власть как онтологическую реальность, выражающую собой всеобщую связь, возникающую при малейшем установившемся порядке. В основе любой техники власти, по их мнению, всегда лежит метафизика власти, как в составе любого опыта всегда присутствует безгранично-бесконечное, на фоне которого только и дано все конечное, явное и отчетливое. Власть, как связь особого рода, лежит в основе любого порядка – как природного, так и социального. Разрушение одного вида власти ведет лишь к установлению другого ее вида, но упразднить власть как сущность в принципе невозможно, ибо она является реальностью онтологической, нерукотворной. В мире физическом этот необходимый порядок достигается ненарушимым господством так называемых законов природы. В явлениях социальной жизни того же результата приходится достигать на иной почве – психологической, но все равно приходится. Ибо, «как бы ни был какой-нибудь порядок несовершенен или даже возмутительно несправедлив и жесток, к нему все-таки возможно приспособиться, если известно по крайней мере заранее, что те или иные нелепости возведены в систему и существуют твердо. Тогда их по крайней мере можно стараться избегать или хоть не тратить бесполезно сил на достижение того, что благодаря данной твердо установленной несправедливости или нелепости невозможно. Люди благодаря чрезвычайному богатству своих внутренних сил могут жить и развиваться даже при самых ужасных условиях, если только эти условия возведены в ясный и определенный порядок, все стороны которого заранее известны, а потому для каждого допускают возможность предвидения и расчета. Но если нет никакого порядка, даже нелепого, совсем нет, если все для всех является

неожиданно, случайно, не допуская никакого предусмотрения, соображения и расчета, жизнь становится невозможна»<sup>173</sup>.

Таким образом, определенный порядок – это первая потребность человека в общественном состоянии. Т. е. различные проявления (энергии) власти как всеобщей онтологической реальности (сущности) повсюду возникают сами, пробиваются как молодые побеги, дички. В своих первых источниках порядок является как простая формулировка фактических отношений между людьми – различием пола, возраста, сил, способностей. Стало быть, на первых порах людям вовсе не предстоит трудная, «конституционная» задача создавать власть, ее достаточно признать, подчиниться ей, создавая тем известный порядок.

Однако же этот первый слой порядка, неизбежно нарастающий в социальной ткани общества, не может удовлетворить потребность человека. Обычай, - полагает Тихомиров, - слишком часто формулирует то, что есть, а не то, что должно быть. «Между тем у людей идея «цели» порядка, идея того, что «должно быть», есть совершенно врожденная, вытекает из самой глубины человеческого духа»<sup>174</sup>. Искание этих более широких, более всеобъемлющих и разумных норм порядка и есть момент зарождения государственной идеи. «В строе социальном человек следует за самостоятельным складыванием частных интересов, хотя и привнося к складывающимся на основании их отношениям долю разумности, но все же это суть отношения, приспособленные к частным, специальным интересам. Государственная же идея ищет порядка, приспособленного ко всем отношениям вместе взятым, то есть к человеку вообще. Для отыскания такого порядка личность должна взглянуть в самые глубины своего психологического существа, познать в них себя не как отца или сына, воина или зверолова, а как человека. Искание такого всеобъемлющего порядка сопровождается исканием власти, ему соответствующей, т. е. власти верховной, способной быть выше всех специальных интересов»<sup>175</sup>. По выражению К. П. Победоносцева, субъективное стремление найти «кого слушаться, кем руководствоваться, огустевая и сосредотачиваясь, ищет властного непререкаемого воздействия, которым бы объединилась, которому бы подчинилась масса, со всеми ее разнообразными потребностями, вожделениями и страстями, а котором бы обрела возбуждение к деятельности и начало, в котором находила

---

<sup>173</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.30-31.

<sup>174</sup> Там же. – С.32.

<sup>175</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.32-33.

бы, посреди всяких извращений своеволия, мерило правды. Итак, на правде основана по идее своей всякая власть»<sup>176</sup>.

Но дело в том, что в этой своей части – духовной, разумной, которой он и стремится к правде и высшему, «должному» порядку, человек не автономен. Как бы не был человек груб и неразвит нравственно, в нем есть неистребимое сознание, как бы воспоминание своего происхождения от некоторой высшей правды, от которой он чем то отдален, но к которой стремится возвратиться, ибо только в подчинении ей, как своему нравственному источнику, человек чувствует себя самим собой, существом свободным. Это хорошо раскрыто в том христианском понятии, по которому мы становимся свободными, лишь становясь рабами Божьими. Ибо, подчиняясь источнику правды, человек подчиняется не чему-либо чужому, а лишь более высокой части своего собственного «я». Т. е. искание власти у человека – это сила нравственного тяготения, поиск идеала, которым нельзя владеть, которому можно только подчиниться.

Таким образом, всякая верховная власть возникает из идеи «должного», а вся история политических учений о власти зависит от того, какой духовный смысл вкладывает в эту идею та или иная культура. Это очень остро подметил и Н. М. Коркунов: «По мере того, как политическая жизнь выдвигала новые вопросы, - пишет он, - менялись и основания для группировки различных типов государственных организаций. В политических теориях древности главным вопросом был вопрос о том, как подчинить личные, частные интересы правителей общим интересам государства. К этому основному вопросу сводилось все содержание политических учений греков и римлян. Государство было тогда единственной формой общения, захватывающей все стороны человеческой жизни и потому совершенно поглощающей человеческую личность. При таких условиях не могло возникнуть вопроса ни об индивидуальной свободе, ни об отношении государства к другим общественным союзам... Средневековая политическая литература выдвинула, как основную свою задачу, разрешение вопроса о соотношении государства и церкви. Это был очень важный шаг впереди. Этим в корне подрывалось античное учение о всепоглощающем могуществе государства, о совершенной его природе, как самодовлеющего союза... Но разработка вопроса о взаимных отношениях государства и церкви не могла вызвать собою новой постановки учения о различии форм правления. В отношении к церкви все формы государственного устройства были безразличны... С XVI столетия политическая жизнь европейских государств вы-

---

<sup>176</sup> См.: Там же. – С.33.

двигает новый вопрос. В древности государство поглощало собой и общество, и личность; в средние века государству противопоставляли церковь. Теперь стали противопоставлять ему личность. Обеспечение личной свободы, ограничение в ее интересах государственной власти – вот основная тема политических теорий XVI, XVII и в особенности XVI-II века. Развиваясь все более и более, они приводят в конце концов к чисто отрицательному воззрению на государство. Из совершенного, самодовлеющего союза оно превращается в лишь по необходимости терпимое зло. Подчинение личных интересов правителей общему благу государства тут оказывается уже недостаточным. И интересы самого государства подчиняются всеопределяющей индивидуальной личности. Соответственно с этим политическая теория совершенно перестраивается. Организация правительства получает сравнительно второстепенное значение: основным вопросом становится вопрос о положении личности в государстве... К половине настоящего столетия уже вся политическая теория получает новое основание: кардинальным вопросом современных политических теорий служит вопрос об отношении государства к обществу и все современные политические учения получают в известной степени социальную окраску... Чтобы ориентироваться в последовательно сменявшихся друг друга разнообразных классификациях различных типов государственных организаций, безусловно необходимо иметь в виду эту последовательную смену основных вопросов политической теории... Аристотель или Полибий, Монтескье или Кант, устанавливая свои классификации форм правления имели конечно в виду не логические упражнения. Их цель была сгруппировать различные типы государств по различиям, выражающимся в том, что имеет значение главного, основного вопроса в политической теории»<sup>177</sup>.

Но наиболее важным, на наш взгляд, определяющим внутреннюю структуру политических теорий, является даже не эта смена вопросов, представляющихся главными в ту или иную эпоху, а различие содержания, духовного смысла, который вкладывается в эти вопросы (и, значит, предопределяет их решение) представителями тех или иных учений.

Например, Аристотель, устанавливая двоякую классификацию форм правления (различая правильные и неправильные, искаженные формы), руководствуется различием цели действий власти. Если правители, кто бы они ни были, имеют в виду не свое частное, а общее благо – это правильная форма, если, напротив, деятельностью правителей руководит стремление к своему личному благу, которому они подчиняют

---

<sup>177</sup> Коркунов Н. М. Русское государственное право. – Т.1. – СПб. – 1893. – С.36-39.

благо общее, то получается неправильная, искаженная форма правления. Наряду с этим различием по цели, Аристотель различает формы правления по различию состава правительства, правит ли государством один, меньшинство или большинство. Таким образом, получается шесть различных форм правления. Монархия – тирания, аристократия – олигархия, полиция – демократия.

Полибий, первый выставивший учение о смешанной форме правления, также руководствуется целью и содержанием власти. По его мнению, каждая чистая форма правления имеет склонность к искажению. Для преодоления этого имеется лишь одно средство: установить такой государственный строй, в котором соединились бы все разнообразные элементы – и монархический, и аристократический, и демократический. Полибий полагает, что преуспевание римского государства обуславливалось именно таким сочетанием элементов – монархии, в лице консулов, аристократии – в лице сената, и демократии – в народном собрании.

В Новое время Монтескье вроде бы повторяет классификацию Аристотеля с одним лишь изменением: у него не каждая форма правления дробится на правильную и неправильную, а лишь правление одного. Т. е. Монтескье принимает различие монархии и деспотии, соответствующее Аристотелевскому различию монархии и тирании; но мы не находим у него противоположения аристократии и олигархии, демократии и охлократии. Поэтому у него получается не шесть форм правления, а четыре. Но дело даже не в этом. Деспотия Монтескье совсем не то же, что тирания Аристотеля. Ибо для тирании характерна цель осуществления власти: властвование в личном интересе тирана. А Монтескье об этом и вовсе не упоминает. По его определению, деспотом будет и тот, кто подчиняет свой личный интерес общему благу государства, если только его власть ничем не ограничена. Для понятия монархии требуется только, чтобы власть правителя была ограничена – ограничена привилегиями дворянства, чтобы, по крайней мере, личность дворянина была изъята из подчинения всемогуществу власти. Ибо здесь главный вопрос составляет отношение государственной власти к индивидуальной личности<sup>178</sup>. Т. е., если у Аристотеля и Полибия власть определяется по содержанию правления (для чего правят, как, с какой целью), то у Монтескье – по его форме (сколько человек правят, один или много). Форма правления эмансипируется от содержания и - смысловой и ценностный моменты переносятся в нее. Смысл видится теперь не в общем содержании, а в свободе от любого содержания, в возможности самоопределяться чистой формой, независимо от содержания. Почему же? Да потому,

---

<sup>178</sup> См.: Коркунов Н. М. Русское государственное право. – Т.1. – С.39-41.

что понятие власти у Монтескье переходит из онтологического плана в рационалистический, психологичный. Поэтому природу власти он смешивает с ее формами. Отсюда же идет и пресловутая теория разделения властей, т. е. разложение власти как органической неповторимой реальности на рационально-прозрачные, неорганические элементы, из которых потом и можно будет создавать любые отвлеченные, искусственные соединения, волонтаристические, механические схемы. Рационализация непременно предполагает хаотизацию и деструктурирование общественной жизни, ибо, чтобы создать рациональную, «научную» схему, живую, цельную и уникальную действительность нужно разбить на растрепанность мертвых, единичных элементов. И наоборот, чтобы сделать этот индивидуализм и хаотический атомизм всеобщим и основополагающим, его необходимо рационализировать, т. е. отделить сам чистый дух индивидуализма, фактичности, дробности от его содержания и конкретных представителей. Чтобы сделать этот индивидуализм общезначимым и необходимым, оставив при этом в неприкосновенности его специфическую дробность, фактичность и хаотичность – форму этой дробности, как уровень трансцендентальный, отделяют от ее же содержания, как уровня эмпирического. Так мы получаем априорность и метафизичность «естественного права». Так содержательная ничтожность, дробность, индивидуализм – чувственный материал, делается абсолютной, всеобщей и непрерывной по форме – как форма этой чувственности. Таким образом, если органическое начало сдерживает хаос, рациональное – вызывает его.

Если для достижения общего блага у Аристотеля нужно опираться на содержание власти, то у Монтескье – лишь на ее форму. Так смысл власти из цели и содержания переходит в абстрактно-безличную форму, отвлеченную от любого содержания и следующую лишь имманентной логике собственных абстрактных понятий. Т. е., с одной стороны власть получается вторичная, производная, зависимая от индивидов, а с другой – внешняя, формальная и деспотичная для них же. Поэтому, для защиты индивидов от таковой власти Монтескье и предлагает учение о разделении властей. Монтескье нужно защитить свободу как рациональную форму индивидуальной дробности, воспроизводящую ее снова и снова, т. е. свободу в формально-отрицательном смысле. Для чего он и предлагает сделать власть соразмерной этой формальной индивидуальности, такой же формальной – в основу ее положить юридическую идею формального равенства, и изначально дробной – разделенной на три ветви, а затем уже механически, искусственно сочетаемой. Власть понимается им как внешнее однообразие и непрерывность во внутренней дробности

и раздельности. В то время, как в древности и, особенно, в средневековье свобода понималась лишь в положительном смысле, содержательно. Т. е. человек становился свободным, лишь подчиняясь высшему идеальному началу. А значит, для достижения свободы необходимо было укрепить и освободить те формы жизни, которые это высшее начало в себе воплощали. Отсюда, главный вопрос политических теорий средневековья – отношение государства к Церкви. Для защиты свободы здесь считалось необходимым государственную власть сделать качественной, пронизать высшим онтологическим принципом, укоренить в Церкви. Поэтому Данилевский и пишет о том, что стремление европейских народов к свободе, при утрате необходимой для этой свободы почвы – материальной, т. е. земли, и нравственной, т. е. православия – и создает гнет отвлеченной формальности. Т. е., в качестве единства, выделяет рациональную метафизику, как бессодержательный, формально-юридический способ мышления и оценивания. И в качестве свободы предлагает свободу формальную же (например, политическая свобода при экономическом гилотизме)<sup>179</sup>. Отсюда и изменение во взгляде на основании различных государственного устройства, ярко проявляемое уже у Монтескье. И изменением этим является переход в рационалистическую, психологическую, а значит и волюнтаристическую плоскость. Мерило для оценки различных форм правления у него совсем иное, чем у политиков древности. И причина появления этого иного взгляда на проблемы власти кроется именно в культурно-исторических особенностях европейского развития. Именно здесь закладывается основа для перехода понятий о власти в формационную плоскость. С полной определенностью эта новая, номиналистическая точка зрения выражается уже в классификации форм правления у Канта, где формальное, юридическое положение индивидов становится единственным возможным содержанием государства и единственным смыслом власти. Связь с реальностью полностью перерезана.

Итак, в результате особенностей культурно-исторического развития, в разных культурах устанавливаются различные понятия должного, которым и определяются различные теории власти. При чем принципиальная граница проходит по тому, что понимают под должным – онтологическую ли реальность (в виде силы безлично-космической, как в древности, или нравственно-личной, как в средневековье), или реальность только рациональную, например – рациональную автономию.

Когда источник власти видится в высшей, онтологической реальности, то под властью естественно понимают не волю человека, а то,

---

<sup>179</sup> См.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. - С.283.



чему он подчиняет свою волю. Так же и нравственный элемент будет составлять не волю самой личности, а волю ее идеала. Но идеал – один на всех, им нельзя обладать, ему можно только служить. Он создает сопряжение, пронизывая субъект и объект власти, но не сливаясь с ними, т. е. создает внутреннюю диалектику. «Чтобы быть внутренней, - пишет В. Ф. Эрн, - диалектика должна исходить из принципа высшего, чем столкновение противоположностей. Этот принцип должен господствовать над противоположностями, т. е. быть над ними, и проникая их, не отождествляясь с ними»<sup>180</sup>. Идеал берется всегда с содержательной, качественной своей стороны. Именно это этическое содержание проникает субъект и объект власти, создавая внутреннюю диалектику между ними. Источник власти здесь онтологический, предполагающий конкретное, историческое существование таких органических реальностей как государство, народ.

Таковая власть будет качественна, религиозна, она будет властью того же самого этического начала, которое составляет сущность личности. А значит, в верховную власть личность будет входить внутренне, целиком, своей сущностью (а не путем вхождения во внешнюю ее форму миллионной частичкой, отдавая тому или иному способу ее организации свой голос). Такая власть будет внутренне мне присуща, имманентна для меня в своем содержании и трансцендентна для меня в понятии. Люди при этом не берутся рассуждать о таинственных причинах, определяющих само существование власти. Власть здесь важна не сама по себе, а как носительница высшей реальности, к которой неприменимы обычные человеческие меры. Власть воспринимается символически, как то, что связывает нас с высшей реальностью, и это требует от власти особой концентрации, т. е. требует власти непременно личной.

Мировоззрение рационалистическое (психологическое), делая бытие непроницаемым для истины стремится усвоить человеку самостоятельность его внутреннего устройства и отнять ее у реальности<sup>181</sup>. Т. е., при еретическом дуализме, разрыв между должным и сущим (должное делается имманентным сущему) преодолевается за счет уничтожения онтологической природы должного. Должное, как источник власти переносят в человеческую природу, которую и делают носительницей трансцендентальных функций. (При этом естественная человеческая природа смешивается с духовной).

---

<sup>180</sup> Эрн В. Ф. Основная мысль второй философии Джоберти. Соч. – М. – 1991. – С.438.

<sup>181</sup> См.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – С.513-514.

Если в основу власти кладется эмпирически или юридически понятая идея, реальность из понятия власти исчезает, и она из метафизической субстанции превращается в субстанцию грамматическую. При этом наше познание реальности имеет в виду не самую реальность, но пользуется этой реальностью ради некоторой другой цели, полагает П. А. Флоренский. При таком прагматическом отношении к предмету познания сам он не представляется нам ни ценным, ни привлекательным: нас занимают лишь те или иные свойства его, самый предмет же наличен в нашем сознании и речи постольку, поскольку его не устранить, без устранения нужных нам его сторон. И так как сам предмет лишь терпится, то в нас возникает акцентуированное сознание сторон нам нужных, с бледным придатком от самого предмета, у которого заслонены его энергии. Эту деятельность сознания называют абстракцией<sup>182</sup>, а получающееся в результате понятие власти будет отвлеченным, и не личным, а нарицательным. Это значит, понятие власти, обозначенное существительным, мы мыслим наподобие метафизической субстанции, под покровом категории субстанциальности, хотя и не думаем о нем в упор как о субстанции: он понимается как энергия сущности, а не как сущность сама по себе. Но сущность этой энергии мыслится в субстанции, взятой грамматически (как в имени нарицательном, в отличие от имени личного), боковым мышлением (по аналогии с боковым зрением). «Научное мышление все построено на именах нарицательных: оно занято отдельными родами связей и свойств, но равнодушно к самой реальности, мало того – видит в последней помеху своему схемостроительству. Научное мышление «ищет своего»<sup>183</sup>. Причина всего этого, по мнению П. А. Флоренского, – отсутствие онтологичности в нашем мировоззрении, мы ничего не продумываем до конца и постоянно забываем, что именно в явлении есть подлинное и что второстепенное, забываем, что наша реальность есть только подражание другой, высшей реальности, и что ценна она не сама по себе, а как носительница этой высшей реальности<sup>184</sup>.

При таком рационалистическом мировоззрении, верховной властью становится уже не воля идеала (бытие полагается непроницаемым для истины), а воля самой личности. Воля же самого индивида браться с содержательной стороны не может, ибо с содержательной стороны она будет психологична и множественна, по количеству индивидов. Поэтому власть, понимаемая как воля человеческая, берется всегда со стороны формальной, внешней, вне ее реальности содержательной – родовой, со-

<sup>182</sup> См.: Флоренский П. А. Имеславие как философская предпосылка. – С.294.

<sup>183</sup> Там же. – С.295.

<sup>184</sup> См.: Флоренский П. А. Об имени Божиим. Соч. – М. 1990. – С. 323.

словной, религиозной, национальной. Все коллективные формы жизни тут признаются результативными и вторичными от этой рациональной, самодостаточной индивидуности, а, следовательно, индивид сознает себя в договоре, а не в слиянии с ними. Диалектика меж субъектом и объектом власти будет внешняя. «Диалектика внешняя, не платоническая, предопределяется внешностью, шелухой, поверхностью сталкивающихся сил. Она поэтому результативна и слепа. Она воспроизводит одну форму столкновения и переносит ее на другую, но так как процесс жизни неуловимо текуч и творчески подвижен, то диалектика внешняя принуждена предвидение подменять принуждением и интуицию построением. Не будучи в состоянии уследить внутреннюю суть вещей, она старается переделать по схемам тех или иных частных, извне наблюдаемых форм, и глубину вещей подчинять каким-нибудь частичным модальностям их обнаружений»<sup>185</sup>.

Верховная власть при этом будет пониматься как внешняя рациональная форма индивидуности. Народная воля здесь понимается не как единство внутреннее, содержательное, а как единство внешнее, формальное. А привести народ к единству формальному знаменателю можно только путем юридического равенства, переходя от содержательных форм общности к общности формальной, т. е. юридической. Индивид при этом не входит в верховную власть всей своей личностью, а лишь составляет миллионную частичку ее внешней формы (путем подачи своего голоса). Из множества таких частичек, взятых с формальной стороны, и составляется верховная власть, т. е. власть здесь существует как формальное и непрерывное единообразие в содержательной дробности. Т. е. с одной стороны такая власть становится зависимой, вторичной от индивидов (но индивидов, взятых рационально, т. е. не с содержательной, а с формальной стороны), а с другой стороны – такая власть становится внешней для них же, отвлеченно-безличной, существующей в виде самодостаточной технологии политического процесса. Так, теряя свой высший источник, власть непременно теряет и качество, ибо становится по содержанию относительной, мелко фактической, поэтому ей и приходится опираться не на содержание чувственного материала – уровень эмпирический, а на форму этой чувственности, как уровень трансцендентальный. Так смысл из содержания власти переходит в ее форму. Таким образом, в политические учения о формах власти вкладывается совершенно разное содержание в зависимости от мировоззренческой структуры представителей той или иной культуры.

---

<sup>185</sup> Эрн В. Ф. Основная мысль второй философии Джоберти. – С.438.

Так как во власти необходимо присутствуют два момента: регулярно-функциональный (метафизический, сущностный, нормативный) и пневматологический (личный, технический), то содержание любых политических теорий зависит от того, каковой будет природа регулярно-функционального аспекта власти - онтологической, либо психологической, рационально-понятийной. Например, в античности, где все моменты различаются не с точки зрения противоположности в них идеи и материи, а целостно, регулярный и технический аспекты власти существуют в слиянии. Т. е. все идеальное здесь дается вещественно и зримо физическим зрением, а значит, метафизический, регулярный аспект власти выражен здесь рельефно, зримо и осязаемо, скульптурно, как видимая форма, а не как невидимый смысл. Так как античность не идет дальше обобщения живых вещей, самой предельной из которых является чувственный космос, то и народ, граждане являются тут не только целесообразно сформированную вещь, но и идеалом, абсолютом для самих себя<sup>186</sup>. Т. е. народ – это одновременно и вот эти конкретные граждане и сакральная, внеисторическая категория, входящая в космическую, божественную иерархию. Сакральность здесь не отделяется как смысл, а сливается с конкретными физическими людьми, которые и являются ее зримым воплощением, ее рельефом. Сущность и явление даны в слиянии. Поэтому власть, хоть и исходит от народа (античная демократия), но не лишается этим субстанционального значения, не перемещается в технический модус управления, ибо сам народ является здесь категорией сакральной, лишь зримым воплощением этого абсолютного и идеального обобщения. Власть существует в гражданском пространстве, но само это гражданское пространство является здесь категорией не политической, не понятийной, а внеисторической, сакральной, включенной в извечно-сущую космическую иерархию. Поэтому демократизм этой власти не перемещает ее в модус индивидов, в модус относительности и функциональности. Поэтому демократия здесь и является не характером, а формой правления, не смыслом государства, а его рельефом, телом. Поэтому она, в отличии от демократии современной вовсе не вводит государство в модус индивидов, напротив, это индивиды существуют в модусе государства. Поэтому же она и не предполагает неорганического, понятийного равенства, на котором просто помещано Просвещение. Регулярность и законность, осмысленность и качество такое общественное устройство получает не соответствием экономике или формально-юридическим понятиям, а органическим соответствием природе и вхожде-

---

<sup>186</sup> См.: Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-историческая формация. В сборнике: Античность как тип культуры. – М. – 1988.

нием через это соответствие в извечно-сущий космос. Таким образом, социальное измерение здесь не рукотворно и имманентно-понятийно, оно не создает свой собственный смысл, а лишь передает смысл, трансцендентный себе. И получается, что полис – это живой организм, смысл которого не в демократии или какой-то другой форме правления, а в том, чтобы соответствовать природе, входить в извечно-сущий космос и, через это участие в вечности, получать свою реальность, смысл и красоту. Демократия же является лишь оформлением, телесностью этого живого полиса, но вовсе не смыслом и не характером его.

Рим также находится в парадигме античности, которая характеризуется отсутствием разницы между субстанцией и явлением, а значит, отсутствием разницы между регулярно-функциональным аспектом власти и пневматологическим, т. е. между метафизикой власти и техникой ее конкретного проявления. Это слияние двух аспектов власти проявлялось в прижизненной божественности кесаря. Согласно календарю из Кум, хранившемуся в храме Августа и составленному при жизни императора, в определенные дни гражданам надлежало обращаться с молитвами к самому Августу, что фактически ставило его вровень с богами<sup>187</sup>. Такое понимание власти основывается на сверхрефлексивном характере античного мышления, которое отдельные моменты различает и конкретизирует целостно, а не с точки зрения различия в них идеи и материи. Поэтому римское представление о власти опирается не на форму ее – династический принцип, а на единство содержания и явления – конкретную личность кесаря. Обожествляется не власть императора, а сам император. Это и есть мифология и сам кесарь – миф, во всей его наглядности и конкретности. Все идеальное в нем, как в мифе, дано вещественно и зримо физическим зрением. Т. е. обожествление каждого конкретного императора является в большей степени спецификой мифического, дохристианского мышления, нежели поисками гаранта собственной легитимности в результате делегирования власти народом, как считает, например, В. Легойда<sup>188</sup>.

Вторая причина слияния регулярного и личного аспектов власти, проявляющаяся в обожествлении не самой власти, а конкретного правящего лица, также коренится в специфике античного мышления, которым государственное и гражданское измерение воспринималось как извечно-сущее, включенное в космическую иерархию, как видимое обнаружение

---

<sup>187</sup> См.: Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. – М. – 1987. – С.176.

<sup>188</sup> См.: Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху // Альфа и Омега. - М. – 2000. - №2 (24). – С.336.

божественного. Т. е. «государство являлось видимым обнаружением божественного величия, а божество считалось невидимым представителем величия государства»<sup>189</sup>. Это означает, что в данной культуре не могло быть никаких других предельных обобщений и государство становилось самодовлеющим идеалом само для себя, а значит, все вращения могли происходить только внутри него же. Поэтому кесарь хоть и получает власть от народа, но это никак не делает эту власть содержательно относительной и неустойчивой, ибо сам народ, как источник власти, является категорией внеисторической и внесоциальной. Ведь государство понимается как сверхразличимое единство, оно безраздельно существует везде и всем управляет, так что каждый гражданин его – есть он сам и, в то же время, ничто иное, как одно из проявлений общей государственной основы. Сама же эта государственная основа – божественна, ибо государственное и религиозное начала существуют только нераздельно, в слиянии. Государство является видимым обнаружением надличностной сакральной идеи, которая просто не могла допускаться античным мышлением вне его. И становление императорской власти здесь мыслится не как идеальное, а как самодовлеющее, ибо цель ее не может быть вне ее самой, следовательно – обожествление самого императора. Становление власти мыслится вещественно, как и любое становление в античности, и свой высший, объединяющий принцип оно содержит в себе же, потому и заканчивается вещественным, телесным пределом конкретного кесаря. Кстати, это и создавало не просто возможность, а метафизическую основу для самозванства – так называемые «солдатские императоры». Так, сотериология и телеология римской религии исчерпывалась этим миром. Спасительной являлась сама идея государственного устройства, а ее воплощение в жизнь – важнейшей целью бытия. В античной парадигме природу не стремились еще преодолеть на основании не просто природного, но личностного мировоззрения, с привлечением в качестве основы личности человеческой или божественной<sup>190</sup>. Природу осмысливали началом безличностным, вещным – гражданством. Поэтому и гражданское начало здесь не отделяется, не различается принципиально от родовой, природной, извечно-сущей и, следовательно, сакральной основы, не преодолевает, а продолжает, формирует ее (а не личность), а значит, является категорией не личностной и не логической, формальной, а вещной, натуральной и, в качестве таковой, - сакральной.

---

<sup>189</sup> Глаголев С. Из чтений по религии. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра. – 1905. – С.133.

<sup>190</sup> См.: Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-историческая формация // Античность как тип культуры.

В парадигме христианства, когда вещи начинают различаться не целостно, а с точки зрения противоположности в них идеи и материи, а цель становления выносится вне вещей отдельных и их совокупности – космоса, выносится в Божественную Личность, то и само становление приобретает уже не вещный, а личностный характер. При появлении духовной составляющей, социальное измерение больше не сливается с религиозным, но и не становится автономным, самостоятельным. Оно сопрягается трансцендентной целью – Божественной Личностью и спасением, как путем к Ней, через Христову Церковь. Трансцендентная идея спасения является тут не внутренним принципом строения гражданского пространства, а высшим смыслом, вертикалью, пронизывающей социальное измерение, но не сливающейся с ним. Социальное пространство получает свои функции в деле спасения. Стержневая, трансцендентная цель спасения сопрягает социальное измерение, вводит его в зависимое напряжение и не дает, таким образом, образовать поле собственного имманентного напряжения. Социальное пространство перестает быть самодовлеющим, его имманентной длительности кладется сверхконечный предел, который замыкает его линию в сферу, не переводимую больше ни на природу, ни на свои собственные явления. Таким образом, социальная сфера становится не безлично вещной, а личностно иерархичной, символичной, рельефной – стремится к литургической модели, посредствующей в деле спасения. Церковь присутствует в ней как стержневое начало, пронизывающее ее, но не сливающееся с нею.

Власть здесь понимается как синергия двух волей – Божественной и человеческой. И слияние это носит не произвольный, а регулярный, правильный характер. А регулярность эта и заключается в сущностной (а не только личной) связи Со Христом, даваемой лишь в Церкви. Никакой личной харизмы, никакого личного «избранничества» осуществляющего власть не достаточно для того, чтобы эта власть была действительной. Необходима включенность в богочеловеческий организм Церкви, через встроенность в ее иерархическую структуру. Т. е., регулярно-функциональный аспект власти имеет онтологическую природу, укореняется в Церкви, как богочеловеческом символическом организме.

В результате неудачи воплощения на Западе литургических моделей в сфере культурного строительства (власти, государства) и образования европейских государств в имманентном, антицерковном векторе – формируются новые представления о гражданском измерении. Социальное измерение начинает мыслиться как нечто автономное, самодостаточное, имеющее свою цель в самом себе. Но при ничтожности и относительности этой цели, этого, ставшего автономным и, следовательно,

утилитарным содержания, смысл из него переносится на саму форму социального измерения, которая эмансипируется от своего же содержание, как нечто абсолютное и бесконечное от относительного и конечного. Так динамизм и религиозность из цели переносится в средства, из содержания – в форму. Содержательная ничтожность и утилитарность социального измерения не только остается, но еще и делается бесконечной и абсолютной. Обмирщенность содержания растворяется тут в динамике формы – так называемый религиозный имманентизм. Это извращенное соединение конечности, утилитарности в содержании с мистикой, динамизмом в форме, средствах (новейшие технологии) и создает новый мир – линейно плоский, формально однородный и агрессивный, в своем стремлении к безграничному, непрерывному расширению.

Власть при этом, первое время, приобретает исторически-экзистенциальное существование, воспринимается чисто функционально, технически. В ней перестают искать духовный смысл и видят лишь условия ее обнаружения. Ее регулярный, сущностный аспект отождествляется с конкретной эмпиричностью ее данного содержания. Это период не просто исторической, а метафизической смуты, который преодолевается за счет уничтожения онтологической природы должного, нормативного (регулярного аспекта власти) и перенесении его в формально-логическую, понятийную сферу. Так мы получаем «естественное право», в результате которого регулярный аспект власти переносится в человеческую природу, как носительницу трансцендентальных функций. Т. е. основой власти становится общая форма рационально (как явление, с утратой в нем реальности – национальной, религиозной, сословной и прочее) взятой индивидуности – рациональная автономность. Регулярный аспект власти становится формально-отрицательным, а значит, легитимность теперь будет означать способность самоопределяться чистой формой, независимо от любого содержания. И в основу политических учений ставится вопрос об индивидуальной (т. е. формально-отрицательной) свободе. При чем этой отрицательной формальности придается аксиологический статус, как метафизической, регулярной основе власти. Т. е. «естественное право» означает по существу рождение новой метафизики – рациональной, понятийной. Регулярный аспект власти не уничтожается (уничтожается лишь его онтологическая природа), а психологизируется и переносится в формально-логическую сферу. Власть становится нереальной в своей смысловой, нормативной сфере и бессмысленной в сфере реальной. По сути, данные концепции власти являются просто политическим несторианством, ибо они разделяют власть, подобно несторианскому разделу Церкви. С одной своей сторо-



ны, власть обесплочивается, отвлекаясь от своего национального, культурно-исторического содержания и превращаясь в абстрактно-формальное, безличное, юридическое начало. В то время, как с другой стороны, она неразлично смешивается со всем миром, распространяясь на всю дробность индивидов и растворяясь в этой дробности. Исторически-культурная, преемственная связь между верховным и исполнительным моментами власти разрывается и взамен устанавливается связь искусственная, наполненная волюнтаристическим содержанием.

Отсюда хорошо видна разница в содержании политических теорий. Когда регулярный аспект власти имеет онтологическую природу, то власть политическими теориями необходимо рассматривается по цели и содержанию, ибо содержание здесь общезначимое и определяющее. Когда же регулярный момент власти находится в формально-логической сфере, то определяющим и общезначимым здесь будет момент формально-отрицательный (содержание, как уровень эмпирический, фактический, общезначимым быть не может), индивидуальная (т. е. формально-отрицательная) свобода. Т. е. значимость и ценность власти в этих теориях будет определяться тем, насколько этой властью сохраняется и воспроизводится внутренняя, содержательная дробность и индивидуальность. Т. е. тем, насколько внешняя форма власти является лишь общим отвлечением духа внутренней индивидуальности, хаотичности и дробности и тем, насколько ею эта дробность сохраняется и воспроизводится. Верховная власть тут понимается как внешнее единство и неизменность (горизонт) этого внутреннего распада и дробности. А значит, тому, что верховная власть должна быть едина, непрерывна и основана на одном принципе (в данном случае, на принципе дробности) вовсе не противоречит ее первоначальный раздел на функции исполнительные, законодательные и судебные (но не противоречит только в данной формально-логической парадигме). Ибо в основе своей данная власть формально-отрицательна и иного содержания, кроме этой фактической, функциональной дробности и не имеет. Поэтому, когда Л. А. Тихомиров выступает против этого пункта в политических теориях нового и новейшего времени, он выступает лишь с позиций иного, качественного понимания верховной власти, имеющей свой регулярный аспект в онтологической реальности и будучи, следовательно, содержательной, а не отвлеченно-формальной. Таковая верховная власть, естественно, будет едина и цельна именно в содержании (ибо ее высший принцип будет содержательный) и делиться по специализации сможет только по организации управления. Но это только власть таковая. А Тихомиров эту позицию распространяет и на формальные теории. «Современное Государствен-

ное право, - пишет он, - точнее сказать конституционное право, забывая различие между властью верховной и управительной, постоянно приписывает первой то, что имеет место лишь во второй. Таким путем в XIX веке утвердились две научно ложные, а практически вредные доктрины о «сочетании верховной власти» и о «разделении властей», распространенном и на саму Верховную власть... Сама же Верховная власть нигде не бывает сложной: она всегда проста и основана на одном из трех вечных принципов: монархии, аристократии или демократии. Наоборот, в управлении никогда не действует какой-либо один из этих принципов, но замечается всегда одновременное присутствие всех их, так или иначе организуемых Верховной властью... Это учение, лишенное философской государственной мысли, явилось собственно в результате «либерального» компромисса между революционной идеей и практическим здравым смыслом. Оно было созданием не разума, а страха перед собственной идеей «нового строя», из желания чем-нибудь связать бесшабашную «волю» нового «самодержца» охлократии... Недоразумение, благодаря которому люди не замечают столь очевидной истины, состоит в недостаточном внимании к существенному различию между Верховной властью и создаваемым ею правительством, между *Souverain* и *Gouvernement*, различию, столь твердо устанавливаемому Руссо... Дело, собственно, состоит в следующем. В человеческом обществе есть несколько элементов силы, влияния на окружающее... Но когда возникает государство – это означает, что возникает идея некоторой Верховной власти, не для уничтожения частных сил, но для их регулирования, примирения и вообще соглашения. Без такой владычествующей силы частные силы по самой противоположности своей идеи обречены на борьбу. Смысл Верховной власти состоит в общем обязательном примирении»<sup>191</sup>.

Но дело в том, что при рациональном мировоззрении власть становится единым, но горизонтальным принципом, т. е. однообразием в дробности, а значит, ее различные ветви будут различаться вовсе не содержательно, качественно (чего не допускает Тихомиров), а лишь формально, количественно. Ибо, если смысл верховной власти состоит в общем обязательном примирении, при котором не уничтожаются частные силы, но лишь регулируются, то верховная власть либо должна быть качественно выше всех этих частных сил (что возможно лишь при онтологической природе ее регулярного аспекта), либо она становится общей трансцендентальной формой (единообразием в дробности) всех этих эмпирических частных сил, общим духом фактичности их конкретного со-

---

<sup>191</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.47-55.

держания. И тогда она спокойно может дробиться и сочетаться, ибо это будет происходить не по идейному, содержательному принципу, а лишь по формальному, количественному. Поэтому, допущения «раздела властей» новыми политическими теориями естественно логически и безвредно для единого принципа верховной власти вытекают из их формально-отрицательной основы. В то время, как Л. А. Тихомиров, критикуя их, исходит из основы совершенно другой, содержательно-положительной, а значит, для них неприемлемой.

Из всего вышеизложенного вытекает, как необходимый вывод совершенно справедливое положение Л. А. Тихомирова с которого он и начинает свою работу, о том, что «основные формы власти суть типы, а не фазисы эволюции». «... смену форм Верховной власти, - пишет Тихомиров, - можно рассматривать как результат эволюции национальной жизни, но не как эволюции власти самой по себе... Сами по себе основные формы власти ни в каком эволюционном отношении между собой не находятся. Ни один из них не может быть назван ни первым, ни вторым, ни последним фазисом эволюции. Ни один из них с этой точки зрения не может быть считаем ни высшим, ни низшим, ни первичным, ни заключительным. Теоретический анализ в этом отношении вполне подтверждается историческими фактами, которые не обнаруживают никакой необходимой, постоянной последовательности в смене форм верховной власти. Монархия, аристократия и демократия в среде одной и той же нации сменяют одна другую в весьма различной последовательности, причем постоянное соотношение усматривается только между формой Верховной власти и известным состоянием духа нации... Я полагаю совершенно очевидным, что формы верховной власти обуславливаются нравственно-психологическим состоянием нации, в какой бы фазис развития ни проявлялось данное психологическое состояние»<sup>192</sup>.

Вышеизложенный материал основывается на «морфологическом принципе» Н. Я. Данилевского, с позиций которого писали о власти славянофилы, Леонтьев, русская публицистика и с позиций которого теоретические основы учения о власти излагал Л. А. Тихомиров. Но русское государственное право, работавшее в европейском русле, стояло в полном противоречии с задачами философско-религиозной и государственно-правовой самобытностью. Еще в XVIII веке разработка правовой науки носила исключительно проевропейскую ориентацию, основываясь главным образом на сочинениях Руссо, Монтескье, Неттельбладта, Вольфа и др. Хотя вплоть до середины XIX века европейская теория права оставалась чуждой для русского общества. «Общество того време-

---

<sup>192</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.74-75.

ни, - писал Н. Ренненкампф, - было далеко от общих вопросов о праве и государстве... интересовалось главным образом его практической стороной... Трактаты о естественном праве не выходили из тесного круга университетских ученых»<sup>193</sup>. Тем не менее, нельзя недооценивать этой группы университетских ученых и их влияния, вследствие которого в эпоху Александра I «чуть было не ввели французских кодексов»<sup>194</sup>. Н. Ренненкампф отмечает, что уже в середине 30-х годов XIX века европейская наука пустила корни в российском обществе, сделавшись достоянием не только ученой среды, но и всего общества<sup>195</sup>. Как следствие этого, «отправной точкой сравнения становятся западноевропейские идеалы и государственные формы, применительно к которым духовные начала российской государственности получают априорно негативную оценку... предметом критики выступают именно они, а не конкретные исторические формы, оценка которых как раз меняется, исходя из идейной тенденции, преобладавшей в то или иное время»<sup>196</sup>. «Таким образом, - отмечает Н. Н. Алексеев, - наше государствоведение являлось ничем иным, как политикой европеизации русского государства... Отправной его точкой было изложение западного политического строя как строя нормального. Затем... с этим нормальным строем сравнивались наши государственные институты, подвергались критике, отвержению или интерпретации... Это был типичный пример смешения науки с политикой, смешение одинаково недопустимого ни с точки зрения первой, ни с точки зрения последней»<sup>197</sup>.

Таким образом, вся «научная» мысль того времени работала в духе эволюционной теории (с позиций европоцентризма), рассматривая эволюцию власти самой по себе, сводя все явления власти к развитию ее одной, основной формы. «Обычная идея при этом состоит в том, что основная форма – это демократия, из которой остальные развиваются и в нее же окончательно переходят»<sup>198</sup>. Т. е. власть в этом рационалистическом векторе рассматривается непременно не в историческом (живом,

---

<sup>193</sup> Ренненкампф Н. К. Очерки юридической энциклопедии. – Киев. – 1868. – С.15, 16.

<sup>194</sup> Коркунов Н. М. История философии права. – СПб. – 1898. – С.278.

<sup>195</sup> См.: Ренненкампф Н. К. Юридическая энциклопедия. – Киев – СПб. – 1907. – С.16.

<sup>196</sup> Величко А. М. Государственно-правовые идеалы России и Запада: (соотношение правовых культур). – С.236.

<sup>197</sup> Алексеев Н. Н. Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи // Русский народ и государство. – М. – 1998. – С.396-397.

<sup>198</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.72-73.

конкретном, органическом), а в социологическом (абстрактном, отвлеченном, формальном) плане. И причина этого находится вовсе не в научном, а в идеологическом плане. Хотя позитивизм свой уход от проблемы «морфологического принципа» аргументировал именно тем, что сущность власти познать невозможно. Наука, по их утверждению, имеет дело только с явлениями и, значит, надо смотреть не на духовный смысл власти, а лишь на условия ее обнаружения.

Властные отношения понимаются позитивизмом как фактичность явления (бесформенная масса), формой которых является нормативное суждение законодателя. Но тогда властные отношения приходится либо отождествлять с формальной стороной (нормативным суждением), либо отождествлять их с социальным содержанием (рассматривать власть с пассивной стороны – психологические теории власти). В первом случае (юридический позитивизм), где власть берется как правовой субъект (в сфере должного), ее отношения к другим субъектам приходится рассматривать не в реальном, а в формально-логическом плане. Во втором случае, все так называемые психологические теории сталкиваются с той трудностью, что становится невозможно отличить политические отношения от правовых и даже реальность от вымысла.

Представители юридического позитивизма считали, что понятие власти должно быть сугубо формальным, вне связи с ее содержанием, сущностью, функциями, целями и т. д. По мнению Г. Ф. Шершеневича, понятие власти можно выяснить «только при условии, если философия права откажется от исканий сущности основных понятий в материальной стороне, а постарается открыть ее с формальной стороны. Без перехода к формальному моменту философия права не выполнит своей задачи дать правоведению основные понятия, независимо от исторического многообразия»<sup>199</sup>. Это положение воспринималось в качестве основополагающего и другими представителями юридического позитивизма. «Юридическая теория как логическая величина», считал С. В. Пахман, должна отрешиться от «социальных примесей»<sup>200</sup>. Весь юридический материал, заявляет Г. Ф. Шершеневич, должен быть обобщен с помощью единого видового понятия формальной правовой нормы, а она, в свою очередь, подводится под родовое понятие социальной нормы, также определяемой чисто формалистически<sup>201</sup>. Т. е. определение права поκειται на выделении видового отличия юридических норм от прочих социальных норм. Содержание же и сущность социальных норм, в тако-

<sup>199</sup> Шершеневич Г. Ф. Общая теория права. Вып.1. – С.21.

<sup>200</sup> Пахман С. В. О современном движении в науке права. – С.26.

<sup>201</sup> Шершеневич Г. Ф. Общая теория права. – С.277.

вом случае вообще исключаются из понятия права. «Всякая норма, - утверждает Шершеневич, - это приказ», «требование, исходящее от высшей власти»<sup>202</sup>. Т. е. норма рассматривается только в плане ее внешнего противопоставления индивиду, как нечто идеальное, субъективное, как сформулированное нормативное суждение. А значит, направленный против спекулятивной философии права тезис позитивистов, о том, что власть надо рассматривать как она есть, существует (выявлять условия ее обнаружения, а не скрытый духовный смысл), а не какой она должна быть, оказывается реалистическим лишь по видимости. На самом деле он глубоко формалистичен и догматичен. На основе же формально-догматического подхода и власть, и норма права могут быть рассмотрены только как суждение о должном, что и было сделано юридическим позитивизмом. «Тем самым, - считает В. Д. Зорькин, - юридический позитивизм фактически предвосхищал некоторые положения нормативной логики»<sup>203</sup>.

На самом деле норма, как права, так и властных отношений не сводится к абстрактной модели правоотношений, а существует объективно в правоотношениях и поведении людей (онтологический статус нормы) как реализованное в сети конкретных властных отношений юридическое сознание нации. Характеристика нормы как приказа суверена служит гносеологическим источником теорий, противопоставляющих власть и норму права фактическому правопорядку. Т. е. перенося регулярный аспект власти в нормативные суждения законодателя, юридическому позитивизму приходится рассматривать отношения субъекта власти к другим субъектам только в формально-логическом плане.

Социологический позитивизм пытается выйти из формально-логического круга и придать власти реальность путем перехода в деятельностную парадигму и перевода власти из величины в функцию, процесс. Например, Н. М. Коркунов отрицает понятие государства как самостоятельной личности, волевого субъекта власти. По его мнению, государство есть не субъект, а отношение, а основу власти следует искать в психике индивидов, вне связи с волей властвующего<sup>204</sup>. К психическим факторам возводит власть, как и все общественное развитие, М. М. Ковалевский. Основу возникновения политической власти он видит в свойствах человеческой психики, в природном неравенстве людей по уму, силе,

---

<sup>202</sup> Там же. – С.281.

<sup>203</sup> Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. – С.63.

<sup>204</sup> См.: Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. – С.246.

находчивости и т. п., в разделении людей на предприимчивых инициаторов-вождей и безликую, безынициативную, ищущую пастыря толпу<sup>205</sup>.

В психических теориях власть понимается не как воля, а как внутренняя сила, идущая от осознания своей зависимости от властвующего. Т. е. представители социологического позитивизма считают, что можно рассмотреть власть в ее реальности, оставаясь на позициях позитивизма, если перейти от фактологии формальной (юридической) к фактологии же, но социальной, либо психической. «Поэтому носителем государственной власти являются не одни органы власти, а все государство, все граждане... Единство государства не в единстве воли этих органов, а в единстве той силы, которой они все распоряжаются»<sup>206</sup>.

Л. А. Тихомиров считает по поводу этого определения, что оно навеяно русским монархическим сознанием и очень близко по духу славянофильским понятиям о государственном праве. Ибо, если государство толкуется как сила не внешне насильственная, а вытекающая из общего внутреннего признания, то его принуждение дисциплинируется правом, а значит, проникается этическим элементом<sup>207</sup>. Однако, с этим нельзя согласиться. Дело в том, что власть в качестве коллективного психического сознания своей зависимости берется Коркуновым не в онтологическом, а в рационально-позитивном плане, по протестантски. Регулярный аспект власти отождествляется с самим фактическим психическим состоянием индивидов, т. е. переносится из одного суверена (нормативных суждений законодателя, воли государства) в дробную множественность этих суверенов. Т. е. мы остаемся на том же психологическом, субъективном уровне, в той же формально-логической парадигме. Ибо индивидуальная психика берется представителями этих теорий чисто рационально, как явление, с утратой в ней реальности – национальной, религиозной, сословной и т. п. И границей власти становится это рационально, абстрактно взятое индивидуальное сознание. Тогда как, если индивиды берутся онтологически, без утраты в них этой внутренней, качественной, соборной реальности, то и регулярный аспект власти перемещается в нее, в эту соборную, кафолическую реальность, одновременно и личную и общезначимую, и имманентную и трансцендентную для всех. Здесь же власть, чисто по протестантски перемещается не в эту онтологическую реальность, одновременно и находящуюся внутри индивидов и не принадлежащую им, а в индивидуальное только сознание. Власть существует настолько, насколько она сознается (!), при

---

<sup>205</sup> См.: Ковалевский М. М. Социология. – Т.2. – СПб. – 1910. – С.214-215.

<sup>206</sup> Коркунов Н. М. Указ и закон. – С.193.

<sup>207</sup> См.: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.316.

чем, сознается строго рационально (позитивно-фактично). Т. е. вместо искомой реальности власть превращается в мыслимую абстракцию, становится логической формой упорядочивания психических актов субъекта, а вовсе не объективной связью. Т. е. и в социологическом позитивизме происходит все та же подмена реальных отношений формально-логическими абстракциями, которым незаконно приписывается объективное значение, что и подметил П. И. Новгородцев. Уже первые шаги в позитивистской социологии, считал он, «есть грубая гносеологическая ошибка, состоящая в наивно-реалистическом утверждении объективного характера изучаемых фактов и связей»<sup>208</sup>.

Н. А. Бердяев также дает экзистенциально-психологическое решение проблемы власти. Власть, по его мнению, имеет магическое происхождение. Для первобытного человека власть – это олицетворение связи с загробным миром, это исполнение воли умерших предков. В общественном сознании вождь рода, племени, впоследствии монарх воплощался в виде бога, тотема. Поэтому распоряжения властителя воспринимались в качестве магических формул, исполнение которых гарантировало благополучие рода. В отношении современного человека к власти, Н. А. Бердяев также усматривает магические элементы. Современный человек, считает он, обладающий преимущественно не родовым, а индивидуальным сознанием, ощущает в себе раздвоенность, противоречие между атавистическим инстинктом насилия и совестью, заданной христианскими ценностями. Подчиняясь власти, и совершая тем самым некий магический ритуал, современный человек как бы компенсирует в себе внутренний нравственный разлад прикосновением к мистическому миру. Соприкосновение с потусторонним миром, осуществляющееся в процессе властных отношений, дает человеку силы перенести душевный дискомфорт и создает у него иллюзию преодоления раздвоенности сознания. Магия власти позволяет людям на какое-то время приглушать требования совести и совершать акты насилия.

Таким образом, магия власти, по Бердяеву, основывается на внушении. Если раньше власть гипнотизировала подвластных с помощью религии, то в современную эпоху этим занимается пропаганда и политическая демагогия. Массы же предрасположены поддаваться гипнозу, чтобы уйти от ощущения внутреннего рабства и оправдать произвол власти. Власть, со своей стороны, говорит массам то, что они хотят услышать, вскрывая тем самым глубинные пласты подсознательных желаний. «Происходит объективация психических состояний людей, вкорененных в глубину не индивидуального только, но еще более коллек-

---

<sup>208</sup> Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права. – С.279.



тивного бессознательного. Подсознательное может принять форму сознания, которое поражает своей иррациональностью»<sup>209</sup>.

Таким образом, регулярный аспект власти из смысловой задачи, проникающей деятельность социальных элементов, организующей ее, но не сливающейся с нею, становится у позитивистов просто результатом хаотически самоутверждающейся деятельности этих элементов. Но это, тем не менее, не придает ему реальности, а оставляет все эти теории все в той же идеалистической, формально-логической сфере. С одной стороны этими теориями возводится непереступаемая граница между метафизикой власти и ее проявлением, техникой, между ее духовным смыслом и условиями его обнаружения, с другой же стороны понимание власти, властных отношений безбрежно расширяется. Регулярный аспект власти смешивается со всем миром, со случайностью и беспорядочностью фактических отношений, в результате чего все психические теории власти сталкиваются с той трудностью, что в них становится невозможным не только отличить политические отношения от правовых, но и вымысел от реальности. Тем не менее, именно этот переход в деятельность ее парадигму, превращение власти из величины в функцию, слияние ее регулярного и технического аспектов (отождествление ее с психическим содержанием) и создает, в конце концов, возможность для не просто выхода из этого тупика, но еще и цементирования этого позитивного мировоззрения, путем придания ему ценностного статуса, категорической императивности. Ибо, если следствием волюнтаристической теории власти является расширение ее на количество существующих индивидов, т. е. власть становится действительной только здесь и сейчас – горизонтально, рост ее идет как дробление, то общее при этом начинает существовать как однообразие и непрерывность этой частной дробности, как общий контур горизонта, за который нельзя выйти, как рамки, позволяющие движение только по горизонтали. А таковое общее означает уже наметившийся выход от эмпиричности чувственного материала к априорности формы этой чувственности. Т. е., ограничение власти в качественном, метафизическом, сущностном плане, безбрежно расширяет ее в плане количественном, техническом, пневматологическом, а это, в свою очередь, и дает возможность эмансипировать данное количественное однообразие как общий принцип, воспроизводящий этот содержательный позитивизм и психологизм снова и снова. Т. е. возвести эту однообразную дробность в априорность формальной нормы, а значит, перейти от позитивистского монизма (основного положения позитивиз-

---

<sup>209</sup> Бердяев Н. А. Царство духа и царство Кесаря. – М. – 1990. – С.315.

ма о принципиальном единстве предмета познания) к трансцендентальной двухсоставности и, таким образом, решить все проблемы.

Итак, формализм и априоризм лишь возводят в норму внутреннюю специфику позитивизма, путем рационализации его, т. е. отвлечении общего духа позитивности и фактичности от его конкретной эмпирической содержательности и превращении его в автономность и априорность формы. Т. е. формализм и априорность нормативно-ценностного метода вовсе не является оружием против позитивизма, напротив, он внешне расширяет позитивизм, который органически не способен к расширению внутреннему, и возводит его в норму. Поэтому Б. Н. Чичерин и пишет, что опытная методология позитивизма должна быть восполнена умозрением. Умозрение дает чистые начала права и власти, а позитивизм – опытное приложение этих начал к бесконечному разнообразию жизни. Как явления немислимы без метафизического начала, так и начало без явлений остается пустой формой. Только их совокупность и дает полноту праву<sup>210</sup>.

Таким образом, именно в неокантианстве и неогегельянстве цементируется позитивистское мировоззрение. Например, Кистяковский также дает историческое и психологическое объяснение процессу рождения государственной власти. 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-психологического 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 своими вожаками»<sup>211</sup>. С течением времени отношения господства и подчинения объективируются и деперсонифицируются, власть становится священной сама по себе. Тем не менее, рассматривать власть и государство (как сферу человеческой культуры), по мнению Кистяковского, необходимо лишь с нормативно-ценностной точки зрения, а не с позиций формально-юридическо-

---

<sup>210</sup> См.: Чичерин Б. Н. Собственность и государство. – Ч.1. – С.86.

<sup>211</sup> Кистяковский Б. А. Философия и социология права. – С.275.

го метода. При этом естественное право из нормы возводится в идеал, к которому нужно стремиться<sup>212</sup>.

Т. е. «новая» теория естественного права (в отличие от старой) принимает характер не столько необходимости, сколько аксиологического должностования. Т. е. с «естественно» человеческой природой соединяется нравственное начало, естественное смешивается с духовным (чему начало положил еще гуманизм). Это походит на попытку придать регулярному аспекту власти снова религиозный характер. Только вместо укоренения регулярного аспекта власти в конкретной исторической Церкви, его переносят в некий абстрактную человеческую природу как некий абсолютный идеал. В этом представители возрожденно-го естественного права смыкаются с представителями «нового религиозного сознания».

«Естественное право» и «естественное» состояние – это абстрактная фикция, которая здесь, тем не менее, противопоставляется состоянию реальному, историческому. И во имя этого «естественного», которое смешивается с духовным (с наивным оптимизмом отрицая догмат о греховности человеческой природы), Бердяев и требует «растворения всякой власти в народе и ограничение всякой власти, уничтожение противоположности между властью и народом, между государством и обществом, отрицание всякого самостоятельного, отвлеченного значения за властью государственной...»<sup>213</sup>. Таким образом, представители «нового религиозного сознания» не обретают религиозное начало как нечто уже сущее, воплощенное в конкретной исторической Церкви, а изобретают, как некую волюнтаристическую рукотворную абстракцию (в этом, кстати, и заключается вся их новизна). Потому это религиозное начало они и вносят не в историю, а в социологию, ищут его не в исторической христианской Церкви, а в такой абстракции как «естественная человеческая природа», «человеческая личность» или абсолютный, априорный, недостижимый в этом мире, общественный идеал.

Таким образом, представители «нового религиозного сознания», не смотря на свою религиозность, до крушения российской государственности, эмиграции, не выходят из рационалистического, психологического модуса, намеченного идеалистической философией права. Поэтому они и разрушают, хаотизируют органические цельности, в том числе и, прежде всего – власть; препарируют живую, неповторимую и неразложимую действительность, состоящую из иерархической и уни-

---

<sup>212</sup> См.: Новгородцев П. И. Об общественном идеале.

<sup>213</sup> Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. В сб.: Власть и право. – Л. – 1990. – С.305-306.

кальной связи элементов и затем, их этих атомизированных препарированных элементов, и изобретают свои абстрактные, искусственные схемы-утопии (например, теократии, религиозные революции, органическую общественность и прочее), т. е. рационализируют их в систему, которая будет воспроизводить этот неорганический хаос снова и снова. Так, лишение власти онтологического источника ведет в хаотизации общественной жизни, ибо рационалистическое логически связано с хаотическим, они взаимно предполагают друг друга и не существуют друг без друга, о чем и будет писать Н. А. Бердяев уже в эмиграции<sup>214</sup>. И если органическое иерархическое начало сдерживает хаос, то рационалистическое – воспроизводит его. Объективно все данные теории вели не к разрушению той или иной формы власти, а к разрушению всей национальной типовой культуры, ибо направлены были именно против содержательного, конкретно-типового критерия верховной власти. Верховная власть в этих учениях утрачивала свою зависимость от определенной культурной, национальной традиции и становилась невидимой, неопределенной, формально-абстрактной именно в своем первичном, верховном моменте. В моменте же зависимом, вторичном, исполнительном и сменяемом, по желанию момента верховного, она, напротив, приобретала черты большей видимости и яркости. Таким образом, объективная, культурно-историческая связь между верховным и управительным моментами власти разрывалась, для того, чтобы установить связь искусственную, наполненную субъективным содержанием. А воплотившись, таковая анонимная, абстрактно-безличная (юридическая) в своем верховном моменте власть, естественно начинала разрушать содержательную, типовую основу культуры, т. е. вместо жизни воспроизводить смерть. При чем данные правовые концепции власти, основанные на рациональной метафизике (юридических способах мышления и оценивания), являются результатом экономического илотизма и мистического индивидуализма (протестантизма). А значит, на Западе они являются моментом вторичным, результативным, органично вытекающим из специфики их культурной жизненной системы, и значит, воспроизводящими и охраняющими эту систему и эту культуру. Вводимые же в Россию, в страну с совершенно иной ментальной основой, они естественно становятся моментом первичным, самодостаточным, как бы зависая в воздухе. И первое, что они начинают делать – это разрушать несоответствующую им жизненную систему, при чем разрушать именно в содержательном, культурно-типовом, ментальном аспекте. Т. е. если в западных теориях власть была следствием системы, то в русских, уже система

---

<sup>214</sup> См.: Бердяев Н. А. Философия неравенства. В сб.: Власть и право. – Л. – 1991.

должна была стать следствием власти. Но дело в том, что, являясь на Западе следствием мистического индивидуализма, данные теории власти сами стать причиной такого внутреннего, религиозного, ментального переворота, конечно же, не могут, воспроизводить (в иных культурных системах) они могут лишь индивидуализм фактический, т. е. хаос и разложение, свидетелями чего мы все и являемся.

### 3.2. Содержание понятия государственности

«Наиболее бесспорную черту государственности, - пишет Л. А. Тихомиров, - составляет сознательность и преднамеренность творчества и затем присутствие власти и принуждения. Обе черты тесно между собой связаны. Необходимость прибегать к принуждению для устранения препятствий характеризует всякое преднамеренное творчество, которое, предназначая себе известную цель, тем самым, устанавливает себе известную линию прохождения, а стало быть, предопределяет этим устранение всего, что на этой линии может мешать достижению цели»<sup>215</sup>. Отмеченная черта является наиболее общей и бесспорной практически для всех концепций.

«Положение человека, - говорит Б. Н. Чичерин о периоде с еще неразвитой государственностью в России, - определялось частными, случайными, даже внешними его преимуществами. Личность во всей ее случайности, свобода во всей ее необузданности лежали в основании общественного быта и должны были привести к господству силы, к неравенству, междоусобию и анархии...» Такое положение создавало необходимость высшего союза – государства. «Только в государстве может развиваться разумная свобода и нравственная личность; предоставленные же самим себе, без высшей сдерживающей власти, оба эти начала разрушают сами себя...»<sup>216</sup>.

Государство, - поясняет он, - есть высшая форма общежития, высшее проявление народности в общественной сфере. В нем неопределенная народность собирается в единое тело, получает единое отечество, становится народом. В нем верховная власть служит представительницей высшей воли общественной, каков бы ни был образ правления. Эта общественная воля подчиняет себе воли частные и устанавливает, таким образом, твердый порядок в обществе».

---

<sup>215</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.38.

<sup>216</sup> Чичерин Б. Н. Опыты по истории русского права. Цит. по: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.36.

Идея государства, считает Тихомиров, вытекает из самой глубины человеческого сознания. В течение всех исторических тысячелетий народы всевозможных племен и степеней своим глазомером, умозаключением и опытом всегда и повсюду были приводимы к одной идее. А стало быть, полагает он, мы можем ее рассматривать как политическую аксиому, подобно тому, как в математике и логике аксиомы суть нечто иное, как формулировка всеобщего одинакового впечатления. И эта аксиома гласит, что в государстве люди находят высшее орудие для охраны своей безопасности, права и свободы.

«Отрицатели государственности, против воли, дают подтверждение этой истины, так как, покидая государство, в своих чаяниях будущего представляют себе лишь одно из двух: либо простое господство сильнейшего (в анархии), либо подчинение человека стихийным силам (В социальной демократии)... человечество здесь приглашается к уничтожению своей разумной, обдуманной власти над собою, но для чего же? Чтобы подчиниться некоторой стихийной власти экономики, которая подавит нашу свободу со всей беспощадностью сил природы. Вместе с государством мы бы разрушили высшее орудие нашей человеческой власти над нашей жизнью, т. е. нашей свободы. Ибо что же такое наша свобода, как не возможность самостоятельно направлять течение дел наших, делать то, что мы считаем нужным, и не делать того, чего мы желаем избежать, не быть слепой игрушкой стихийных сил, но приспособлять их к нашим человеческим потребностям? На это в наибольшей степени дает нам способы союз государственный, в котором народ объединяет свои силы, дисциплинирует их и направляет их для достижения своих целей со всем могуществом, которое способно дать правильно организованная власть... Власть, конечно, предполагает подчинение. Но создавая власть, которой должны подчиняться, мы не жертвуем свободой, потому что при этом мы вместо подчинения стихийным силам подчиняемся самим себе, т. е. тому, что сами сознаем необходимым. Таким образом, мы лишь выходим из слепого подчинения обстоятельствам и приобретаем независимость, первое условие свободы... Идеал безгосударственный, наоборот, вместо подчинения людей самим себе влечет их к подчинению силам, вне их находящимся»<sup>217</sup>.

Итак, с тем, что сознательность и преднамеренность творчества составляет основную черту государственности, никто не спорит. А все различие взглядов на сущность государственности происходит в основном по причине принципиально различного понимания самой сознательности и творчества. Например, если преднамеренность творчества пони-

---

<sup>217</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.37-38.

мать в онтологическом ракурсе, как внутреннюю традицию, являющуюся не внешне, а внутренне данной, тем, что мы находим не вне, не в книгах, не в законах, не в школьном преподавании, а в себе, в метафизической глубине своего существа, когда школа, книги, все внешнее является только поводом для осознания этой глубины, и без нее оставались бы абсолютно непонятными и не могущими быть воспринятыми, - творчество понимается как обретение этого объективно, внутренне данного, а не изобретение. Как пишет В. Ф. Эрн: «Этот социальный индивидуум, живущий в тайниках истории (а история истекает из таинственных глубин природной жизни), есть природа как Сущее, т. е. та natura creata creans, которая является творческим центром космической жизни. Но этот же социальный и космический индивидуум в своем последнем внутреннем определении есть Церковь, которая свыше рождается в недрах космической жизни и, воинствуя, становится вторым, организующим и творящим новое, центром Вселенной»<sup>218</sup>. Индивиды при этом берутся не фактически, т. е. рационально отвлеченно и схематично, а реально, в их действительной внутренней определенности сословной, национальной, религиозной традицией, как неразложимое и неповторимое, уникальное единство фактов, их живая и индивидуальная цельность. В этом случае, сознательность и преднамеренность творчества понимается в соборно-личностном, католическом значении, поэтому содержательность и традиционность государственности здесь не противоречит понятию свободы, ибо государство, как и верховная власть являются воплощением того же самого начала, которое составляет внутреннюю сущность личности.

Понятие же традиции и сознательности творчества вне онтологического понимания социальной жизни радикально противоречит свободе. Позитивизм же и сознательность творчества, и присутствие власти (т. е. содержательность государственности) понимает по сектантски, рационально. Традиция им понимается как какая-то школа, непрерывная внешняя линия прямой и преемственной передачи в сфере сознания, что возможно только в секте, в кружке, в оторванной и замкнутой единице. Индивиды при этом берутся фактически (индивидуально-самодостаточно), вне их реальности (национальной, религиозной, сословной и т.п.), вне связи, направления, которое и делает их действительностью, реальной единой социальной личностью, несмотря на их конечность и индивидуальную относительность. Индивиды берутся как препарированные и отвлеченные от живой действительности факты (т.

---

<sup>218</sup> Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. Соч. – М. – 1991. – С.97.

е. как результат предвзятости и анализа, а не непосредственной действительности), т. е. берутся по существу схематично, а не фактично, а затем соединяются в схемы, которые с определенной и существенно условной точки зрения позволяют сводить к некоторому воображаемому единству то, что творится в действительности. Т. е. позитивизм смешивает факты как факты, являющиеся всегда результатом анализа и предвзятой классификации, с первобытно-нетронутый и непосредственной действительностью, всегда являющейся индивидуальным, единственным, неповторимым и неразложимым единством целой серии и запутанной комбинации фактов. «Поистине фактичны не факты, а действительность, - пишет В. Ф. Эрн, - состоящая из определенно связанных фактов. Естественные науки, имеющие дело лишь с препарированными и отвлеченными от живой действительности фактами, по существу схематичны. Ни физика, ни химия, ни биология, ни физиология, ни астрономия – ничего не говорят об истинных и фактически совершающихся в живой действительности процессах. Они дают лишь схемы, которые с определенной и существенно условной точки зрения позволяют сводить к некоторому воображаемому единству то, что творится в природе. Эта точка зрения на условность науки, впервые блестяще развитая Мальбраншем, все более и более проясняется в философском сознании современности...»<sup>219</sup>.

Сама же эта традиция, понимаемая как внешняя линия, передаваемая лишь в сфере сознания, во-первых, непременно будет принудительной, как внешняя, а значит, чуждая, навязанная индивидам и, следовательно, традиция, в этом случае, будет исключать свободу творчества. Во-вторых, она будет при этом действительна лишь здесь и сейчас, подробно, в пределах строго ограниченных групп и кружков. В первом случае государство будет пониматься схематично, как формальный юридический субъект волеизъявления. Во втором случае, государство будет пониматься в деятельностной парадигме, как процесс, отношение, а не как самостоятельная цельность. Ибо, при содержательной дробности групп и кружков, общий принцип этой дробности, воспроизводящий ее снова и снова, отвлекается от конкретной относительности ее содержания и воспринимается как самодостаточный и априорный процесс, в который и переносятся все объединяющие и смысловые функции.

Сторонники юридического позитивизма в России понимали эту преднамеренность творчества и традицию как внешнюю линию юридических фактов и считали необходимым изучать государство с формально-догматических позиций. Задача юриста-государствоведа, утверждали они, состоит в анализе, обобщении и классификации действующих норм

---

<sup>219</sup> Эрн В. Ф. Размышления о прагматизме. Соч. – М. – 1991. – С.27.



государственного права и конструировании на основе этого общих понятий и определений, в том числе и понятия государства. Государство, с юридической точки зрения, должно исследоваться в полной изоляции от других социальных явлений в их взаимосвязи и взаимообусловленности. Только такое самоограничение, на взгляд сторонников юридического позитивизма, может дать успешный результат. С позиций чистоты метода, отбрасывались социологический, сущностный, аксиологический и другие подходы к государству и государственному праву. Юридическая теория государства превращалась в замкнутую, формально-догматическую систему понятий. Установить юридическую природу государства, по мнению сторонников этой теории, - значило указать, как следует мыслить государство, под какую основную юридическую категорию его подвести. Это значило, дать такую юридическую конструкцию, которая бы без внутреннего противоречия охватывала все юридические отношения государства. Дать такое понятие – значит, сделать государство и все его свойства юридически мыслимыми без каких бы то ни было противоречий<sup>220</sup>. «Ни социальное, ни историческое изучение государства не входят в качестве составных частей в чисто юридический метод, который ставит свои особые задачи – юридического постижения государства на основании изучения государственно-правовых норм данной культурной ступени развития»<sup>221</sup>.

Юридическое познание государства призвано дополнить социальное, но никоим образом не должно с ним смешиваться. Анализ и обобщение, систематизация и классификация норм государственного права в их чистоте, в сфере должного, вне социальных связей – такова методологическая основа юридического изучения государства. Изоляция права от социальной жизни, - считает В. Д. Зорькин, - подведение низших норм и понятий под высшие в рамках формально-догматического метода вели к необходимости замкнуть их в единую, самодостаточную систему при помощи такого принципа, который вытекал бы из самих правовых связей. Таким принципом, средством синтеза и являлось в юридическом позитивизме юридическое понятие государства<sup>222</sup>.

При чем, государство, в сфере должного, рассматривалось в формально-логическом плане. А в сфере сущего (конкретном эмпирическом существовании) – как акты субъективной психики в физиологическом

---

<sup>220</sup> См.: Коркунов Н. М. Русское государственное право. – Т.1. – С.38-39.; Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. – С.76-77.

<sup>221</sup> Рождественский А. Теория субъективных публичных прав. – М. – 1913. – С.290.

<sup>222</sup> См.: Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. – С.77.

смысле<sup>223</sup>. В результате, в сфере сущего (психологические трактовки государства) невозможно стало отличить государство от права, политические отношения от правовых и вообще, реальность от вымысла. А в сфере должного, отношения государства к другим субъектам брались не в реальном, а в формально-логическом плане.

Тем не менее, юридическая теория государства имела многочисленных сторонников в России. Например, А. С. Алексеев видел задачу юридической науки в изучении государства лишь в плане правовых связей, которые, на его взгляд, и составляют подлинную природу государства и государственной власти<sup>224</sup>. Впрочем, у А. С. Алексеева, Ф. Ф. Кошкина и некоторых других представителей юридического позитивизма в теории государственного права юридическое понятие государства не исключало социологического понятия и было вспомогательной конструкцией для того, чтобы представить государство субъектом права. Государство при этом все же не отождествлялось с правом, хотя путь к этому и открывался через подмену политических отношений юридическими. Сознательно или несознательно, - считает в. Д. Зорькин<sup>225</sup>, - эти теоретики в какой-то степени признавали фиктивный характер юридического понятия государства. Это понятие у них охватывает лишь часть бытия государства, насколько оно связано с правом. В основном оно было искусственной конструкцией для анализа государства в рамках формально-догматической науки государственного права и не исключало возможность существования общей теории государства как относительно самостоятельной дисциплины наряду с теорией права.

Таким образом, юридический позитивизм, выдвигая особое юридическое понятия государства, рассматривает государство лишь через призму права и ограничивает теорию государственного права лишь формально-догматическими рамками, в результате чего, политические отношения и государство подменяются юридическими отношениями, а мета-юридическая сторона государства сводится к явлениям индивидуальной психики. И тогда, поскольку государство отождествлялось с биологическими и психическими комплексами, оно должно было быть предметом таких наук, как биология, психология, география и т. п. общая же теория государства подменялась государственным правом.

Рассмотрение государства через призму права имеет давние истоки. Право в качестве главного признака государства было выдвинуто

---

<sup>223</sup> См.: Коркунов Н. М. Русское государственное право. – Т.1 – С.27.

<sup>224</sup> См.: Алексеев А. С. К учению о юридической природе государства и государственной власти. – М. – 1894. – С.5.

<sup>225</sup> См.: Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. – С.80-81.

еще Цицероном и затем через Гуго Гроция воспринято либеральными идеологами. Можно сказать, что значительное влияние на позитивистскую юридическую концепцию государства оказало определение государства Кантом: «Государство – это объединение множества людей, подчиненных правовым законам»<sup>226</sup>. Гипертрофизация правового признака привела в идеологическом плане к концепции правового государства, а в философски-методологическом – к анализу государства исключительно с юридической точки зрения и, в конечном итоге, отождествлению государства с правом. Отказ от философских, сущностных и аксиологических проблем государства и права позитивисты пытались компенсировать построением логически замкнутой системы формально-догматических категорий.

Гносеологически истоки юридических и тяготеющих к ним доктрин государства восходят к констатации неразрывной связи права и государства. Но, в отличие от кантианства, в юридическом позитивизме формально-догматический, правовой аспект берется конкретно-исторически, содержательно, хотя вся эта содержательность исчерпывается данностью и фактичностью явления, источником которого признается конкретное государство, также понимаемое фактично и схематично. Т. е. позитивизм, имеющий дело лишь с препарированными и отвлеченными от живой действительности фактами по существу становится схематичным. Он дает лишь схемы, которые с определенной и существенно условной точки зрения позволяют сводить к некоторому воображаемому единству всю богатейшую содержательность государства. При этом факты, на которые он хочет опираться, теряют свою фактичность. Как препарированные они становятся уже не просто действительностью, а чем-то воображаемым, «нереальными схемами, ведущими лишь идеальную жизнь в людских головах»<sup>227</sup>. Отсюда и вытекает неприменный формализм и догматизм позитивизма, не смотря на всю его приверженность к фактичной дробности и содержательности (в позитивном плане, содержательности, взятой как явление). Приверженность же позитивизма к фактичности происходит вовсе не из его тяги к «научности», а из его волюнтаризма (волюнтаризм же является обязательной и характерной чертой сектантского типа мышления)<sup>228</sup>. Ибо волюнтаристический принцип основывается на индивидуально-самодостаточной энергии мышления, т. е. принципиально линейен и рационально прозрачен. А значит, действителен только горизонтально, только здесь и сейчас, в рамках маленьких

<sup>226</sup> Кант И. Соч. – Т.4. – Ч.2. – М. – 1965. – С.223.

<sup>227</sup> Эрн В. Ф. Размышления о прагматизме. – С.28.

<sup>228</sup> См.: Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма. – С.283-287.

общин, разорванных дробных фактов. Там же, где общины превышают его действие – там уже в них создаются кружки и группы (т. е. обязательное сохранение дробности). Там, где факты складываются в какую-то цельность, где меж ними начинает просматриваться какая-то связь – там они начинают насильственно дробиться и препарироваться. Т. е. волюнтаризм, как принцип линейный и рациональный, предполагает рост только путем дробления, т. е. бесконечного увеличения одних и тех же конечных величин. А значит, он непременно предполагает дробную фактичность, которую затем и приводит к условному и воображаемому единству, в данном случае – к правовому, т. е. создает схемы.

В кантианстве же этот формально-правовой схематизм становится априорно-трансцендентальным, т. е. однообразие и непрерывность, как общая форма этой волюнтаристически взятой фактичной дробности, отделяются от конкретности и частности ее содержания, рационализируются и таким образом, позитивистский монизм переходит в кантовскую трансцендентальную двухсоставность. Т. е. волюнтаризм и рационализм становятся тем контуром горизонта, за который нельзя выйти.

Выдвинув юридическую конструкцию государства, позитивисты создали порочный круг в вопросе о соотношении государства и права. С одной стороны, право творится государством, а с другой стороны, само государство есть правовое явление, субъект права. Выход из этого противоречия позитивизм искал в концепции публичных политических прав и доктрине самоограничения государства (А. Рождественский, А. С. Алексеев). Но эти конструкции были весьма искусственны и приводили к еще большим противоречиям.

Социологический позитивизм пытается найти выход из этих противоречий в другой области. Н. М. Коркунов, например, юридические отношения отождествляет с отношениями фактическими. «Юридическое отношение есть то же житейское отношение, только регулируемое юридической нормой»<sup>229</sup>. В результате право слагается как бы из двух пластов – из «чисто» фактического отношения («фактические основания взаимной зависимости» при осуществлении интересов) и того, что добавляется к этим отношениям в результате регулирования их юридической нормой. Фактическая зависимость, фактические отношения превращаются при этом в юридические отношения, юридическую связь зависимости, в форме правообязанности и обусловленное этой зависимостью правопритязание или правомочие<sup>230</sup>.

---

<sup>229</sup> Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. – С.137.

<sup>230</sup> См.: Там же – С.139-140.

Однако то, что правоотношение определяется в тесной связи с фактическими отношениями, само по себе еще не составляет специфику социологической юриспруденции. Хотя и последовательно развитый юридический позитивизм с позиций формализма вообще отвергает «фактический» элемент правоотношения. «Материальный элемент, - пишет Г. Ф. Шершеневич, - потому не может считаться составной частью юридического отношения, что он лишен юридического характера. Юридическое отношение есть только одна сторона жизненного отношения, создаваемая нормами права и постигаемая путем отвлечения от цельного бытового явления»<sup>231</sup>. Вообще же вопрос о включении фактического отношения в юридическое имел для юридического позитивизма подчиненное значение. Намного важнее то, что юридический позитивизм не включает правоотношение в понятие права. Последнее сводится им исключительно к юридической норме (в формально-догматической интерпретации), т. е. к нормативному приказу суверена, а юридическое отношение рассматривается лишь как продукт применения права, как автоматическое производное нормы<sup>232</sup>.

В этом смысле преимущества социологического позитивизма – очевидны. Он переводит мертвую, схематическую норму (взятую вне онтологического измерения) в процесс, отношение, т. е. начинает рассматривать ее в деятельностном измерении. Переносит смысл из фактических явлений в неизменность и однообразие воспроизводящего их процесса и на этой основе отождествляет фактические и правовые отношения, сущее и должное. Если юридический позитивизм склонен к волюнтаристической трактовке права, если для него типично определение права как совокупности норм, изданных или санкционированных государством, сведение права к нормативным приказам суверена – то Н. М. Коркунов, например, не включает в понятие права положение о креационистской миссии государства по отношению к праву. В его теории государство, как «общественный союз, обладающий самостоятельной властью принуждения», возникает и функционирует в качестве средства проведения права в жизнь. Исходя из этого, проблему соотношения права и государства, самоограничения государства правом он пытается решить не формальным образом, а путем возведения и государства и права к так называемому «психическому единению людей», к «коллективному сознанию». Поэтому Коркунов и подчеркивает внутреннюю противоречивость концепции юридического позитивизма о самоограничении госу-

---

<sup>231</sup> Шершеневич Г. Ф. Общая теория права. – Вып3. – М. – 1912. – С.570.

<sup>232</sup> См.: Шершеневич Г. Ф. Общая теория права. – С.274-275.; Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. – С.109.

дарства созданным им же правом – то, что с одной стороны, право творится государством, а с другой стороны, государство, как субъект, ограничивается этим же правом, превращается в юридическую личность. Выход из этого круга Н. М. Коркунов видит в отрицании понятия государства как самостоятельной личности, волевого субъекта власти. По Коркунову, государство, как политический союз, есть не субъект, не лицо, а отношение<sup>233</sup>. Поэтому Н. М. Коркунов отрицает традиционное для юридического позитивизма понятие о воле государства-субъекта как источника права. Основу государства и права он ищет в субъективном сознании, в психике индивидов, вне их связи с волей властвующего. Властвование, по его мнению, предполагает сознание не с активной стороны, не со стороны властвующего, а с пассивной стороны, со стороны подвластного. «Власть есть сила, обусловленная не волею властвующего, а сознанием зависимости подвластного». Поэтому, считает Н. М. Коркунов, нет надобности наделять государство волей, олицетворять его<sup>234</sup>. Объективный характер государства – отрицается.

Именно эта точка зрения Н. М. Коркунова и дает основание Л. А. Тихомирову для нахождения у Коркунова «внутреннего сродства с идеями Д. Хомякова». «У Н. М. Коркунова есть прекрасные мысли о государстве вообще, – пишет на этот счет Л. А. Тихомиров. – Сообразно основной мысли его о власти, государство определяется им как «самостоятельное и признанное принудительное властвование над свободными людьми». Государство есть «монополист принуждения», вследствие чего оно уничтожает (или сокращает) всякие другие случаи насилия, а потому создает свободу. А так как государство есть сила не внешне насильственная, а вытекающая из общего внутреннего признания, то его принуждение дисциплинируется правом. Таким образом, это принуждение проникается этическим элементом. Нетрудно видеть, до какой степени такие определения навеяны именно русским монархическим сознанием, и казалось бы, что Коркунов должен был явиться научным уяснителем славянофильства в русском государственном праве. Но когда мы спросим у Коркунова, что такое монархия, ответ получается совершенно бледный»<sup>235</sup>. Почему же, ведь по его мнению, государственная власть идет не извне, а изнутри народа, из самой его психологии? Но в том то и дело, что сама эта психология понимается Н. М. Коркуновым позитивно, фактично, как явление, а значит, с утратой в нем реальности (националь-

---

<sup>233</sup> См.: Коркунов Н. М. Русское государственное право. – Т.1. – С.43; Он же. – Государство и его элементы. – Изд 2-е. – СПб. – 1906. – С.19-24.

<sup>234</sup> См.: Коркунов Н. М. – Лекции по общей теории права. – С.246.

<sup>235</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.316.

ной, религиозной, сословной и т. п.). Поэтому он отказывается от этических и религиозных доминант и поворачивает к природному в человеке. За основу им берется конкретное содержание человеческой экзистенции (т. е. эмпирический уровень, не форма чувственного материала, а его содержание), поэтому фактические отношения здесь и перестают отличаться от юридических. Правоотношения при этом, конечно, приобретают видимость реальности и определенный динамизм, но не в содержании своем, а в форме, которая переводится в бесконечность процесса.

Таким образом, попытки свести понятие государства к коллективной психологии приводят к тому, что это понятие теряет субстанциальность, устойчивость и начинает восприниматься в деятельностной парадигме, как отношение. Здесь уже ясно прослеживается наметившийся переход к неокантианству в возможности отделения самой формы деятельности (процесса, отношения), как априорной и трансцендентальной, от эмпиричности и фактичности содержания этой деятельности (отношения). Само государство при этом начинает восприниматься дуалистично. Со стороны субъекта (с активной стороны), как воля нормативная – в виде бюрократического институционализма, а со стороны объекта (с пассивной стороны) – в виде индивидуальной психической харизмы. При этом, по вертикали возводится стена между конкретными, живыми правоотношениями и идеальными нормами (между сущим и должным), в то время как по горизонтали границы государства и права размываются и под правоотношениями начинают пониматься вообще все бытовые отношения.

Ту же деятельностную парадигму М. М. Ковалевский пытается представить в эволюционном плане. На большом фактическом материале он выводит свою схему существования догосударственных общественных союзов на основе социального равенства. Показывает, как на последней ступени родовой организации «рука об руку возникает неравенство и (общественное) разделение труда, неравенство мужчин и женщин и присвоения первыми военных, а вторыми – хозяйственных функций, неравенство владельцев и не владельцев (скота, рабов, земли), и соответственно – обособление занятий пахарей и пастухов от тех, природу которых составляет начальствование и хозяйственное руководство. Мы стоим на самом рубеже перехода от недифференцированных групп людей к таким, в которых произошла вместе с дифференциацией и интеграция известных функций». Источник возникновения политической стадии развития, по мнению М. М. Ковалевского, кроется именно в этих изменениях<sup>236</sup>.

---

<sup>236</sup> См.: Ковалевский М. М. Социология. – Т.2. – С.19, 191.

Право и государство М. М. Ковалевский рассматривал как продукт исторического развития общества. За основу социологического понимания права, по его мнению, должна быть взята «идея внутреннего развития и тесной зависимости, существующей в каждый данный момент между правом и экономическим, общественным, политическим и религиозно-нравственным укладом»<sup>237</sup>. Действующее право есть «результат развития гражданственности», т. е. «всего того, из чего, заодно с правом, слагается в каждый данный момент социальный клад народа, его экономика и политика, религия и нравственность, наука и искусство»<sup>238</sup>. Таким образом, М. М. Ковалевский выступает против того, чтобы найти критерий для оценки действующего законодательства в каком-то метафизическом представлении об абсолютной справедливости или в прирожденных человеку правах, слышащих под названием «прав естественных»<sup>239</sup>.

Причиной, объясняющей возникновение и развитие права и государства, М. М. Ковалевский считает психологические качества индивидов и групп. Государство возникает и видоизменяется в результате того, что прежде всего у отдельных личностей появляется состояние неудовлетворенности существующим положением вещей и появляются новые запросы, которые переходят силой подражания сперва в общественное мнение, в юридическое сознание масс, а затем – в обычай и закон»<sup>240</sup>. Подобную роль выдающихся личностей и происходящей отсюда эволюции права и государства М. М. Ковалевский видит в «психической природе человека, в преобладании в ней чувств над разумом, в естественном отвращении к напряжению мыслительных способностей, в происходящей отсюда склонности держаться старого, в предпочтении пассивного восприятия самостоятельному творчеству. Отсюда готовность подчиняться чужому руководству тех, кто признается обладателем большей физической и психической энергии», т. е. «в психическом воздействии личностей, способных к инициативе, к творчеству, на массы, не способные ник чему иному, как к подчинению своей деятельности чужому примеру и руководству. Общераспространенная легенда о полубогах и героях, как основателях государственного общежития, включает в себе, таким образом, некоторую долю истины; а это значит, в конце концов, что и в деле создания государства, как и в области религии, искусства и права, инициаторами являются изобретатели, лица,

---

<sup>237</sup> Ковалевский М. М. Социология. – Т. I. – С. 65-66.

<sup>238</sup> Ковалевский М. М. Социология. Т. I. – С. 66, 68.

<sup>239</sup> Там же. – С. 62.

<sup>240</sup> Там же. – С. 69.



способные затратить избыток своей физической и умственной силы, нередко также взамен последней, одной только фантазии и хитрости, на действительное или мнимое служение пассивной массе, способной только к восприимчивости, т. е., другими словами, - к одним подражательным процессам»<sup>241</sup>.

Не трудно заметить, что творчество в этой концепции понимается чисто психологически, как изобретение, а не онтологически, в смысле, -обретения. «Но изобретение, поскольку оно в самом деле таково, предполагает замкнутие в субъективность; напротив, обретение требует усилия, направленного на бытие. Реалистическое отношение к миру по самому существу дела есть отношение трудовое: это жизнь в мире. Иллюзионистическое миропонимание пассивно, да оно и не может быть активным, коль скоро при нем не ощущается реальности, тогда как реалистическое твердо знает, что реальность должна быть активно усваиваема трудом. Именно потому, что нас окружают не призрачные мечты, которые перестраивались бы по нашей прихоти, бессильные и бескровные, а реальность, имеющая свою жизнь и свои отношения к прочим реальностям, именно поэтому она вязка и требует с нашей стороны усилия, чтобы были завязаны с нею новые связи, чтобы были пробиты в ней новые протоки. Это – символы. Они суть органы нашего общения с реальностью... Иллюзионистическое, внежизненное, пассивное мировоззрение искало во что бы то ни стало отвлеченного единства, и это единство выражало самую суть возрожденного нигилизма»<sup>242</sup>.

Нетрудно узнать в таком психологически позитивистском взгляде «олицетворение пассивной и обреченной на всяческую пассивность мысли, мгновенно, словно украдкой, воровски подглядывающей мир в скважину субъективных граней, безжизненной и неподвижной, неспособной охватить движение и притязающей на божественную безусловность именно своего места и своего мгновения выглядывания. Это – наблюдатель, который от себя ничего не вносит в мир, даже не может синтезировать разрозненные впечатления свои, который, не приходя с миром в живое соприкосновение и не живя в нем, не сознает и своей собственной реальности, хотя и мнит себя, в своем горделивом уединении от мира, последней инстанцией и по этому своему воровскому опыту конструирует всю действительность, всю ее, под предлогом объективности, втискивая в наблюдаемый ее же дифференциал»<sup>243</sup>. Так имен-

---

<sup>241</sup> Ковалевский М. М. Общее учение о государстве. – СПб. – 1909. – С.94-95, 101.

<sup>242</sup> Флоренский П. А. Итоги. Соч. – Т.2 (2). – М. – 1990. – С.344.

<sup>243</sup> Флоренский П. А. Обратная перспектива. Соч. – Т.2 (2). – С.92.

но возникает это позитивистское мировоззрение. И понимание государства и власти должно быть здесь фактично-психологичным потому, что это есть такой способ объединить все представления о мире, при котором мир понимается как единая, нерасторжимая и непроницаемая сеть фактов, имеющих средоточие в Я созерцателя, но так, чтобы это Я было само бездейственным и зеркальным, неким мнимым фокусом мира. Переиначивая П. А. Флоренского, можно сказать, что данная позитивность есть прием, с необходимостью вытекающий из такого мировоззрения, в котором истинною основой натуральных фактов признается некоторая субъективность, сама лишенная реальности.

С позиций позитивизма и агностицизма М. М. Ковалевский и отрицает возможность познать сущность, объективную ценность и цели государства. Мы имеем дело только с явлениями, утверждает он, и «перечня его существенных признаков, по которым оно может быть описано, вполне достаточно для научного определения этого явления»<sup>244</sup>

Тезис о социальной обусловленности права и государства находится в тесной связи с другим, не менее важным положением социологического позитивизма – о функциональном изучении права. Юрист, по мнению С. А. Муромцева, должен иметь «верное представление о функции, для выполнения которой норма предназначена. Познание же этой функции для своего осуществления требует историко-культурного исследования нормы»<sup>245</sup>. Так, на основе социологического позитивизма начинала создаваться прикладная политическая наука, задача которой заключалась в том, чтобы выработать «предложения об исправлении недостатков существующего строя». Т. е. постановка проблемы взаимосвязи права и общества, обусловленности права фактическими отношениями привела социологический позитивизм к необходимости системного и функционального изучения права и государства. Право здесь начинает рассматриваться не как система формализованных нормативных суждений и понятий, а как «живой» правопорядок, сеть конкретных правоотношений, система действующих, функционирующих норм. С. А. Муромцев делает акцент на изучении права в жизни, т. е. правовых отношений, как они воплощены в данном конкретном правопорядке, государстве. «Вместо совокупности юридических норм, - пишет С. А. Муромцев, - под правом разумеется совокупность юридических отношений

---

<sup>244</sup> Ковалевский М. М. Общее учение о государстве. – С.28, 113.

<sup>245</sup> См.: Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. – С.146.

(правовой порядок). Нормы же представляются как некоторый атрибут порядка»<sup>246</sup>.

Правоотношения в этом понимании отождествляются с фактическими отношениями, а правовая форма с самим социальным содержанием. На самом деле «правоотношение есть не просто фактическое отношение, - совершенно справедливо замечает В. Д. Зорькин, - а такое фактическое идеологическое отношение, в котором выражено должностное и которое в этом смысле соответствует норме права. С одной стороны, нельзя отрывать правовое от фактического, с другой – было бы ошибочным не видеть различия между фактическим и правовым, между сущим и должным, нормативным. Право – это не просто фактические отношения (первичные и вторичные), а идеологическое, волевое выражение этих отношений в специфической форме, в форме должностования, нормативности, закона»<sup>247</sup>. Т. е. социологический позитивизм, являясь выражением мнимой научной фактологии, представляет действительность в виде бесформенной материи, формой которой является право. Действительность предстает не как определенная (внутренней традицией, культурой, экономикой, религией) направленность и связанность фактов, а как хаотический фактический материал, из которого поэтому и представляется возможность строить любые субъективно-волюнтаристические схемы, объединяя его в мысли. При этом правоотношения противопоставляются норме и закону. Это отделение фактических живых правоотношений (сущего) от нормативных (должного) заставляет понимать это должное как абстрактно-формальное, нереальное, безжизненное, а сущее – как бессмысленное, хаотическое, случайное. Поэтому и смысл приходится переносить из самого сущего, как хаотического, в его движение, процесс.

Таким образом, социальная жизнь из определенной величины и массы переводится в функцию и силу. Вот почему тезис о социальном изучении права и государства находится у позитивистов в тесной связи с тезисом о функциональном их изучении. А это, в свою очередь привело к понятию права, которое создается и санкционируется не государством, и даже вопреки ему, но, тем не менее, действует в качестве права. Во имя требований подвижности жизни третируется закон и законность, а реальное право начинает отождествляться с конкретной практикой судей и администраторов. Т. е. результатом данного фактического, позитивного рассмотрения социальной жизни, правоотношений, вне их глубокой внутренней реальности, направленности, связи (национальной, ре-

---

<sup>246</sup> Муромцев С. Определение и основное разделение права. – С.56.

<sup>247</sup> Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. – С.156-157.

лигиозной, экономической), и становится рационализация ее, подведение к схематичному, формальному единству, т. е. подчинение ее бюрократии (в данном случае – судебной и административной).

При этом реальная жизнь, общество деструктурируется и каждый отдельный факт (каждое правоотношение) по отдельности подключается к центральной управленческой системе и оставляется с нею наедине. Фактические правоотношения здесь изымаются из ткани социальной действительности, реальной органической связанности, а значит, лишаются сущности, избавляются от самостоятельности и превращаются в функции, подчиненные системе, зависящие во всем от нее и прозрачные. Превращение правоотношений из величин в функции необходимо предполагает дальнейшую рационализацию и бюрократизацию их. И обратно, для бюрократических манипуляций и тотальности всевластия как раз и необходимо лишить правоотношения онтологического статуса, величины, «тяжести», самобытности через связь с реальностью (экономической, национальной, культурной, религиозной) и сделать их пустыми, легко подвижными функциями, используемыми и движимыми в любом направлении. Именно для создания рациональной, бюрократической системы управления и требуется деструктурирование реальной жизни, социума, хаотизация ее и подключение каждого ее факта по отдельности к управленческой механизированной системе. В результате, вместо власти государства наступает власть рационализированной бюрократии. Власть перестает быть конкретной и прозрачной, становится закулисной, тайной и, следовательно, совершенно безответственной. Отмирает государство как нравственная сила (нормативная, должная), удерживающая от зла, и появляется государство тотально порабощающее, абстрактно-безличное и безответственное, в виде рационализованного, системного процесса. Т. е. строится новая мировая утопия – всеобъемлющая, тотально-функциональная система. Управленческая монополия этой системы исключает ее зависимость от конституций, парламентов и прочих механизмов социального самоуправления, ибо она их сама создает в той мере, в какой они ей необходимы для легитимности тех или иных решений и действий. Вот к чему приводит устранение онтологического статуса должного, фактология, отождествление правоотношений с фактическими отношениями и перевод их в функциональную, деятельностьную парадигму.

В теории Л. И. Петражицкого вообще отрицается необходимость связи права с государством. Это приводит к тому, что всякие формализованные действия, сопровождаемые санкцией данной группы или организации, зачисляются в разряд правовых. «Специфическая природа пра-

ва, нравственности, эстетики, их отличия друг от друга и от других переживаний коренится не в области интеллектуального, а в области эмоционального, импульсивного в нашем смысле их состава»<sup>248</sup>.

Сведение права к явлениям индивидуальной психики, разрыв связи права и государства, исключение из права государственного принуждения как его необходимого элемента – все это привело Л. И. Петражицкого вместе с С. А. Муромцевым к безбрежному расширению понятия права. По горизонтали право расширяется безбрежно («право» картельное, разбойное и т.п.), в то время как по вертикали право, как сущее, отделяется от государства, как должного, нормативного. Логическим завершением этого является положение Л. И. Петражицкого о том, что для права безразлично содержание правовых переживаний – разумны они или ненормальны – и, следовательно, в право включается даже бред душевнобольного, договоры с дьяволом и т. п. Здесь уже хорошо прослеживается переход к категорической императивности, т. е. способности определяться чистой формой деятельности, независимо от ее содержания, а значит, и возможность перехода к трансцендентальной двухсоставности, т. е. эмансипации самого стремления к психологизму, функционализму и фактичности от конкретных целей и содержаний этого стремления и превращении его в априорный и анонимный технический процесс.

Таким образом, основным для теорий Л. И. Петражицкого и С. А. Муромцева является не правовая плюрализм (каждая общественная группа имеет свое собственное право, которое она творит помимо государства), не психологизм, позитивность и функциональность, как это может показаться на первый взгляд, а рационализация этого психологизма и нигилизма, превращение его в систему, отделение его «духа», как априорного и трансцендентального, от относительности его содержания, как эмпирического и фактического. А значит, этими теориями уже прокладывается мостик к неокантианству.

Итак, позитивизм, как определенный способ мышления и миропонимания, вытекает из определенной идеологии же, т. е. основывается непременно на индивидуально-самодостаточной энергии мышления. А значит, он непременно волюнтаристичен и плюралистичен, действителен только здесь и сейчас, отсюда и вытекает его приверженность фактичности и отход от сущностных и аксиологических принципов, а вовсе не от его стремления к «научности». Таким образом, самая его «научность» имеет не научную, а мировоззренческую, идеологическую основу. Фак-

---

<sup>248</sup> Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. – Т.1. – С.83.

тичность вовсе не тождественна понятию научности. Данная же, позитивная фактичность необходимо вытекает из волюнтаризма, который в иных, не дробно-фактичных условиях не действителен. Поэтому она и является выражением не объективности и научности, как то желают показать позитивисты, а субъективизма, психологизма, нигилизма и волюнтаризма. Таким образом, логика позитивной «науки» сообразуется не с действительностью, а лишь с субъективными построениями мысли. Это заметил еще П. И. Новгородцев, утверждая, что все главные социологические понятия – групповая дифференциация, статика, динамика и т. п. – соотносятся не с исторической действительностью, а лишь с познавательными интересами субъекта. Поэтому логика социальной науки не фиксирует «ни социальный закон, ни объективное состояние социальных явлений, как думают позитивисты», она есть лишь систематизация абстрактных гносеологических типологий, построений нашей мысли<sup>249</sup>.

Государство позитивисты рассматривают качественно, но эта качественность представлена в виде фактичной дробности явлений, с утраченной в них реальности, связи, определенной направленности, а значит, в своей фактичности бессмысленна и недействительна (например, психологические теории, где нельзя отличить вымысел от реальности), а в своем смысловом, нормативном аспекте – нереальна (юридические теории, где нормы представлены лишь как идеально-субъективные суждения законодателя).

Позитивизм – монистичен, исходит из принципиального единства предмета познания, отсюда и все его противоречия и казусы и отсюда же везде, где он доводится до логического завершения, он непременно переходит или создает возможность перехода к кантианской трансцендентальной двухсоставности предмета познания. Ибо содержательная относительность и дробность непременно предполагает рационализацию, т. е. отвлечение «духа» этой дробности, как неизменного и общезначимого начала и переноса в него смысловых, трансцендентальных функций. Т. е. жизненно необходимым для сохранения и расширения именно этого позитивного мировоззрения и является не фактичность и позитивность сама по себе, а рационализация ее, возводящая ее в неизменную систему, которая и будет воспроизводить эту фактичность и дробность снова и снова. А для этого и необходимо освободить форму, как чистый дух этого функционализма и нигилизма от любого соотношения с ее же содержанием и превратить ее в априорный процесс. Что и делает с успехом неокантианство, которым позитивному мировоззрению придаются трансцендентальные полномочия и ценностный статус. Позитивизм

---

<sup>249</sup> Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права. – С.272.

тивное мировоззрение цементируется кантианством (и неокантианством, и неогегельянством), делается единственно возможным и единственно приличным человеку.

Особенностью философии государства и права Чичерина, как и многих других неогегельянцев, является соединение гегелевского абсолютного идеализма с индивидуалистическими элементами неокантианства. По мнению П. И. Новгородцева, правильное соотношение теорий Канта и Гегеля о государстве состоит в их восполнении, сосуществовании и взаимном признании<sup>250</sup>.

В противоположность позитивистам Б. Н. Чичерин считал возможным познать сущность и целесообразность государства. Государство он рассматривал как высшее развитие идеи человеческого общества и воплощение нравственности. Самую же идею государства, т. е. начало, во имя которого оно существует и которое призвано осуществить, Чичерин считал априорным началом, проявлением Абсолютного. Поэтому те, кто отвергает метафизику, «не в состоянии ничего понять в государстве»<sup>251</sup>. Методологические принципы позитивизма не отвергаются Чичериным, а просто признаются не полными и требующими своего восполнения умозрением, т. е. рассмотрением государства с позиций нравственных и метафизических ценностей. Поэтому существенным компонентом концепции государства у Чичерина становится категория «общего блага», призванная обосновать цель и ценность государства. Эта категория в его теории несет, прежде всего, аксиологическую нагрузку и служит одним из главных моментов определения государства.

Общее благо, как цель государства состоит, по его мнению, в осуществлении природы государства, т. е. в «полном развитии и гармоническом сочетании» всех его элементов. В верховной цели заключаются «мир, порядок, свобода, общая польза, и все это приводится к высшему гармоническому единству. В этом и состоит то совершенство жизни, о котором говорил Аристотель»<sup>252</sup>. Т. е. государство определяется здесь по формальному, а не материальному признаку.

«Неогегельянская теория государства, совершенно справедливо считает В. Д. Зорькин, - давала метафизически-спекулятивное освещение ценностей политической жизни, именно то, что не в силах был сделать позитивизм»<sup>253</sup>. С другой стороны, она не могла игнорировать тот большой опытный материал, который был обработан позитивистскими

---

<sup>250</sup> См.: Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учении о праве и государстве. – М. – 1901. – С.244.

<sup>251</sup> Чичерин Б. Н. Философия права. – С.301-302.

<sup>252</sup> Чичерин Б. Н. Курс государственной науки. – Ч.1. – М. – 1869. – 7-13.

концепциями государства, в том числе социологией государства. Выступая против крайностей как позитивизма, так и идеалистической философии государства и права, Чичерин призывал сочетать «умозрение и опыт». Так над нижними этажами позитивистских социологических исследований закономерно возводились верхние этажи философии государства в ее неокантианском и неогегельянском вариантах. Отличительной чертой этого процесса являлось вычленение нормативной (морально-правовой) регуляции как особой универсальной проблемы. «В основании общества, - писал Н. А. Бердяев, - для нас лежит право в идеалистическом смысле этого слова»<sup>254</sup>. Нормы должны быть при этом поняты «не только как факты социальной жизни», но также как внутренняя ценность и принцип личности. Неоценимую услугу социологии здесь оказывают, с одной стороны, априорные предписания нравственного сознания, с другой – теоретическое осмысление «естественности» норм-ценностей в философии права. Природа механизма регуляции может быть представлена как внутреннее психологическое переживание (анализ индивидуального сознания, из глубин которого «черпают свою силу все нормы») и как самоцельное нормативное явление (анализ культурных систем). Каждая норма «ты должен» порождает имманентно вопрос о нравственной основе этого долженствования, т. е. выступает как «принцип самоопределяющейся личности»<sup>255</sup>.

Б. А. Кистяковский характерной особенностью социальной действительности считал «психологическое взаимодействие между индивидами», но котором и возникают «групповая дифференциация», «коллективное сознание» и в итоге их особые ассоциации, т. е. само общество. Но если эта стороны социального феномена подчиняется законам причинности, то есть и другая его сторона, развивающаяся телеологически, - нормы, институты, государство, культура. Телеологические элементы есть высшее проявление и оформление социальной связи, «психологического взаимодействия». Как и прочие неокантианцы, Б. А. Кистяковский придает решающее значение указанному различию и выдвигает тезис, по которому «долженствование вмещает в себя необходимость и возвышается над нею»<sup>256</sup>.

---

<sup>253</sup> Зорькин В. Д. Из истории буржуазно-либеральной политической мысли России. – М. – 1975. – С. 64.

<sup>254</sup> Бердяев Н. А. О новом русском идеализме // Вопросы философии и психологии. – 1904. – Кн. 75. – С. 721.

<sup>255</sup> Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права. – С. 279 – 281.

<sup>256</sup> Кистяковский Б. А. Русская субъективная школа и категория возможности при решении социально-этических проблем. – В книге: Проблемы идеализма. –



Кистяковский согласен с тем, что государства, по большей части, возникали из насилия, из завоевательных войн. Но все же считает это первоначальной фазой в их развитии. В дальнейшем же, по его мнению, физическое принуждение неизбежно трансформируется в психическое господство. Наиболее яркий пример такого рода Кистяковский усматривает в процессе перехода западноевропейских обществ от феодализма к капитализму. Если власть феодалов над крестьянами держалась в значительной мере за счет непосредственного насилия, то буржуазия оказывается у власти благодаря ее духовному лидерству. Власть переходит в руки буржуазии не потому, что у нее скапливаются громадные материальные ресурсы, а в результате ее идейного превосходства. Так Кистяковский формулирует следующее принципиальное для него положение: в буржуазную эпоху материальная сила побеждала и становилась государственной властью только тогда, когда за ней была сила идейная. Следовательно, в буржуазном обществе власть имеет нравственное оправдание, а государство – подчинено идее должного, т. е. идее правовой<sup>257</sup>. Таким образом, государство для Кистяковского в его высшем виде является государством правовым. Именно в правовом государстве он видит торжество идее должного, реализовавшуюся сущность всякой государственной власти. Правовое государство – это своего рода ценностный императив, торжество нравственной трансцендентальности общества над его эмпирическими проявлениями.

Основная тенденция культуры, таким образом, проявляется в том, что в человеческом мире сущее стремится стать должным, реальное – идеальным. В этом смысле государство и представляет собой ценность, высшую заданность. Государство, выражая идею должного, является также и элементом культуры и формирует эту культуру как нормативно-ценностную систему. Ибо общество, нравственно развиваясь, как бы закрепляет достигнутый моральный уровень в государстве, а оно, в свою очередь, стимулирует к достижению новых нравственных высот. Поэтому Кистяковский и связывает наличие правового государства с уровнем развития культуры и общественного правосознания<sup>258</sup>.

Новым в этих неокантианских концепциях является то, что нормативность приобретает в них характер не столько закона необходимости, сколько аксиологического долженствования. Действительность объявляется принципиальным несовершенством, отражающим противоречие между абсолютным идеалом, предполагающим бесконечное совер-

---

М. – 1902. – С. 393.

<sup>257</sup> См.: Кистяковский Б. А. Философия и социология права. – С.279-280.

<sup>258</sup> См.: Кистяковский Б. А. Философия и социология права. – С.281.

шенствование индивида, и конечными социальными условиями эпохи. Поэтому совершенное социальное устройство – бессмыслица, ибо это и есть сам идеал, а социальные теории, провозглашающие подобные реорганизации, – утопии. Осознание этого момента, по П. И. Новгородцеву, и привело к глубочайшему кризису правосознания и социальных наук. Разочарование можно компенсировать только развитием спекулятивно-го синтеза идеала и действительности<sup>259</sup>. Эти выводы П. И. Новгородцева были поддержаны Бердяевым и Булгаковым, которые считали, что такой синтез выводит нас за границы положительной науки и философии, где бытие и должностное, абсолютные начала и конечные цели сочетаются высшей связью. Этот отвлеченный синтез обличает утопическую установку духа, корень которой находится в отвлеченном радикализме<sup>260</sup>, т. е. в принципиальной неорганичности и беспочвенности мировоззрения («свободное творчество», индивидуализм, свобода личности вне соборного предания, вне народной традиции). В результате, все это «неохристианство» является всего лишь стихийным кантианством в богословии – старым еклезиологическим несторианством, разрывающим объективную Богочеловеческую связь земного и небесного аспектов Церкви, чтобы вместо нее установить произвольную психологическую человеческую связь, наполненную субъективным содержанием.

Бердяев, например, отрицает конкретное, историческое государство, как институт, глубоко враждебный началу личности, понимаемой отвлеченно, «естественно». Отсюда и противопоставление государства естественному праву: «Государство есть выражение воли человеческой, относительной, субъективно-произвольной, право – выражение воли сверхчеловеческой, абсолютной, объективно-разумной»<sup>261</sup>. Здесь ясно видно смешение «естественного» состояния (человеческой природы) с духовным, начало которому положил еще гуманизм и отрицание исторических органических цельностей во имя либеральной, рациональной схемы – абстракции человеческой природы (которая здесь к тому же смешивается с личностью). Основой этого рационалистического понимания государства является чистый номинализм, отрицающий реальность органических цельностей – государства, нации, власти, Церкви. Живые, конкретные, исторические государства деформируются, препарируются на мертвые, хаотические элементы, из которых затем создаются искусственные, рационально-прозрачные государства-схемы.

<sup>259</sup> См.: Новгородцев П. И. Об общественном идеале.

<sup>260</sup> См.: Зеньковский В. В. История русской философии. – 1 (1). – С. 89-90.

<sup>261</sup> Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. – С.290.

Отсюда, крайний психологизм во взглядах Бердяева на государство до 1917 года: «Суверенная, неограниченная и самодовлеющая государственность во всех ее исторических формах, прошлых и будущих, есть результат обоготворения воли человеческой, одного, многих и всех, подмена божественной воли относительной волей человеческой, есть религия человеческого, субъективно-условного, поставленная на место религии божеского, объективно-безусловного... Сущность суверенной государственной власти в том, что в ней властвует субъективная человеческая воля, а не объективная сила правды, не абсолютные идеи, возвышающиеся над всякой человеческой субъективностью, всякой ограниченной и изменчивой человеческой волей. Этот взгляд наш противоположен общераспространенной лжи, по которой государство всегда есть воплощение объективного нравственного начала. Государство по самому существу своему, скорее, безнравственно и не может стать нравственным до тех пор, пока не отречется от власти человека над человеком, пока не смирит своей власти перед властью Божьей, т. е. не превратится в теократию»<sup>262</sup>. Поэтому Бердяев отрицая конкретное историческое государство и призывал, как в свое время и Вл. Соловьев, к религиозной революции и абстрактной теократической утопии<sup>263</sup>. Интересно, что уже в эмиграции, в «Философии неравенства» подобные рассуждения он называет слащавым развратом.

Итак, философский рационализм в учении о государстве рассматривает его как самодостаточность явления. Поэтому если государство и рассматривается здесь содержательно, то вся эта «содержательность» выражается в подчинении государства как формы каким либо самодостаточным социальным или юридическим явлениям, т. е. чему-то частному, фактическому, внешнему. А значит, таковое «содержательное» государство всегда будет пониматься как порабащающее, деспотическое. И тогда государство свободное, «правовое» естественно начинает пониматься как абстрактно-безличное, в виде отделения чистой формы от конкретности его содержания и подчинение этой формы лишь имманентной логике движения собственных абстрактных понятий. Подход ко всему содержательному (национальному, религиозному, социальному) с позитивной, рациональной стороны как чему-то фактическому, частному, внешнему и заставляет понимать государство свободно-правовое как абстрактно-безличное. Т. е. все содержательное сначала феноменизируется, лишается онтологического статуса, а затем, под видом борьбы с

---

<sup>262</sup> Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... – С.286-287.

<sup>263</sup> См.: Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. Гл.: Государство. – С.279-311.

этим феноменализмом и психологизмом, начинается борьба с содержательностью государств, как признаком их «деспотизма». Государства свободные начинают пониматься как непременно абстрактные и безличные. Другой путь для рационалистической философии заказан, просто мировоззренчески не приемлем (ибо рациональное мировоззрение источник права видит в «естественной» человеческой природе).

Государство при этом понимается, с одной стороны, как вторичное, производное от индивидов, а с другой, – как внешнее для них же. Т. е. оно должно быть и производным от индивидов и, в то же время всеобще-необходимым для них. Это достигается тем, что государство понимается как производное не от содержания индивидов (их внутренней, личностной, качественной сущности), а от их формы, как всеобщей и рационально-безличной. Т. е. форма индивидуности, как нечто общее (уровень трансцендентальный), рационализируется, отвлекается от содержания индивидов, как чего-то частного (уровень эмпирический), – и мы получаем государство. Индивид при этом непременно берется не как содержательная реальность, а как отвлеченно-абстрактная форма (т. е. так, как на самом деле они не существуют), с юридической точки зрения. Государство же оказывается, с одной стороны, в модусе индивидов, а с другой, – априорно-всеобщим для них же. Индивид составляет частичку его, как формы, но только частичку, остальная же совокупность государственной власти для него является чем-то посторонним, чему он должен подчиняться, хотя бы и против воли. Вследствие этого, он, входя в государство, сознает себя чем-то отдельным, находящимся в договоре с государством, но не в слиянии с ним. Его естественное право не сливается с государством и для него самого оказывается выше, нежели власть государственная. Источник прав здесь индивид имеет в самом себе, но частичку этих прав уступает в пользу государства, для получения от него обеспечения остальных прав. Во всем объеме этой уступки своего «естественного» права, индивид принимает на себя обязанности в отношении государства.

Таким образом, эволюционный принцип развития логически ведет от качественной государственности, понимаемой с рациональной точки зрения, как порабошающей, деспотической, к государственности абстрактно-безличной, и только в этом виде считающейся «правовой». Ибо, если свобода в мировоззрении онтологическом понимается как качественность, как возможность неравенства, то данным мировоззрением свобода понимается как бескачественность, как движение, свободное от любых содержательных и качественных его ограничений. Разумеется – это последствие религиозного имманентизма, когда любая цель, каче-

ство, смысл, любая конкретная форма со своим внутренним ритмом, традицией, стилем в силу своей «конечности», т. е. конкретности и оформленности, делается угрозой пуританскому пониманию религиозности как линейно бесконечному напряжению, и свободе, как отвлеченному от всех смыслов и целей движению, т. е. – делается идолом. Движение же, освобожденное от деспотии «идолов», выступающее в виде чистой формы, эмансипировавшейся от любого содержания, и понимается как свобода. Например, современный капитализм – это не свобода во владении собственностью, а свобода как непременно приведение собственности в движение. Для этого собственность лишается конкретности, укорененности в земле, государстве, крови, традиции и сводится к единому абстрактному принципу – деньгам, которые являются ни чем иным, как техникой собственности, отделившейся от ее же содержания, качества, внутренней жизни. Свобода же собственности и понимается как свободное движение этих абстрактных денег, т. е. самодостаточность, автономность техники собственности от ее же живого содержания и определяемость ее уже только логикой движения собственных абстрактных понятий, воплощенных в конкретности денежного движения, а никак не нуждами действительной хозяйственной жизни.

Итак, сначала свобода понимается как рациональная автономность в ее чистом формальном виде. Когда же современная неклассическая философия, оставаясь на позициях автономности человека, желает прийти к реальности в понимании свободы, ей не остается ничего другого, кроме как истину в виде формальной нормы превратить в истину в виде процесса. Если за форму выйти нельзя, то оживить ее можно лишь придав ей подвижность, т. е. переведа ее из нормы в процесс. И тогда свобода будет пониматься не как абстрактно-безличная форма, а как само движение к ней, конструирование различных ее вариантов. Человечек здесь все так же обречен на движение в самом себе, свобода же понимается как недетерминированность этого движения никакими системами ценностей, смыслами и прочее. Т. е. современные философы хотят и освободиться от формализма, и остаться, в то же время, с автономностью индивида, т. е. понимать свободу и содержательно, качественно и бессодержательно, формально – одновременно! Для чего они и делают формальное, очищенное от любого содержания движение движением человеческим, субъективным, экзистенциальным. Т. е. современная философия хочет сделать свободу реальной, не за счет сопричастности истине, онтологической ее укорененности, а за счет понимания свободы не как формальной, абстрактной нормы, а как формального же, абстрактного, но – процесса. При этом, все выбираемое содержание уравнивается в

своей относительности, функциональности и подчиненности самому выбору. Все конкретное, качественное сводится к единому абстрактному принципу, в формальности и пустоте которого и видится свобода.

Представители традиционного направления в русской философии качественность и содержательность понимают не в рациональном смысле, как самодостаточность явления, а символически-сопряженно. Государство Л. А. Тихомировым понимается вроде бы и с социологической точки зрения, но не позитивистски. «Должно обратить внимание на то, - пишет Л. А. Тихомиров, - что в государственный союз вступают не просто люди, отдельные, изолированные, не имеющие других интересов, кроме государственных. У людей изолированных не может быть государственных интересов, таким людям государство не нужно и составляло бы для них лишь бесполезное иго. Государственный интерес может явиться только у людей, уже предварительно соединившихся в более элементарные социальные группы и здесь получивших некоторые интересы, требующие согласования и охранения, а равно имеющих потребность обеспечить личность от эксплуатации самими же групповыми силами. Для таких людей - для членов социальных групп - государство становится действительно нужно и даже необходимо с того момента, когда переплетаются интересы этих групп, не допуская их разъединиться; но в то же время и порождая их взаимную борьбу и эксплуатацию. Тут становится необходимым высший объединительный и примирительный принцип с соответственной для его задач властью. Этот-то социальный фундамент для государства и представляет нация, т. е. народ или совокупность племен, достаточно объединенных чем-либо материально и нравственно: тут имеют уже значение и территория, географические условия, условия труда, язык, верования, исторические условия и т. д. ... отсюда необходима связь государства с «нацией», «всем народом», т. е. с совокупностью частных групп»<sup>264</sup>. И Тихомиров дает формулу государства: «Государство есть организация национальной жизни». Он так же понимает государство как нечто производное, но уже не от индивидов (не от рациональной формы индивидуности, как самодостаточности явления, с утерей в нем содержательной реальности - национальной, религиозной, сословной), а как производное от внутреннего содержания индивидов, от того, что придает им качественную цельность, т. е. «идея государственного союза, по существу, содержит требование общечеловеческого, всемирного существования, не в количественном, а в качественном смысле»<sup>265</sup>. Это положение, можно сказать, продолжает собой сле-

---

<sup>264</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. - С.41.

<sup>265</sup> Там же. - С.42.

дующее учение о государстве Н. Я. Данилевского: «Народности, национальности суть органы человечества, посредством которых заключающаяся в нем идея достигает в пространстве и во времени возможного разнообразия, возможной многосторонности осуществления, как это было показано в предыдущих главах; следовательно, жертвы, требуемые для охранения народности, суть самые существенно-необходимые, самые священные. Народность составляет поэтому существенную основу государства, самую причину его существования, - и главная цель его и есть именно охранение народности. Из самого определения государства следует, что государство, не имеющее народной основы, не имеет в себе жизненного начала и вообще не имеет никакой причины существовать»<sup>266</sup>.

И. А. Ильин соединяет в своих политических построениях метафизические идеи славянофилов с их православной ориентацией с консерватизмом и либеральными традициями построения правового государства. Основными ориентирами его политической философии являются построение общества на духовной основе и правовое обоснование власти, где духовно-религиозные, православные принципы жизни будут определяющими. Поэтому он дает следующее определение государства: «Государство в его духовной сущности, есть ни что иное, как родина, оформленная и объединенная публичным правом, или иначе: множество людей, связанных общностью духовной судьбы и сжившихся в единство на почве духовной культуры и правосознания»<sup>267</sup>. Он убежден, что государство должно твориться внутренне, душевно и духовно; государственная жизнь только отражается во внешних поступках людей, а совершается и протекает в их душе. Разложение государства или какого-нибудь политического строя состоит не во внешнем беспорядке, в анархии, в гражданской войне: это лишь проявления уже состоявшегося внутреннего разложения. Поэтому и сущность политики, «основная аксиома политики», которая не постигнута большинством людей, утверждает, что «право и государство возникают из внутреннего, духовного мира человека, создаются именно для духа и осуществляются через посредство правосознания. Государство совсем не есть «система внешнего порядка...»<sup>268</sup>.

И. А. Ильин всегда негативно относился к «новому религиозному сознанию», попытки обновить догматику и философию традиционного православия он рассматривал как проявление прельщения и ереси.

<sup>266</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – С.250.

<sup>267</sup> Ильин И. А. Собр. соч. в 10т. – М. – 1996. – Т.1. – С.234.

<sup>268</sup> Ильин И. А. Собр. соч. в 10т. – Т.1. – С.235.

Поэтому в его правовой философии отсутствует тема, свойственная апокалиптически настроенному «новому религиозному сознанию», тема антиномии греховного и божественного в человеке, обществе, государстве, праве. Он пишет: «... Было бы неосновательно, отправляясь от этих искажений государства и политики, настаивать на неприемлемости государства для христианского сознания. А между тем ныне стали появляться такие софисты, которые решаются утверждать, что государство есть изобретение и орудие «диавола». Понимать государство как формальную систему насилия, как организацию безнравственного притеснения слабых сильными и т. п., значит или обнаружить полное отсутствие здорового правосознания, или же сознательно вводить в заблуждение темных людей»<sup>269</sup>.

Формальное же понимание государства, с точки зрения философа, извращает его природу и разлагает в душах людей начала гражданственности. «Следуя этому пониманию, 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»<sup>270</sup>.

«Сущность государство, - считает 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»<sup>271</sup>. Каждый член политического союза должен осознавать неосуществимость своих индивидуальных целей помимо достижения общей для всех цели. Политика, утверждает Ильин не приемлет личного, группового или классового интереса. Государство, по своей сути, всегда надклассово и надпартийно. Если классовый интерес имеет свои основания в естественном праве, то он становится общим для всех и потому государственным, если нет, то «никакие усилия – ни «организация», ни «пропа-

<sup>269</sup> Там же. – С.244-245.

<sup>270</sup> Там же. – Т.4. – С.259.

<sup>271</sup> Ильин И. А. Собр. соч. в 10т. – Т.4. – С.268.



ганда», 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.

Государство (верховная власть) при этом понимается как власть того же самого этического начала, которое составляет сущность личности. А значит, для личности власть здесь является не как посторонняя, а как бы ее собственная. Верховной властью при этом личность ставит не свою волю, а волю своего идеала. Личность гражданина при этом входит в состав верховной власти не в виде одной формальной частички этой власти, а всем своим существом. Личность тут понимается как причастная верховной власти в виде носительницы того же самого нравственно-разумного элемента, который и составляет сущность верховной власти и государства. Но этот нравственный элемент составляет не волю личности, а ту сторону ее сущности (высшую, общезначимую, существующую в виде предания – религиозно-этического, национального), которому она подчиняет свою волю. Т. е. государство тут понимается как производное не от индивидуальности, как формы и не от ее частного, конечного, субъективно-относительного содержания, а как производное от общей качественной основы индивидов, которая и делает их народом, цельностью национальной, религиозной, личностной. Такое государство при любой форме правления не может пониматься как деспотическое. При этом освобождающая роль государства здесь понимается противоположно пониманию рационалистическому, западному. Государство свободное здесь будет пониматься как государство качественное (свобода понимается тут в содержательном, положительном плане), т. е. национальное, религиозное (с определенной государственной религией), а не формально-безличное. В то время как в рациональном модусе именно качественность государства и понимается как нечто ограничивающее и поражающее.

Онтологическое же понимание государства дает уже в эмиграции и Н. А. Бердяев: «Грешное человечество не может жить вне государства, вне онтологических основ власти. Оно должно быть подчинено закону, должно исполнить закон. Отмена закона государства для человечества, пораженного грехом, есть возвращение к звериному состоянию. Государство есть соединяющая, упорядочивающая и организующая онтологическая сила, преломленная во тьме и грехе. Принуждающая и насилующая природа государства сама по себе не есть зло, но она связана со злом, есть следствие зла и реакция на зло. Принуждение и насилие может быть добром, действующим в злой и темной стихии. Но это не

значит, конечно, что всякое государственное принуждение и насилие хорошо, оно и само может быть злом и тьмой. В свете христианского сознания должны быть познаны аскетические основы государства. В природе государства есть суровость. Государственное сознание видит силу зла и слабость естественного добра в человеке. В нем нет слащавого оптимизма, в нем есть суровый пессимизм. В идее государства нет мечты о земном рае и земном блаженстве. Такая мечта всегда связывается с отрицанием государства. Государство менее притязательно, более элементарно и просто. В государственной идее есть аскетическая суровость. Мечтательное отрицание государства во имя утопии земного рая и блаженства есть разврат в жизни общественной, отсутствие аскетической самодисциплины и воздержанности»<sup>272</sup>.

Итак, во всех философских направлениях (радикальных теорий мы не касаемся) государство понимается как высшее орудие для охраны безопасности, права и свободы (идея общего блага) – как общая форма. А все различия в понимании освобождающей, правовой роли государства исходят из различий в понимании «общего». Если общее понимается в онтологическом (соборном) плане, то оно понимается именно как общее качество, во первых, органично - во вторых и как конкретное, историческое в третьих. Отсюда и освобождающая, общезначимая роль государства будет пониматься в положительном, содержательном плане. Государство, претендующее на то, чтобы быть народным, должно быть носителем того же самого разумно-нравственного элемента (национально-религиозного), который составляет внутреннюю, соборную основу личности. А значит, государство понимается как то, что не может определяться никаким данным человеческим поколением: «Государство поддерживает реальную связь времен в жизни народов, и потому оно не может стоять в такой зависимости от времени, какой хотят те, которые отдают его временному потоку. Государство не может быть создано и не может быть разрушено никаким человеческим поколением. Оно не является собственностью людей, живущих в каком-либо периоде истории. В этом смысле государство имеет сверхвременную и сверхэмпирическую природу»<sup>273</sup>.

Отрицание онтологического источника власти ведет к разрушению органических реальностей, одной из которых является и государство. В рациональном модусе общее понимается трансцендентально. Любое содержание, понимаемое лишь фактично и позитивно (как самодостаточность явления) претендовать на трансцендентальные функции,

---

<sup>272</sup> Бердяев Н. А. Философия неравенства. – С.57-58.

<sup>273</sup> Там же. – С.55.

естественно, не может, являясь не тем, что объединяет, а тем, что разделяет людей, поэтому и составляет лишь уровень эмпирический, от которого необходимо очиститься, чтобы взойти к уровню трансцендентальному. А значит, для того чтобы являть собою идею общего блага, быть действительно освобождающим и правовым государству, в этом понимании, необходимо стать формально-абстрактным. Данное понимание государства тесно связано с идеей общегражданского строя. Ибо при формально-юридическом, абстрактно-безличном понимании государства народное представительство не может выражать интересы сословий и социальных групп, ибо государство не является больше пронизывающим их общим вертикальным качеством, общее может существовать тут лишь как отвлеченная от них от всех абстрактная, «чистая» форма. Общими интересами тут могут выступать только интересы внешние, юридические, формальные. Поэтому и необходимым становится создание общегражданского (формально-юридического) представительства, а значит, и общегражданского строя. Государство при этом сливается с формой правления и становится абсолютным. Т. е. государство, как смысловое явление, теряет всякую связь с тем, что именно является (с любой реальностью – социальной, национальной, экономической и прочее) и превращается в формально-юридическую схему, следующую только имманентной логике движения собственных отвлеченно-политических понятий.

### **3.3. Метафизика социального строя**

По поводу отношения социального строя к государству в русской философии также можно выделить две основных точки зрения – рационалистическую, в которой по этому вопросу сходятся и позитивизм и неокантианство с неогегельянством, и онтологическую, лишь намеченную в трудах славянофилов, К. Леонтьева и глубоко раскрытую в «Монархической государственности» Л. А. Тихомирова.

Рационалистическая теория основывается на юридической точке зрения и по юридическому строению общества различает последовательно развивающиеся три порядка – родовой, сословный и, наконец, общегражданский. Когда первый теряет преобладающее значение, полагает Б. Н. Чичерин, он не исчезает, а хранит свои остатки в следующем, его сменившим. Так, с наступлением строя сословного родовой строй не исчезает, а только ослабевает и держится в сословном, в виде некоторых остатков своих, способных ужиться с господством нового строя. Так же и сословный строй, не исчезает вполне со строем общегражданским, а

сохраняется постольку, поскольку совместим с ним. Появление же какого-либо нового строя после строя общегражданского эта теория не допускает.

Родовой строй, по Б. Н. Чичерину основан на преобладании кровных союзов. Именно ими определяется не только гражданский, но и государственный строй. При этом и гражданский, и государственный строй находятся в зависимости от кровных союзов. Разложение родового строя порождает сословный, которому также соответствует известный государственный строй. Сословный строй основан на преобладании «частного интереса», каковые интересы организуются в касты или сословия (жреческое, военное, гражданское). Государство при этом господстве частного интереса – слабо и попадает под влияние гражданского общества или даже поглощается им. По слабости государства в обществе является взаимное порабощение. Эти формы взаимной зависимости, - пишет Б. Н. Чичерин, - можно обозначить общим названием крепостного права, которое составляет характеристическую принадлежность сословного порядка<sup>274</sup>.

Наконец, в общегражданском строе «значение лица определяется уже не принадлежностью его к тем или иным частным союзам, физиологическим или группирующимся около известного интереса. Оно пользуется полнотой права само по себе как разумно свободное существо, а так как в этом качестве все люди равны, то начала, определяющие начала общегражданского строя суть свобода и равенство». Государство при этом «выделяется и образует свой собственный строй, который в свою очередь воздействует на гражданское общество, полагая предел господству частных сил и порабощению одних другими».

«Именно этим выделением политической области устанавливаются в гражданском порядке начала свободы и равенства». Сословия падают и сливаются, - считает Б. Н. Чичерин, - по мере того, как государство освобождается от средневековых начал, от господства гражданского общества, и развивает свой собственный организм. «Сословный порядок составляет естественную принадлежность неограниченной монархии, где отдельные интересы имеют каждый свою организацию, и над всеми возвышается объединяющая их власть; но он не уместен в конституционном правлении, где представительство должно выражать не отдельные интересы сословий, а общий всем интерес государства. Поэтому, развитие политической свободы неизбежно ведет к падению сословий»<sup>275</sup>.

---

<sup>274</sup> См.: Чичерин Б. Н. Курс государственной науки. Ч.1. – С.258-259.

<sup>275</sup> Там же. – С260.; См. также: О народном представительстве.

Сословный строй этой теорией отрицается. Хотя государство знает, что нация расслоена на отдельные классы и группы, но не хочет иметь с ними дело и в политических отношениях признает только отдельных граждан, которые большинством голосов создают государство и правительство. Эта идея общегражданского строя и считается основой свободы и справедливости и высшим развитием государственности.

Нетрудно заметить, что социальный порядок рассматривается тут как нечто самодостаточное, независимо от морфологии национальной жизни, истории, религиозно-этических начал, т. е. формально-абстрактно. Отсюда и эволюционизм и европоцентризм в его понимании. Л. А. Тихомиров считает, что анализ социального строя с точки зрения чисто юридической является коренной ошибкой государственной науки. На самом деле юридическая (формальная) точка зрения на сущность всех социальных явлений необходимо предполагается дуализмом рационалистического мировоззрения.

В христианском средневековье социальное пространство не сливалось с религиозным, но и не являлось автономным, самодостаточным. Трансцендентная идея спасения являлась не внутренним принципом социального измерения, а высшим смыслом, вертикалью, пронизывающим его, но не сливающимся с ним. Социальное пространство получало свои функции в деле спасения. Оно не являлось больше самодовлеющим, его имманентной длительности, этой бесконечно длящейся конечности, клался сверхконечный предел, который замыкал его линию в сферу, не переводимую больше ни на природу, ни на его собственные явления. Социальный мир становился символичным, сословным, рельефным, лично и целно иерархичным. В результате неудачи воплощения на Западе литургических моделей в сфере культурного строительства и образования европейских государств в имманентном векторе – формируются новые представления о гражданском измерении. Привлекается аристотелевская концепция вечности мира в ее аверроистской интерпретации и формируется представление о континуитете в юридической и политической сферах. Земные институты приобретают новое измерение, из них вынимается трансцендентная цель, как стержневое начало, вводящее их в сопряжение и, дуалистически разведенные по разные стороны с высшим религиозным принципом, они становятся бесконечными только пососторонне, потенциально. Социальное измерение начинает мыслиться как нечто автономное, самодостаточное, имеющее цель в самом себе. Но при ничтожности и относительности этого, ставшего автономным и, следовательно, утилитарным содержания, смысл, естественно, переносится

сится на саму форму социального измерения, которое теперь, чтобы получить объективность и общезначимость должно опираться на форму социальности, а не на ее содержание (не на социальный материал). Форма при этом, как нечто априорное, отвлекается, абстрагируется от своего собственного содержания и следует лишь имманентной логике движения собственных понятий. Так социальное, гражданское становление начинает мыслиться не как живое, личностное, а как логическое, формальное, т. е. начинает рассматриваться лишь с чисто юридической точки зрения. Поэтому новый гражданский мир и образуется сведением всей красочности живых, рельефных, органично выросших форм (сословий) к абстрактной пустоте единого юридического принципа, к общности абстрактно-понятийной – правовой. Поэтому и обретает новый гражданский мир монотонно плоский, линейный характер.

Уничтожение органичной объемности, рельефности и красочности социального мира и замена его юридической, формальной общностью, которая, как форма мышления, как категория понятийная не может иметь никаких естественных ограничений своему распространению, является ни чем иным, как перенесением ньютоновского мифа о бесконечном и однородном пространстве в социальную сферу. Это выхолащивание социальности в монотонно плоскую линию бесконечного и однообразного правового пространства уничтожает социальный мир в самой его сути. Ибо, если что-то не имеет конца, - пишет об этом А. Ф. Лосев, - то оно не имеет границ и формы. А если что-то не имеет границы и формы, то оно ничем не отличается от всего прочего, следовательно, вообще невозможно установить существует оно или нет. Поэтому восхвалять однородность и бесконечность гражданского мира (юридическое равенство, общечеловеческие права и ценности и т. п.) заставляет ни что иное, как желание уничтожить этот мир. А желание уничтожить социальный мир идет от все того же индивидуализма, стремления выпятить собственную субъективность<sup>276</sup>. Т. е. это все то же введение социального и гражданского измерения в модус индивидов, неизбежно ведущее к формализму, абстрактности, а значит, и к смерти социального мира, ибо нигилизм (рационализм, формализм) и индивидуализм, в принципе, одно и то же.

Так, учение об общегражданском строе создается по чисто индивидуалистическому раскладу, когда первичной основой общества признается индивид, взятый рационально, как самодостаточность явления, вне «предания», вне его родовой, религиозной, профессиональной принадлежности. Т. е. индивид, взятый со стороны индивидуальности как

---

<sup>276</sup> См.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – С.590-593.

формы, а не содержания. Все содержательное в нем лишается онтологического значения (предания) и признается лишь эмпирическим, фактическим, хаотическим, а значит начало освобождающее, организующее, смысловое переносится во внешнюю форму. При этом ясно, что общий всем интерес не может быть больше качеством, т. е. началом стержневым, пронизывающим, которому естественный сословный порядок, когда все сословия имеют собственную организацию, - не мешает. Теперь общий всем интерес может существовать только как формальный, абстрактно-безличный, а значит, эмансипировавшийся от эмпиричности содержания и превратившийся в априорно-автономный процесс. Тихомиров полагает, что общество и государство разобщила именно абсолютистская идея: «При своей претензии вобрать нацию в себя, новое государство, созданное новою «бессословною интеллигенцией», в действительности стало лишь вне жизни нации»<sup>277</sup>.

Таким образом, государство, в качестве политической сферы отделяется от строя социального и непременно становится поработителем нации, в какие бы либеральные формы его не облекали. Ибо, как справедливо отмечает Л. А. Тихомиров, хотя пребывание в социальной группе естественно связывает произвол человека, но зато дает ему и силу. В своих стремлениях и требованиях он только тогда представляет силу, с которой приходится считаться, когда за плечами его стоит значительное количество единомышленников. «Нахождение в социальном строе, во-первых, дает человеку кровные реальные интересы, во-вторых, придает силу его требованиям, а стало быть, увеличивает его самостоятельность, чем и гарантирует его свободу»<sup>278</sup>.

Если бы государство строилось не на социальном строе, то этим, над самостоятельными организациями и группами людей ставилась бы такая страшная сила, которая неизбежно их бы подавила и разрушила. Но с разрушением этих мелких групп у всех людей была бы отнята возможность всякого самостоятельного определения и достижения своих интересов. Тогда и всякая самостоятельная деятельность личности была бы уничтожена. Все определяло бы государство принудительно. Ибо, какие бы мы ни давали «права» всенародному множеству граждан, оторванных друг от друга и в виде ничтожных пылинок охваченных организацией всемогущего государства, они имеют только право участвовать в организации власти, да еще право требования от власти совершения тех или иных действий. Но даже если предположить, что государ-

---

<sup>277</sup> Тихомиров Л. А. Рабочий вопрос и русские идеалы // Христианство и политика. – М. – 2002. – С.196.

<sup>278</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.486.

ство действительно будет исполнять эти требования, все-таки творчество нации будет совершаться не ею, а властями. Но эта бюрократическая (!) мечта несет за собой смерть нации, считает Л. А. Тихомиров. «Тогда уже никто сам ничего не будет делать, вследствие чего люди потеряют и способность самостоятельно что-либо устраивать, а потеряв ее, утратят даже способность догадываться о том, что умно и что безумно в области общественного творчества. Сверх того, государство, работая за граждан, никогда и ничего не может совершить с такой любовью, вниманием, страстью, какие дает личное исполнение своего излюбленного дела»<sup>279</sup>.

Влияние социального строя на государство настолько неизбежно по самой природе вещей, что проявилось и в государстве, явившемся с мыслью выделить политический строй из социального. Но это вторжение социального строя в государство явилось в формах изуродованных, в виде появления особого социального слоя «политиканов» (чего стоят одни современные теории «политических элит»!). «Между тем, сама идея бессословности явилась не вследствие уничтожения расслоения нации, а напротив, как идея еще нового слоя ее – интеллигентного, бюрократического и политического, – который, устраняя нацию от непосредственной связи с государством, взял на себя функцию представительства государства перед нацией и нации перед государством»<sup>280</sup>.

Выделение государства в особый порядок было еще в учении Руссо. Руссо строил свое государство на общенародной воле, т. е. предполагал, что в каждом гражданине, кроме его личных или групповых интересов, есть еще частичка общей народной воли. И вот только эту частичку Руссо допускал к политике. Но нужно заметить, что «народная воля» здесь имеется в виду совсем не в смысле «национального духа», как полагал Л. А. Тихомиров, соглашаясь, поэтому, здесь с Руссо<sup>281</sup>. Народная воля в Новое время (в модусе самодостаточности и первичности индивидов) понимается в западных теориях не как единство внутреннее, содержательное («национальный дух»), а как единство только внешнее, формальное. И эта необходимость приведения народа к единому формальному принципу и вызывает требование правового равенства и перехода от содержательных форм общностей (сословных, национальных, конфессиональных, профессиональных) к общности только формальной, юридической.

---

<sup>279</sup> Там же. – С.486.

<sup>280</sup> Тихомиров Л. А. Рабочий вопрос и русские идеалы // Христианство и политика. – С.196.

<sup>281</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.488.



В индивидуальном модусе народ не может быть цельностью по содержанию, качеству (все содержательное в этом модусе признается лишь относительным и случайным) и, чтобы сохранить общность, он и приводится к единству понятийному, формально-юридическому. Так, все реальное, органично выросшее – кровь, традиция, – признается бессмысленным и случайным, а все формирующее, смысловое становится при этом нереальным и отвлеченно-абстрактным. Если же содержание признается случайным и относительным, а общность должна быть обшезначимой и необходимой, то достигается это за счет опоры не на содержание, а на форму, которая силится оторваться, эмансипироваться от содержания и стать автономной. Поэтому мыслители Просвещения и требовали введения вместо органических форм общностей единой абстрактно-формальной общности – юридической. А так как при этом должно актуализироваться, получить видимость реальности то, что совершенно нереально, абстрактно и иллюзорно – понятийная юридическая общность и отвлеченное правовое равенство, то возникает при этом и необходимость в формально понимаемой свободе, т. е. свободе не содержательной и положительной, при которой именно познание истины и делает свободным и зрячим, а свободе отрицательной, понимаемой как свобода выбора, как свобода от любого содержания, как определяемость чистой формой движения формального, а значит, свободного. При этом все выбираемое – истинное и ложное, реальное и нереальное – уравнивается в своем подчинении выбору.

Но Руссо, требуя всеобщих голосований, в то же время требовал, чтобы гражданин при этом отнюдь не присоединялся к какой бы то ни было группе, а голосовал за себя. Поэтому Руссо совершенно не допускал партий, требуя их уничтожения. Но все эти требования отвлеченной теории, естественно, не могли осуществиться. Государство сразу же стало организовываться партиями, не было ни одного правительства, которое могло бы отрицать партии, потому что само ими держалось. Впоследствии же появились и теоретические защитники партий.

Понятно, что партии совершенно неизбежны и необходимы, если государство отстранено от прямой связи с социальным строем. Народ естественно организован только в социальных группах, и если им не позволяют посылать своих представителей для организации государства, то народ уже этим заведовать не может, и дело попадает в руки специально посвятивших себя на то партий. Действительную же силу партий составляют «профессиональные политиканы», которые таким образом и связывают «общество», «народ», «социальный строй» с выде-

ленным из него государством. Захватив государство, они становятся господами нации, утверждает Л. А. Тихомиров.

Это совершенно особый «класс», специализировавшийся на том, что отнято у социального строя: на вдохновении политики, на организации правительства и его действия. «Природа государственно-общественных отношений сказалась в организации этого класса, а зародился он в той массе учеников французской «философии» XVIII в., которой историческое повторение составляет современная русская «интеллигенция»<sup>282</sup>. Между абсолютистско-бюрократическим государством и социальным строем, нацией образовалась пустота. Государство потеряло способность исполнять свою функцию объединителя социального строя, и образовавшуюся между ним и обществом пустоту заполнил элемент внесловных «философов», носителей не творческой идеи своих сословий, от которых они отбились, а общего недовольства государством и общего искания новых форм государственных отношений. Причем искания этих новых форм не в народной реальности, традиции, а в собственных абстрактных понятиях, кабинетных схем-утопий. Т. е. идея общенародного правления, осуществляемого посредством выборного представительства есть, по мнению Тихомирова, «идея теоретически бессмысленная, а практически неосуществимая и нигде не осуществленная»<sup>283</sup>.

Подмена онтологической, реальности, традиционных народных святынь надуманными групповыми понятиями и является мировоззренческой почвой для возникновения партий. Т. е. партии возникают на основе индивидуалистического, рационалистического мировоззрения. Это волюнтаристические образования по стилю мышления, не органические, а механические. Естественно, что они не символичны, а схематичны. Основой их возникновения является не реальность – модус бытия, а понятия – модус абстрактного мышления. И если они и используют понятия земли, нации, социальных групп и интересов и прочее, то используют их именно как отвлеченные понятия, в измерении формально политического мышления, а не реальности бытия этих объектов, а значит, могут манипулировать ими как угодно. Все конкретное, живое, содержательное, попадая в партийное измерение, тут же лишается своей конкретности, реальности, качества и превращается в пустые абстракции для партийных манипуляций. Партийные понятия не объясняют реальность, а пытаются ее подчинить автономной, рационально-формальной

---

<sup>282</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.488.

<sup>283</sup> Тихомиров Л. А. Петербургские адвокаты великой лжи // Христианство и политика. – С.262.

сфере политического мышления, в которой они сами движутся. Партийные образования являются, по сути своей, деспотичными, ибо это не то, что идет органично изнутри, а то, что навязывается снаружи – рефлексия, не укорененная в бытие и не выражающая его, а пытающаяся навязать ему свои, рационально-причинные законы.

Переход в партийное измерение, считают представители традиционного направления, означает ценностный поворот от метафизики соборности к метафизике индивидуальности, переход с плана бытия в план мышления. Индивидуальное здесь становится первичным, т. е. конечно-индивидуальная, самодостаточная энергия мышления и самоутверждения становится содержанием, смыслом, внутренней основой всего. И получается, что все становится конечно-индивидуальным, рационально-позитивным, усеченно-функциональным по содержанию, смыслу и – всеобщим и всеохватным по форме, выражению. В результате мы получаем бесконечно делящуюся конечность или бесконечность конечных, дробных величин. Внешняя форма перестает при этом быть личностной, ритмичной, стильной, а внутреннее содержание теряет соборность и общезначимость своего значения. Содержание становится бессмысленным и случайным, а форма – отвлеченной и нереальной. Альфа и омега этого мировоззрения – это самодостаточность декартовского мышления, черпающего все из самого себя, поэтому спесь, как заметил еще М. Вебер, является исконным качеством всех сектантов. Так, не партии должны выражать теперь реальность (для этого, кстати, партии и не нужны), а реальность должна оформляться и направляться по законам определенного партийного мышления, подчиняться отныне имманентной логике самодостаточного политического процесса.

В рациональном модусе общее и индивидуальное, первичное и вторичное, величины и функции - меняются местами. Метафизика здесь трансцендентальная. Субстанция может здесь быть только в качестве субстанции грамматической, а не метафизической, т. е. здесь реальность присутствует при признаках, а не признаки при реальности. Личность же в данном пространстве воспитывается не в субстанциональном, а в формально-психологическом плане, т. е. расслоенными линиями, а не цельной сферой, отдельными признаками, а не лицом. По данному мировоззрению все жизненное содержание представляется в пассивный и растрепанный материал, не несущий в себе никакого внутреннего смысла. Потому и предполагается, что смысл должен вноситься в него извне, политическими группами – партиями. Для политики все формы жизни – ничтожны, даны лишь в мышлении и отличаются лишь по стилю этого мышления. Легкие, отвлеченные, они двигаются в любом

направлении и используются лишь как пассивный материал для энергии партийного самоутверждения.

Но государству, для того, чтобы играть интегрирующую роль, охватывать все интересы и силы социального строя, одинаково их поддерживать в их законных стремлениях и, в тоже время, подавлять все эгоистическое, вредящее целому обществу, - государству нужно быть как-то связанным с социальным строем. Рационалистическая философия пытается связать государство с «общегражданским строем» следующим образом. Государство «выделяется в особую «политическую» область, т. е. разъединяется с социальным строением. Но, при этом, создается государство всенародным несословным представительством, при чем силы социального строя получают право сами созидать политические партии, которые, получая влияние в государственной области, могут приносить в нее требования социального строя.

Такова теория. На самом же деле, «отделяя государство от социального строя, мы предоставляем свободу бесконечного расслоения классов, точно так же и объединению в них каких угодно групп. Этим доводится до крайней степени социальная борьба, со владычеством победивших. Но так как государство, выделившееся в особую силу, препятствует этому владычеству, то со стороны борющихся классов является стремление захватить в свои руки само государство и превратить его в «классовое государство»<sup>284</sup>.

При этом, очень интересно, что мысль о том, будто бы государство всегда было классовым и будто бы вся история является историей борьбы классов, возникает именно при победе в правовой философии теории «общегражданского строя», которая и выделяет государство в особую область в качестве общего достояния всех классов. Это обстоятельство, по мнению Л. А. Тихомирова, очень характерно. Ибо при сословном строе никто не считал государство владычеством одного сословия, но все чувствовали в нем некое общее объединение. В XIX веке, напротив, явилось государство, которое не без основания назвали «буржуазным», государство «третьего сословия», т. е. капиталистического. Против него выдвинулась идея столь же сословного «рабочего» государства, и даже самый путь захвата государства «пролетариатом» намечен тот же, каким следовали «буржуа», т. е. создание большинства рабочего представительства, а затем – «рабочая диктатура». Значит, делает вывод Тихомиров, «партийное» представительство ничуть не дало способности государству объединять все классы.

---

<sup>284</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.493.

Общегражданский строй, бессильный объединять социальные элементы в каком-либо соглашении, побудил всех их к классовому сплочению и стремлению каждого класса захватить государственную власть в свои руки. Л. А. Тихомиров приводит две причины этого. Во-первых, на почве избрания народных представителей вырос политиканский слой, захвативший это дело в свои руки и ставший между социальным строем и государством совершенно так же, как бюрократическое «средостение» становится между монархом и народом. «Партии», из которых состоит политиканское сословие, имеют свое собственное существование, свои собственные интересы, вовсе не тождественные с интересами избирателей. Депутат, как только он собрал голоса, в дальнейшей правительственной деятельности уже зависит от партии, а не от избирателей.

Во-вторых, сложные интересы социальных групп и слоев невозможно выразить арифметическим подсчетом голосов. Арифметическое представительство, даже если бы оно было сделано идеально, нимало не выразит в государстве действительного, живого соотношения интересов социального строя<sup>285</sup>. А значит, задача «интеграции интересов» состоит вовсе не в том, чтобы дать большинству политическую власть. Это может даже погубить общество, в котором меньшинство не менее нужно, чем большинство. При чем, в социальном строе находится не одно меньшинство, а сотни разных оттенков меньшинства и большинства. Но даже если бы они все были представлены в палате, то и это не решало бы задачи создания интегрирующей власти.

Идеальное содержание обобщающих, «интегрирующих» принципов национальной жизни, считает Л. А. Тихомиров, создается только свободной мыслью и чувством лучших представителей умственного и нравственного творчества нации во всех ее классах и слоях. Государственным же органом интеграции может быть только Верховная власть, которая должна для этого подвести не арифметический подсчет интересов, а тот живой подсчет их социальной необходимости, который выражается не цифрами численности различных групп, а лишь своей целью – общенациональным процветанием. Отсюда вытекает и вывод. Палаты депутатов тем хуже представляют национальный интерес, чем лучше они представляют интересы партийные: «Парламентские депутаты выражают не волю или желания народа, а желания политиканствующего сословия, так что это представительство не объединяет государство с нацией, а еще более разъединяет их»<sup>286</sup>. Государство общегражданского

---

<sup>285</sup> См.: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.494.

<sup>286</sup> Тихомиров Л. А. Рабочий вопрос и русские идеалы // Христианство и политика. – С.194.

строю поэтому повсюду стало ослаблением национального единения и обострения борьбы классов, уже доведшей современные нации до разложения. Против же этой идеи разложения выдвигается лишь идея социализма, который должен упразднить борьбу, но лишь уничтожив саму свободу и всех заковав в рамки общего порабощения, в общее единообразие существования.

Итак, в критике, данной Тихомировым рационалистическому направлению мысли, ее главным недостатком является то, что все социальные явления рассматриваются здесь с юридической точки зрения. В соответствии с общим настроением этого мировоззрения «явление» из общенародного, платоновского, церковного, в смысле выявления или откровения реальности, делается «явлением» кантовским, позитивистским, иллюзионистическим. Поэтому и вполне естественно, что смысловые и объединяющие (трансцендентальные) функции здесь переносятся в форму (юридическую, в данном случае), которая и понимается тогда как априорное и конструирующее начало в общественности и государственности.

В онтологической же точки зрения, где явление понимается в платоновском смысле как выявление или откровение реальности, форма не отвлекается от содержания (как трансцендентальный уровень от уровня эмпирического), а, напротив, является выражением его, «деспотией внутренней идеи», и всюду за ним следует. А значит, сущность общественности ищется именно в законах и явлениях социальной жизни, которой только верхним слоем служат явления политические, государственные. Отношение между общественностью и государственностью в действительности определяется законами социальными, поэтому и изучаться должно на основании этих последних и на их же основании регламентироваться политическим искусством. Чем сильнее будет развиваться выработка сословной жизни, тем сильнее нации начнут пропитываться снова своими собственными «интеллигентами», людьми деловыми, знающими, и в то же время не оторвавшимися от действительной жизни: «Только возрождение такой сословной интеллигенции и может освободить, наконец, нации от сословия интеллигенции, а этим путем поможет оздоровить саму нынешнюю интеллигенцию, указав ей ее настоящее дело, то есть не господство над народом, но служение ему»<sup>287</sup>.

Государство, - считает И. А. Ильин, - должно внушить гражданам уверенность в том, что в его пределах господствует живая христианская солидарность. При условии, что государство «возводит каждый духовно

---

<sup>287</sup> Тихомиров Л. А. Рабочий вопрос и русские идеалы // Христианство и политика. – С. 191.

верный и справедливый интерес отдельного гражданина в интерес всего народа и всего государства», оно выполняет свое духовное и христианское призвание, а значит, именно через это и становится социальным государством и воспитывает своих граждан в духе христианской политики. Т. е., для Ильина истинное государство (как «единая духовно-правовая община»<sup>288</sup>) – это социальное государство, проводящее христианскую, т. е. солидарную политику.

Л. А. Тихомиров критикует учение об общегражданском строе и о выделении политической области в нечто автономное, следующее лишь имманентной логике собственных абстрактных понятий, с позиции именно онтологического миропонимания. Потому юридическая, формальная точка зрения для него неприемлема. «Что поняли бы мы в Церкви, если бы рассматривали ее с юридической точки зрения, с предвзятой мыслью, будто Церковь есть известная система построения права? Что поняли бы мы в армии, если бы применяли к ее изучению ту же предвзятую мысль? Но ничуть ни более реально наше понятие и об общественности, если мы предвзято решим, будто бы ее сущность состоит в известной организации правовых отношений»<sup>289</sup>.

Реальное построение государственных политических отношений, - утверждает с этих позиций Л. А. Тихомиров, - получается лишь в том случае, если мы производим его на основании изучения законов социальных явлений. Ибо, юридические явления только сопровождают их, а не определяют и, наоборот, сами определяются ими. Когда мы это забываем, то подчиняем явление первоисточное явлениям производным, т. е. одновременно и ошибаемся, и насилуем жизнь. Такое именно влияние и производит владычество юридической точки зрения на теорию государственной науки и политическую практику<sup>290</sup>.

С данной точки зрения, явления юридического порядка всегда сопровождают всякие общественные явления и порождаются ими. Таким образом, анализ общественности с юридической точки зрения имеет свой смысл и свою пользу. Но при объяснении общественности и государственности с позиции только юридическое их строение – создается искаженное представление о действительности. Даже идея экономического материализма (Маркса-Энгельса), считает Тихомиров, несравненно глубже и правильнее объясняет строение общественности и государственности, нежели идея юридическая. Ибо, для того чтобы понять общественность и государственность в их отношении, мы должны знать,

---

<sup>288</sup> Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. – Т.1. – С.235.

<sup>289</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.476.

<sup>290</sup> См.: Там же.

почему и для чего возникают они. В этом отношении экономическая идея все-таки нечто объясняет, тогда как юридические отношения не составляют ни причины, ни цели общественных явлений, и хотя связаны с причинами и целями общества и государства, но не составляют их сущности. «Почему возникает, например, родовой строй? Разве как последствие правовых отношений? Разве для того, чтобы создать известную систему права? Конечно, нет. Причины возникновения родового строя состоят в условиях совместной жизни размножающейся семьи, перерастающей центр сцепления, какой способен дать патриархальный строй. Для уяснения условий совместной жизни нужно изучать социальные законы. Известная система права является при развитии родового строя, но сам род возник вовсе не вследствие системы права. Создавая ее, родовичи имеют, конечно, цель дать своей жизни известные рамки, но не создание права есть их цель, а желание путем права прочнее закрепить достижение своих социальных целей»<sup>291</sup>.

Точно так же и при возникновении государственности, утверждает Тихомиров, ни причины, ни цели не состоят в юридических отношениях. Причины возникновения государства кроются опять же в социальных законах, в тех потребностях, которые имеют социальные группы при их взаимоотношениях. И хотя в процессе построения государства непременно возникает известное право, но оно составляет не цель, а лишь одно из орудий для достижения целей, преследуемых обществом при созидании государства.

Таким образом, уяснения сущности социальных и государственных явлений мы должны искать в анализе свойств и потребностей, потому, например, экономическая теория все-таки реальнее, нежели юридическая.

Но что значит понимать и изучать общественность и государственность на почве социальных законов? А это значит, что анализировать нужно не «гражданский порядок», а «социальный строй». И при этом, все построение общественно-государственных отношений, определение государственных задач, обеспечение свободы и порядка является совершенно в иных формах и формулах. С этой точки зрения и предстает данная проблема в традиционных концепциях.

Сословный строй, на котором выросли все современные государства, произойдя из родового, сохранил одну важную его черту, - пишет Л. А. Тихомиров<sup>292</sup>, - «наследственность профессии». Если под сословностью разуметь только ту форму профессионального расслоения, при

---

<sup>291</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.477.

<sup>292</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.482.



которой сословная принадлежность наследственна, а следовательно, - принудительна и обязательна, то подобный строй, конечно, не согласуется ни с современным развитием личности, ни с условиями экономическими, ни с задачами государственными. Но если под общим термином «сословного строя» разуметь такой, в котором государство строится на специализированных группах, а не на отдельных личностях, то подобный строй составляет не только потребность современной жизни, но и факт жизни политической, только в замаскированной форме. Этот строй Тихомиров называет «свободно-сословным строем» и считает, что связь его с государством тем сильнее, чем сложнее сам социальный строй. Ибо, чем более просты и однородны социальные группы, тем более универсальны их функции. Чем более велика способность каждой группы к самоудовлетворению, тем менее нужно им государство, и – когда оно возникает – тем менее широка становится компетенция, предоставляемая ими государственной власти. И напротив, чем более усложняется социальный строй, чем более специализированы его отдельные группы, чем более они нуждаются во взаимной помощи, чем более необходимо им взаимное сотрудничество, а следовательно, - чем возмозжнее их взаимная эксплуатация, тем нужнее для общества становится государство и тем шире делается компетенция, предоставляемая обществом верховной власти.

Эпоха, предшествовавшая появлению так называемого общегражданского строя, состояла в разложении наследственно-сословного строя. Прежние сословные рамки (наследственные) совершенно не вмещали нового широкого разнообразия промышленного и умственного творчества. Но сословность в смысле профессиональной группировки ничуть не исчезла, напротив, новые группы стали еще сплоченнее, чем прежние, еще более нуждались во внутренней организации, и внутри их еще более проявлялась не только солидарность, но и антагонизм, вызвавший к посредничеству государства. Но для этого уже требовалось поставить государство в связь не с прежними, отживающими, а с новыми кипящими жизнью группами, «классами», как стали их называть<sup>293</sup>. Вводя ясную терминологию в явление социального строя, можно назвать «классом», - считает Тихомиров, - тот слой, ту группу, которая по внутреннему своему сцеплению обособилась от прочих, но существует только фактически, еще не признанная государством. Сословие есть та же самая группа, тот же самый слой, но получивший государственное признание и соответствующую законную организацию. В эпоху, предшествующую «общегражданскому строю», государство именно стало в та-

---

<sup>293</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.484.

кое нелепое положение, что нормировало жизнь тех классов, которые уже почти не существовали в действительности, и не только игнорировало новые классы, действительно существовавшие, но даже мешало их организации и самостоятельной нормировке отношений даже их внутренними силами.

Другой ряд серьезнейших требований представила государству необходимость обеспечения прав личности. И в свободно-сословном строе необходимость государственной охраны свободы и прав личности становится еще более настоятельна, но и еще более трудна и сложна, так как при решении этой задачи, отношение государства к группе и к личности могут прийти в столкновение. При простом социальном строе государство почти не имеет отношения к личности. Его компетенция относится к области лишь межгрупповых отношений. При сложном социальном строе личность требует охраны государства, ибо ее сословная (профессиональная) группа может ее охранять лишь очень односторонне.

И в это самое время, - сетует Тихомиров, - когда государству, руководимому монархией, потребовалась самая живая связь с социальным строем, чтобы удовлетворить его новые потребности и поставить государственное действие в соответствии с действительно существующими социальными силами, в это время верховная государственная власть оказалась вне всякого соприкосновения с нацией, охваченная фатальным бюрократическим «средостением». Такова была совокупность причин экономических, нравственных и политических, вследствие которых рухнула европейская монархия и понадобилось строить новое государство, которое уже было поставлено на почву демократическую и получило исходным пунктом «общегражданский строй», при всей своей фальшивости имевший то оправдание, что действительно за падением монархии приходилось создать в государственной власти какое-либо представительство «общинного интереса».

Вся неудача нового государства общегражданского строя произошла именно из идеи отделить политический строй от социального, тогда как по самой природе общественности государство должно воздвигаться на социальном строе, иначе оно неизбежно будет поработителем нации, какие бы «либеральные» формы мы ему ни придавали<sup>294</sup>. На этом отделении, кстати, построены все современные теории политических элит. «Государственная организация, объединяющая нацию на общих обязательных всему народу нормах, не должна уничтожать социальной организации, так как и создается, собственно, для помощи социальным силам. Если бы государство заглушало их работу и заменяло ее своей

---

<sup>294</sup> См.: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.485-487.

работой, лишенной свободы и личной инициативы, то оно явилось бы убийцей нации, а затем и самоубийцей, так как по захирении нации умирает и государство. Источники силы государства все в нации и в свободном ее творчестве»<sup>295</sup>.

При общегражданском строе отделение государства как политической системы происходит непременно, ибо при индивидуализации и хаотизации содержания, смысл перемещается в форму, которая отвлекается от содержания и следует лишь имманентной логике собственных автономных понятий. Политическая форма (государство) становится при этом абсолютной, понятийно-смысловой, но – нереальной, оторванной от всякой связи с реальностью. В то время как реальность становится хаотичной и бессмысленной.

Данный взгляд на соотношение государства и гражданского строя является следствием западного рационализма, позитивизма, по которому явлением нам открывается не органическая реальность, а искусственная, трансцендентальная понятийность. Для актуализации этой синтетической понятийности и необходимо перейти к умению самоопределяться чистой формой, независимо от содержания, т. е. стереть разницу между сущим и не сущим, рационализировать живое, реальное, а потому несоизмеренное индивидуальному только, абстрактно-понятийному мышлению соборное содержание, т. е. перейти из субстанционального измерения в функциональное. Ведь для ввода надуманных, понятийных истин, не укорененных ни в крови, ни в живой традиции и приходится представлять всю общенародную реальность, традицию в крови как нечто бессмысленное и случайное, относительное и частное. А все смысловое, общезначимое при этом представляется соразмерным индивидуально самодостаточной энергии мышления, т. е. чем-то отвлеченно-формальным, эмансипированным, «очищенным» от любой органики и содержательности.

Таким образом, здесь и оформляется совсем по-новому человек и социальный порядок. Вводится общегражданский строй, по которому «значение лица определяется уже не принадлежностью его к тем или иным частным союзам, физиологическим или группирующимся около известного интереса. Оно пользуется полнотой права само по себе как разумно свободное существо, а так как все люди в этом качестве равны, то начала, определяющие начала общегражданского строя суть свобода и равенство. Государство при этом выделяется и образует свой собственный строй, который в свою очередь воздействует на гражданское общество, полагая предел господству частных сил и порабощению од-

---

<sup>295</sup> Там же. – С.472.

них другими»<sup>296</sup>. Т. е. индивид оформляется в качестве рационально самодостаточного явления, вне социальной, национальной, религиозной принадлежности как его внутренней органической основы, и оставляется с государством один на один. И дело даже не в том, что индивиды предстают при этом, как пишет Тихомиров, «оторванные друг от друга в виде ничтожных пылинок охваченных организацией всемогущего государства», а в ответе на вопрос - почему рациональная теория считает переход к общегражданскому строю необходимым условием нового порядка.

По нашему мнению, данное мировоззрение, в качестве синтетического, является не сущим в плане онтологическом, а значит, при вхождении в эту систему и человек непременно лишается сущности, становится таким же отвлеченным, рационально-абстрактным (т. е. понимается лишь юридически). Чтобы оторвать человека от реальности (освободить от индивидуальности, привязанности к семье, национального патриотизма и религии, которую он исповедует) и проводится разрушение традиционных общественных структур и, следующая за этим, хаотизация социальной жизни. Человек при этом лишается онтологического статуса, из величины переводится в формально-прозрачную функцию, т. е. становится отвлеченным придатком этой формальной системы. При этом внутренне он хаотизируется, лишается идущего изнутри, органичного оформления и, следовательно, оформляться теперь может только извне, искусственно, а внешне – унифицируется, обезличивается и идентифицируется номерному знаку, который и является логическим завершением «свободолюбия» этой рукотворной системы. Все пронумерованные функции (граждане) включаются в тоталитарную автоматизированную систему, которой и упорядочивается хаотическое человеческое мельтешение. Человек при этом становится весь функционально прозрачен, в то время как система (власть) – безлична, всепроникающа, невидима, т. е. действительно тотальна. При чем, тотальность здесь будет не внутренняя, органичная, качественная, а внешняя, формальная, отвлеченная.

Таким образом, данный рационализм ведет к утопизму, отвлеченности, синтетичности а, следовательно, и к радикализму и революционизму. А этот отвлеченный радикализм и революционизм, в свою очередь, ведет ни к чему иному, как всепоглощающему тоталитаризму. Когда каждый отделен от других, то все соединены в этой отделенности, становящейся общей плоскостью, горизонтом, за который нельзя выйти.

---

<sup>296</sup> Чичерин Б. Н. Курс государственной науки. Цит по: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.476.

Так образуется новое мифологическое пространство, созданное мондиализмом – синтетической религией.

Таким разом, вся русская философия, кроме славянофилов и традиционалистов, работая в западном русле, «на свободу», работала на тоталитаризм в его новом, системно-рациональном, техническом виде, ибо хаотизация и рационализация логически связаны. И как рационализация своим первым этапом непременно предполагает хаотизацию и деструктурирование всех органических неразложимых реальностей на неорганические мертвые элементы; так и эта хаотизация и атомизация своим уже вторым этапом непременно предполагает механическое, волюнтаристическое соединение этих элементов в отвлеченные схемы, т. е. непременную автоматизацию и систематизацию, воспроизводящую эту дробность снова и снова.

При этом, не индивидуализация и хаотизация социальной жизни (общегражданский строй) является здесь целью, а рационализация этих процессов, как отделение формальной, политической техники, метода (духа) этой хаотизации от ее же содержания (т. е. отделение политической сферы от социальной) и ее следование лишь имманентной логике собственных понятий. Государство становится синтетической, отвлеченной, «виртуальной реальностью», чисто синтетическим методом, политической техникой, а значит, - всепроникающим, тоталитарным, деспотичным.

Отделение государства, как сферы политической, от социального строя делает это государство частным (групповым) и отвлеченно-абстрактным. А претензия этой частности на всеобщность и есть тоталитаризм, замечает Н. А. Бердяев, т. е. таковые государства непременно становятся тоталитарными. Стремление же придать видимость реальности этому отвлеченно-формальному, понятийно-автономному, оторванному от социального строя государству, ведет к непременной внешней демократизации таковых государств, полагает уже Л. А. Тихомиров. Т. е. внутреннюю, реальную оторванность от социального строя пытаются компенсировать внешней формальной демократией, как видимостью народности и реальности этих государств. При чем демократией не по содержанию, а по форме, с опорой на рациональную форму индивидуности, т. е. индивидов, взятых с формальной стороны, как явления, с утратой в них содержательной – социальной, национальной, религиозной и т. д. реальности. Это и есть общегражданский строй – всеобщность абстрактная, понятийная, во имя которой и требуется освобождение от конфессиональных, социальных, национальных и прочих ограничений. Это уничтожает рельефность, красочность и реальность социального мира и

сводит все к однообразию в абстрактной дробности. При этом, утверждает Тихомиров, социальный мир гибнет.

Гибель социального мира основана на превращение его в бесконечное и однородное юридическое пространство. По сути, движение это является чистейшим нигилизмом, желанием уничтожить мир как самостоятельное бытие, чтобы выпятив свое «я». Но и само «я» при этом теряет субстанциональность и рассыпается на дробность взаимоисключающих желаний, эмоций, страстей, так что и самом «я» все переходит в бесконечность процесса. Диалектика же требует фигурности пространства и конечности мира<sup>297</sup>. Бесконечное и конечное хорошо синтезируются в математике под именем актуальной бесконечности, считает А. Ф. Лосев. В отношении же к мировому пространству здесь получается, что мир и имеет пространственную границу и не имеет ее. Он имеет пространственную границу, и в то же время нельзя выйти за пределы этой границы. Это возможно так, что само пространство около границы мира таково, что оно не дает возможности выйти за пределы мира, т. е., что пространство это, изгибаясь около границы мира, заставляет всякий предмет, появившийся здесь, двигаться по этим изгибам, например, вращаться по периферии мира, а если этот предмет действительно хочет выйти за пределы мира, он должен так измениться физически, чтобы тело его уже не занимало пространства и чтобы, тем самым, ничто не мешало ему покинуть мир. Тут перед нами самая обычная диалектика, - считает А. Ф. Лосев, - когда перед нашим взором что-нибудь оформилось, и мы провели резкую линию, отделяющую и отличающую эту вещь от всего прочего, то тем самым перед нами образуется некая целостность, в которой можно производить различения уже вне связи ее с окружающим фоном, но внутри ее самой; диалектика требует, чтобы и внутри этой вещи была определенная структура, а не просто смутное и темное безразличное пятно.

Итак, синтезом бесконечности и конечности мирового пространства является фигурность этого пространства. Кроме того, наличие конечного мира делает возможным изменение объема массы тела в зависимости от места в мире, т. е. от движения по миру. Однако ничто не мешает думать, - продолжает А. Ф. Лосев, - чтобы объем тела превращался в мнимую величину. Это будет способом пребывания тела за пределами мира. Перед нами теория перспективности бытия и рельефности, выразительности жизни. Сходна с этим и синтетическая природа антиномии абсолютного и относительного, равно как и антиномия вечного и временного. В первом случае мы получаем фигурность абсолютного, его

---

<sup>297</sup> См.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – С.590-593.

физиономию, его лик (!); во втором случае, получаем фигурность вечности, ее реальную физиономию, ее живой лик. Вместо неясного черного пятна – абсолютное и вечное становится зримым ликом, умной иконой, ведомой истиной. Новоевропейская мысль, - заключает Лосев, - потому и перестала мыслить диалектически, что она утратила видение абсолютных ликов.

Утеря диалектики, по мнению А. Ф. Лосева, необходимо ведет к утери символичности и переходу к аллегории либо схеме вместо символа<sup>298</sup>, т. е. либо к формально-логическому агностицизму, где есть сущность и приижено явление этой сущности, либо к рационализму, позитивизму, где есть явление, но сущность не оплодотворяет этого явления, так что оно превращается в мертвую схему.

Для бюрократических манипуляций и тотального всевластия, утверждает Л. А. Тихомиров, и необходимо лишить социальный строй онтологического статуса, величины, хаотизировать и унифицировать его. В результате отмирает государственность органическая и нравственная и появляется государственность в виде власти закулисной, тайной, а значит, совершенно безответственной и тотально-порабощающей. Об этом же пишет и Ильин. Формальное понимание государства, с его точки зрения, извращает его природу и разлагает в душах людей начала гражданственности. «Следуя этому пониманию 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»<sup>299</sup>.

«Каждый новый пласт общества, - пишет Тихомиров,- нарастает на основе того, что было сделано предшественниками, на их наследстве, на накопленных условиях, привычках, учреждениях, которые тем прочнее, чем больше выражают средние свойства животного существа. Так создается органический элемент общества, который справедливо так называется, ибо он выражает условия преемственной самосоздающей организации. Этот органический элемент имеет характер принудительный для нас как все выражающее законы природы. В течении веков и в

<sup>298</sup> См.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – С.423-430.

<sup>299</sup> Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. – Т.4. – С.259.

каждую отдельную минуту совместное существование особей определяется средней линией их воли, чем и ограничивается каждая отдельная воля, и сверх того все воли вместе принуждены действовать по законам кооперации, которые зависят не от нашей воли, а от природы самого факта кооперации»<sup>300</sup>.

Таким образом, в теориях традиционалистов, важнейшей характерной чертой общества является преемственность, которая укореняет сознательное человеческое творчество в самой реальности с объективностью и неизменностью ее законов. В теориях же рационалистических социальная жизнь начинает рассматриваться позитивно-фактично, вне ее преемственного укоренения в реальности (материальной, национальной, религиозной) и, следовательно, вне действия законов этой реальности. Поэтому и к единству она подводится схематичному, абстрактно-понятийному, волюнтаристическому, т. е. рационализируется и бюрократизируется.

---

<sup>300</sup> Тихомиров Л. А. Личность, общество и Церковь // Христианство и политика. – С.59.



### 3.4. Соотношение власти и этико-религиозного начала

Эту проблему, как вызывавшую в свое время наибольший интерес философов, удобнее всего рассматривать на примере небезызвестной полемики Вл. Соловьева с Л. А. Тихомировым по вопросу государственной политики в отношении вероисповедания и религиозной свободы.

Тихомиров считал, что главной задачей политики является сохранение и развитие источников той силы, которые порождают данную верховную власть, т. е. сохранение народным духом того содержания, которое эту верховную власть породило. Для существования власти содержательной, качественной необходимо, чтобы в нации существовал абсолютный нравственный идеал, не утилитарный, не подчиненный, а верховный. Тихомиров различает ложное религиозное сознание от истинного и отмечает, что для политики имеет значение уже не само по себе то обстоятельство, что одно религиозное сознание является истинным, а другое – ложным, а этические последствия этого. Т. е. связь между политикой и религией предстает нравственностью. При высших состояниях религиозного чувства этика нации независима от политики. Она в источнике связана с Богом, земной власти не подчиненным, и в религиозных учреждениях (Церкви) нация тогда составляет особый от политики строй, в вероисповедном отношении государству тоже не подчиненный. Тогда как при низших состояниях религиозного чувства религия и политика могут сливаться в сознании. Сама по себе, считает Л. А. Тихомиров, - это точка зрения языческая, но она проявляется и в христианской государственности (протестантизм и католицизм), и в исламе.

Для того, чтобы нравственное начало могло оказывать свое благодетельное влияние на политические отношения, продолжает Л. А. Тихомиров, необходимо, чтобы источники зарождения и созревания этики были независимы от государства. Государство есть область принуждения. Этическое начало, по существу, свободно и самобытно. Оно также создает дисциплину, но совершенно особую, свободно на себя налагаемую. Подчинение морали государству есть просто-напросто непонимание и отрицание морали. Поэтому понятие «светской морали» составляет лишь замену действительного нравственного чувства разными суррогатами его, вроде дисциплины, страха перед наказанием, правильно понятого интереса и т. п. Действительное и самое главное значение этики состоит в том, что она создает самую личность человека. А так как творческое начало в обществе составляет именно личность, то при захи-

рении личности хиреет и все общественное и культурное творчество, а, следовательно, и само государство лишается средств силы и действия.

Всеобъемлющий нравственный идеал может давать только религия. Но религиозное верование всегда создает какую-либо религиозную общину, церковь и право этой коллективности (церкви) на свободное существование гораздо более важно для человека, нежели личная свобода совести. Именно здесь и развивается свободно и самобытно то нравственное чувство, которое столь необходимо для развития личности.

Независимость от государства тех источников, в которых зреет этика, имеет своим логическим последствием необходимость независимости Церкви. Нормальная установка отношений государства и Церкви имеет для государства важность, перед которой бледнеют все другие вопросы государственно-общественных отношений, делает вывод Тихомиров<sup>301</sup>.

Что же такое Церковь по ее сознанию? «С точки зрения духовно-го самосознания общественность не создает достаточно гармонической среды для существования личности, ибо люди не могут создать в своем обществе организующего начала с безусловным характером. Это зависит от того, что в человеке есть духовный элемент не самобытный, а связанный с Богом. Там, где человек является организующим элементом, т. е. в политике, он не может поставить во главу угла строения духовный элемент, зависящий не от него, а от Бога. Но человеческое строение выходит при этом неполным, не вмещающим личность всецело и потому не дает ей удовлетворения. Полное вмещение личности возможно лишь в строе, где организующим элементом является Бог. Этим строем является Церковь, которая не сливается с социальным строем и является общественностью надсоциальной»<sup>302</sup>.

Схожий взгляд на значение христианства в общественной сфере высказывает и Б. Н. Чичерин: «Христианское учение в первый раз создало церковь, как союз самостоятельный, основанный на чисто нравственно-религиозном начале. В этом состоит всемирно-историческое значение христианства в общественной сфере. Здесь впервые свободная совесть человека нашла себе область, собственно ей принадлежащую, куда она могла уходить от принудительной общественной силы. Поэтому она так упорно отстаивала свои права против римских императоров. Утверждение церкви, как независимого союза, составляет вечное досто-

---

<sup>301</sup> См.: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.442-444.

<sup>302</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.445.

инство человечества, приобретенное кровью христианских мучеников»<sup>303</sup>.

Таким образом, различие между социально-политической средой и Церковной определяются тем, что организационное начало в обществе есть человеческая личность, т. е. элемент психологический, частный. Организационным же элементом Церкви является Бог, Личность Божественная, элемент духовный. В церковном строе человек приводится к коллективной жизни духовной природой своей. Духовные дары в людях различны, а между тем целью святости поставлена полнота совершенства. Она оказывается, таким образом, недостижима иначе, как совместной духовной жизнью. Тихомиров ссылается на 1-е послание к коринфянам апостола Павла: «Дары, - говорит апостол, - различны, но дух один и тот же, и служения различны, а Господь один и тот же, и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех». Все, стало быть, духовно друг в друге нуждаются. И эта необходимость солидарности и взаимопомощи составляет закон для жизни духовной. Эта взаимопомощь в духовной жизни составляет причину, по которой для христиан нужна от государства не только свобода совести, но свободное коллективное существование, как членов Церкви. Но есть еще и другая сторона религиозной жизни, связывающая христиан и ставящая перед государством довольно сложный вопрос. Для христиан, пишет Л. А. Тихомиров, важной является и обязанность деятельного участия во всемирно-исторической миссии Церкви, без чего нельзя пребыть живым ее членом. Таким образом, религиозная коллективность выходит за национальные и территориальные пределы каждого отдельного государства. Но, хотя патриотизм христианина не может быть абсолютным, зато он привносит к идее национальной идею всемирную, всечеловеческую, а, следовательно, очищает, повышает и расширяет национальную идею.

Универсализм Церкви особенно совместим с идеей государства, представляющей верховенство этического начала. История, считает Л. А. Тихомиров, показала пример этого еще у Константина Великого. А Московская Русь этому же обязана своим крепким единством духа и преданностью государству населения, не знавшего даже слов «народность» и «патриотизм», но обладавшего чувством народности и любовью к отечеству несравненными с нынешним временем.

Итак, потребность государства в этике приводит его к необходимости уважать религию, а так как религия невозможна без Церкви, то государство принуждено столь же ценить и существование Церкви. Какими же могут быть отношения государства к Церкви?

---

<sup>303</sup> Чичерин Б. Н. История политических учений. – Ч.1. – М. – 1868. – С.92.

Церковь, считает Тихомиров, совершенно необходима государству, поскольку ему нужна этика, но она может существовать, только будучи самостоятельной, неподчиненной никому, кроме своего Владыки – Христа. Без этого она перестает быть собором духовным, перестает рождать ту высокую этику, из-за которой она и дорога для государства. И мало того, что Церковь должна быть самостоятельной, она в известных отношениях ставит государству обязательные для него нормы. Т. е. государство, встречаясь с Церковью в делах, соприкасающихся с государственным строением, должно строить государственное дело на основе, даваемой Церковью.

Действие Церкви проникает очень глубоко в национальный организм, проникает действие многих учреждений, по существу, уже социальных, но соприкасающихся с Церковью. Церковь, посредством прихода, посредством семьи, различных общин, школы стремится нравственно очистить и освятить каждый акт жизни человека. Не входя в дела мирские, она соприкасается с ними, стараясь воспитывать в них личность христианина. Но государство не может отказаться от собственного верховенства во всем, что касается отношений гражданских, политических, экономических и т. д. Повсюду, где церковный союз переходит от чисто духовной и мистической сферы в область отношений общественных, государство не может отказаться от верховного над ними владычества, и самый святой или иерархически высокий член Церкви есть такой же подданный государства, как наиболее грешный, неверующий, или даже отлученный от Церкви гражданин.

Смешение церкви и государство в единое целое, утверждает Тихомиров, одинаково искажает и государство, и Церковь. Единственным выходом из таких противоречий кажется отделение Церкви от государства. Но эта система правильная, и даже единственно возможная, лишь в том случае, когда нация, которой держится государство, не имеет общего верования. Когда нет возможности связать государство с верой, то понятно, что приходится мириться с фактом. Но если отделение церкви от государства исходит из преднамеренной тенденции отрезать политические отношения от воздействия религиозно-этических, то эта система крайне вредна для нации, для развития народа и общественных отношений.

Если в государстве имеется верующая нация (основная), то так называемое отделение Церкви от государства составляет даже простое недоразумение, а в действительности выражает лишь демократический союз Церкви и государства, продолжает Тихомиров. Действительно, церковь при этом не исчезает в нации, она действует на душу и сознание

того народа, который именно и составляет верховную власть в государстве (монархии). Следовательно, Церковь при этом лишь отделяется от системы управительных государственных учреждений, но не от самой верховной власти, а через эту последнюю (т. е. самодержавный народ) воздействует косвенно и на управительные учреждения. При таком условии и в таком смысле система «отделения» Церкви от государства во всяком случае более разумна, нежели папоцезаризм и цезарепапизм. Но сам выражение «отделение церкви от государства» является здесь не точным, ибо в действительности здесь имеется лишь отделение ее от управительных учреждений.

В демократиях, считает Тихомиров, по чрезвычайной трудности для народа большого государства непосредственно следить за управительными учреждениями почти нет другого способа установить союз Церкви и государства, как посредством этого якобы отделения. Но в монархической политике, основанной на верховенстве этического начала и имеющего внешним органом личность монарха, отношения государства и Церкви могут и должны быть устанавливаемы на единственно нормальной почве этого союза. Эта система союза государства и Церкви характеризует историю православных царств, преемственно перешедшую от Византии к России. Что касается до ссор и недоразумений, то должно заметить, что они являются тем легче, чем больше монархия отклоняется от самодержавия, а Церковь от своего истинного православного типа. О назначении и характере этого союза между церковью и государством Тихомиров пишет уже в последней своей статье, посвященной спору с Соловьевым следующее: «Собственно говоря, для истинной Церкви (какова православная)... поддержка даже и вовсе не нужна. Но для Церкви, в ее целях душеспасения, нужно и важно, чтобы государство было христианским, нужно, чтобы оно руководствовалось учением Церкви во всем, что касается веры и Церкви. Дело вовсе не в «особой поддержке», и менее всего в деньгах или пышных церемониях, а в том, чтобы вопросы, касающиеся душеспасения населения страны, государство не решало по своим соображениям (ибо в этом не компетентно и на это от Бога власти не получило), а решало бы их по соображениям Церкви»<sup>304</sup>.

Объединяющим элементом монархии и Церкви является более всего народ. Народ есть тело Церкви. В свою очередь монарх есть представитель народных идеалов и веры. «Если монарх действительно неразрывен с народом, если он не превращается во власть абсолютную или деспотическую и если в то же время Церковь не заболевает клирикализи-

---

<sup>304</sup> Тихомиров Л. А. В чем конец спора // Русское обозрение. – 1894. – Т. 28. - № 8. – С. 839-840.

мом и иерократией, то есть не выбрасывает из себя народа, то отношения государственно-церковные будут оставаться вполне союзными и гармоничными. Если же монарх или иерархия отделяются от народа, то между ними неизбежны столкновения именно за обладание народом. Именно на этой почве и происходили в истории все столкновения государства и Церкви»<sup>305</sup>.

Государственно-церковные отношения всегда приходится устанавливать при том усложняющем условии, что граждане и подданные государства являются не единоверными. Множество лиц принадлежат к иным исповеданиям и входят в государственный союз вовсе не на религиозных основаниях, а на каких либо иных. Как должно государству ставить себя в отношении всех их? В решении этого вопроса, говорит Тихомиров, и состоит вероисповедная политика. Искать его решения можно двумя путями: 1. Совершенно отрешить политику государства от связи с религией и устанавливать исповедную политику на каких-либо общих политических или философских основаниях. 2. Почерпнуть разумные способы государственного отношения к иноверцам из изучения своей собственной веры.

Историческое решение исповедной политики, вообще говоря, держалось второго пути. Наиболее распространенное современное решение основано, напротив, на отделении Церкви от государства, т. е. на стремлении поставить государственные отношения вне с отношениями исповедными.

Точка зрения православной русской философии, аргументировано изложенная Л. А. Тихомировым в полемике с Вл. Соловьевым сводится к следующему: для регуляции вопросов веры нельзя опираться на принципы юридические или философские, а необходимо исходить из религиозной же точки зрения. Иначе не будет обеспечена даже сама веротерпимость или религиозная свобода.

По мнению Вл. Соловьева, позиция традиционалистов грешит очевидным противоречием с христианским вероучением, или, по крайней мере, расхождением «слов» с «делами», отчего православие, которое они признают вдохновляющим началом патриотизма, является в образе «сфинкса с женским лицом и звериными когтями»<sup>306</sup>. Для Соловьева «христианство вообще, а в чистом виде особенно, есть прежде всего духовное начало, внутренне одушевляющее людей ему причастных и удерживающее их от всяких насильственных и притеснительных

---

<sup>305</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.454.

<sup>306</sup> Соловьев В. С. Исторический сфинкс // Вестник Европы. – 1893. – Т.3. – Кн.6. – С.782.

действий по отношению к кому бы то ни было»<sup>307</sup>. Практический вывод, на утверждении которого направлена статья, а именно, что» мы должны признавать за другими верованиями и народностями каковы бы они не были, право на существование и свободное проявление и развитие», поκειται у Соловьева на так называемом «минимальном пределе», гласящем «не делай другим того, чего себе не желаешь». Этот «низший предел требований» христианства, по Соловьеву, совпадает с «естественным человеческим принципом справедливости» и занимает важное место в его этике вообще<sup>308</sup>. На этом «общеобязательном принципе справедливости» Соловьев и строит свое «окончательное решение» вопроса о веротерпимости.

Вл. Соловьев, говорит Л. А. Тихомиров, строил свою аргументацию на формуле: «Не делай другим того, чего не желаешь себе». Это, по его мнению, минимальное требование христианства, совпадающее с требованием естественной справедливости. Не желая никаких стеснений для себя, мы в христианском государстве не должны иметь их и для других. А значит, нужна не одна свобода совести, но также свобода вероисповедания, проповеди, прозелитизма. Нужна такая свобода не для одних признанных, уже сплотившихся культов, но и для всякого личного убеждения и верования. Очевидно, что на тех же логических основаниях на эту свободу имеет право и неверие, хотя бы неверующие и сплотившись в систематически борющееся против христианства общество. Все эти рассуждения, считает Соловьев, «легко применить и к правам народностей». Против всех стремлений культов и народностей к свободному развитию христиане имеют право противопоставить только свое исповедание, проповедь и мученичество. Никаких «принудительных мер» не допускается. Так Соловьев определял исповедную политику «христианского государства»<sup>309</sup>.

Но если государство не должно делать никаких различий между вероисповеданиями и народностями, то оно должно стать вероисповедно и национально безразличным. Это неизбежный вывод, от которого совершенно тщетно старался уйти Вл. Соловьев и к которому уже, наоборот, старались прийти последующие либеральные философы. Государство при этом оказывается просто либерально безразличным к вере. Абсурдность философско-этического принципа, приводящего к таким выводам, пытался показать Л. А. Тихомиров на ряде аксиоматически ясных вопросов гражданской и религиозной жизни.

<sup>307</sup> Там же. – С.788.

<sup>308</sup> См.: Соловьев В. С. Оправдание добра. – М. – 1996. – Ч.1. – Гл.3.

<sup>309</sup> См.: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.458-462.

Например, по этой логике русская армия не имеет права побеждать неприятеля в сражении. Ведь мы не можем пожелать себе, чтобы другие нас разбили, значит, и русская армия не смеет побеждать врага. Или, имеет ли право христианский миссионер желать искоренения язычества? Опять нет. Ведь мы не можем желать, чтобы наша вера была искоренена другими? Стало быть, мы не можем делать такой неприятности и для других...

Ошибочные выводы, к которым пришел Соловьев, по мнению Л. А. Тихомирова, зависят от того, что он взял отрицательную формулу, которой и хотел определить положительное действие. Отрицательная же формула годится лишь для определения того, чего не нужно делать. Но государственная власть должна именно действовать, а для этого требуется руководство положительных принципов. Та же формула, которую привел Соловьев, имеется в Евангелии в положительном виде, и сразу совершенно иначе освещает вопрос. В Евангелии сказано: «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (от Матфея 7, 12). «Но разве желаем мы себе только свободы, только невозбранности исполнения всего, что вздумается? Всякий здравомыслящий человек желает некоторых положительных благ, а не одного отсутствия стеснений... Свобода имеет свои опасности, и христианин сам молится, чтобы Бог промыслительно допустил кому-нибудь или чему-нибудь стеснить нашу свободу в том, где она отдает нас во власть греху. Сообразно с этим христианин, вообще говоря, не может пожелать и ближнему свободы, не соразмерной с его способностью ею пользоваться. Мы в известных случаях даже обязаны ограничивать чужую свободу и позволяем себе это в отношении тех, кого любим. Значит ли это, чтобы государство могло или должно было приводить к «спасению», к истине насилием или поощрениями? Конечно, нет. Веротерпимость есть предписание самой веры. Но произвольно определять точный смысл терпимости мы не можем в силу общего правила, которое указывает, что учение веры правильно усваивается лишь в толковании Церкви. К этому источнику понимания терпимости и должно обращаться государство, управляемое православным монархом»<sup>310</sup>. Этим же путем и достижима религиозная свобода в государстве, утверждает Тихомиров.

Вл. Соловьев полагал достигнуть религиозную свободу путем равноправности исповеданий. Он выражал сожаление, что «принцип равноправности исповеданий, сделавшийся законом во всех других образованных странах, еще не вошел в наше законодательство», и выражал мнение, что «вопрос о веротерпимости, будучи по существу (?) вопро-

---

<sup>310</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.459-460.



сом междуцерковным или междуисповедным, может быть окончательно решаем только на основании общеобязательного принципа справедливости»<sup>311</sup>.

Но при такой постановке дела, очень тонко подмечает Тихомиров, не может идти и речи о религиозной свободе. Равноправность исповеданий требует, чтобы государство и его закон, его практика одинаково относились ко всем исповеданиям христианским и нехристианским, ныне существующим или имеющим возникнуть посредством работы «личного религиозного убеждения», и отсюда – новонарождающегося сектантства. Для того чтобы государство могло себя так держать, оно должно быть выведено, как государство, как закон и власть, из связи с определенным исповеданием. Но при этом мы ставим государство общим судьей всех исповеданий, подчиняем религию государству. Различные отношения и столкновения между разными исповеданиями решает государство, поставленное вне их, имеющее своим руководством лишь свое соображение о «справедливости» и «государственной пользе». При этом государство не теряет права, ни особенно возможности репрессий во всех случаях, когда интересы исповеданий противоречат, по мнению государства, интересам гражданским и политическим. Таким образом, политика государства может влиять (!) на исповедания. Их же влияния оно, напротив, не может и не должно испытывать. Как же при этом удержаться религиозной свободе? Религиозную свободу дает веротерпимость, основанная на вере, на преклонении перед Волей Божией, которая выше наших личных оценок чужой веры. Государство же, отрешенное от религии, совершенно справедливо замечает Тихомиров, дает не веротерпимость, а разве равноправность исповеданий. Смешение веротерпимости и равноправности исповеданий есть огромная ошибка. Равноправность предполагает только одинаковость прав, а вовсе не те или иные их размеры. «Равноправность может быть и при всеобщей одинаковой стесненности, при всеобщем бесправии. Когда говорят о веротерпимости, это непременно указывает известные размеры религиозной свободы. Они могут быть большими или меньшими, смотря по тому, какая вера обещает веротерпимость. Равноправность же ничего не обещает, кроме того, что если будут топтать в грязь одну веру, то и другая вера не получит лучшей участи. Таким образом равноправность не имеет никакого ясного отношения к религиозной свободе»<sup>312</sup>.

Когда же эту равноправность гарантирует государство, поставленное вне исповеданий, а тем самым, и выше их, то общую участь всех

---

<sup>311</sup> Там же. – С.460.

<sup>312</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.461.

исповеданий нетрудно предвидеть. Сегодня государство на основании культурных и медицинских соображений примет меры против обрезания у евреев, завтра, во имя женской эмансипации воспретит многоженство магометан, потом, из соображений народного здоровья, воспретит православные посты и т. д. Конечно, заключает Л. А. Тихомиров, нарушений веротерпимости и в христианском государстве было множество. Но это зависит от религиозной неразвитости, от того, что деятели веры сами недостаточно проникнуты ее истинным духом. Но странно даже говорить о безрелигиозном государстве, как охроне религиозной свободы! Охранять религиозную свободу, можно лишь уважая религию, ставя источник религии – связь человека с Божеством, выше наших условных соображений о пользе или справедливости. А такое уважение в государстве может явиться только тогда, когда оно само находится под влиянием Церкви. Итак, для возможности религиозной свободы необходимо, чтобы вопросы, касающиеся душеспасения населения страны, государство не решало по своим соображениям (ибо оно в этом не компетентно), а по соображениям Церкви. Без этого со стороны государства неизбежно является в отношении веры произвол, вредный для всех исповеданий.

Между тем, Вл. Соловьев осознал ту социальную угрозу, которую содержит веротерпимость, основанная на неверии. За десять лет до описываемого спора он писал: «Веротерпимость хороша со стороны верующего, когда она происходит из полноты веры, из сознания высшей нравственной силы, а со стороны неверующего веротерпимость есть только выражение его неверия. Если мне все равно – что христианство, что иудейство, что идолопоклонство, то как же мне и умудриться быть нетерпимым к вере и в чем достоинство моей терпимости?... религиозный индифферентизм показывает отсутствие сердечной теплоты и одушевления, это есть нравственная точка замерзания, холод духовной смерти. А когда при равнодушии общества к высшим идеям является крайнее неравнодушие к низшим интересам и материальным благам, тогда ясно, что наступило социальное разложение»<sup>313</sup>. Однако, к моменту полемики с Тихомировым Соловьев перешел на иную точку зрения. В «Оправдании добра» он рассуждает о нравственном чувстве, зародившемся в недрах природы и истории человека, постоянно сопровождавшем его и пронизывающим собою все религиозные культы. Т. е. здесь

---

<sup>313</sup> Соловьев В. С. Еврейство и христианский вопрос // Соч. в 2 т. – М. – 1989. – Т.1. – С.208.

появляется мотив «естественного» характера нравственности, чьи основы имеют корни в самой «нашей природе»<sup>314</sup>.

Нетрудно заметить, что точка зрения Л. А. Тихомирова исходит из внутренней ценности вероисповеданий, т. е. из понимания религиозной свободы как чего-то положительного и содержательного. Тогда как точка зрения противоположная, выраженная Вл. Соловьевым, отстаивает свободу религиозной совести как нечто отрицательное и формальное, следствием чего и является смешение таких понятий, как веротерпимость и равноправие исповеданий. Для достижения равноправия исповеданий, все они унифицируются в своей относительности и ничтожности, понимаются как уровень эмпирический и, в качестве такового, подчиняются всеобщему, отвлеченно-формальному государству, как уровню трансцендентальному. Поэтому, хотя в статьях Вл. Соловьева значительное место и отведено истолкованию библейских текстов, но он вообще не видит в них единственной основы для своей нравственной философии. В этой связи В. В. Розанов и обвиняет его в «выискивании потребных текстов», в потери ощущения духа Священного писания: «Г-н Соловьев взглянул на Евангелие, как боец на арсенал, из которого он мог бы извлечь себе оружие. Его писания мелькают всюду текстами, и он не чувствует, как весь смысл этих писаний, самый дух, с каким они начаты, не только не имеют уже в себе ничего евангельского, но являются совершенным его отрицанием...»<sup>315</sup>.

Объединение всех вероисповеданий, при данной точки зрения, происходит на почве абстрактно-отвлеченной, а значит, все содержательное уравнивается в своей относительности, а смысл и ценность переносятся в форму (как общий метод, технику), очищенную от любого соотношения с любым содержанием и следующую лишь отвлеченной логике собственных понятий. Религиозная свобода начинает пониматься как способность самоопределяться чистой формой, независимо от содержания (категорический императив). Так все исповедания и народности, в качестве уровня эмпирического, начинают подчиняться судящей и определяющей их границы роли бессодержательного (безрелигиозного и безнационального) государства, как уровня трансцендентального. Думать, что этим уравниваем и унификацией исповеданий и достигается пресловутая религиозная свобода можно только если понимать свободу в совершенно определенном плане – функциональном (а не субстанциональном). Именно поэтому Тихомиров и обращает внимание в этой по-

---

<sup>314</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. – С.106.

<sup>315</sup> Розанов В. В. Ответ г. Владимиру Соловьеву // Русский вестник. – 1894. – Т.2. – С.194.

лемике на понятие «справедливости» у Соловьева, и на неразрывно связанный с нею принцип «свободы».

Вл. Соловьев в своем изучении вопроса «о свободе исповедания и проповедания своей веры» сосредоточился именно на «свободе внешних проявлений», стараясь доказать, что реальная жизнь, будучи далека от «области отношений чисто нравственных и духовных», «порождает необходимость практической, юридической точки зрения»<sup>316</sup>. Эти юридические меры, которые, по мысли Соловьева, не являются конечной целью, но способны «ограничить зло» и дать начало его «внутреннему перерождению» в добро, должны быть направлены на обеспечение свободы «для каждого лица принадлежать или не принадлежать по собственному выбору к тому или другому из данных религиозных учреждений»<sup>317</sup>. Тихомиров не приемлет такого «практического» подхода к вопросам, касающимся религиозной жизни личности. Ибо свобода для него является всего лишь «условием, законом, поставленным Богом», «имеет свои опасности» для христианина, чье «основное желание» заключается в душевном спасении, а не в «широкой свободе», способной привести в своей неразборчивости не только к добру, но и к греху. «Соборно с этим христианин, вообще говоря, не может пожелать и ближнему свободы, несоизмеримой с его способностью ею воспользоваться»<sup>318</sup>.

В этих взглядах на проблему свободы можно со всей наглядностью обнаружить принципиальную разницу подходов спорящих сторон. Вл. Соловьева интересует нравственность прежде всего в философском, «чистом» виде. «Религия, - по замечанию А. Ф. Лосева, - здесь используется, но само нравственное сознание остается в своем чистом виде, именно нравственностью, а не религией»<sup>319</sup>. Т. е. Соловьев пытается опираться на нравственные понятия в их «общем» смысле. В статье «Конец спора» он указывает Тихомирову на «междоисповедный, междуцерковный и даже междурелигиозный» характер этого «общеобязательного» принципа, допуская его существование в любой «низшей языческой религии»<sup>320</sup>. Таким образом, справедливость по своей сути не является у него чем-то, что связано с какой-либо религиозной моралью и

---

<sup>316</sup> Соловьев В. С. Конец спора // Вестник Европы. – 1894. – Т.4. - ;7. – С.294.

<sup>317</sup> Соловьев В. С. Соч в 2х томах. – М. – 1989. – Т.2. – С.488.

<sup>318</sup> Тихомиров Л. А. К вопросу о терпимости // Критика демократии. – М. – 1997. – С.400.

<sup>319</sup> Лосев А. Ф. «Наиболее соловьевское» произведение: А. Ф. Лосев об «Оправдании добра» // Соловьев В. С. Оправдание добра. – М. – 1996. – С.445.

<sup>320</sup> Соловьев В. С. Конец спора. – С.291.

культурой, а оказывается неким общечеловеческим понятием, имеющим свои психологические основания «в душе каждого», из которых разум и выводит этот «принцип или правило отношения ко всем другим существам»<sup>321</sup>. Тихомиров же был убежден в невозможности и глубокой ошибочности применения при рассмотрении вопросов веры» принципов юридических и философских», настаивая на необходимости «исходить из религиозной же точки зрения»<sup>322</sup>. Свобода в этом «чистом», философском понимании является лишь свободой автономности формы, техники, эмансипировавшейся от своего же собственного содержания. Таким образом, суть полемики между Соловьевым и Тихомировым сводится к противостоянию «религиозной системы морали» и «автономной нравственности».

По Тихомирову, этика не отделима от религии. «Оставляя в стороне вопрос о научной слабости идеи автономной морали, - пишет он, - нельзя не видеть, что с социальной и политической точек зрения она совершенно непригодна для устройства общества: напротив, она грозит самому его существованию... Точно так же автономность морали подрывает силу закона. Правила закона для того, чтобы быть убедительными, должны соотноситься с правилами нравственности. Иначе закон становится в глазах общества актом произвола или фантазии. Его исполнение будет поддерживаться только силой, то есть, значит, в большинстве случаев закон совсем не будет исполняться. Для того, чтобы быть сильным закон должен совпадать с голосом морали. Но с какой же «официальной» моралью сообразовать его, если автономность морали будет порождать в обществе самые различные системы кружковой и даже единоличной морали?»<sup>323</sup>. На самом деле, сообразовать с определенной моралью такой закон можно и мораль эта будет именно в духе либерализма, т. е. мораль как способность самоопределяться чистой формой, независимо от ее содержания. Т. е. мораль в формальном и отрицательном смысле.

Вл. Соловьев в период начала работы над «Оправданием добра» и полемики с Тихомировым довольно близко подошел к тому, что Тихомиров понимал под «автономной моралью». К. Мочульский, анализируя этот период творчества Соловьева, писал: «Трудно представить себе более решительное отречение от прежних заветных верований. Раньше Соловьев выводил понятие добра из понятия Бога, теперь понятие Бога он пытается вывести из понятия добра... Задача построения автономной

<sup>321</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. – С.111.

<sup>322</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.484.

<sup>323</sup> Там же. – С.41-42.

этики явно неосуществима... Соловьев постоянно путается в неразрешимых противоречиях...»<sup>324</sup>.

На целый ряд парадоксов, содержащийся в «Оправдании добра», указывает и В. В. Зеньковский, отмечая так «неожиданно» появившуюся «независимость этики от религии и метафизики»<sup>325</sup>. А. Ф. Лосев искал объяснение в соловьевском увлечении «совершенно новым планом рассуждения внутри старой проблематики»<sup>326</sup>. По мнению Е. Н. Трубецкого «... попытка «Оправдания добра» - отстоять независимость этики – производит тягостное впечатление какого-то затмения: словно центральное светило соловьевского учения здесь заслоняется от нас чем-то ему посторонним и внешним»<sup>327</sup>. Об искусственном характере «рассудочного» «Оправдания добра» пишет и С. Н. Булгаков, называя полемику Соловьева со «славянофилами» «пристрастной» и «оппортунистической»<sup>328</sup>.

Полемизируя с Тихомировым по вопросу свободы вероисповедания, Вл. Соловьев практически ничего не говорит о Церкви. Он говорит о «христианском вероучении» или же оперирует такими понятиями как «православное вероисповедание». Факт очень многозначительный. Соловьев как бы избегает темы Церкви в том ее «конкретном» звучании, которое имеет в виду Тихомиров, предпочитая ссылаться на опыт «цивилизированного мира», например Британской империи, где «всеобщее равенство религиозных прав прекрасно совмещается ... с государственными преимуществами господствующей церкви»<sup>329</sup>. И именно то, что Соловьев «в эту эпоху не видел конкретной церкви» Тихомиров и считал основным пунктом «непонимания» между ними.

В «Оправдании добра» Соловьев, высказываясь относительно взаимоотношений государства и церкви, прольет свет на истинную причину противостояния своего с Л. А. Тихомировым. Подразумевая в своих размышлениях под христианской церковью церковь вселенскую, он дает ей определение как «организации богочеловеческой» с преобладанием «божественного начала». Государство же, по его мнению, так же является «богочеловеческой организацией», но уже с преобладанием «человеческого начала». Роль государства видится ему в «формальном посред-

<sup>324</sup> Мочульский К. Владимир Соловьев. – Париж. – 1951. – С.228.

<sup>325</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. – Т.2(1). – С. 63.

<sup>326</sup> Лосев А. Ф. «Наиболее соловьевское» произведение: А. Ф. Лосев об «Оправдании добра» // Соловьев В. С. Оправдание добра. – С.445.

<sup>327</sup> Трубецкой Е. Н. «Миросозерцание» Вл. Соловьева. – М. – 1913. – С.58.

<sup>328</sup> Булгаков С. Н. Тихие думы. – М. – 1996. – С.400.

<sup>329</sup> Соловьев В. С. Конец спора. – С.541.

стве» (как «средней общественной сферы») «между Церковью, с одной стороны, и материальным обществом – с другой»<sup>330</sup>. При этом именно в обществе, где «солидарность между каждым и всеми существует по природе вещей» и происходит «осуществление личности».

Тихомиров же, в такого рода идеях, видел опасную тенденцию «затирания церковной идеи общественной». Ошибка Соловьева, по его убеждению, заключалась в том, что он «страшно раздувал значение социального строя (который смешивал с человечеством) и тем самым умалял значение Церкви, в действительности составляющей реализацию «духовного человечества» и единственную форму общности, в которой может осуществляться собирательно Богочеловеческая связь»<sup>331</sup>. Причина всех общественных утопий, бунтов и революций, по мнению Тихомирова, состоит в переносе «духовных стремлений человека в область социально-политическую, которая вовсе не способна их вместить. «Этот же перенос составляет неизбежное последствие «автономности» человеческой личности, «автономности морали»<sup>332</sup>. По природе своего Духовного начала, говорит Тихомиров, личность вовсе не автономна. Духовный элемент человека есть отражение Божества. Поэтому стремления духа отличаются абсолютностью и удовлетворимы только жизнью с Богом. Когда же человек разрывает связь с Богом, то получает лже-ощущения «автономности»

Современная философия хочет освободиться от формализма, но остаться с автономностью человека, т. е. понимать свободу и содержательно и бессодержательно – одновременно! Для этого она, эмансипировавшееся от любого содержания формальное, самодостаточное движение, делает движением человеческой экзистенции. Т. е. содержательность движения понимается просто как принадлежность этого движения человеку, как то, что движение это является движением человеческим, экзистенциальным. А свобода его тогда заключается в свободе самого человека, а значит, и его экзистенции от любых детерминант, смыслов и ценностей. И волки сыты, и овцы целы, только свобода оказывается утерянной напрочь, не только реальная, но и идеальная. Ибо здесь бессмысленное, слепое движение само начинает создавать себе смыслы – куда двинулся, там и смысл, куда ткнулся – там и истины. Т. е. понятие свободы просто переводится из субстанционального измерения в функцио-

---

<sup>330</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. – С393-394.

<sup>331</sup> Тихомиров Л. А. Личность, общество и Церковь // Христианство и политика. – С.55.

<sup>332</sup> Тихомиров Л. А. Государственность и религия // Христианство и политика. – С.43.

нальное. Не содержание определяет движение, а движение начинает определять содержание. Этим и объясняется реабилитация всех подпольных человеческих извращений и похотей, и свобода видится не в освобождении человека от них, а в свободе их самих в человеке.

Итак, свобода – это движение, и движением этим может быть либо трансцензус, преобразующий и просвещающий его, делающий его актуально бесконечным – либо форма в виде техники, абстрагировавшаяся от всякого соотношения с любым содержанием, возвысившаяся над ним и ставшая автономной. В первом случае, свобода из идеальной становится реальной, за счет причастия самой Истине, бытию и получает онтологический статус. Во втором, она остается идеальной, потенциальной, формальной, подчиняющейся лишь логике собственного абстрактного движения, техникой, методом, отвлеченным от любого качества и содержания. В первом случае, Истина, как норма свободы, пронзая движение и просвещая его, не сливается, тем не менее, с ним, оставаясь выше его. Во втором, истина сливается с движением или с автономной абстрактной формой (техникой), которая, таким образом, становится абсолютной и непрерывной, не признающей ничего выше себя. Так дурная, абстрактная бесконечность, в виде безличной техники, понимаемой как свобода, возвышается над человеком как нечто самодостаточное и абсолютное, подчиняя его себе. Власть в таком понимании из сущности переходит в функцию, т. е. из власти верховной, как власти национальной идеи, традиции, коренящейся в общенародном чувстве и имеющей религиозное значение, переходит во власть, как бескачественную, рациональную форму правления, т. е. власть в виде бесконечного самодовлеющего политического процесса, подчиняющегося только логике движения собственных абстрактных понятий, которая естественно сливается с логикой движения таких же абстрактных денег. Экономика из национальной, конкретной, укорененной в земле, традиции, крови, т. е. сущностной, переходит в абстрактно-денежную, понятийную, функциональную. Так форма внутренней идеи переходит в форму, как абсолютный, бесконечный, бескачественный процесс – т. е. процесс, свободный от всех содержаний и от самого человека. Этот процесс, как самодовлеющее, абсолютное движение действительно делается свободным от всего, но человек?

Для объяснения понимания свободы философами традиционалистами эпиграфом можно взять слова Н. А. Бердяева: «Чтобы бороться за свободу религиозной совести, нужно иметь религиозную совесть и признавать метафизический смысл свободы. Свобода религиозной совести есть нечто положительное и содержательное, а не отрицательное и фор-



мальное... Тот, кто формально отстаивает право свободы совести, тот обнаруживает этим отсутствие и религиозной свободы и религиозной совести»<sup>333</sup>. Признать метафизический смысл свободы, т. е. рассматривать свободу как нечто положительное и содержательное – это значит, рассматривать ее с религиозной точки зрения.

В текстах Священного Писания недвусмысленно указывается, что в результате грехопадения сотворенный свободным человек подпал рабству греха и тления и в этом падшем состоянии он принципиально не свободен. Воля и совесть его искажены, ослеплены грехом и говорить тут о свободе равнозначно, как говорить о свободе слепца идти куда хочет, когда он и хотеть-то не может – для него все пути равны. В Новом Завете дается такое понимание свободы, из которого явствует принципиальная несовместимость ее со злом и своеволием. Свобода выступает как нечто неотделимое от следования воли Божией. Лжеучители, оболстители, еретики и лжепророки, выступающие за «свободу» проповеди своих лжеучений, не имеют со свободой ничего общего. «это – безводные источники, облака и мглы, гонимые бурей: им приготовлен мрак вечной тьмы. Ибо, произнося надутое пустословие, они уловляют в плотские похоти и разврат тех, которые едва отстали от находящихся в заблуждении. Обещают им свободу, будучи сами рабы тления; ибо, кто кем побежден, тот тому и раб»<sup>334</sup>.

По учению святого апостола Павла так называемая свобода выбора сводится к выбору между двумя законами: законом «ума» и законом «плоти»: «Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих... итак, тот же самый, я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха»<sup>335</sup>. Апостол предупреждает: «Берегитесь, однако же, чтобы эта свобода не послужила соблазном для немощных»<sup>336</sup>.

Недвусмысленно говорится о свободе и в Евангелии от Иоанна: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными... Всякий, делающий грех, есть раб греха...»<sup>337</sup>. Т. е. именно качественность, содержательность делает свободу реальной и такая реальная свобода ведет к ис-

<sup>333</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М. – 1989. – С.193.

<sup>334</sup> 2 Пет. 2, 17-19.

<sup>335</sup> Рим. 7, 21-23, 25.

<sup>336</sup> 1 Кор. 8, 9.

<sup>337</sup> Ин. 8, 32, 34, 36.

тине. А значит, ставить вопрос о свободе вне метафизического, субстанционального значения этого слова, вне его содержания, основываясь только на его общей, отвлеченной форме – невозможно.

В святоотеческой традиции считается, что в состоянии греховности свобода не может быть актуальным состоянием человека, но потенциально она содержится в богосотворенной человеческой личности. Это противоречие между природой человека и его личностью вскрывает в своем «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» Вл. Лосский: «Человек призван стать богом по благодати... Это не есть принуждение. Как существо личностное, человек может принять или отвергнуть волю Божию. Человек остается личностью и тогда, когда уходит от Бога, и тогда, когда соделывается совершенно подобным ему в своей природе. Таким образом, выбирает ли человек добро или зло, становится Богу подобным или неподобным, он свободно владеет своей природой, потому что он – личность, сотворенная по образу Божию. Однако, поскольку личность неотделима от существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее «неподобие» ограничивает личность, затемняет «образ Божий». Действительно, если свобода принадлежит нам, поскольку мы личностны, то воля, по которой мы действуем, есть свойство природы. Для святого Максима Исповедника воля есть «естественная сила, стремящаяся к тому, что сообразно с природой, сила, охватывающая все существенные свойства «природы». Святой Максим различает эту естественную волю как желание добра, к которому стремится всякая разумная природа от воли выбирающей, свойственной личности. Природа – хочет и действует, личность – выбирает; она принимает или отвергает то, что хочет природа. Впрочем, по мысли святого Максима, «свобода выбора» сама уже есть несовершенство, ограничение истинной свобод; совершенная природа не нуждается в выборе, ибо она знает добро естественным образом, ее свобода обоснована этим знанием. Наш свободный выбор говорит о несовершенстве падшей человеческой природы, о потере подобия Божия. Затемненная грехом, не знающая больше истинного добра, природа эта устремляется чаще всего к тому, что «противоприродно», и человеческая личность всегда находится перед необходимостью выбора; она идет вперед ощупью. Мы называем эту нерешительность в восхождении к добру «свободой воли». Личность, призванная к соединению с Богом, к совершенному уподоблению по благодати своей природы природе Божественной, связана с природой урезанной, искаженной грехом, разрываемой противоречивыми желаниями. Познавая и желая по своей несовершенной природе, личность практически слепа и бессильна; она больше

не умеет выбирать и слишком часто уступает побуждениям природы, ставшей рабой греха. Таким образом, то, что в нас сообразно Богу, втягивает в бездну, оставаясь в то же время свободным в своем выборе свободным снова обратиться к Богу»<sup>338</sup>.

Отсюда ясно, что рассматривая свободу, как свободу выбора, мы никогда не выйдем из формального, функционального ее понимания, не перейдем от свободы потенциальной, абстрактной к свободе актуальной, реальной. Поэтому совершенно справедливым нам представляется вывод, сделанный Вл. Семенко в его статье «Две свободы», о том, что сама возможность выбора между добром и злом, открывающаяся человеку в эмпирическом мире, возможность, к которой по традиции, как к чему-то позитивному апеллирует либеральное сознание, является уже последствием грехопадения, исказившего природу человека. Если бы человек не пал, он, полный незамутненного знания о добре, мог бы «выбирать» добро естественным образом. Лишенный этого благого знания, человек нуждается в своем спасении, которое достигается лишь в Церкви. Отпасть от Церкви, по святоотеческой традиции, означает отпадение от Бога, а потому извечная дилемма, связанная со «свободой совести», сводится не к безразличному по отношению к личности выбору между несколькими равноправными «системами взглядов» или «убеждений», а к выбору между погибелью во тьме духовного невежества и своевольного хождения по путям зла и спасением в свете истинной веры<sup>339</sup>.

Уяснив глубинную богословскую сущность проблемы, можно ответить и на вопрос, откуда берется формализм в понимании свободы, от которого предостерегает Н. А. Бердяев, как от того, что уничтожает и свободу и совесть. Дело в том, что рациональный подход к понятию свободы, основывающийся на автономности человека (т. е. рассмотрение свободы на уровне безрелигиозного сознания), имеет в своем распоряжении свободу только потенциальную. Чтобы избежать психологизма в ее понимании, придать ей объективность и всеобщность безрелигиозному сознанию и приходится отделять форму от содержания в понятии свободы. Т. е. внутри самого понятия производить раздел на уровень трансцендентальный и эмпирический. Форма в понятии свободы, как нечто безличное, а значит, общезначимое отделяется от содержания, как чего-то конкретного, качественного, а значит, относительного, эмпирического. При этом ясно, что объективность в решении проблемы свободы как раз и будет означать формализм в ее понимании, т. е. то, от чего предостерегал Бердяев.

<sup>338</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – С.67.

<sup>339</sup> См.: Семенко Вл. Две свободы. – В кн. Время Церкви. – М. – 1998. – С.65-83.

Почему же это так опасно? Формальное понимание свободы, т. е. свободы как возможности выбора, с точки зрения святоотеческой традиции, а значит, и традиционной философии, актуализирует зло в мире, ибо предполагает его субстанциональность. В основе понимания свободы как свободы выбора как раз и лежит понятие о субстанциональности зла, о его равной реальности добру (в этом-то вся и хитрость). Поэтому понятие свободы как свободы выбора утверждает зло в мире и консервирует человека в его падшем состоянии, закрывая не только путь, но даже и мысль о спасении. При формальном понимании свободы как свободы выбора все выбираемое содержание уравнивается в своей относительности, функциональности и подчиненности самому выбору. Все живое, конкретное, качественное сводится к единому абстрактному принципу, в формальности и пустоту которого и видится свобода. Понятно, что все еретики и оболъстители будут ратовать именно за такое, формальное понимание свободы. Не обладая истиной, а, следовательно, не будучи укороенными в реальности, они могут получить иллюзию, видимость существования, актуализироваться только при понимании свободы, как свободы выбора, как чистой, автономной формы, ибо тогда все содержательное становится равно субъективным и относительным, исчезает принципиальная разница между истиной и ложью, традиционной, народной правдой, коренящейся в общенародном чувстве и надуманными сектантскими, групповыми истинками. Поэтому, первым признаком всего нереального, лживого и иллюзорно-надуманного является апелляция к формальному пониманию свободы. В этом рациональном модусе все содержательное существует только в виде субъективного, личного, либо сектантски-группового опыта, тогда как для всего, претендующего на общезначимость, требуется обязательная бескачественность, абстрактность и формальность. Поэтому требование «свободы совести» является совершенно абсурдным, с точки зрения представителей традиционной философии, ибо наличие совести естественно предполагает и наличие внутренней, качественной свободы. Т. е. совесть и является тем, что переводит свободу потенциальную, абстрактную в свободу актуальную, реальную («Познаете истину и истина сделает вас свободными»). Представители же философии рационалистической, являясь горячими поборниками «свободы совести» просто хотят саму совесть свести к такому же формальному, функциональному пониманию, каковым они понимают свободу. Т. е. не свободу определять из субстанционально понимаемой совести, т. е. совести в содержательном, положительном аспекте, а совесть подчинить формально-функциональному пониманию свободы. Поэтому формальное понимание свободы с логической последо-

вательностью влечет за собой появление секуляризма, который не возникает при свободе реальной, содержательной, свободе, понимаемой как приобщение к Истине. А значит, вопрос о свободе непременно сводится к вопросу о государстве и Церкви и к вопросу о религиозном призвании государственной власти. Ибо, при формальном понимании свободы и свободное государство будет пониматься как форма бескачественная, основанная на праве отвлеченном, абстрактно-понятийном. Поэтому секулярное государство, в этом понимании, это государство, свободное не только от религии, отделенное не только от Церкви, но и вообще от любого содержания. Ибо секулярное право, чтобы быть общезначимым, должно стать абстрактно-формальным, тогда как все, претендующее хоть на какую-то содержательность, допускается только в виде субъективного опыта. Ибо, когда моменты начинают различаться с точки зрения противоположности в них идеи и материи, диалектическое единство формы и содержания становится возможным только, когда диалектика исходит из высшего принципа, проникающего противоположности, но не сливающегося с ними. В противном случае. Приходится производить раздел на уровне эмпирический и трансцендентальный и для достижения объективности опираться на форму любого момента, а не на его содержание.

При отделении церкви от государства, последнее как раз и лишается высшего диалектического принципа, пытаясь заменить его формальным правом, которое чтобы быть всеобщим и должно стать формально-абстрактным. Т. е. являться воплощением не внутренней глубины индивидов, не общенародного сакрального содержания, а отвлеченного, абстрактного закона, как чистой, безличной, а значит, всеобщей формы. Видимость же реальности такому государству придает то, что оно из формы как нормы переходит в форму как политический процесс, т. е. существует в деятельностной парадигме, из измерения субстанционального переводится в измерение функциональное.

### **3.5. Источники и внутренний смысл основных правовых теорий**

Противоположность онтологической и рациональной традиций очень ярко прослеживаются и в философии права. Средневековая философия права построена вся на различении природы человека (воли желающей) от его личности (воли выбирающей). По святоотеческой традиции православного учения «естественное право» не может быть актуальным состоянием человека, как существа падшего (последствие первородного греха), но потенциально оно содержится в богосотворенной че-

ловческой личности. Это противоречие меж природой человека и его личностью вскрывает в своем «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» Вл. Лосский: «Человек призван стать богом по благодати... Это не есть принуждение. Как существо личностное, человек может принять или отвергнуть волю Божию. Человек остается личностью и тогда, когда уходит от Бога, и тогда, когда соделывается совершенно подобным ему в своей природе. Таким образом, выбирает ли человек добро или зло, становится Богу подобным или неподобным, он свободно владеет своей природой, потому что он – личность, сотворенная по образу Божию. Однако, поскольку личность неотделима от существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее «неподобие» ограничивает личность, затемняет «образ Божий». Действительно, если свобода принадлежит нам, поскольку мы личностны, то воля, по которой мы действуем, есть свойство природы... Личность, призванная к соединению с Богом, к совершенному уподоблению по благодати своей природы природе Божественной, связана с природой урезанной, искаженной грехом, разрываемой противоречивыми желаниями. Познавая и желая по своей несовершенной природе, личность практически слепа и бессильна; она больше не умеет выбирать и слишком часто уступает побуждениям природы, ставшей рабом греха»<sup>340</sup>. Если бы человек не пал, он, полный незамутненного знания о добре, мог бы «выбирать» добро естественным путем. Лишенный этого благого знания, человек нуждается в своем спасении, которое достигается лишь в Церкви. Поэтому источник «естественного права» находился в Церкви.

Таким образом, человеческая природа (воля желающая) является началом для всех людей общим, «родовым», связывающим. А воля выбирающая, личностная является, напротив, началом множественным, индивидуальным, тем, что людей различает. После грехопадения (меняющего именно природу человека, волю желающую, а потому и переходящего на весь человеческий род, не заканчивающемуся на первых людях его совершивших), эта природа (теперь искаженная) чаще всего устремляется к тому, что «противоприродно» и человеческая личность всегда находится перед необходимостью выбора, идет вперед ошупью, тогда как до греха, она не нуждалась в выборе, знала добро естественным путем и ее свобода была обусловлена этим знанием. Т. е. «свобода выбора» означает уже несовершенство, ограничение настоящей свободы. Познавая и желая по своей несовершенной природе, личность практически не умеет выбирать и часто уступает ложным побуждениям природы, ставшей рабой греха. Следовательно, для истинной свободы лич-

---

<sup>340</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – С. 67.

ного выбора необходимо прозрение личности, которое достигается только искуплением, очищением природы, с которой личность неразрывно связана.

Результатом таковой философии и явилось средневековое понимание права, основанное на различении человека естественного от человека духовного, при котором человек естественный ни в коем случае не мог быть изначальным носителем прав, свобод и власти в силу своей иноприродности им (результат первородного греха). Правами и свободой мог обладать только человек духовный, а значит, права понимались как результат обязанностей человека в области духовной природы, они – вторичны, первичны – обязанности (построить современную правовую систему именно на таком понимании права и пытались представители консервативной традиции в России). Свободы и права, в этом понимании, должны принадлежать личности, т. е. содержательности человека (или человеку духовному), а не природе – т. е. не его всеобщей форме (или человеку естественному). А чтобы освободить личность (наполнить ее положительным содержанием, одухотворить) – необходимо ограничить природу, чтобы в основе свободы и прав лежала не воля человека, а воля идеала, которому человек себя подчиняет. Именно тогда свобода и становится свободой положительной, качественной. Если же в основу ее положить волю самого человека, то такая свобода сможет существовать лишь в формально-отрицательном измерении. При этом именно обязанности становятся вторичными, вытекающими из формально понимаемых прав. Поэтому законы органические и исторические, как ограничивающие, стесняющие человеческую природу (волю желающую или человека естественного), как раз и создавали возможность для освобождения личности (напоминая ей о греховности природы, с которой она связана и заставляя искать искупления ее в Церкви, переходить к человеку духовному). Поэтому главным вопросом средневекового права и являлся вопрос об отношении государства к Церкви. И правовая система, государственность признается справедливой тогда, когда подготавливает человека к духовной жизни, ведет к Церкви. Т. е. прямо по ап. Павлу – закон хорош тогда, когда ведет к благодати, делает людей способными принять благодать. В этом евангельском русле и понималась позитивность права. Т. е. Новое время вовсе не выдвигает личность на первый план (в ее отношении к государству), как ошибочно полагал Коркунов, на первый план личность выдвигает именно Средневековье (различением человека духовного от естественного). Новое же время выдвигает на первый план природу человека.

Естественное право, на первый взгляд, не вводит ничего нового, предлагает лишь «улучшение» данной системы права. На самом же деле, под видом этого «улучшения», оно внедряет в механизм поддержания жизни этой христианской цивилизации свою собственную программу, по виду представляющуюся привлекательней (а именно – проще) старой животворящей программы, в действительности же – несущей в себе смерть этой цивилизации, основанной на теоцентризме. Т. е., в данном случае, естественное право действует как вирус, не уничтожая механизм старой цивилизации, а изменяя обманом его программу так, что она вместо жизни начинает воспроизводить смерть (именно для христианской государственности, правовой системы и власти). Не даром с идеями данной программы впервые выступают именно еретические, реформационные круги (в России основные идеи этого права проповедают все секты, начиная еще со стригольников)<sup>341</sup>.

Вирус естественного права заключается в том, что человек естественный смешивается с человеком духовным и поэтому свободы и права из личности (воли выбирающей) переносятся на природу (волю желающую). Человек естественный делается изначально местилищем всех совершенств, имеющим право на свободу и власть только потому, что он человек, в силу своей естественной природы. Ереси всегда исходят из противопоставления Бога и Церкви, а значит, и «естественных» законов, как божественных по своему происхождению, законам Церковным. Т. е. в еретическом понимании, человек обладает свободой изначально, по самой природе своей человечности (т. е. свобода коренится в природе, а не личности человека – доктрина рационального «естественного права»), а значит, и Церковь, и государство могут лишь стеснять эту изначально данную свободу и усилия человека должны быть направлены на ее охрану. Доктрина естественного права как раз и покоится на нерушимой автономии человека – ни Церковь, ни государство не могут ослабить значение этой автономии (последствия этой установки – уничижительны для религии, божественной признается сама природа человека, этим отвергается понятие первородного греха, а значит, ненужным становится и спасение). Таким образом, естественное право с его антропоцентризмом является всего лишь возвращением к старому несторичанству (стихийному кантианству) только уже в политико-правовой сфере. Ибо этим переносом прав и свобод из личности в природу человека, по вертикали как раз и получается стена между земным и небесным, божественным и человеческим (т. е. уничтожается онтологическая приро-

---

<sup>341</sup> Обильный материал на этот счет дает исследования Замалеева А. Ф., Золотухиной Н. М., Клибанова А. И., Милькова В. В., Полякова А. В. и др.



да Церкви), в то время как по горизонтали, напротив, размываются границы между Церковью и нецерковью, духовное смешивается с естественным, священное с мирским, результатом чего и является учение о «естественном праве». При этом объективная, онтологическая связь земного и небесного (законы органические и исторические) разрушается и взамен устанавливается связь исключительно произвольная, наполненная субъективным содержанием (безудержное стремление все перестроить по своему разумению). Таким образом, именно антропоцентризм, основанный на смешении естественного человека с духовным и является корнем отвлеченного радикализма и всех утопий, от социально-политических и религиозных до экологических. В основу же новой политической системы данный утопический радикализм встает путем собственной рационализации, когда стремление к постоянным разрушениям, революциям и рукотворным преобразованиям отвлекается от своего содержания, целей и конкретных представителей и предстает в качестве самодостаточного, автономного процесса, на который и переносятся все трансцендентные и смысловые функции. Разложение, хаос и атомизация общественной жизни рационализируется, возводится в неизменность и непрерывность – это и составляет сущность новой, либеральной системы, основанной на естественном праве. Смысл либерализма не в стремлении к свободе и индивидуальному хаосу, а в рационализации этого стремления, в создании структуры, воспроизводящей его (это стремление) снова и снова. Таким образом, закон (как результат рационализации индивидуализма и хаоса) здесь воспроизводит беззаконие, власть охраняет и воспроизводит безвластие. Т. е. закон остается, но вместо удерживающего зло, начинает это зло воспроизводить. И целью здесь является вовсе не зло, безвластие или хаос, а в непрерывное их воспроизводство, их рационализация. А достигается это за счет того, что закон становится формальным, т. е. воспринимается как чистая форма чувственности (отвлечение общего духа хаоса и разложения), а не ее содержание. Так рождается новая социальная система (антисистема), в которой смысловой трансцендентальный момент переносится в форму, отвлеченную от содержания и ставшую самозаконной (правовое общество с первичностью юридического аспекта). Данное юридическое устройство общества совершенно естественно именно при несторианском мировоззрении, ибо при разрушении онтологической связи земного и небесного, содержательный момент всего психологизируется, становится субъективным и произвольным (т. е. просто растрепанным чувственным материалом, говоря кантовским языком); и тогда общезначимые, трансцендентальные функции приходится переносить в форму. Т. е. для

достижения объективности опираться на саму форму чувственности, а не на этот чувственный материал. Так и рождается учение о юридическом (гражданском) обществе, с первичностью именно юридического момента.

В нормальной жизни, считает Л. А. Тихомиров, юридические явления всегда вторичны, сопровождают содержание и определяются им: «Почему возникает, например, родовой строй? Разве как следствие правовых отношений? Разве для того, чтобы создать известную систему права? Конечно, нет. Причины возникновения родового строя состоят в условиях совместной жизни размножающейся семьи, перерастающей центр сцепления, какой способен дать патриархальный строй. Для уяснения условий совместной жизни нужно изучать социальные законы. Известная система права является при развитии родового строя, но сам род возник вовсе не вследствие системы права. Создавая ее, родовичи имеют, конечно, цель дать своей жизни известные рамки, но не создание права есть их цель, а желание путем права прочнее закрепить достижение своих социальных целей. Точно так же и при возникновении государственности ни причины. Ни цели не состоят в юридических отношениях»<sup>342</sup>. В данной же, искусственной системе юридический формальный момент отвлекается от жизненного содержания и следует лишь имманентной логике собственных понятий. Это придает юридическим явлениям и праву черты невидимости, анонимности и безответственности перед внешним для этого процесса миром. Т. е. везде, где право рационализируется, оно становится самоцелью.

На этот счет можно привести одно небезынтересное наблюдение Д. Д. Фрэзера об одном древнем обычае: «Вступая в незнакомую страну, - пишет он, - дикарь испытывает чувство, что идет по заколдованной земле, и принимает меры для того, чтобы охранить себя как от демонов, которые на ней обитают, так и от магических способностей ее жителей. Так, отправляясь в чужую страну, маори совершают обряды для того, чтобы сделать ее «мирской»<sup>343</sup>. Т. е. стремление сделать страну «мирской», лишить ее священной сути, сделать формально-безличной или, что то же – юридической, с первичностью именно юридического, формального момента – это исконное стремление «чужаков»! При чем, чужаков не этнических только, а, в основном, чужаков патологических, преступающих законы не в уголовном, а в онтологическом смысле, отрицающих общенародную правду, некую сакральную традицию. Не да-

---

<sup>342</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.477.

<sup>343</sup> Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М. - 1986. – С.191.

ром первыми носителями идей «естественного права» выступали именно ересиархи.

Чтобы сделать чужое не страшным – публичным, общедоступным, нужно всего лишь лишить это чужое сущностного, качественного измерения и перевести его в измерение формальное, количественное, т. е., говоря современным языком – юридическое. При этом переводе, священное становится публичным, здоровое – доступным для больного, норма смешивается с извращением, ложь перестает отличаться от истины именно в качественном смысле и вся разница между ними сводится лишь к количественному аспекту.

Итак, новый антропоцентризм, основанный на естественном праве, переносит права и свободы из личности (человека духовного) в природу (человека естественного). Но что же тогда делать с фактом зла и греха, господствующими в мире? Их приходится переносить из природы человека (воли желающей) в личность (волю выбирающую). Таким образом, зло и грех из первородного, общеприродного свойства становятся случайными, индивидуально-личностными. А значит, ограничения и искупления теперь требует не человеческая природа, а человеческая личность. Поэтому, только на первый взгляд представляется парадоксальным, что, при мировоззренческом антропоцентризме и обожении естественной человеческой природы, провозглашенным «естественным правом», конкретная личность человека вяжется и лишается свобод не только практически, но и теоретически; например, в классических либеральных учениях с их отвлеченностью и юридической формальностью. Действительно, при внесении прав и свобод в человеческую природу, как общую безличную форму, ограничения и запреты приходится вносить в человеческую личность, как множественность и растрепанность содержания. Т. е. свобода лица, как уровень эмпирический, чувственный материал, подчиняется в этом случае общей форме этой чувственности, как уровню трансцендентальному. Т. е. свобода (при наличии факта зла в мире) может лежать в основе системы только при лишении этой свободы содержательности, сведении ее лишь к формальному аспекту, понимании ее в формально отрицательном. А не конкретно-положительном, качественном смысле. На практике это теоретическое положение приводит либо к уничтожению коммунистами гражданских свобод (свободы лица) при декларируемой свободе политической (свободы природы). Либо к демократическому разрешению любого содержания при непременном запрете его общезначимости и абсолютности, т. е. переводу его из смыслового и ценностного в относительное и функциональное измерение. Т. е. все можно, ибо все одинаково относительно и бессмысленно.

но. Или, свобода становится основой общественной жизни, только при хаотизации и фактизации содержания этой жизни.

Вся православная публицистика (Катков, Победоносцев) и традиционная философия (Тихомиров) в философии права опираются именно на святоотеческое его понимание. И хотя Л. А. Тихомиров признает источником всех прав право естественное, т. е. прирожденное, связанное с самой природой личности, общества и государства, но все дело в том, что личность берется им не автономно-рационально, а онтологически, с глубинной, определяющей ее основой – преданием. И с этой только точки зрения и можно сказать, что «права и обязанности личности вытекают в первичном источнике из естественного права, прирожденного, связанного с самой природой личности, общества и государства. Этот, по-видимому, отвлеченный «философский» вопрос настолько реален, что в истории то или иное его понимание порождало законодательства самых различных характеров, и производили целые революции, изменявшие формы правления. Человеческое законодательство только тогда разумно, полезно и прочно, когда оно сообразовано с действительными природными силами и отношениями в социально-политическом мире явлений. Неправильное понимание природных прав и обязанностей личности отражается фальшью законодательных полномочий или требований, а таким образом извращает практическую политику и общественную жизнь»<sup>344</sup>.

Конечно, продолжает Л. А. Тихомиров, государство исторически возникает в такое время, когда нет личности вне общества и когда, стало быть, обязанность и право уже связаны неразрывно. Но работа нашего духа сообразуется не с исторической эволюцией фактов, а с их внутренним смыслом. Личность не могла фактически никогда существовать вне общества и, следовательно, договора между личностью и обществом как исторического конституционного акта не могло быть никогда. Но личность, в то же время, непрерывно сознает себя существующей не только в обществе, но и вне его. Личность всегда заключает в своем сознании договор с обществом, то одобряя свои отношения к обществу и общества к себе, то возмущаясь против них и пытаясь их изменить. Это факт психологический и в этом смысле всемирно-исторический, под влиянием которого создается и изменяется юридическое право.

Государство, по прямому смыслу его, существует для личности, - считает Тихомиров. Поэтому личность, входя в государство, не уничтожается, не перестает быть сама собой, но, наоборот, только для обеспечения своей самобытности и поддерживает государство. Т. е. личность

---

<sup>344</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.569.

имеет некоторые естественные права человека, на которые государство не может посягнуть, устанавливая права гражданина и обязанности подданного. Эти права человека определяются сознанием нашим (т. е. природой разумной – волей желающей), которое не всегда представляет одинаковую степень ясности и пронизательности (последствия грехопадения). Степень развитости личности (воли выбирающей) точно так же не одинакова (ибо личность связана неразрывно со своей природой). Государство, для руководства своих органов, может стараться дать юридическую формулировку правам человека, признаваемым в данное время, но эта формулировка по необходимости явится весьма изменчивой. В общей же философской формуле «сверхгосударственным» правом человека можно определить его право на самостоятельное бытие, как существа нравственно-разумного, чувствующего, обладающего способностью осуществлять стремления своего нравственного разумного бытия.

С этим правом человек вступает в область государственности, и в ней не может допустить для него ограничений, ибо это «право» вытекает из его обязанностей в области духовной природы. Действительно, та концепция природы личности, которая утверждает ее самобытность, связывает ее с высшим источником бытия – Богом. Личность создана Богом, утверждает Тихомиров, с известными свойствами и существует в мире только с миссией реализовать самостоятельной работой потенциально данные ей нравственно разумные свойства. Это, в существе не есть право, а обязанность. Если личность не может подчиниться никакой силе, не допускающей ее жизненной миссии, и вследствие этого сознает свою независимость, как право, то право это вытекает из обязанности быть силой самостоятельной.

Это право, как все естественные права, есть чисто нравственное. Оно не поддается юридической формулировке, и не подлежит суду и ограничению иначе, как на нравственной почве. Но с нравственной точки зрения оно может быть и обсуждаемо, и ограничиваемо.

Право личности, как «человека», существует с этой точки зрения постольку, поскольку человек исполняет обязанность своей миссии нравственного разумного существа. Если он покидает почву этики и разума, этим его право само собой упраздняется. Если бытие личности начинает становиться извращением природы личности, наш нравственный суд, считает Тихомиров, не только может, а даже и обязан не признавать «естественного права» этого извращенного бытия на существование и проявление своего извращенного существа<sup>345</sup>.

---

<sup>345</sup> См.: Тихомиров л. А. Монархическая государственность. – С.569-571.

Тихомиров нигде не ссылается на святоотеческую традицию и не говорит прямо о различии природы человека (воли желающей) от его личности (воли выбирающей). Тем более поразительно, что ход его «светской», философской мысли приводит, по сути, к тому же самому средневековому различению природы и личности и к тем самым выводам, выраженных только в несколько иных по форме понятиях. Вот, что значит философствовать на онтологической основе. Т. е., если личность берется не формально (рационально, автономно), а содержательно, то и право будет связано с нравственностью и вытекать только из обязанностей в области духовной природы. А это и есть другими словами средневековое различение личности и природы, при котором личность может обладать правом, только при выполнении ею обязанности быть этически разумным существом. Т. е. права принадлежат личности, но не природе, а так как личность неразрывно связана с природой, то и получается, что права ее вытекают из обязанностей в области духовной природы. В средневековом понимании это значило, что источник всех прав и свобод находится в Церкви, т. е. в природе Богочеловеческой, а не автономно человеческой, которая, будучи падшей и несовершенной, не может сама по себе быть носителем свободы, прав и власти в силу своей иноприродности им. Только соединившись с природой Христа, войдя в спасительную ограду Его Церкви, человек приобретает свободу и получает права<sup>346</sup>.

Эта же психология права выражается и в знаменитых словах М. Н. Каткова: «Плодотворно только то право, которое видит в себе ни что иное, как обязанность. Мало проку в тех правах, которые не чувствуют себя обязанностями. Право, которое не есть обязанность, оказывается мыльным пузырем; ничего не выходит из него, и ни к чему не ведет оно. Такое право есть не сила, а слабость. Общественное мнение может быть полезно и плодотворно, если мыслящие люди проникнуты чувством долга и действуют не столько в силу права, сколько в силу обязанности. Нет пользы в том, что я имею право то и это делать, если я не чувствую себя обязанным сделать то, что можно»<sup>347</sup>.

Почему же плодотворно, т. е. приводит к действию только то право, которое чувствует себя обязанностью, - спрашивает Л. А. Тихомиров и отвечает. Да потому, что такова действительная, реальная природа личности. «Человек, как существо разумное, нравственное и волевое, не есть первоисточное существо, но истекает из божественного начала, которое поместило его в мире именно с миссией самостоятельно развивать

---

<sup>346</sup> См.: Семенко Вл. Харизма власти. – С.95-96.

<sup>347</sup> См.: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.576.

данные ему духовные силы. Человек по природе это чувствует и твердо требует необходимой свободы и права тогда только, когда это необходимо для исполнения обязанности его миссии. Никакого «права» в противном случае личность за собой не чувствует, и даже получая его, не практикует. Совершенно справедливо говорит Катков: «Нет пользы в том, что я имею право, если я не чувствую себя обязанным сделать то, что дозволяет оно сделать». Это право мертвое, бездейственное, пользование которым личность сознает простым «самодурством»<sup>348</sup>.

Отсюда следуют и вышеизложенные выводы Тихомирова о роли Церкви в государстве и близость его к славянофильским понятиям о праве. При праве рациональном, - отмечает Тихомиров, - личность, входя в государство, сознает себя чем-то отдельным, находящимся в договоре с государством, но не в слиянии с ним. Ее естественное право не сливается с государством и для самой личности остается высшим, нежели власть государства. При таковых отношениях с государством (в договоре с ним) личность имеет источник прав вне его, в самой себе, но частичку их уступает в пользу государства, для получения от него обеспечения остальных прав. Во всем объеме этой уступки своего естественного права личность и принимает на себя обязанности в отношении государства. Таким образом, ее обязанности являются элементом производным от права. Право здесь составляет основу, обязанность вытекает из него. Поскольку государство обеспечивает права личности, постольку личность соглашается принимать на себя обязанности.

При государстве качественном, находящимся в симфоническом взаимодействии с Церковью, сама власть является созданием этического принципа, т. е. является носителем того же самого этического начала, которое составляет сущность личности. А значит, верховная власть здесь является для личности не посторонней, а как бы ее собственной. Но этой верховной властью здесь личность ставит не свою волю, а волю своего идеала. При этом, личность входит в состав верховной власти не в виде одной частички этой власти, а всем своим существом, становится причастна власти, как носительница того же самого нравственно разумного элемента, который в лице монарха поставлен верховной государственной властью. Но этот нравственно разумный элемент составляет не волю личности, а ту сторону ее долга, ее обязанности, для исполнения которой личность требует себе необходимых прав. Совершенно таковым же является и положение самой верховной власти. Она тоже не есть здесь власть самоисточная, самодовлеющая, но власть, делегированная от Бога, для исполнения обязанности поддерживать в государстве верхо-

---

<sup>348</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.577.

венство этического начала. Для исполнения этой обязанности она и получает свои права верховной власти. Таким образом, в самом источнике власти, как и в сознании личности, право необходимо вытекает из обязанности. Государство при этом должно быть непременно связано с Церковью, как и требует того Тихомиров в споре с Вл. Соловьевым. «Такое построение права на обязанности монархия, оставаясь верной своему смыслу, только и может вести в порученном ей государстве, попадая в этом отношении в полную гармонию с самосознанием личности, которая точно так же ощущает свое право лишь постольку, поскольку исполняет свою жизненную миссию нравственно разумного существа»<sup>349</sup>.

Интересно, что к этой же точки зрения приходит уже в конце своей жизни такой известный философ и правовед, как П. И. Новгородцев. В последних своих статьях П. И. Новгородцев на основе православно-церковного мирозерцания выражает идею религиозной укорененности национальной жизни<sup>350</sup>. В этих статьях П. И. Новгородцев показывает, что конечную основу различия исторических эпох составляет их отношение к религии и выявляет характерные черты русского религиозно-правового сознания: «Согласно русскому взгляду на мир, высшая цель культуры состоит не в строительстве внешних форм жизни, а в ее духовной, внутренней сущности. Не конституции, а религии образуют высший продукт духовного творчества и высшую цель жизни»<sup>351</sup>.

Но в разбираемый нами период в русской философии права преобладала западная, рационалистическая точка зрения, существовавшая в виде позитивизма и неокантианства с неогегельянством. В основе ее лежал унитарный эволюционизм и европоцентризм. Философия права развивалась не с позиций морфологии национальной жизни и, следовательно, не с позиций творческих, а с позиций западничества, которое «побуждало замечать в Европе лишь плоды цивилизации, а не стоящие за ними творческие процессы», которое не замечало религиозных корней правовых и государственных начал общественной жизни, нацио-

---

<sup>349</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С.576.

<sup>350</sup> См.: Новгородцев П. И. О путях и задачах русской интеллигенции. В кн.: Вехи. Из глубины. – М. – 1991. – С.425-443.; Православная Церковь в ее отношении к духовной жизни новой России // Русская мысль. – 1922. – Кн. 1-2. – С.193-221.; Восстановление святынь. – Соч. – М. – 1991. – С.559-581.; Демократия на распутье. – Там же. – С.540-558.; О самобытных элементах русской философии. – Там же. – С.583-584.

<sup>351</sup> Новгородцев П. И. О самобытных элементах русской философии права. – С.583.



нальную морфологию правовой философии. «Западническая установка побуждала учиться не творчеству, а подражанию»<sup>352</sup>. А потому то, что в русской философии права воспринималось как готовая, рациональная, «научная» установка – юридический, социологический позитивизм и «естественное право» – на самом деле закономерно вытекало из религиозных глубин западного духа (особенностей католицизма и протестантизма) и совершенно противоречило всей морфологии русской национальной жизни (мировоззрению, основанному на православии). Отсюда, те правовые идеалы и воззрения, которые на Западе являлись естественными, консервативными даже и укрепляющими именно их цивилизационные и мировоззренческие основы, в России выступали как начала революционные и разлагающие, диссонирующие с глубинными русскими культурными основами. Как заметил еще О. Шпенглер, жизнь одной культуры нельзя втянуть в понятия, выработанные культурой другой. Ибо о самом главном в готовых понятиях никогда не говорится, оно само собой подразумевается, а значит, понятия эти работают только в рамках той культуры, которая их и выработала. Перенесенные же в культуру другую, они остаются пустыми, а жизнь (этой другой культуры) – немой.

Западная философия естественного права, как уже было показано, вытекает из дуалистического мировоззрения, из противопоставления Бога и Церкви, а значит, и «естественных» законов, как божественных законам церковным. Это противопоставление «естественных» законов, как божественных по своему происхождению, законам церковным с полной ясностью выражает «новое» секуляризованное сознание, где мирская жизнь признается самодостаточной и автономной, а само понятие греха означает лишь совершение «вредных» человеку действий<sup>353</sup>. Т. е. в данном понимании, человек признается обладающим свободой и правом изначально, по самой природе своей человечности, т. е. получается, что свобода и права коренятся в самой природе человека (божественной по своему происхождению и уже не требующей ни спасения, ни своего восполнения в Церкви), а не в его личности. А это означает, что свобода и право могут пониматься лишь в формальном и отрицательном смысле, ибо природа здесь выступает как общая рационально-безличная, статичная, трансцендентальная форма индивидуальности. И она-то и становится источником права и свободы. Т. е. доктрина «естественного права» есть ни что иное, как отвлечение самого «духа» индивидуализма от фактичности и плюралистичности его же содержания и

<sup>352</sup> Соболев А. В. Повел Иванович Новгородцев // Новгородцев П. И. Соч. – С.10.

<sup>353</sup> См.: Зеньковский История русской философии – 1 (1). – С.91-92.

рационализация его. Этот рационализировавшийся дух индивидуализма (форма чувственности) выступает в качестве уровня трансцендентально-го в отличие от конкретности своего же содержания и представителей (чувственного материала), как уровня эмпирического.

При признании человеческой природы (воли желающей) совершенною, самодостаточною и статичною, все зло и несовершенство приходится переносить в человеческую личность (волю выбирающую). Т. е. при допущении того, что является основой выбора (допущении равенности многих путей, признании субстанциональности зла), затем приходится силою сдерживать сам выбор, ибо природа (воля желающая) раздрается страстями и личность (воля выбирающая) становится их заложницей, поработается ими. Т. е. при признании источником права и свободы человеческой природы, как общей безличной формы, приходится вносить запреты в человеческую личность, сдерживать свободу (выбор) лица. При этом свобода лица (в виде множественности и разнообразности содержания), как уровень эмпирический, чувственный материал непременно подчиняется самой форме этой чувственности – абстрактно отвлеченно понимаемой человеческой природе, как уровню трансцендентальному. Отсюда и непрменная формальность кантовской философии права. А вовсе не от механистического взгляда на человеческое общество, как это утверждает Н. М. Коркунов: «Когда общество представляется не более как простым, механическим агрегатом известного числа отдельных личностей, когда не личность считается продуктом общественной жизни, а само общество продуктом произвольного соглашения личностей, словом, когда принимается механистическое воззрение на общество, тогда естественно единственным деятельным фактором общественной жизни признается индивид и его сознательная воля. Поэтому и общественный порядок при таком механическом воззрении на общество не может заключаться ни в чем ином, как в определенном разграничении сферы свободного проявления отдельных индивидуальных действий... при этом каждому индивиду сфера свободного проявления его воли, сфера, в которой господствует безраздельно его воля, и признавалась его правом в субъективном смысле. А право объективное составляют нормы, определяющие разграничение индивидуальных волей»<sup>354</sup>.

При этом он признает, что это формальное понятие права находит себе признание и со стороны мыслителей, уже отрешившихся от механического понимания общества: «Так, Гегель, ставящий общественный порядок, как реализацию нравственности, выше отдельной личности, удерживает все-таки чисто формальное понимание права. В его учении

---

<sup>354</sup> Коркунов Н. М. История философии права. – СПб. – 1903. – С.76-77.

волюнтарная, так сказать, теория даже получает дальнейшее развитие. У Канта индивидуальная воля ограничивается разумом; У Гегеля – волею же, но только волею общей, объективную, выражающуюся в государственном порядке. Таким образом у Гегеля понятие права всецело сводится к понятию воли: это есть ограничение частной, субъективной воли волею общей, объективной»<sup>355</sup>.

При признании права первичным и самодостаточным, т. е. при перенесении его в самую человеческую природу приходится вводить и кантовскую двухсоставность – уровни эмпирический и трансцендентальный. При этом убиваются сразу два зайца, право, с одной стороны, понимается как производное от индивидов (антропоцентризм), а с другой, – как формально-безличное и объективное по отношению к ним же. На практике это (внесение свободы в природу и ограничений тогда непременно в личность) всегда ведет к тоталитаризму либо коллективистскому (коммунистическому), где свобода природы, понимаемая как свобода политическая приводит к необходимости ограничений в личности, т. е. свобод гражданских. Либо к тоталитаризму демократическому – разрешению любого содержания с непременным запретом его общезначимости и абсолютности, при обязательном возведении в абсолютность содержательной множественности и относительности, т. е. с переносом акцента в процесс, функциональность – правоотношения, при игнорировании сущности – самой нормы права (Муромцев, Ковалевский, Петражицкий).

При первичности и автономности права, возможность внутренне-го, диалектического, соборного его понимания исчезает. Право начинает пониматься либо в виде механизма, где его отдельные части, объединенные одной общей идеей, получают эту идею совершенно в отвлеченном и общем виде. Она их несколько не изменяет как таковых, а лишь дает метод их объединения. Отсюда, таковой правовой механизм неизбежно схематичен. Он воплощает на себе чуждую своему материалу идею; и идея эта, это его «внутреннее» остается лишь методом объединения отдельных частей, голой схемой.

Либо право понимается в виде аллегории, которая представляет обратное механизму взаимоотношение «внутреннего» и «внешнего». Здесь дается, прежде всего, «внешнее», или «образ», чувственное явление, и аннулируется самостоятельность «идеи». Но идея эта не может быть выведена из сферы своей отвлеченности и невыявленности. Она должна проявиться как невыявленная и выразиться как невыраженная. Это значит, что мы получаем «образ», в котором вложена отвлеченная

---

<sup>355</sup> Там же. – С.77.

«идея», и получаем «образ», по которому видна невыраженная идея, - получаем «образ» или иллюстрацию, как более или менее случайное, отнюдь не необходимое пояснение к идее, пояснение, существенно не связанное с самой идеей<sup>356</sup>.

Таким образом, мы имеем либо тоталитарный коллективизм, либо индивидуалистическая социальная хаотизация. Ибо свобода может стать основой жизни только при содержательной относительности, фактичности и хаотичности этой жизни возведенной в обязательность и рациональную системность, воспроизводящую их снова и снова. Т. е. при нынешнем положении вещей (последствия грехопадения) свобода может стать основой жизни только при утрате ею (свободой) содержательности, при понимании ее лишь с формальной и отрицательной стороны. Человек и система при этом внутренне, диалектически (связь, понимаемая как связь кафолическая, соборная) совсем не связаны друг с другом. А вышеизложенные «либо – либо» в реальности соединяются в то положение вещей, при котором внутренне система становится придатком человека (он воспринимает ее как чужую, внешнюю себе), а внешне – человек становится придатком системы, которая является рационализацией самого общего духа индивидуализма, хаотичности, одичания от множественности его конкретного содержания и представителей.

Итак, рациональное сознание устраняет онтологическую проблему долженствования, т. е. вторичность права от обязанностей человека в области духовной природы (учение о первородном грехе и, следовательно, о ущербности человеческой природы, ее несвободе, а значит, необходимости ее восполнения и освобождения в природе Богочеловеческой – Церкви, следовательно, и зависимость права (личности, воли выбирающей) от обязанностей (природы, воли желающей), т. е. устраняет онтологический источник права. В результате получается разрыв сущего (фактические отношения) и должного (нормативные предписания). В рациональном сознании этот разрыв преодолевается с позиций трансцендентализма, в сфере формально-логического долженствования. Имманентность нормы-предписания (должного) правопорядку (сущему) достигается за счет отрицания вообще онтологической природы нормы. Норму (должное) переносят в человеческую природу (разум), которую и делают носителем трансцендентальных функций. Объективность права трактуется не онтологически, а в духе Канта, трансцендентально (как всеобщее-необходимое). Человеческая природа, как носительница трансцендентальных функций, делается абсолютным творцом и идеальным источником права (догма «естественного права»). Так объясняется «ак-

---

<sup>356</sup> См.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – С.424-426.

сиома реальности», лежащая в основе права, и должное делается имманентным существу, с позиций еретического индивидуализма и формализма. На этой основе и строилось «естественное право» и вся рациональная философия права XVII - XVIII веков.

Представители позитивизма точно уловили религиозный (реформационный) дух этого «естественного» права и, в своей критике, показали, что в соответствующей теории естественного права и основанных на ней законодательных актах есть много несоответствующего действительности и служащего в качестве идеологической фикции, вместо Бога, прикрывающегося разумом (!). Г. Ф. Шершеневич, например, метафизическую философию права принципиально отождествлял с религией. Позитивисты требовали перехода к «чистой» позитивности, которая и отождествлялась в их представлении с научностью.

На самом деле, здесь просто происходит смешение фактов, которые всегда являются результатом анализа и предвзятой классификации, с первобытно-нетронутой и непосредственной действительностью, всегда являющейся индивидуальным, единственным, неповторимым и неразложимым единством целой серии и запутанной комбинации фактов. Поистине фактичны не факты, - утверждает В. Ф. Эрн, - а действительность, состоящая из определенно связанных фактов. Естественные же науки, имеющие дело лишь с препарированными и отвлеченными от живой действительности фактами, по существу схематичны. Они дают лишь схемы, которые с определенной и существенно условной точки зрения позволяют сводить к некоторому воображаемому единству то, что творится в действительности. Как изолированные и отвлеченные от действительности, факты становятся нереальными схемами, ведущими лишь идеальную жизнь в людских головах. Действительность ими не исчерпывается и не покрывается. Ее неисследимая глубина ускользает от каких бы то ни было научных измерений<sup>357</sup>.

О том же самом, только другими словами, говорит и П. И. Новгородцев, когда утверждает, что все построения позитивистов являются грубой гносеологической ошибкой, состоящей в наивно-реалистическом утверждении объективного характера изучаемых фактов. Тогда как, на самом деле, все социологические понятия соотносятся не с исторической действительностью, а с познавательными интересами самого субъекта и, следовательно, логика социальной науки фиксирует ни социальный закон, ни объективное состояние социальных явлений, а лишь систематизирует абстрактные построения нашей собственной мысли<sup>358</sup>. Т. е., отрицая научную значимость сущностных и аксиологических аспек-

<sup>357</sup> См.: Эрн В. Ф. Размышления о прагматизме. – С.27-28.

тов права, позитивизм работает в русле все той же западной мировоззренческой морфологии, только возвращается к ее первоначальной стадии, стадии групповой, сектантской раздробленности, еще не рационализировавшейся и не перешедшей к трансцендентальной двухсоставности.

Юридический позитивизм стремился рассматривать право как самодовлеющую форму в отрыве от содержания. Он явился просто одним из теоретических выражений формально-догматической юриспруденции и, применяя философию позитивизма, свел наблюдаемые явления к текстам источников права, преимущественно закона. Он ограничил юридическую науку догмой права, а именно описанием, обобщением, систематизацией и классификацией нормативных предписаний законодателя и выработкой на основе этого соответствующих юридических понятий и конструкций. При чем, из проблематики юридической науки были исключены не только сущностные и аксиологические аспекты права (общая черта всей позитивистской юриспруденции), но и социальная обусловленность права, его возникновение, структура и функционирование в общем потоке социальных взаимосвязей и отношений.

Социологический же позитивизм не только не ограничивался догмой права, но, напротив, в отличие от позитивизма юридического, считал ее вспомогательной, чисто технической частью теории права. Он стремился понять право в связи с его содержанием, т. е. прежде всего, выработать социологическое понятие права, а также поставить и решить проблему возникновения и функционирования права во взаимосвязи с другими многообразными факторами и отношениями. Здесь была применена та же позитивистская методология и теория познания. Однако право было истолковано уже не формально-догматически, как абстрактная система нормативных предписаний суверенной власти государства, а как один из взаимосвязанных социальных факторов, «как широкая социальная структура, социальный порядок в контексте других фактов-явлений»<sup>359</sup>. Т. е., если юридический позитивизм взял у философского позитивизма теорию познания и отбросил его социологические идеи, то позитивизм социологический ориентировался именно на позитивистскую социологию в ее натуралистической и психологической разновидности.

Но и у представителей юридического позитивизма, и у представителей позитивизма социологического отрицание спекулятивно-метафи-

---

<sup>358</sup> См.: Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права. – С.270-272.

<sup>359</sup> Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. – С.15.

зической философии права и возможности познать сущность права сочелось с отрицанием дуализма естественного и положительного (позитивного) права, а значит, и с критикой естественного права. По мнению Г. Ф. Шершеневича, ошибочное удвоение правового порядка напоминает удвоение реального мира в философии Платона.

Критику естественного права Г. Ф. Шершеневич строит на том, чтобы показать абсурдность утверждения о существовании одновременно двух право порядков – естественного и позитивного. «Если естественное право нормирует жизненные отношения так же, как и положительное право, а не так, как это делает нравственность, приличие, то мы имеем перед собой несомненный и непостижимый дуализм. Если же естественное право выполняет свою задачу нормирования не так, как положительное право, то объект философии права рассматриваемого направления лежит где-то вне права. Что бы ни понимать под естественным правом, но одно несомненно для всех: оно резко противопоставляется положительному праву»<sup>360</sup>. В любом случае «истинное право» будет только дно. Если им считать, так называемое, «естественное право», тогда позитивное право теряет качество «права». Напротив, если право – это позитивное право, то «название «право» должно быть отнято у естественного права... На почве дуализма происходит постоянное взаимное непонимание, столь вредное для науки и для жизни»<sup>361</sup>.

Но естественное право в смысле права, параллельного с позитивным и являющегося источником или идеалом позитивного права отвергают и приверженцы позитивизма социологического. Например, Н. М. Коркунов считал, что идея естественного права объясняется тем, что наши понятия образуются не только путем обобщения получаемых из опыта представлений, но также и посредством простого противоположения тому, что нам дает опыт. Предметом опыта может быть только условное, ограниченное, временное и во всяком случае только существующее, в противоположность этому наблюдаемому у нас и образуются понятия безусловного, безграничного, вечного и даже понятие небытия. «Точно также, наблюдая в действительности только изменчивое, разнообразное, условное право, мы путем подобной антитезы, образуем понятие неизменного, единого, абсолютного права – права естественного. Таким образом объясняется возникновение самого понятия об естественном праве. Но откуда же берется уверенность в действительном существовании соответствующего этому понятию права? Причина этой уверенности в одном из свойственных человеческому уму априорных за-

---

<sup>360</sup> Шершеневич Г. Ф. Общая теория права. Вып 1. – С.33.

<sup>361</sup> Там же. – С.33.

блуждений... Эта склонность всем имеющимся у нас понятиям приписывать реальность встречается не только в обыденных суждениях людей, но послужила основой целых философских систем. Это заблуждение лежало в основе платоновского учения об идеях средневекового реализма, ведущего свое начало от Скота Еригена, и всего до-кантовского или так называемого догматического рационализма. А время господства догматического рационализма и было как раз временем наибольшего процветания гипотезы естественного права»<sup>362</sup>.

И, однако, и юридический и социологический позитивизм с полным противоречием своих собственных исходных посылок, к таковой двойственности все же стремятся и приходят. Например, в юридическом позитивизме эта неизбежная двойственность приводит к метаюридическому аспекту – определению права через государство. А в социологическом позитивизме эта двойственность появляется в виде абсолютизации самого процесса. Ибо вне онтологического понимания права, при его автономности и первичности, диалектика исчезает и деление внутри самого права на уровни трансцендентальный и эмпирический (либо на неизменную рациональную составляющую и ее изменчивое историческое воплощение) становится непеременимым. Только если в юридическом позитивизме этот метаюридический аспект формально-статичен, то в позитивизме социологическом он формально же, но – динамичен. Ибо имманентность нормы-предписания правопорядку здесь будет достигаться за счет понимания самих правоотношений в формально-нормологической плоскости. Т. е. за счет отвлечения самой чистой формы процесса, духа функциональности от его содержания и переноса объективно-рационального, смыслового момента в этот процесс, в функциональность, как чистую априорную форму.

Ибо следствием волонтаристического принципа в понимании права является расширение права на число существующих индивидов (что особенно ясно прослеживается на правовых теориях Муромцева и Петражицкого). И общее в этом случае будет существовать как однообразность и непрерывность этой частной дробности, как общий принцип конечности и относительности всего сущего. Общее здесь выступает как контур горизонта, за который нельзя выйти – а это и есть уже наметившийся выход от чувственного материала к самой форме этой чувственности. Эта намечающаяся тенденция и делает не просто возможным, но и необходимым переход к возрождению естественного права в его неогегельянской и неокантианской интерпретации. При чем двойственность эта намечается совершенно против воли самих позитивистов.

---

<sup>362</sup> Коркунов Н. М. История философии права. – С.97.



Сам позитивизм стремится к фактично содержательной интерпретации права, стремиться выявить право как явление, не обращая внимания на духовный смысл этого явления. Т. е., исходящий из монизма позитивизм отождествляет в человеке его природу и личность и тогда объективную рациональную составляющую права, естественно, приходится переносить в исторический процесс. Эта приверженность к исторической школе является наиболее общей чертой у всех социологических позитивистов. Н. М. Коркунов вообще считает, что идея естественного права как некоей общей рациональной составляющей и возникла потому, что до XVIII века не существовало вовсе идеи закономерного исторического развития и потому приходилось «или признать право совершенно произвольным установлением людей, чуждым всякой необходимости, или же видеть в нем нечто непосредственно данное от природы и потому неизменное, независимое вовсе от людей. Первая из этих точек зрения не могла по своей поверхности и очевидному противоречию необходимому характеру права удовлетворить ни один сколько-нибудь глубокий ум. Вторая приводила к принятию гипотезы естественного права, вечного, общего, неизменного, необходимо вытекающего из самой природы человека, независимого от людского произвола. Эта гипотеза заключает в себе много обаятельного. Она уравнивает юридические нормы с законами природы... Но вместе с тем эта гипотеза содержит в себе неразрешимое противоречие факту изменчивости и разнообразия права. Если уже существует вечное, непреложное, естественное право, как рядом с ним может найти себе место несовершенное, переходящее, противоречивое положительное право? Тем не менее, покуда сохранялась старая постановка вопроса, покуда альтернатива произвольного установления или естественной необходимости считалась неустрашимой, гипотеза естественного права должна была казаться единственно возможным объяснением свойственного праву характера необходимости и общности»<sup>363</sup>.

При совмещении природы человека и его лица и на уровне содержательного понимания права как чувственного, фактического материала, право естественно начинает пониматься со стороны интереса (содержательно, лично), а не со стороны воли (формально, природно). Основателем этого понимания являлись Р. Иеринг, Г. Канторович, Е. Эрлих. В России же право со стороны интереса понимали такие видные представители социологического позитивизма как Н. М. Коркунов, М. М. Ковалевский, С. А. Муромцев, Л. И. Петражицкий.

---

<sup>363</sup> Коркунов Н. М. История философии права. – С.85.

Н. М. Коркунов понимал право как разграничение интересов. Это понятие права, с одной стороны, расходится с формально-догматической теорией юридического позитивизма, сводившего право к волеизъявлению политической власти, с другой, стремится преодолеть крайности теории Р. Иеринга, отождествлявшего право с интересом (право как юридически защищенный интерес).

Содержание общественной жизни, по мнению Коркунова, составляет многообразие различных сталкивающихся между собой личных и общественных интересов в областях политической, экономической, религиозной и т. д. Для того, чтобы обеспечить возможность совместного сосуществования интересов, необходимо, чтобы каждому субъекту была отграничена известная сфера, определены границы осуществления сталкивающихся между собой интересов, т. е. они должны быть разграничены. Отсюда и вытекает необходимость права, задача которого заключается в том, чтобы обеспечить должный порядок в сталкивающихся между собой интересах. С этой точки зрения право есть «разграничение интересов». «Назначение права и заключается именно в разграничении сталкивающихся между собой, интересов»<sup>364</sup>.

В отличие от нравственности, полагал Коркунов, право не дает мерила для оценки интересов в свете добра и зла. Оно лишь определяет границы осуществления интересов, устанавливает определенные права и обязанности субъектов отношений<sup>365</sup>. Т. е. право все-таки понимается формально, а не содержательно (ибо при содержательной позитивности и фактичности невозможно добиться необходимой для права всеобщности и необходимости), но не нормативно-формально, а функционально-формально. В этом и заключается преимущество социологического позитивизма перед позитивизмом юридическим. Критерием действительности права при этом будет являться не наличие юридической нормы, а сам факт действительного существования правового отношения, реальной осуществление юридической защиты. «Как скоро для защиты какого-нибудь отношения авторитетом общества, хотя бы путем незаметно слагавшегося обычая, выработался правильный порядок, так отношение вступало в юридическую форму своего существования»<sup>366</sup>.

При отождествлении правоотношений, которые понимаются лишь как отношения фактические, бытовые, (сущего) с юридической нормой (должным), сама норма непременно начинает пониматься в деятельностной парадигме, т. е. переходит из величины в функцию. А зна-

<sup>364</sup> Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. – С.39, 57.

<sup>365</sup> Там же. – С. 39.

<sup>366</sup> Муромцев С. А. Определение и основное разделение права. – С.140.

чит, тезис о социальной обусловленности права непременно предполагает тезис о функциональном изучении права, т. е. само право начинает пониматься только как правоотношение. Смысл из сущности права переходит в его процесс. Право из величины переводится в функцию, из массы – в силу. Ибо, если нормы (должное) сливаются с сущим, которое понимается не субстанционально, а фактично, то смысл с самих этих норм, ставших фактическими, преходящими, дробными, переносится в их движение, как бесконечное перемещение этого конечного, как единственно абсолютное в этой относительности.

Юрист, по мнению С. А. Муромцева, должен иметь «верное представление о функции, для выполнения которой норма предназначена. Познание же этой функции для своего осуществления требует историко-культурного исследования нормы»<sup>367</sup>. Априорными становятся не нормы, а процесс их появления, т. е. здесь, при переводе права в действительную парадигму, уже намечается возможность дальнейшего перехода к неокантианству и неогегельянству, т. е. рационализации и бюрократизации, эмансипации самого духа экзистенциальной фактичности, дробности (в виде абсолютизации процесса) от ее конкретного, хаотичного содержания и придание этому духу априорного, непреложного и, главное, морально-нравственного статуса.

Но еще сильнее это невольное приближение к рационализации и двухсоставности намечается в правовой теории Л. Петражицкого.

Особенностью теории Л. И. Петражицкого является не просто субъективно-идеалистическая трактовка права, но и иррационализм. Психические эмоции, составляющие содержание права, по Петражицкому, возникают под воздействием иррациональной «чувственно-эмоциональной мотивации» (наслаждение и страдание, боль и удовольствие и т. д.). Именно им, а не рациональным, не «интеллектуально-эмоциональным» мотивам (представление, мысль) принадлежит решающая роль в создании «правовых переживаний», т. е. права. «Специфическая природа права, нравственности, эстетики, их отличия друг от друга и от других переживаний коренятся не в области интеллектуального, а в области эмоционального, импульсивного в нашем смысле их состава»<sup>368</sup>. Таким образом, Петражицкий иррационализировал право. Психологическая теория вообще видела сущность правовой реальности в том психическом переживании, которое она в себе содержала, это, по мнению ее приверженцев, обеспечивало динамику юридического. Только выйдя за

---

<sup>367</sup> Там же. – С.41.

<sup>368</sup> Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. – Т.1. – С.83.

грань алогичного, импульсы и ценности подвергаются воздействию со стороны факторов внешней среды и отработанной традиционной технике формулирования норм. Однако само право в его нормативистском понимании возникает не на стадии формализации (закрепления в законе) эмоций-мотиваций, а в момент их первоначального осмысления и формулирования. Неосознанный психический импульс – еще не право, но описанная в юридических терминах эмоция уже не право, точнее, не истинное право, а официальное, догматизированное. Живое право сохраняет динамичность только на этапе эмоционального переживания, когда в индивидуальном сознании происходит переоценка ценностей, адекватная текущей ситуации и состоянию психики. И хотя сознание придает эмоциям переживаниям правовую значимость, однако материю нормы составляет бессознательное, конденсированное в индивидуальной психике и неисчерпаемое до своих истоков.

Иррационализм является всего лишь обратной стороной рационализма, обеспечивающим динамику, видимость реальности психологической теории путем харизматизации ее формы, переводом ее в текучую, неуловимую экзистенцию. Поэтому Петражицкий и утверждает, что для права безразлично содержание правовых переживаний (разумны они или ненормальны), и, следовательно, в содержание права включаются даже бред душевнобольного, договоры с дьяволом и т. п. Правом здесь являются также императивно-атрибутивные переживания с представлениями животных в качестве субъектов обязанностей и прав, наделение правами различных нечеловеческих существ. Т. е. в теории Петражицкого уже явно ощущается отход с позиций позитивистского монизма и возможность перехода к трансцендентальной двухсоставности предмета познания.

Концепция интуитивного права является фактически основным звеном теории права Л. И. Петражицкого. Именно интуитивное иррациональное право составляет глубинную основу всего права<sup>369</sup>. Официальное право представляет «совершенно микроскопическую величину» по сравнению с тем необъятным множеством житейских случаев, которые регулируются неофициальным и, тем более, интуитивным правом. Именно последнее с его неопределенными масштабами и является в его теории подвижным, живым, гибко реагирующим на запросы жизни и потому роль его в жизни общества должна увеличиваться. Следствием этого волонтаристического (интуитивного) принципа в понимании права является расширение систем интуитивного права на количество существующих индивидов. Волонтаристический принцип основывается на

---

<sup>369</sup> См.: Зорькин В. Д. Позитивистская теория права в России. – С.209.

индивидуально самодостаточной энергии мышления, т. е. он действителен только горизонтально, только здесь и сейчас, в рамках маленьких групп. Т. е. рост тут может происходить только в виде бесконечного дробления, бесконечного увеличения числа все тех же конечных величин. Общее здесь существует как однообразие и непрерывность этой частной дробности, как общий принцип конечности и относительности, частности всего сущего. Естественно, что однообразие и непрерывность этой содержательной фактичности непреодолимо стремится стать тем контуром горизонта, за который нельзя выйти и который позволяет движение только конечное, количественное, фактическое – горизонтальное и, более того, стремится сделать выход за этот плоскостный контур морально недопустимым, зацементировать его путем возведения в категорическую императивность. Например, П. И. Новгородцев считал, что первоначалом должно стать этически понятая идея естественного права, которая уже представляла не как результат естественного развития, а идея долженствования и нравственного закона. Т. е. положительным результатом позитивистского кризиса правосознания Новгородцев считал новое понимание общественного идеала как бесконечной задачи, имеющей смысл морального требования и предполагающий бесконечное движение к нему<sup>370</sup>.

Поэтому, хотя в образе позитивизма, индивидуалистическое мировоззрение еще боится рационализации, ибо боится утратить при этом свою специфическую фактичность, дробность, отщепенство, функционализм, т. е. свою психологическую сущность, но к этой рационализации оно неодолимо влечется всей логикой своего развития. Возрожденное «естественное право» в его неогегельянском и неокантианском виде расширяет позитивизм, делает его тотальным, сохраняя при этом в неприкосновенности всю его внутреннюю фактичность и относительность. Возрожденное естественное право оставляет абсолютизацию процесса, но вновь вводит двухсоставность трансцендентального и эмпирического уровней, основанную на различении природы человека от его личности. Трансцендентальный субъект теперь понимается исторически, а неизменная рациональная составляющая теперь находится в закономерности его исторического развития и стремления к идеалу. Таким образом, мы получаем концепцию естественного права с изменчивым содержанием. Ибо необходимостью для рационализма является вовсе не неизменность естественного права, а дуалистический раздел на уровни трансцендентальный (природу) и эмпирический (лицо), при котором только и возможна самодостаточность и автономность антропологиче-

---

<sup>370</sup> См.: Новгородцев П. И. Об общественном идеале.

ского начала, т. е., при котором только и возможен сам рационализм. В природе человеческой право становится формальным и неизменным идеалом, с позиции которого и судится развитие его эмпирического содержания, т. е. лица. Право получается первичным в формальности, но вторичным в своей содержательности.

Например, Новгородцев пытается сочетать этическую теорию Канта с философией права Гегеля. Поскольку формальный характер кантовского учения о морали оставляет «личность как абсолютную цель» абстрактным идеалом нравственной воли, постольку необходимо обратить внимание на «осуществление нравственности в жизни и ее связь с деятельными силами истории». При этом сохранялась безусловная ценность введения Кантом принципа рассмотрения действительности с точки зрения идеальной нормы, но гегелевское наполнение нравственности живым содержанием действительности было «очень важным восполнением к индивидуализму кантовской морали». Поставив природу человека (как общую априорную форму личности) выше общества, и, в то же время, признавая историческую изменчивость содержания лиц и нравственности (т. е. синтезируя Канта и Гегелем), Новгородцев дуалистически развел природу человека (волю желающую) от личности (воли выбирающей) и между ними поместил общество. Таким образом получается, что содержание свое личность берет не из своей природы, которая признается статичной и формально-отрицательной, а из общества. Т. е. выходит, что непосредственно личность связана не со своей же собственной природой, а с внешним социальным фоном. А свобода и права принадлежат не конкретным лицам, а формально и абстрактно понимаемой человеческой природе. Понятно, что в этом ракурсе и свобода, и право, и мораль могут пониматься только в формально-отрицательном смысле. Личность отделяется от своей же собственной природы и лишается прав и на свободу и на мораль, ибо воспринимается как нечто относительное (как и общество, из которого она черпает свое содержание), беспорядочное, мелко-фактическое. Другими словами, правовой либерализм (как способность самоопределяться чистой, юридической формой, независимо от содержания) непременно предполагает своей внутренней основой хаотический индивидуализм, нигилизм и внутреннее одичание, которые он и систематизирует, отвлекаясь от их содержательной ничтожности и перенося смысл (априорные и трансцендентальные функции) в чистую автономность формы.

Возрождение идеи естественного права пытается обосновать и Б. Н. Чичерин. По его мнению, позитивизм не способен понять метафизическую основу положительного права. Поэтому опытная методология

позитивистов должна быть восполнена умозрением. Но, в отличие от рационалистических теорий естественного права XVII – XVIII веков, Чичерин понимает естественное право уже не как абсолютную и неизменную норму, с которой должно соотнобразовываться всякое положительное законодательство и которая одна сообщает обязательную силу его постановлениям, а как идеал, к которому нужно стремиться: «Приложение этого идеала к жизни зависит, с одной стороны, от развития сознания, с другой стороны, от разнообразия жизненных условий, с которыми необходимо соотнобразовываться»<sup>371</sup>. Разумным же и постоянным началом права является свобода, с развитием которой в сознании и жизни развивается и право. Т. е. в этой новой интерпретации старая теория естественного права принимает характер не столько закона необходимости, сколько аксиологического долженствования. Дух индивидуализма и позитивизма не просто отвлекается от ничтожности и относительности своего содержания и превращается в абсолютную и общезначимую необходимость, но еще и цементируется приданием ему ценностного и нравственного статуса, превращается в категорический императив.

Это новое, этическое понимание идеи естественного права, как и перенесение идеальной, смысловой составляющей его в бесконечность процесса привели к необходимости нового осмысления высшего синтеза сущего и должного, как никогда не реализуемого в эмпирической реальности. Черты такого синтеза понимаются теперь как доступные лишь в области сверхопытного, трансцендентного. П. И. Новгородцев при этом возвращается к той традиции правовой философии, которую развивал Вл. Соловьев. В отличие от Вл. Соловьева и Е. Трубецкого, Новгородцев более тяготел к кантовской, нежели к гегелевской трактовке всеобщих оснований права и государства. Принцип всеединства он был склонен рассматривать как тенденцию к деперсонализации человеческой личности. Именно в личности, в ее персональной свободе он видел высшее основание права. Духовное же объединение на основе интересов свободы личности укрепляются, по его мнению, только обращением к Абсолюту. Но, в общем, вся возрожденная философия естественного права основывалась на попытке синтеза Канта с Гегелем. В кантианстве источник и права и нравственности один – это человеческая природа, уровень трансцендентальный. Поэтому право и нравственность являются всеобщими и необходимыми (трансцендентальными) с формальной стороны (со стороны природы) и соответственно эмпирическими и относительными с содержательной своей стороны. Таким образом, получается разрыв между сущим и должным. Рациональной, объективной составляю-

---

<sup>371</sup> Чичерин Б. Н. Там же. – С.87.

щей здесь является форма, а составляющей изменчивой, развивающейся – содержание.

У Гегеля источником является не человеческая природа, а некое метафизическое всеединство, в котором и право, и нравственность представляют лишь его преходящие исторические ступени (равно как и личность и природа человеческая). Рациональной, объективной составляющей здесь выступает сам процесс, т. е. форма здесь так же изменчива, как и содержание, и кантовский разрыв между сущим и должным отсутствует. Ни право, ни нравственность не абсолютны и не формальны. Абсолютен лишь сам процесс.

При синтезе Канта и Гегелем возрожденная философия естественного права в России кантовскую личность, как абсолютный идеал нравственной воли пытались соединить с осуществлением нравственности в жизни и связать ее с «деятельными силами истории». Новгородцев так формулировал принципы этого синтеза: «Содержание нравственности черпается из общества, из исторических условий его развития. Но понятие личности представляет ту неизменную основу, к которой это содержание относится, и ту высшую норму, которая должна быть признана над обществом»<sup>372</sup>. А вопрос об осуществлении нравственного закона в мире вызвал необходимость осмысления высшего синтеза сущего и должного, никогда не реализуемого до конца в эмпирической реальности. Синтез этот, по мнению представителей возрожденного естественного права, доступен лишь метафизическому взору в области сверхопытного, трансцендентного.

Мы видим, что в этом синтезе правовой мысли Канта с философией права Гегеля рациональной, объективной составляющей остается гегелевский процесс, но над ним, выше его ставится личность (понимаемая как природа человека, т. е. личность трансцендентальная), которая является не ступенькой процесса (как у Гегеля), а основой его (как у Канта). С одной стороны право получается ступенью нравственности, с другой – между ними в этом мире сохраняется разрыв как между сущим и должным, ибо нравственность выступает как всеобщая идеальная форма (уровень трансцендентальный), с позиций которого судится право – содержательное, историческое, фактическое (уровень эмпирический). А соединяются они лишь в потустороннем мире, в области метафизики.

Т. е., в отличие от философии XVIII века, естественное право становится относительным по своему содержанию, но остается абсолютным по форме, а значит, нравственность все-таки продолжает находить-

---

<sup>372</sup> Новгородцев П. И. Мораль и познание // Вопросы философии и психологии. – Кн. 64. – С.837.



ся в естественном праве, которое все-таки остается абсолютным. А это и является следствием еретической, дуалистической религиозности и основой западного рационализма. Ибо непременным следствием ересей является не сама идея естественного права, а именно совмещение этой идеи (т. е. природы человека) с нравственным началом (т. е. отрицание идеи первородного греха и, следовательно, ущербности человеческой природы, а значит, и отрицание необходимости искупления ее Христом и восполнения ее в Церкви Христовой). Отсюда и следует автономность и самодостаточность, статичность человеческой природы и автономность нравственности – т. е. категорический императив. Т. е. сама идея естественного права как основы нравственности и возникает в связи с антицерковным мировоззрением, которое абсолютное начало, источник права и нравственности из Церкви переносит в человеческую природу. Этот религиозный (еретический) источник автономной (светской, «научной») философии права и приводит к тому, что правовому мышлению, оказываются имманентно присущи черты, свойственные и мышлению утопическому, а именно – стремление преодолеть пространство (быть общим для всех) и время (быть постоянно действующим и не касаться вопроса о своем собственном происхождении). Поэтому никакой «высший синтез в области метафизических начал» не должен здесь никого морочить, вся данная философия права при этом остается в области рационалистической.

Сместить правовую философию в область религии попытался в свое время Вл. Соловьев. Исследователи правовых идей в творчестве Соловьева отмечали у него два различных взгляда на правовую материю. Первый из них оказался наиболее последовательно выраженным в «Критике отвлеченных начал» и сводился к тому, что право понималось Соловьевым как «чисто отрицательное разграничение свободы людей в экономическом обществе». Второй – понижывал всю работу «Оправдание добра» и здесь право определялось уже как «положительное осуществление определенного минимума правового порядка»<sup>373</sup>. Первое определение права преимущественно формальное, второе – материальное, и оба они в итоге сливаются воедино в работе «Право и нравственность».

Рассматриваемое только с формальной стороны право есть свобода, обусловленная равенством. Свобода становится правом только в тот момент, когда свобода одного встречается со свободой другого, т. е. утверждается как нечто должное и обязательное для другого. И поскольку свобода присуща каждому лицу, последнее ищет ее объективные основания в своем признании свободы других. Т. е. свобода составляет

---

<sup>373</sup> Яценко А. С. Философия права В. Соловьева. – СПб. – 1912. – С. 9.

основу человеческого существования, форму же его определяет равенство. А, соединяясь, свобода и равенство образуют общество как «равномерный правопорядок». Право здесь выступает как формальное равенство перед законом, разграничение свободы в праве отождествляется с разграничением интересов. А значит формальной и отрицательной становится и роль государства, государственной власти: «Таким образом, собственной целью государства является не интерес как таковой, составляющий собственную цель отдельных лиц и партий, а разграничение этих интересов, делающее возможным их совместное существование. Государство имеет дело с интересом каждого, но не самим по себе (это невозможно), а лишь поскольку он ограничен интересом всех других. Так как это условие одинаково для всех, то все равны перед общей властью, которая, следовательно, определяется не пользой, а равенством, или равномерностью, или, что то же, справедливостью... Общественная власть должна быть беспристрастна, в этом смысле она должна заботиться об общей пользе, т. е. пользе всех одинаково, ибо равная польза всех и есть справедливость»<sup>374</sup>.

На втором этапе Вл. Соловьев уже пытается право и государство соединить с Церковью, которая дает идеал, т. е. материальный (по Соловьеву) принцип для разграничения свобод. Право и религиозный идеал превращаются у Соловьева в «два слитных и неразрывных отблеска одного источника света»<sup>375</sup>. Внесение права в религиозную плоскость окончательно разрывает все связи с кантианскими элементами в мышлении философа. Он подчеркивает, что право и нравственность должны восприниматься как факторы, исходящие из одного источника – или из условий существующего, или из «требований разума», ибо, смешивая эти точки зрения, невозможно выпутаться из противоречий.

Право превращается у Соловьева в определенный минимум нравственности, «право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла»<sup>376</sup>. Деление права на естественное положительное предполагало в современной Соловьеву правовой науке разграничение двух уровней развития правового мышления, на первом из которых нравственность, смешиваясь с собственно правовыми положениями, только мешала делу дальнейшего размежевания. Соловьев в противоположность этим устремлениям подчеркивал органическое

---

<sup>374</sup> Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. – СПб. – 1900. – Т.2. – С.142-144.

<sup>375</sup> Яценко А. С. Философия права В. Соловьева. – С.15.

<sup>376</sup> Соловьев В. С. Определение права в его связи с нравственностью. В сборнике: Власть и право. – Л. – 1990. – С.109.

единство права и нравственности, а вместе с этим естественного и положительного права, ибо именно через правовую форму реализуются современные этому праву нравственные убеждения.

Здесь самым важным является то, что по Соловьеву, области нравственности и естественного права не совпадают и тем более нельзя их отождествлять (именно их отождествление и ведет к рационализму, психологизму в понимании права и всему, что из этого следует). В свою очередь положительное и естественное право рассматривались им не как две различные сферы, а как две различных точки зрения на один и тот же объект. Если естественное право является «рациональной сущностью права», то положительное – «историческим явлением права». Т. е., в своем развитии естественное право постоянно превращается в положительное.

Несводимость нравственности к естественному праву приводит к тому, что «естественная» природа человека не идеализируется и в качестве таковой не делается статичной, неизменной основой и идеалом исторического развития, не наделяется трансцендентальными функциями. Т. е. это отделение нравственности от естественного права и должно было бы по идее вывести Вл. Соловьева из плоскости рационализма и обозначить для него переход в онтологическую, религиозную плоскость. Ибо из этого естественно должно следовать, что «неотъемлемые и священные права имеет человек не как «естественное» существо, а как существо духовное, его благодатно-возрожденная, усыновленная Богу природа. А это значит, что глубокого обоснования прав человека следует искать не в «естестве», в Церкви Христовой. Бесконечное право человеческой души есть не «естественное», а «историческое» право христианского мира»<sup>377</sup>. Т. е. весь рационализм философии естественного права идет от ложного смешения человека естественного с человеком духовным, основу которого заложил еще гуманизм. И значит, различение человека естественного от человека духовного (нравственности от естественного права) всей своей логикой ведет в онтологическое измерение, т. е. к признанию прав человека зависимыми и вытекающими из его обязанностей в области духовной природы, а значит, и к онтологической основе прав «не в естестве, а в Церкви Христовой».

Однако, Соловьев, самой логикой вынуждаемый признать права человека зависимыми и вторичными, признает их зависимыми, но не от обязанностей в области духовной природы, а от условий их реализации и, следовательно, укорененными они оказываются не в Церкви, а в человеческом обществе: «Всякое личное существо, в силу своего безуслов-

---

<sup>377</sup> Бердяев Н. П. Философия неравенства. – С.132.

ного значения (в смысле нравственном), имеет неотъемлемое нравственное право на существование и совершенствование. Но это нравственное право было бы пустым словом, если бы его действительное осуществление зависело всецело от внешних случайностей и чужого произвола. Действительное право есть то, которое заключает в себе условия для своего осуществления, т. е. ограждения себя от нарушений. Первое и основное условие для этого есть общежитие, ибо человек одинокий очевидно бессилён против стихий природы, против хищных зверей и звероподобных людей. Но, будучи необходимым ограждением личной свободы или естественных прав человека, общественность есть вместе с тем самым ограничением этих прав, но ограничение не случайное и произвольное, а внутренне обязательное, вытекающее из существа дела... подчинение человека обществу совершенно согласно с безусловным нравственным началом, которое не приносит в жертву частное общему, а соединяет их как внутренне солидарных: жертвуя обществу свою неограниченную, но необеспеченную и недействительную свободу, лицо приобретает действительное обеспечение своей определенной или разумной свободы – жертва настолько же выгодная, насколько выгодно получить живую собаку в обмен на мертвого льва»<sup>378</sup>. Здесь явно ощущается отвлеченность социологическая, оторванная от конкретного историзма. Мирочувствие это, порожденное глубоким уединением человека, превращением его в атом (результат рационализма и протестантизма) и вызывает желание механического соединения. Л. А. Тихомиров писал на этот счет, что «В. Соловьев страшно раздувал значение социального строя (который смешивал с человечеством) и тем самым умалял значение Церкви, в действительности составляющей реализацию «духовного человечества» и единственную форму общественности, в которой может осуществиться собирательно Богочеловеческая связь»<sup>379</sup>.

А через понятие общества Соловьев определяет государство: «Общественное тело с определенной организацией, заключающее в себе полноту положительного права или единую верховную власть, называется государством»<sup>380</sup>. Т. е. государство определяется им не исторически, вне его органической связи с народом, а – социологически.

Третьей составляющей этого миропорядка у Соловьева выступает вселенская Церковь (именно вселенская, т. е. опять-таки абстракция): «Нравственная организация человечества, или его перерождение в бого-

---

<sup>378</sup> Соловьев В. С. Право и нравственность. – С.114-115.

<sup>379</sup> Тихомиров Л. А. Государственность и религия // Христианство и политика. - С. 55.

<sup>380</sup> Соловьев В. С. Право и нравственность. – С.117.

человечество, есть нераздельная триединая задача. Ее абсолютная цель полагается церковью как организационным благочестием, собирательно воспринимающим божественное действие; ее формальные средства и орудия даются чисто человеческим свободным началом справедливой жалости или симпатии, собирательно организованной в государстве; и лишь последний субстрат или материал богочеловеческого организма находится в области экономической жизни, определяемой принципом воздержания»<sup>381</sup>. Т. е. этизация государственно-правовых отношений приводят Соловьева к учению о свободной теократии, а не обоснованию конкретной православной государственности (как, например, Л. А. Тихомирова).

Соловьев вводит религию, чтобы осуществить внутренний синтез нравственных и правовых мотиваций, погрузить правовое принуждение в самого субъекта, чтобы оно не было для субъекта внешним. Синтез же нравственности и права можно осуществить только в том, что находится глубже их обоих, т. е. в религии. А это, в свою очередь, предполагает отход с позиций кантианства и рационализма. Ибо, независимо от содержания религиозного сознания, нравственный закон – только пустое слово, потому что непосредственно в человеке существует не нравственный закон, а нравственное сознание. И это сознание указывает человеку истинную жизнь личности, но вовсе не определяет собой стремлений человека к достижению этой истинной жизни, потому что оно прямо указывает ее, как жизнь личности безусловной, сверхчеловеческой. Следовательно, превратиться в закон человеческой деятельности нравственное сознание само по себе никогда не может, так что, оставаясь при этом сознании, человек знал бы об истинной жизни, но стремиться к ней не мог бы, как он не может стремиться к тому, чтобы услышать своим ухом движение эфирных волн, хотя и знает об их существовании. А значит, нравственный закон возникает не прямо из нравственного сознания, а посредством каких-то особых условий. Каких же? Да религиозных, - отвечает В. И. Несмелов. Нравственный закон возникает из религиозного сознания и содержание свое получает из этого сознания. Нравственное есть лишь богоподобное, так что идея богоподобия является и единственным основоположением естественной морали и единственным критерием всех действий человека в моральном отношении, и единственным основанием для нравственного развития человека<sup>382</sup>.

---

<sup>381</sup> Там же. – С.137.

<sup>382</sup> См.: Несмелов В. И. Наука о человеке. Метафизика жизни и христианское откровение. – Т.2. – Казань. – 1903.

Только таким образом моральная сфера и получает категорическую императивность (воспетую, но не понятую Кантом, как считает В. В. Зеньковский), ибо получает опору вне человека. Нравственность же не создает религию, утверждает Несмелов против Канта, а только осуществляет ее. Религия же прямо и положительно определяет собою все нравственное содержание жизни.

Подобным же образом действует и Соловьев, осуществляя синтез нравственности и права в религии. Именно религия и превращает право (как нравственное сознание) в стиль жизни (как нравственный закон). Синтез нравственности и права невозможен без объединяющего их высшего, религиозного начала. Но введением этого религиозного начала, Соловьев, тем не менее, не выходит за рамки рационализма, т. е. западничества. Почему же? Да потому, что религиозное начало вводится им не в историю, а в социологию! Вселенская Церковь (абстрактная) объединяется у него с государством как формой организации общности (еще одной абстракцией, вернее уже двумя). Это социологические абстракции, которым противостоят исторические конкретности – историческая Церковь, исторические конкретные государства, как формы организации жизни конкретных исторических наций, а не всеобщей отвлеченной общности. Социологическое мироощущение всегда было оторвано от подлинной исторической действительности, считает Бердяев<sup>383</sup>, и потому всегда оно было рационалистично и утопично. Впервые же историзм и социологизм в науке противопоставлялся еще С. Н. Булгаковым в своей докторской диссертации «Философия хозяйства»<sup>384</sup>.

Социологическая отвлеченность разлагает историческую действительность как иерархическую цельность, сводит ее на простейшие элементы, открываемые науками, предшествовавшими социологии. Разрушение иерархии атомизирует общественное бытие, разрушает реальность и общего, и индивидуального. Эта хаотизация общественной жизни, органических общностей необходима для рационализма, ибо из их разрозненных элементов он создает затем свои абстрактные схемы. Поэтому Бердяев и писал, что социология есть самый крайний номинализм, неверие в реальность общностей органических, заставляет конструировать общности механические, отвлеченно-схематические и, следовательно, волюнтаристические. Так и получается, что рационалистическое необходимо предполагает хаотическое, как внутреннюю свою основу. Рационализация всегда происходит через хаотизацию. Поэтому

---

<sup>383</sup> Бердяев Н. А. Философия неравенства. – С.33.

<sup>384</sup> Булгаков С. Н. Философия хозяйства. – М. – 1912. – С.261, 313.

Вл Соловьев, утверждая религиозное начало отвлеченно, а не конкретно-исторически, отрывается тем самым от онтологизма и переходит в плоскость рационализма. Он разлагает конкретные живые реальности – исторические нации, Церкви, государства на фактические мертвые элементы и уже из них создает свои схематические абстракции – теократию, всечеловечество и т. п. Таким образом, его западничество оставляет его в плоскости рационализма, не смотря на всю религиозность его позиции.

То же самое можно сказать и о представителях «нового религиозного сознания» в разбираемый нами период (необходимо заметить, что все они в эмиграции изменили свою точку зрения). Так Бердяев, отвергая всякий государственный позитивизм, равно принадлежащий, по его мнению, и государству самодержавному, и государству демократическому, признает абсолютность права и относительность государства. Своим источником право, считает он, имеет трансцендентную природу личности. А значит, не право нуждается в санкции государства, а государство должно быть санкционировано правом, судимо правом, подчинено праву, растворено в праве: «То, что в науке называют правовым государством, не всегда еще есть свержение принципов государственного позитивизма, и мы не знаем конституционных государств, которые освободились бы окончательно от суверенности государства и признали неотъемлемость прав, абсолютный характер права... Только теория естественного права и практика декларации прав человека и гражданина, в чистом ее виде, стоит на пути отвержения государственного позитивизма, суверенности государства. И праведно в политической жизни лишь то, что заставляет смириться государство, ограничивает его и подчиняет началу высшему... Я говорю о праве как абсолютной правде и справедливости, о внегосударственном и надгосударственном праве, заложенном в глубине нашего существа, о праве, отражающем божественность нашей природы. Право как орган и орудие государства, как фактическое выражение его неограниченной власти есть слишком часто ложь и обман – это законность, полезная для некоторых человеческих интересов, но далекая и противная закону Божьему. Право есть свобода, государство – насилие, право – голос Божий в личности, государство – безлично и в этом безбожно»<sup>385</sup>.

Перед нами апологетика либерального естественного права, основанная на обычном гуманистическом смещении человека «естественного» с человеком духовным, возрожденным. Это обычное для рациональ-

---

<sup>385</sup> Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. В сб.: Власть и право. – С.290-291.

ной философии противоположение естественного – историческому, о котором позже он сам и будет писать, что историческая закономерность есть выражение греховности человеческой природы и мир, лежащий во зле, должен быть подчинен закономерности: «В этом откровении закона для природного и общественного порядка есть своя моральная правда, избобличающая первородный грех»<sup>386</sup>. А значит, эта противоположность историческому вырождается непременно в отвлеченную пустоту. Ибо, если историческое конкретно, то социальное – абстрактно. И именно «в исторических органических целостностях побеждается грех и зло естественного состояния»<sup>387</sup>. Поэтому глубокого обоснования прав человека следует искать не в естестве, а в Церкви Христовой. «Бесконечное право человеческой души есть не «естественное», а «историческое» право христианского мира»<sup>388</sup>. Так, переход к признанию «исторических органических цельностей», т. е. конкретной исторической Церкви, конкретной исторической государственности и вывел Бердяева из рационалистической плоскости и привел к онтологическому миропониманию. Но случилось это уже в эмиграции.

---

<sup>386</sup> Бердяев Н. А. Философия неравенства. – С.36.

<sup>387</sup> Там же. – С.132.

<sup>388</sup> Там же. – С.132.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Внутренний смысл и развитие проблемы власти в русской философской традиции неразрывно связаны со своеобразием русской культуры. Власть является реальностью, выражающей всеобщую связь, возникающую при любом установившемся порядке. А значит, она органично вырабатывается каждой системой, как начало охраняющее и воспроизводящее именно эту, породившую ее систему, как причинно-следственную связь и основу нормального функционирования элементов именно этой системы. Поэтому абстрактное ее рассмотрение, по формальной ее основе, вне системных мировоззренческих корней, породившей ее структуры, неизбежно будет нести на себе характерные признаки утопии.

Новоевропейское понимание власти основывается на преодолении метафизической смуты, возникшей в результате реформации, за счет уничтожения онтологической природы должного, нормативного (регулярного аспекта власти) и перенесении его в формально-логическую, понятийную сферу. Попытка рационализировать власть, т. е. сделать ее соразмерной человеческому мышлению предполагает растворение ее не в личности, а в полиморфных формах человеческой субъективности. Так мы получаем «естественное право», в результате которого регулярный аспект власти переносится в человеческую природу, как носительницу трансцендентальных функций. Т. е. основой власти становится общая форма рационально взятой индивидуальности. Понятно, что в основу политических теорий при этом будет ставиться вопрос о индивидуальной (т. е. формально-отрицательной) свободе. Ценность власти в данных теориях как раз и определяется тем, насколько этой властью сохраняется и воспроизводится внутренняя, содержательная дробность и хаотичность («свобода»). Делом власти становится возведение этой «свободы» в систему, т. е. в неизменность и непрерывность. Власть при этом уничтожается как выражение органической и исторической закономерности, иерархии, не позволяющей «природному и общественному космосу опрокинуться в хаос», и превращается системное воспроизводство хаотических, дробных, индивидуальных элементов, в их рационализацию. Общественный организм деструктурируется и каждая человеческая единица по отдельности подключается к управленческой системе и остав-

ляется с нею наедине (так называемое гражданское общество), инвентаризируется и, таким образом, жизнедеятельность каждой социальной единицы берется под тотальный контроль. Этим и воплощается в жизнь рационалистические идеалы, ибо, с одной стороны – это является логическим развитием демократических свобод, когда каждый дорастает до непосредственного диалога с обществом, доводя тем провозглашенное равноправие меньшинства до абсолюта; с другой стороны – эта система является системой рукотворной и волюнтаристической, построенной силою человеческого разума; и с третьей стороны – она не уничтожает, а рационализирует деструкцию и насильственную атомизацию человеческого общества, возводит их в систему.

Поэтому, если при онтологической природе регулярного аспекта власти, она необходимо рассматривается политическими теориями по цели и содержанию, ибо содержание является здесь общезначимым и определяющим; то при формально-логической природе ее регулярного аспекта, определяющим и общезначимым начинает выступать момент именно формальный (содержание, как уровень эмпирический, фактический, общезначимым быть не может). Т. е. рассматриваться таковая власть начинает лишь по своей формальной основе. Именно поэтому в западных политических теориях власть и рассматривается в формационном (унитарном) русле (а не в морфологическом, цивилизационном), с позиций существования некоей универсальной формы власти, определенные этапы которой являются имманентными фазисами ее собственной эволюции и отражают не реальность, а лишь имманентную логику движения ее собственных понятий. Это придает ей черты невидимости, анонимности и безответственности перед внешним для этого процесса миром. Т. е. везде, где власть рационализируется, она становится самоцелью. При этом теряется всякое чувство дискретности, определенности ее границ, т. е. анонимность власти ведет к всепроникающей ее тотальности. Поэтому власть в таковой структуре непременно будет рассматриваться по ее формальной, а не содержательной основе, выражением чего и являются западные политические доктрины. Позитивное, созидательное, «спасительное» качество этих доктрин заключается вовсе не в том, что они ликвидируют индивидуалистическую хаотизацию, как внутреннее разложение жизни, а в том, что это разложение они рационализируют, придают ему черты систематической неизменности и постоянства.

В России мировоззренческой, структурной основой культуры являлось православие с его исконными консерватизмом и кафоличностью. В кафолическом плане общезначимость и объективность понимаются не

в формальном, а именно в содержательном аспекте, как внутренняя истинность (онтологическая, божественная основа), а не внешняя форма. Культура с таковым мировоззренческим стержнем имеет консервативное, вертикально-иерархическое строение. Власть здесь является иерархическим выражением органической и исторической закономерности, ее регулярный аспект имеет онтологическую природу, поэтому и рассматриваться она должна по цели и содержанию, а не по своей формальной основе. Т. е. в этой структуре, общезначимые и смыслообразующие моменты находятся именно в содержании. А это означает, что все коллективные формы, - по мнению В. Ф. Эрн<sup>389</sup>, - находятся здесь столько же вне индивидов, сколько и внутри их. Т. е. человек сознает себя во внутреннем, качественном слиянии с коллективными формами жизни (принцип соборности), а не во внешнем договоре с ними. Эти формы являются здесь выражением того же этического принципа, - делает вывод Л. А. Тихомиров<sup>390</sup>, - который составляет основу личного существования. Поэтому свобода и смысл принадлежат здесь не индивидам, а этим коллективным формам, сама же «индивидуальность» (в рациональном, западном понимании) является здесь непродуктивным, разрушающим, а не созидующим началом.

Рациональная же структура основывается именно на «индивидуальности», взятой чисто формально, т. е. вне реальности родовой, сословной, религиозной, национальной и прочее. Все коллективные формы жизни понимаются уже как внешний результат этой основополагающей «индивидуальности», они формальны и безличны, поэтому индивид сознает себя, находящимся в договоре, но не в слиянии с ними. Во все коллективное, индивид входит только внешней формой своей индивидуальности, а не внутренней основой своей личности. Поэтому свобода и смысл здесь принадлежат именно индивидам, а не коллективным формам жизни. Именно «индивидуальность» является здесь продуктивным и созидующим началом.

При этом различии двух мировоззренческих структур, не уничтоженном русской секуляризацией, понятно, что в Россию из Европы, начиная с конца XVII века, переходят лишь частные следствия – политические, научные, культурные, бытовые – европейских (рациональных) мировоззренческих основ и причин, но никак не сами эти основы, которые оставались чуждыми и не воспринимаемыми. А значит, в русской культуре образуется разрушительная двухосновность, как механизм самоуничтожения. Правовая мысль в этот период развивается либо в за-

---

<sup>389</sup> См.: Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. – С.97.

<sup>390</sup> См.: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – С. 574-575.

имствованиях, либо чисто позитивно, на основе действующего законодательства.

Отсутствие содержательной основы (материальной и нравственной) при образовании национального и государственного единства в Европе, дало обязательную установку на выделение (в качестве таковой основы) рациональной метафизики, как формального, юридического способа мышления и оценивания. Таким образом, либерализм (как система юридических способов оценивания) является, во-первых, европейской культурно-исторической необходимостью, а вовсе не какой-то ценностью или «прогрессом»; а во-вторых, необходимостью именно европейской, а не всеобщей. На Западе данный либерализм, как формально-юридический способ мышления и оценивания, существовал в виде ментальной, культурно-типовой основы. Русские же либералы эту внутреннюю, ментальную основу, вследствие ее формального характера, воспринимали не в типовом, культурно-историческом, а в абстрактно-отвлеченном (общечеловеческом) плане. Т. е. воспринимали ее как некую всеобщую систему ценностей, а не специфическую систему способов оценивания. Вводимый же в Россию, как некая система ценностей, при совершенно иных культурно-типовых способах оценивания, либерализм и приводил к совершенно иным, непредвиденным результатам (хаосу и затем большевистскому террору).

Власть же, в западных либеральных теориях являлась всего лишь техническим оформлением этой внутренней, специфической метафизики, т. е. органично вытекала из данной жизненной системы, являясь моментом вторичным, результативным, зависимым. В русских же либеральных теориях эта власть, взятая в отрыве от своей жизненной системы, как бы повисает в воздухе и неизбежно становится моментом первичным, самодостаточным. Т. е., если в западных теориях власть предстает лишь закономерным следствием системы, то у нас уже система должна была стать следствием этой новой власти. Отсюда и происходит эта удивительная нагрузка на власть в русских либеральных (не говоря уже о радикальных) теориях, ибо власть, абстрагируясь от своей культурно-типовой, содержательной основы вдруг начинает существовать экзистенциально, ярко и красочно (достаточно вспомнить учения о магии, мистики власти представителей «нового религиозного сознания») в теории, и терроризмом в практике. Здесь и находятся метафизические корни политической смуты в России. Традиционная, культурно-преемственная связь между жизненной системой и властью разрушалась, чтобы взамен установить связь искусственную, наполненную субъективным (политико-правовые симпатии и антипатии философов) содержи-

ем. При этом, с одной стороны, власть обеспочивалась, отвлекаясь от своего национального, культурно-типового содержания и становилась чисто формальным, юридическим началом; тогда как с другой – неразлично смешивалась со всем миром, растворяясь в хаотичной дробности индивидов (т. е. перед нами явное политическое несторианство). Таким образом, верховная власть в данных теориях лишалась своего конкретного, культурно-типового критерия, представляя невидимой, искусственно размытой, анонимной именно в своем главном, содержательном моменте; и, оставалась видимой, конкретной лишь в моменте формальном, исполнительном, зависимом и сменяемом по желанию этого верховного невидимого момента. Так создавались идеальные условия для внешней культурной агрессии. Ибо либеральные теории не разрушали сам механизм власти (как, например, теории радикальные), а изнутри меняли его программу так, что этот механизм вместо жизни начинал воспроизводить смерть. Т. е. вместо охраны содержательной, внутренней основы данной культурной системы, он планомерно разрушал ее (именно в качественном, национально-типовом плане). И это разрушение, возведенное в непрерывность и неизменность (априорность) и ставилось новым, «прогрессивным» пониманием сущности власти.

Традиционалисты рассматривали проблему власти в контексте «морфологического принципа» Н. Я. Данилевского, т. е. настаивали на принципиальной цивилизационной особенности России и потому требовали конкретного подхода к изучению философии права, к связыванию ее с морфологией национальной жизни. С этих позиций и власть рассматривалась не в эволюционном (теория прогресса, расположенная свести все явления к развитию одной основной формы), а в цивилизационно-морфологическом русле, где основные формы власти предстают в виде особых типов, имеющих различный смысл и содержание. Переходить эволюционно один в другой они никак не могут, но сменять друг друга по господству – могут. Сама же смена форм Верховной власти рассматривалась как результат эволюции национальной жизни, но не как эволюция власти самой по себе. Основные формы власти представляли здесь как типы (с различным внутренним смыслом), а не как фазисы эволюции власти. Т. е. власть в этих доктринах рассматривалась по цели и содержанию, а не по ее формальной основе. Сама же правовая философия при этом предстает в качестве науки сравнительной, а не едино унитарной.

Но, признавая заслугу мыслителей данного направления, нельзя не заметить, что они не столько разрабатывали политическое учение, сколько устанавливали социальные и психологические основы обще-

ственной жизни. Данный пробел попытался восполнить Л. А. Тихомиров, определяя государственное право путем исследования юридического сознания нации. Тихомиров попытался уяснить истинные начала власти, исходя не из формальных положений западной науки, а из истории своей страны, психологии народа и его веры. Тихомирову удалось в своих трудах осуществить творческий синтез русского традиционализма, в чем и заключается его главная заслуга перед отечественной культурой.

Обращение к духовно-нравственным идеалам, их приоритет в общественном сознании над идеалами правовыми (в западноевропейском их понимании) и породили, на наш взгляд, суждение о чуждости и даже враждебности государственно-правового начала российскому обществу<sup>391</sup>. Более правдоподобной для нас представляется иная точка зрения, по которой этот приоритет вовсе не означает, что государственно-правовые начала представляют собой нечто чуждое русской культуре, а, напротив, означает традиционную связанность их с началами духовно-нравственными, слитость воедино, что и является спецификой русского традиционного правосознания.

Подводя итоги, мы видим, что все различие в правовых и политических теориях вообще, и в учениях о власти в частности, зависит от того, какой принцип кладется в основу рассмотрения. Именно этот начальный принцип и определяет позицию, угол зрения, с которого тот или иной автор будет судить о различных концепциях власти и правовых теориях, именно он определяет контуры горизонта, в рамках которого будут рассматриваться старые и создаваться новые учения. Таковых фундаментальных принципа – два, унитарный и морфологический (цивилизационный).

Во второй половине 19 века, когда морфологический подход еще только прокладывал себе дорогу, не удивительно, что вся философия права работала в ракурсе подхода унитарного, где европейские культурные формы отождествлялись с общечеловеческими. При этом, понятно, что вся культура вообще, и правовая в частности, рассматривались лишь как разные (низшие, высшие) фазы развития одной единственной формы европейской, которая и отождествлялась с общечеловеческой, т. е. единственно возможной и необходимой для всех. В этом русле работали и все направления русской философии от позитивизма и естественного права до «нового религиозного сознания» (исключая лишь органические теории) с начальной подачи самого Вл. Соловьева.

---

<sup>391</sup> См.: Алексеев Н. Н. Основы философии права. – СПб. – 1999. – С.208.

Но вот позиция современной философии по этому поводу не может не вызывать удивления. В настоящее время, когда унитарный принцип почти единогласно отброшен как устаревший и не соответствующий действительности, а морфологический завоевал себе все права, упорное стояние правовых и политических теорий в рамках принципа унитарного, все больше походит на идеологию, а не науку. И если в культурологии морфологический принцип еще как-то применяется, то в политологию и правовую философию его и на порог не пускают. Складывается интересная ситуация, когда правовая философия, политология и пр., высказав свое почтение подходу морфологическому, работать единодушно продолжают в рамках подхода унитарного. При этом, как само собой разумеющееся, полагается, что формы культуры (и правовой, и философской) не имеют в себе центра и потому не подлежат собственным законам, а являются лишь простым материалом для заполнения некоторой общей, извне на него накладываемой схемы упорядочивания, каковою служит западная перспектива, в качестве перспективы единой и всеобщей. Для создания этого всеобщего горизонта правовую культуру и философию просто вырывают из жизненного, ментального контекста и абсолютизируют. Став автономной и самодостаточной, она рационализируется, т. е. создает собственное искусственное поле и начинает черпать свои истины из него, а не из жизни. И делается это с целью избежать, во что бы то ни стало, рассмотрения правовой философии с позиции подхода морфологического, разрушающего европоцентризм, а значит, и всю современную политологию с, навязываемой ею политикой унитарной демократизации. А так как при этом под сомнение попадает и правомерность «нового мирового порядка» в качестве всеобщей ценности и необходимости, то совершенно понятным становится единодушное игнорирование морфологического принципа в правовой философии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Аксаков И.* Записки о внутреннем состоянии России // Теория государства у славянофилов. СПб., 1898.
2. *Аксаков И.* Сочинения. М., 1886-1887.
3. *Аксаков К.* Сочинения. М., 1889.
4. *Алексеев А.С.* К учению о юридической природе государства и государственной власти. М., 1886.
5. *Алексеев Н.Н.* Основы философии права. СПб., 1999.
6. *Алексеев Н.Н.* Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи // Русский народ и государство. М., 1998.
7. *Астафьев П.Е.* Философия нации и единство мировоззрения. М.: Республика, 2000.
8. *Бельй А.* Петербург. Л., 1981.
9. *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996.
10. *Бердяев Н.А.* Духовные основы русской революции. Опыты 1917-1918 гг. СПб.: РХГИ, 1999.
11. *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон, 1998.
12. *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. СПб.: РХГИ, 1996.
13. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
14. *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность // Власть и право. Л., 1991.
15. *Бердяев Н.А.* Новое средневековье: Размышление о судьбе России и Европы. М.: Правда, 1991.
16. *Бердяев Н.А.* О новом русском идеализме // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 75.
17. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М.: Правда, 1990.
18. *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: Советский писатель, 1990.
19. *Бердяев Н.А.* Типы религиозной мысли в России. Paris: YMCA-



PRESS, 1989.

20. *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. // Власть и право. Л., 1991.
21. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
22. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
23. *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995.
24. *Берлин И.* Философия свободы. Европа / И. Берлин. – М.: Новое литературное обозрение, 2001.

25. *Берлин И.* Четыре эссе о свободе / И. Берлин. – Лондон: Overseas publications interchange itd, 1992.
26. *Боботов С.В.* Буржуазная социология права. М.: Мысль, 1978.
27. *Булгаков С.Н.* Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб.: РХГИ, 1997.
28. *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. СПб., 1903.
29. *Булгаков С.Н.* Первохристианство и новейший социализм // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 98.
30. *Булгаков С.Н.* Православие: Очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991.
31. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.
32. *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М.: Республика, 1996.
33. *Булгаков С.Н.* Труды по социологии и теологии. Т.1-2. М.: Наука, 1997.
34. *Булгаков С.Н.* Христианский социализм. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1991.
35. Буржуазные теории права: Реферативный сборник. М.: ИНИОН АН СССР, 1982.
36. *Валицкий А.* Интеллектуальная традиция дореволюционной России // Общественные науки и современность. 1991. №1.
37. *Ванчугов В.В.* Очерки истории философии «самобытно русской». М.: РИЦ «Пилигрим», 1994.
38. *Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма // Избр. произв. М.: Наука, 1990.
39. *Вебер М.* Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избр. произв. М.: Наука, 1990.
40. *Величко А.М.* Государственно-правовые идеалы России и Запада: (соотношение правовых культур). Дис. док. ф. н.: 12. 00. 01. СПб., 2000. 355с.
41. Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.
42. Временник. М., 1950.
43. *Вышеславцев Б.А.* Этика преображенного Эроса. М.: Раритет, 1995.
44. *Гайденок П.П.* «Вехи»: неслышанное предостережение // Вопросы философии. 1994. №1.
45. *Галактионов А.Л., Никандров П.Ф.* Русская философия IX XIXвв.

- Л., 1988.
46. *Гальцева Р.А.* Очерки русской утопической мысли XX века. М.: Наука, 1991.
  47. *Гегель Г.В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990.
  48. *Гейер А.* Краткий очерк истории философии права. СПб., 1866.
  49. *Геркулес-Рюрик О.* Краткое объяснение что такое право и изложение истории русского права. Смоленск, 1893.
  50. *Гессен В.М.* Возрождение теории естественного права. Спб., 1902.
  51. *Гессен В.М.* О правовом государстве. СПб., 1906.
  52. *Глаголев С.* Из чтений по религии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905.
  53. *Гольмстен А.Х.* Юридические исследования и статьи. СПб., 1894.
  54. Государственный строй и политико-правовые идеи России второй половины XIX века. Воронеж, 1987.
  55. *Градовский А.Д.* Трудные годы (1876-1889) // Очерки и опыты. Спб., 1880.
  56. *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X – XVII веков. М.: Изд-во МГУ, 1990.
  57. *Гросул В.Я., Итенберг Г.С., Твардовская В.А., Шаццло К.Ф., Эймонтова Р.Г.* Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика. М.: Прогресс – Традиция, 2000.
  58. *Грязин И.Н.* Теоретические проблемы истории права. Тарту, 1989.
  59. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М.: Известия, 2003.
  60. *Десницкий С.Е.* Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т.1., М., 1952.
  61. *Дробницкий О.Г.* Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность. М., 1974.
  62. *Еллинек Г.* Право современного государства. Т.1. СПб., 1908.
  63. *Емельянова И.А.* «Всеобщая история права» в русском дореволюционном правоведении (XIX в.). Казань, 1981.
  64. *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии. Спб.: Изд-во С.-Пет-го ун-та, 1995.
  65. *Замалеев А.Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI-XVI вв.). Л.: Наука, 1987.

66. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1-2. Л.: Эго, 1991.
67. *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М.Е Республика, 1997.
68. *Зиновий Отенский* Истины предания к вопросившим о новом учении. Казань, 1865.
69. *Золотухина Н.М.* Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М.: Юридическая литература, 1985.

70. *Зорькин В.Д.* Из истории буржуазно-либеральной политической мысли России второй половины XIX – начала XX вв. (Б. Н. Чичерин). М., 1975.
71. *Зорькин В.Д.* Муромцев. М., 1980.
72. *Зорькин В.Д.* Позитивистская теория права в России. М., 1978.
73. *Иванов Г.А.* Новая теория права и нравственности, ее критика и монистическое понимание этики. СПб., 1910.
74. *Ивановский В.В.* Вопросы государствоведения, социологии и политики. Казань, 1899.
75. *Ивановский В.В.* Учебник государственного права. Казань, 1913.
76. *Иеринг Р.* Борьба за право. СПб., 1895
77. *Ильин И.А.* Собр. соч. в десяти томах. М.: Русская книга, 1993-2000.
78. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к римлянам // Избр. творения. М., 1994.
79. *Исаев И.А., Золотухина Н.А.* История политических и правовых учений России XI XX вв. М.: Юрист, 1995.
80. *Исаев И.А.* Метафизика власти и закона: У истоков политико-правового сознания. М.: Юрист, 1998.
81. *Исаев И.А.* Политико-правовая утопия в России (конец XIX – начало XX вв.). М.: Наука, 1991.
82. История политических учений // Под ред. Мокичева К. Л. М., 1972. Ч. 2.
83. История политических и правовых учений // Под ред. Нерсисянца В. С. М., 1983.
84. История политических учений // Под ред. Денисова а. И., Лейста О. Э. М., 1978. Ч. 2.
85. Историко-правовые исследования: проблемы и перспективы. М., 1982.
86. История русской философии // Под ред. Маслина М. А. М., 2001.
87. *Казакова Н.А.* Максим Грек и идея сословно-представительной монархии // Общество и государство феодальной России. М., 1975.
88. *Казмер М.Э.* Социологическое направление в русской дореволюционной правовой мысли. Рига, 1983.
89. *Кант И.* сочинения. В 6-ти тт. М., 1963-1966.
90. Кант и философия в России. М.: Наука, 1994.
91. *Капустин Б.Г.* Три рассуждения о либерализме и либерализмах // Полис. 1994. № 3.

92. *Капустин Б.Г.* Начало российского либерализма как проблема политической философии // 1994. № 5.
93. *Капустин М.* Теория права. Общая догматика. М., 1868.

94. *Карташев А.В.* Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. М.: Пробел, 1996.
95. *Керимов Д.А.* Философские основания политико-правовых исследований. М., 1986.
96. *Киреев А.А.* Краткое изложение славянофильского учения. СПб., 1896.
97. *Киреевский И.В.* Избранные статьи. М., 1984.
98. *Киреевский И.В.* Полн. Собр. соч. М., 1911.
99. *Киреевский И.В.* Сочинения. М., 1861.
100. *Кистяковский Б.А.* Государство и личность // власть и право. Л., 1990.
101. *Кистяковский Б.А.* Русская субъективная школа и категория возможности при решении социально-этических проблем // Проблемы идеализма. М., 1902.
102. *Кистяковский Б.А.* Философия и социология права. СПб.: РХГИ, 1998.
103. *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс, 1996.
104. *Клибанов А.И.* «Правда Федора Карпова // Общество и государство феодальной России. М., 1975.
105. *Ковалевский М.М.* Демократия и ее политическая доктрина. СПб., 1913
106. *Ковалевский М.М.* История монархии и монархических доктрин. СПб., 1912.
107. *Ковалевский М.М.* Общее учение о государстве. СПб., 1909.
108. *Ковалевский М.М.* Происхождение семьи, рода, собственности, государства и религии. СПб., 1914.
109. *Ковалевский М.М.* Российское государство и его отражение в истории политических учений. СПб., 1910.
110. *Ковалевский М.М.* Социология. Т.2. СПб., 1910.
111. *Колеров М.А.* Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902-1909 гг. СПб.: Алетейя, 1996.
112. *Кокошкин Ф.* Лекции по общему государственному праву. М., 1912.
113. *Кокс Харви* Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М., 1995.

114. *Коркунов Н.М.* Государство как юридическое отношение. СПб., 1892.
115. *Коркунов Н.М.* История философии права. СПб., 1903.
116. *Коркунов Н.М.* Лекции по общей теории права. Изд. 7-е. СПб., 1907.
117. *Коркунов Н.М.* Русское государственное право. СПб., 1906.
118. *Коркунов Н.М.* Указ и закон. СПб., 1894.
119. *Котляревский С.А.* Власть и право: Проблема правового государства. М., 1915.
120. *Крижанич Ю.* Политика. М., 1997.
121. *Кувакин В.А.* Религиозная философия в России: Начало XX века. М., 1980.
122. *Кузнецов К.А.* История философии права. Одесса, 1917.
123. *Кузнецов Э.В.* Философия права в России. М.: Юридическая литература, 1989.
124. *Куприц Н.Я.* Из истории государственно-правовой мысли дореволюционной России. М., 1980.
125. *Лазарев В.В.* Этическая мысль в Германии и России. Кант - Гегель - Вл. Соловьев. М.: ИФРАН, 1996.
126. *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996.
127. *Легойда В.* Религиозность в безрелигиозную эпоху // Альфа и Омега. М., 2000. № 2 (2).
128. *Леонтович В.В.* История либерализма в России. 1762 – 1914. М.: Русский путь. Полиграфресурсы, 1995.
129. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 – 1891). М.: Республика, 1996.
130. *Леонтьев К.Н.* Собр. соч. М., 1912.
131. Либерализм в России. М.: ИФРАН, 1996.
132. *Локк Дж.* Избранные философские произведения. В 2х томах. М., 1960.
133. *Лосев А.Ф.* Античная философия и общественная формация // Античность как тип культуры. М.: Наука, 1988.
134. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990.
135. *Лосев А.Ф.* Вл Соловьев и его время М.: Прогресс, 1990.



136. *Лосский Вл.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Богословские труды. М., 1972.
137. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991.
138. *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра: Основы этики. Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991.
139. *Лучицкая С.И.* Э. Канторович. Два тела короля. Очерк политической истории Средневековья // История ментальностей. Историческая антропология. М., 1991.
140. *Маклаков В.А.* Власть и общественность на закате старой России. Париж, 1936.
141. *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его Послания. Коев, 1901.
142. *Мамут Л.С.* Государство в ценностном измерении. М., 1998.
143. *Мартенсон А.Г.* Что такое так называемое право и наука о нем: правоведение или юриспруденция. М., 1890.
144. *Масарик Т.Г.* Либерализм (из книги «Россия и Европа») // Вопросы философии. 1997. № 10.
145. *Маслин М.А.* «Русская идея» и проблема возрождения российской государственности // Вестник Московского университета. Сер. 12. 1993. № 5.
146. *Маслин М.А.* Современные буржуазные концепции истории русской философии. М., 1988.
147. *Медушевский А.Н.* История русской социологии. М.: Высшая школа, 1993.
148. *Мережковский Л.* Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995.
149. *Михайловский И.В.* Новый опыт построения философии права в русской литературе. Юрьев, 1915.
150. *Монтескье Ш.* О духе законов // Избранные произведения. М., 1955.
151. *Мочульский К.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995.
152. *Муромцев С.А.* Определение и основное разделение права. М., 1879.
153. *Муромцев С.А.* Очерки общей теории гражданского права. М., 1877.
154. *Муромцев С.А.* Статьи и речи. Вып. 1, 3 – 5. М., 1910.
155. *Муромцев С.А.* Что такое догма права? М., 1885.

156. *Нарский И.С.* Очерки по истории позитивизма. М., 1960.
157. *Нерсесянц В.С.* Из истории правовых учений. Два типа правопонимания // Политические и правовые учения: проблемы исследования и преподавания. М.: Мысль, 1978.
158. *Нерсесянц В.С.* Философия права. ИНФРА. М – Норма. М., 1997.
159. *Нерсесянц В.С.* Философия права Гегеля. М.: Юрист, 1998.
160. *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Метафизика жизни и христианское откровение. Т.2. Казань, 1903.
161. *Нижников С.А.* Метафизика веры в русской философии. М.: Изд-во РУДН, 2001.
162. *Новгородцев П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1909.
163. *Новгородцев П.И.* Восстановление святынь // Путь. Париж, 1926. № 4.
164. *Новгородцев П.И.* Государство и право // Вопросы философии и психологии. Кн. 74-75. 1904.
165. *Новгородцев П.И.* Демократия на распутье // Об общественном идеале. М.: Правда, 1991.
166. *Новгородцев П.И.* Идея права в философии Вл. Соловьева // Об общественном идеале. М.: Правда, 1991.
167. *Новгородцев П.И.* Из лекций по общей теории права. Часть методологическая. М., 1904.
168. *Новгородцев П.И.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. М., 1896.
169. *Новгородцев П.И.* К вопросу о современных философских исканиях // Вопросы философии и психологии. Кн. 66. 1903.
170. *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учении о праве и государстве. М., 1901.
171. *Новгородцев П.И.* Кризис современного правосознания. М., 1902.
172. *Новгородцев П.И.* Мораль и познание // Вопросы философии и психологии. Кн. 64. 1902.
173. *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // проблемы идеализма. М., 1902.
174. *Новгородцев П.И.* Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903.
175. *Новгородцев П.И.* О праве на существование. Социально-философские этюды. СПб., 1911.

176. *Новгородцев П.И.* О путях и задачах русской интеллигенции // Из глубины. М., 1990.
177. *Новгородцев П.И.* О самобытных элементах русской правовой философии // Об общественном идеале. М.: Правда, 1991.
178. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М.: Правда, 1991.
179. *Новгородцев П.И.* Ответ Л. И. Петражицкому // Вопросы философии и психологии. Кн. 66. 1902.
180. *Новгородцев П.И.* Политические идеалы древнего и нового мира. М., 1919.
181. *Новгородцев П.И.* Православная Церковь в ее отношении к духовной жизни новой России // Русская мысль. Кн. 1-2. 1922.
182. *Новгородцев П.И.* Психологическая теория права и философия естественного права. М., 1913.
183. *Новгородцев П.И.* Сочинения. М.: Раритет, 1995.
184. *Новгородцев П.И.* Существо русского православного сознания // Православие и культура. Берлин, 1923.
185. *Новикова Л., Сиземская И.* Идеиные истоки русского либерализма // Общественные науки и современность. 1993. № 3.

186. 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.
187. О свободе. Антология мировой либеральной политической мысли (I половина XX века). М.: Прогресс-Традиция, 2000.
188. Опыт русского либерализма. Антология. М.: Канон, 1997.
189. *Осипов И.Д.* Философские основы русского либерализма: Дис. док. фил. наук: 09. 00. 03. СПб., 1999.
190. Очерки социальной философии // под ред. К. С. Пигрова. СПбГУ, 1998.
191. *Палиенко Н.И.* Задачи и пределы юридического изучения государства и новейшее формально-юридическое исследование проблем государственного права. СПб., 1912.
192. *Палиенко Н.И.* Учение о существе права и правовой связанности государства. Харьков, 1908.
193. Памятники древнерусской культуры. Вып. 3. Л., 1932.
194. *Пахман С.В.* О современном движении в науке права. СПб., 1882.
195. Переписка Иоанна Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979.
196. *Пересветов И.С.* Сочинения. М.-Л., 1956.
197. *Петражицкий Л.И.* Введение в изучение права и нравственности: основы эмоциональной психологии. СПб., 1907.
198. *Петражицкий Л.И.* Новое учение о праве и нравственности и критика проф. В.И. Сергеевича. СПб., 1910.
199. *Петражицкий Л.И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. Т. 1. СПб., 1909.
200. *Петражицкий Л.И.* Что такое право // Юридический вестник. 1899. № 1.
201. *Победоносцев К.П.* Великая ложь нашего времени. М., 1993.
202. *Победоносцев К.П.* Ле-Пле. М., 1893.
203. *Победоносцев К.П.* Московский сборник. М., 1897.
204. *Покровский И.А.* Абстрактный и конкретный человек перед лицом гражданского права. СПб., 1913.
205. Политическая история России в партиях и лицах. М.: ТЕРРА, 1993.
206. Политические учения: история и современность. Кн. 1-2. М., 1976-1979.

207. *Полторацкий Н.П.* Россия и революция: Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX в. Сб. статей. «Эрмитаж», 1998.
208. *Поляков А.В.* К критике методологических основ школы «возрожденного естественного права» в России. П. И. Новгородцев // Вестник Ленинградского университета. Серия 6. История КПСС, науч. коммунизм, философия, право. Вып. № 2. 1986.
209. *Приленский В.И.* Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. Часть 1. М.: ИФРАН, 1995.
210. *Пяткина С.А.* К истории юридического позитивизма в России // Вопросы государства и права в общественной мысли России XVI – XIX вв. М., 1979.
211. *Пяткина С.А.* Русская буржуазная правовая идеология. М., 1980.
212. *Радищев А.Н.* Полн. Собр. соч. М., 1907.
213. *Радлов Э. Вл Соловьев: Жизнь и учение.* СПб., 1899.
214. *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М.: Наука, 1998.
215. *Редкин П.Г.* Энциклопедия юридических и политических наук. СПб., 1876.
216. Религиозно-идеалистическая философия в России XIX – начало XX в. М., 1989.
217. *Ренненкампф Н.К.* Очерки юридической энциклопедии. Киев, 1868.
218. *Ренненкампф Н.К.* Юридическая энциклопедия. Киев-СПб., 1907.
219. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. Спб., 1911.
220. *Рогозин Н.П.* Проблема власти в политической философии русского либерализма второй половины XIX – начала XX в. // Категории политики в истории философии. М., 1984.
221. *Рождественский А.* Теория субъективных публичных прав. М., 1913.
222. *Розанов В.В.* Ответ господину Вл. Соловьеву // Русский вестник. 1894. Т. 2.
223. *Рормозер Г.* Кризис либерализма. М., 1996.
224. Русская политическая мысль второй половины XIX в. Сборник обзоров. М.: ИНИОН АН СССР, 1989.
225. Русская политическая и правовая мысль XI – XIX вв. Реферативный сборник. М.: ИНИОН АН СССР, 1987.
226. Русская философия права: философия веры и нравственности (ан-

- тология). СПб.: Алтейя, 1997.
227. Русская философия права // Социологические исследования. 1990.  
№ 3.

228. Русские философы (конец XIX – середина XX века) Антология. Вып. 1. М.: Изд-во «Кн. Палата», 1993.
229. Русские философы (конец XIX – середина XX века). Антология. Вып. 2. М.: Изд-во «Кн. Палата». 1994.
230. Русские философы (конец XIX – середина XX века). Антология. Вып. 3. М.: Изд-во «Кн. Палата». 1996.
231. Русский либерализм: исторические судьбы и перспективы. Материалы международной научной конференции. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1999.
232. Руткевич Е.Д. Процесс и проблемы секуляризации в социологии религии. М.: Уникум-Центр, 1999.
233. Савальский В.А. Государственное право общее и русское. Ч. 1. Варшава, 1912.
234. Савальский В.А. Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа в философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др. М., 1908.
235. Самарин Ю. Сочинения. М., 1911.
236. Семенко Вл. Две свободы // Время Церкви. Сб. Статей. М., 1998.
237. Семенко Вл. Харизма власти // Время Церкви. Сб. Статей. М., 1998.
238. Семенкин Н.С. Философия богоискательства: Критика религиозно-философских идей социологов. М.: Политиздат, 1986.
239. Симеон Полоцкий Избранные сочинения. М.-Л., 1953.
240. Смирнов И.П. «От марксизма к идеализму»: М. И. Туган-Барановский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев. М.: Русское книгоиздательское товарищество, 1995.
241. Современные зарубежные исследования русской правовой мысли XIX века: Реферативный сборник. М.: ИНИОН АН СССР, 1980.
242. Современные зарубежные исследования русской правовой мысли XIX века: Сборник обзоров. М.: ИНИОН АН СССР, 1982.
243. Соловьев Вл. Еврейство и христианский вопрос // Сочинения в 2х томах. М. 1989. Т.1.
244. Соловьев Вл. Идея государства // Вестник Европы. 1895. № 12.
245. Соловьев Вл. Исторический сфинкс // Вестник Европы. 1893. Кн. 6.
246. Соловьев Вл. Конец спора // Вестник Европы. 1894. Т.4.
247. Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал. М., 1880.
248. Соловьев Вл. Оправдание добра. М.: Республика, 1996. Ч.1.

249. *Соловьев Вл.* Сочинения в 2х томах. М.: Правда, 1989.
250. *Соловьев Вл.* Сочинения в 2х томах. М.: Мысль, 1990.
251. *Соловьев Вл.* Россия и вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999.
252. *Соловьев Вл.* Право и нравственность // Власть и право. Л., 1990.



253. *Соловьев Вл.* Три речи в память Достоевского // *Философия искусства и литературная критика*. М.: «Искусство», 1991.
254. *Социологическая мысль в России* // Под ред. Чагина Б. А. Л., 1978.
255. *Сперанский М.М.* Проекты и записки. М.-Л., 1961.
256. *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. Спб.: Алетейя, 2000.
257. *Степун Ф.А.* Портреты. Спб.: РХГИ, 1999.
258. *Страхов Н.Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Спб., 1882.
259. *Струве П.Б.* В чем истинный национализм: На разные темы. Спб., 1901.
260. *Струве П.Б.* Избранные сочинения. М.: «Российская энциклопедия» (РОССПЭН), 1997.
261. *Сухов А.Д.* Хомяков, философ славянофильства. М., 1993.
262. *Тарнас Р.* История западного мышления. М., 1995.
263. *Теория государства у славянофилов*. Спб., 1898.
264. *Тихомиров Л.А.* В чем конец спора // *Русское обозрение*. 1894. Кн. 28. № 8.
265. *Тихомиров Л.А.* Государство и религия // *Христианство и политика*. М.: «Алир» ГУП «Облиздат», 2002.
266. *Тихомиров Л.А.* Критика демократии. М.: «Алир» ГУП «Облиздат», 1997.
267. *Тихомиров Л.А.* Личность, общество и Церковь // *Христианство и политика*. М.: «Алир» ГУП «Облиздат», 2002.
268. *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. М.: «Алир» ГУП «Облиздат», 1998.
269. *Тихомиров Л.А.* Славянофилы и западники в современных отголосках // *Русское обозрение*. 1892. № 10.
270. *Трубецкой Е.Н.* «Мирозозерцание» Вл. Соловьева. Т.1-2. М.: Медимум, 1995.
271. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М.: Республика, 1994.
272. *Трубецкой Е.Н.* Энциклопедия права. Спб.: Лань, 1999.
273. *Туманов В.А.* Буржуазная правовая идеология. К критике учений о праве. М., 1971.
274. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990.
275. *Федотов Г.П.* Собр. соч. в 12 т. Т.1.: «Абеляр» и статьи 1911-1925 гг. М.: Мартис, 1996.

276. *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России (избр. статьи по русской истории и культуре): в 2х т. СПб.: София, 1992.
277. *Филиппов И.* Судьбы русской философии. СПб., 1904.
278. *Филиппов Л.И.* Неокантианство в России // Кант и кантианцы. М., 1978.

279. *Философия и освободительное движение в России*. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989.
280. *Философия и ценностные формы сознания*. М., 1978. *Философия эпохи ранних буржуазных революций*. М., 1983. *Философские проблемы государства и права: Международный сборник*. Саратов, 1988.
281. *Флоренский П.А.* Имеславие как философская предпосылка // *Сочинения в 2х т.* М.: Правда, 1990. Т.2.
282. *Флоренский П.А.* Итоги // *соч. в 2х т.* М.: Правда, 1990. Т.2.
283. *Флоренский П.А.* Магичность слова // *Соч. в 2х т.* М.: Правда, 1990. Т.2.
284. *Флоренский П.А.* Обратная перспектива // *Соч. в 2х т.* М.: Правда, 1990. Т.2.
285. *Флоренский П.А.* Около Хомякова (критические заметки). Сергиев Посад, 1926.
286. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
287. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
288. *Франк С.Л.* По ту сторону правого и левого. Париж, 1972.
289. *Франк С.Л.* Реальность и человек. М.: Республика, 1997.
290. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.
291. *Франк С.Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990.
292. *Хвостов В.М.* Очерки истории этических учений. Курс лекций. М., 1912.
293. *Хомяков А.С.* Собр. соч. М., 1911.
294. *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2х т. М., 1994.
295. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. Спб.: Алетейя, 1994.
296. *Хоружий С.С.* трансформация славянофильской идеи в XX веке // *вопросы философии*. 1994. № 11.
297. *Цимбаев Н.И.* Славянофильство (Из истории русской общественно-политической мысли XIX века). М., 1986.
298. *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М.: Правда, 1989.
299. *Чичерин Б.Н.* Вопросы философии М., 1904.
300. *Чичерин Б.Н.* История политических учений. Ч.1. М., 1869.
301. *Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Ч.1. М., 1894.
302. *Чичерин Б.Н.* Мистицизм в науке. М., 1880.

303. *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. М., 1879.
304. *Чичерин Б.Н.* О народном представительстве. М., 1866.
305. *Чичерин Б.Н.* Опыт по истории русского права. М., 1858.
306. *Чичерин Б.Н.* Основания логики и метафизики. М., 1894.

307. *Чичерин Б.Н.* Политические мыслители древнего и нового мира. М., 1897.
308. *Чичерин Б.Н.* Положительная философия и единство науки. М., 1892.
309. *Чичерин Б.Н.* Собственность и государство. М., 1881.
310. *Чичерин Б.Н.* Философия права. М., 1900.
311. *Чичуров И.С.* Политическая идеология средневековья: Византия и Русь. М., 1990.
312. *Шацилло К.Ф.* Русский либерализм накануне революции 1905-1907 гг. М., 1985.
313. *Шершеневич Г.Ф.* Общая теория права. Вып. 1. М., 1911.
314. *Шершеневич Г.Ф.* Общее учение о праве и государстве. М., 1908.
315. *Шкуринов П.С.* Позитивизм в России XIX века. М., 1980.
316. *Шпенглер О.* Закат Европы. Минск: ООО «Попурри», 1999.
317. *Шпет Г.Г.* Очерки развития русской философии. М., 1989.
318. *Штаерман Е. М.* Социальные основы религии Др. Рима. М., 1987.
319. *Штаммлер Р.* Сущность и задачи права и правоведения. М., 1908.
320. *Щукин В.Г.* Христианский Восток и топика русской культуры // Вопросы философии. 1995. № 4.
321. *Экимов А.И.* Коркунов. М., 1983.
322. *Эрн В.Ф.* Нечто и Логосе, русской философии и научности // Сочинения. М.: Правда, 1991.
323. *Эрн В.Ф.* Размышления о прагматизме // Сочинения. М.: Правда, 1991.
324. *Эрн В.Ф.* Смысл онтологизма Джоберти в связи с проблемами современной философии // Сочинения. М.: Правда, 1991.
325. *Яценко А.* Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. СПб.: Алетейя, 1999.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>От автора</b> .....	4
<b>Глава 1. Генезис и основные черты русской политико-правовой мысли</b> .....	6
1.1. Идейные истоки.....	6
1.1.1. Политическая мысль средневековья.....	6
1.1.2. Западноевропейская политико-правовая мысль.....	18
1.2. Особенности русской политико-правовой мысли XIX века.....	35
<b>Глава 2. Проблема власти в основных направлениях социально-философской мысли России (конца XIX - начала XX вв.)</b> .....	56
2.1. Проблема власти в философии позитивизма.....	56
2.2. «Возрожденное» естественное право.....	68
2.3. Проблема власти в концепциях мыслителей «нового религиозного сознания».....	75
2.4. Органические теории власти.....	87
<b>Глава 3. Метафизика власти</b> .....	98
3.1. Источники власти и религиозно-философские корни ее основных принципов.....	98
3.2. Содержание понятия государственности.....	124
3.3. Метафизика социального строя.....	155
3.4. Соотношение власти и этико-религиозного начала.....	176
3.5. Источники и внутренний смысл основных правовых теорий.....	196
<b>Заключение</b> .....	232
<b>Литература</b> .....	239

*Федяй Инна Викторовна*

ПРОБЛЕМЫ ВЛАСТИ  
В ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
(КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX вв.)

Рецензенты:

*Ш.Б. Акмолдоева*, проф., докт. философ. наук  
*В.В. Ванчугов*, проф., докт. философ. наук

*Издается в авторской редакции*

Компьютерная верстка Э.Ю. Вислевской

Подписано в печать 13.06.2005. Формат 60×84<sup>1/16</sup>  
Офсетная печать. Объем 16,0 п.л.  
Тираж 100 экз. Заказ 183.

Отпечатано в типографии КРСУ  
720000, Бишкек, ул. Шопокова, 68