

ОТ ЭТИКИ НЕПРОТИВЛЕНИЯ - К ФИЛОСОФИИ ПРАВА (Современная версия старого спора)

О.С. Соина

Соина Ольга Сергеевна - доктор философских наук,
зав. каф. философии Новосибирского архитектурно-строительного университета.

*Мы не вольны в наследии отцов,
И вопреки бичам идеологий
Колеса вязнут в старой колее...*

М. Волошин

Что лежит в основе регуляции общественной жизни человека - мораль или право? В чем схожи и чем отличаются они друг от друга и каковы их социально-практические основания? Каковы возможности применения права и какова, в свою очередь, сфера воздействия морали? Ограничиваются ли они социальной сущностью человека или прямым или косвенным образом вторгаются в его духовное бытие?

Парадоксально, но все эти вопросы, более чем странные для современного западного человека как раз вследствие их банальности, становятся весьма актуальными в постперестроечной России. Именно утратой неких конституирующих начал общественной жизни, равно как и нетерпеливым стремлением во что бы то ни стало обрести их заново, могут быть объяснены фатальные антиномии недавнего времени: откровенный правовой нигилизм и маниакальное правотворчество [1], повсеместная деградация нравственных устоев и... все более возрастающая (особенно у радикально настроенных политиков) моральная дидактика, резонерский нравоучительный тон и проповеднические обороты мысли.

Между тем я глубоко убеждена, что у многих исследователей, в той или иной степени знакомых с историей общественной жизни России, поневоле возникает странное ощущение, что все это некогда уже было и теперь лишь возвратилось к нам в новом качестве. Поистине роковая для страны *антиномия морали и права*, выражающаяся в претензии каждой из форм регуляции социального бытия на монопольное руководство всеми его процессами, уже заявляла о себе более века назад, в некоем стародавнем *споре*, ничуть не утратившем актуальности и в настоящее время. Л. Толстой, Ф. Достоевский и Вл. Соловьев, бывшие инициаторами и пропагандистами этой идейной "тяжбы", обосновали (разумеется, каждый по-своему!) свои версии взаимоотношений морали и права не только для России, но и для всей христианской культуры в целом - в ее прошлом, настоящем и будущем.

Сейчас эти решения особенно знаменательны, поскольку в большей или меньшей степени сумели сохранить свою вневременную **ценностную полноту**, то есть способность охватить предмет полемики с различных позиций - **суда, обвинения и оправдания**, лежащих в единой плоскости общего духовного задания. Если довериться пронизательности П.Я. Чаадаева и согласиться с ним в том, что "...мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судьей по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибунами

человеческого духа и человеческого общества” [2], то сама собой напрашивается мысль: в момент разрешения исторической судьбы России (им, по сути, и является наше время) противостоять друг другу имеют право лишь те идеи, которые в силу своей значительности уже просто не могут умереть и способны воспроизводиться в самых разных качествах - будь то особенности менталитета, национальный склад мышления или же своеобразие эмоционально-переживательных реакций. Разумеется, в таком случае мы имеем дело с очень русским спором со всеми неизменными его смысловыми атрибутами: принципиальной *неразрешимостью* поставленных проблем, их постоянными взаимовлечениями и взаимоотталкиваниями, требующими глобальных сверхисторических целеполаганий. В предельных своих основаниях этот спор апеллирует не к человеку с его конкретными эмпирическими проблемами, а к началам и концам мирового бытия, к Богу и вечности.

Л. Толстой: от императивности непротivления - к правовому нигилизму

Несомненно, основным героем спора стал Л.Н. Толстой как основатель философии непротivления (русская версия этики ненасилия), ее провозвестник и идейный вождь. И Ф.М. Достоевский, и В.С. Соловьев фактически заняли здесь позицию “второго порядка” - оппонировали и корректировали уже заявленные Толстым суждения и одновременно обосновывали собственные подходы.

В этом оригинальном споре строго умозрительные аргументы дополнялись переживаниями, логика - эмоциями, что в целом не могло не привести к совершенно непредсказуемым результатам. Так, постоянно менялось не только содержание полемики, но и ее смысловые акценты. Задумаемся, на **какое** этическое понятие делается упор в знаменитой толстовской формуле о непротivлении злу насилеиом - на **непротivление** злу или же на **ненасильственное его поборение**? Иными словами, что подвергается в ней недвусмысленному этическому педалированию - программа усовершенствования общества в духе реформируемого писателем христианства или же бескомпромиссное ненасильственное **протivление** всем формам государственной принудительности (в особенности институту права) ради скорейшего разрушения “антихристианского” (безнравственного) порядка вещей? При всей внешней наивности вопрос этот не только соприкасается с глубинной сутью толстовского учения, но и актуализирует его практические возможности как в сугубо индивидуальной, так и в социально-гражданской сфере.

Осмелюсь предположить, несмотря на возвышенный тон и гуманистические обороты мысли, толстовская этика непротivления есть полная противоположность либеральной философии ненасилия именно вследствие крайне негативного отношения писателя к правовым основам регуляции общественной жизни. Как показано в ряде недавних публикаций [3], ненасилие и как движение гражданского протivодействия, и как предмет свободной мысли не может не опираться на **право**, легализующее чисто моральные инициативы в области социального бытия и тем самым придающее им осмысленность и дееспособность. У Толстого же, вопреки намерениям либерализировать склад его умонастроений в соответствии с современными тенденциями, мы встречаемся с чем-то совершенно другим, и это “другое” до такой степени соответствует неким особенностям национального менталитета, что при ближайшем рассмотрении выдает себя с головой.

Итак, почему в непротивленческой этике Толстого, несмотря на всю ее видимую благость, так сильны принудительные мотивы, так ощутим жесткий ригористический стиль мышления, не считающийся абсолютно ни с чем - ни со сложной пестротой эмпирической жизни, далеко не всегда поддающейся диктату разного рода моральных кодексов и предписаний, ни с правовой природой государства, имеющего свой (совершенно неотменимый) диапазон форм социального принуждения, ни, наконец (что само по себе говорит о многом), с нравственно-психологической сущностью человека, неустранимой, почти биологической спонтанностью его реакции на зло? Ответ на этот вопрос скрывается не во внешних идейных абберациях толстовской мысли, но скорее в **особом режиме существования его духа**, в том внутреннем модусе его бытия, который в конце концов и обусловил экстраординарный личностный статус писателя в отечественной и мировой культуре. Здесь мы имеем дело с такой формой развития русской духовности, когда в своем предельном волевом самоутверждении она как бы монополизирует право на обладание всей полнотой жизненного процесса.

В ценностной сфере это особенно очевидно. Так, добру уже не дозволяется никакая самостийность: все случайное, неопределенное, стихийное полностью отторгается диктатом волящего разума, и на поверхность жизни выходит непререкаемое в своей неподкупности добро-диктатор, обладающее режимом абсолютной власти. В этой ситуации у человека нет никакого права на собственный выбор в добре, безоговорочным волевым путем он *принуждается* к слепому исполнению санкционированных свыше способов нравственного поведения - будь то непротивление злу или же самосовершенствование в условиях патриархальной общины. *“Гр. Толстой не ударит, не подведет под несчастье своего противника, - иронизировал в свое время Л. Шестов. - <...> ...Он примет и обиду, и горе, и тем больше будет доволен, чем больше нужно будет отдать. Одного только он не отдаст - своего права на добро”* [4]. Именно монополия на добро становится внутренней прерогативой этого сильного духа, который не считает необходимым поступаться чем-либо ради его скорейшего “внедрения” в жизнь и в беспощадной жажде ее исправления отвергает все традиционные формы человеческого существования - религию, государство с его институтами и даже, страшно сказать, весь мировой исторический процесс.

Понятое таким образом добро становится всецело **моралистическим**, то есть утрачивает свои эмпирические характеристики и из жизненной области прямо переходит в надмировое царство идей. Однако в разреженной космической атмосфере абсолютных истин, как правило, нет места ни простой человечности, ни тем более хорошо организованной социальности. Поскольку от предначертаний Бога мир отошел весьма злонамеренным образом, щадить этот мир в общем-то незачем и самое предпочтительное - подвергнуть его дерзкому моральному остракизму, с непременно *“срыванием всех и всяческих масок”* и другими попутными разоблачениями. Здесь особенно любопытна не столько моральная конструкция, сколько психологический тонус ее существования. Как правило, в духовном сознании общества творец этой конструкции стоит настолько высоко, что эмпирическая тяжесть земной жизни уже как бы совсем не касается его. И в этой самозамкнутости, отрешенности от скверного мира в великолепно оснащенном духовном пространстве наш мыслитель как некий Бог-демиург с размахом ведет свою рискованную игру идеями-абсолютами и, ничем не поступаясь в личном плане, пытается вовлечь в нее как можно больше человеческих судеб.

Может быть, это выглядит преувеличением, но, на мой взгляд, между Толстым и леворадикальной русской интеллигенцией, несомненно, существовала весьма осязаемое духовное родство, особенно явное там, где дело касалось области идей, точнее психологических механизмов “внедрения” их в общественное сознание. И в первом, и во втором случае фактически один и тот же полюс русского духа (правда, с качественно разным ценностным наполнением, но эта в высшей степени осязаемая разница в ценностных установках не должна чересчур смущать наблюдательного исследователя): и очень чувственное, почти физическое восприятие идеи как материальной силы, долженствующей образовать совсем иную историческую эпоху, и деспотизм насильственного дарования нового бытия, и утилитаризм мышления, тяготеющего к прямолинейному недвусмысленно-практическому упрощению жизни, и утопический культ идеальной общественной организации (Царство Божие, коммунистическое будущее) как последней исторической истины, и моралистический нигилизм по отношению к существующему “порядку вещей”, и хилястический пафос ожидания счастливого “завтра” вкупе с невероятной рационализацией действительности, мелочной нормативной регламентацией ее различного рода кодексами, предусматривающими почти математическое исчисление дозволенного и недозволенного в этической сфере (как будто мораль и право уже раз и навсегда лишились своих регулятивных возможностей). Роднит их и другое, быть может самое существенное, - исключительно характерный момент духовного порядка: напряженное, почти истязательное *мученичество за идею*, фанатизм во имя своих же собственных принципов, тем более непримиримый, чем большей жизненной ценой эти принципы были оплачены и чем больше внутренних сил было затрачено на их приобретение.

И действительно, в России прошлого столетия человек без “своей идеи” - ничто, просто жалкая “*ветошка*” (по достопамятному суждению Ф.М. Достоевского), а человек “с идеями”, со своим направлением - тот, которому “позволено” если и не все, то во всяком случае очень многое, поскольку уже сама по себе психологическая готовность на мученичество “ради идеи” обладает в глазах общества несомненной разрешающей властью. В такой ситуации моральная свобода индивида оказывается ограниченной только лишь ценностным пространством идеи, во всем же остальном он не знает преград и, попадая в узкий духовный промежуток между добром и злом, с полным правом может сказать про себя словами пушкинского Скупого Рыцаря: “*Отселе править миром я могу*”. Так идейное мученичество оборачивается почти ничем не сдерживаемой безудержной социальной активностью, моралистическим по смыслу, но зато чрезвычайно энергичным пафосом практического жизнеизменения. Пожалуй, есть основания доверять исключительной чуткости Варлама Шаламова, пронизательно заметившего в свое время: “*Русские писатели-гуманисты второй половины XIX века несут на душе великий грех человеческой крови, пролитой под их знаменем в XX веке. Все террористы были толстовцы и вегетарианцы, все фанатики - ученики русских гуманистов. Этот грех им не замолить. От их наследия новая проза отказывается*” [5].

К чему же стремится Толстой, настаивая на *абсолютном* непротавлении злу насилием? В метафизическом смысле он, по счастливому выражению Н. Бердяева, “*предлагает рискнуть миром для исполнения закона Бога*” [6], то есть, в сущности, очень по-русски совершает прыжок из сферы земной “срединности” в сверхбытие морального идеала. Субъективная чистота его нравственных намерений здесь совершенно очевидна и никаких сомнений не вызывает. И все

же, настаивая на непротивлении как абсолютной этической норме для всех членов общества, Толстой руководствуется соображениями самой рафинированной духовной политики, предельно далекой от непосредственного жизненного “порядка вещей”. Ход рассуждений выглядит примерно так: раз никто из людей не обладает привилегией абсолютного всеведения (полнота знания только у Бога!), то не в человеческих силах определять границы между добром и злом и тем более пытаться отыскивать их безусловные критерии. Следовательно, ни один из живущих на земле не имеет возможности ни судить, ни наказывать своих ближних - ибо кто из нас может похвалиться знанием всех концов и начал человека, полным, абсолютным постижением его моральной природы? (Очень любопытна в этом отношении дневниковая запись писателя: *“Одно из самых обычных заблуждений состоит в том, чтобы считать людей добрыми, злыми, глупыми, умными. Человек течет и в нем есть все возможности: был глуп, стал умен, был зол, стал добр и наоборот. В этом величие человека. И от этого нельзя судить человека. Какого? Ты осудил, а он уже другой. Нельзя и сказать: не люблю. Ты сказал, а оно другое”* [7].)

Но коль скоро духовная восприимчивость такого рода невозможна для обычных людей, то тем более не обладают ею и социальные институты. Вообще, по Толстому, **право** есть наиболее изощренный способ **издевательства** общества над духовным существом человека. К примеру, в “Воскресении” писатель не жалеет самых разоблачительных красок для описания судебного процесса над проституткой. При этом, разумеется, общий принцип этического анализа здесь остается подчеркнуто моралистическим и призывает к нашим лучшим чувствам: поскольку общество (в лице Нехлюдова) само же ее и развратило, то на каких же нравственных основаниях оно дерзает выносить ей приговор?

“Но, - робко пытаемся мы возразить, - в данном случае все-таки имеется в виду вполне конкретный факт преступления, а не прошлая жизнь преступницы. Как бы там ни было, а Катюша все-таки косвенным образом причастна к смерти своего клиента, следовательно...”

“Никаких следовательно! - слышится суровый ответ. - Раз божеские законы в отношении нее уже были единожды попорчены и она стала тем, что есть, то какой-либо суд здесь в принципе невозможен. Нельзя обидчикам судить обиженного”.

Таким образом, земные конкретные причины нравственных действий переносятся в бесконечность, теряют свой эмпирический смысл и практическую предметность. Более того, сам анализ определенной жизненной ситуации становится индифферентным и зыбким, а твердость нравственной и правовой оценки сменяется пространной моралистической риторикой:

“Злодей занес нож над своей жертвой, у меня в руке пистолет, я убью его. Но ведь я не знаю и никак не могу знать, совершил ли бы или не совершил бы занесший нож свое намерение. Он мог бы не совершить своего злого намерения, я же наверное совершу злое дело. И потому одно, что может и должен человек сделать как в этом, так и во всех подобных случаях, это то, что должен делать всегда во всех подобных случаях: делать то, что он считает должным перед богом, перед своей совестью. Совесть же человека может требовать от него жертвы своей, но никак не чужой жизни” [8].

Но гуманистичен ли в таком случае сам принцип абсолютного непротивления злу,

если он нуждается в таких **жертвоприношениях**? Причем в данном случае речь идет о **двойной** жертве: человеческим достоинством обиженного и человеческим достоинством свидетеля злого дела. Во имя чего нужны столь радикальные самопожертвования и кто имеет право принуждать человека к мученичеству, не помышляя о духовных последствиях этой акции для общества? *“И разве эта, хотя и добрая, честная ложь не отмстит в седьмом колене?”* - пророчески вопрошал Л. Шестов. - *Разве мученики притворной веры нужны кому-нибудь?”* [9]

У Толстого мы встречаемся не с **этизацией права**, весьма характерной для многих русских мыслителей, а с **правовым нигилизмом** особого рода, возникшим не вследствие неприятия социальной природы правосознания (вспомним третирование В.И. Лениным современного ему российского права как классового и буржуазного), но в результате куда более радикального отрицания его как **избыточного продукта** переразвившейся и потому ставшей аморальной цивилизации. Ход мысли здесь прост до наивности. Поскольку общество слишком уклонилось от своего естественного (патриархального) состояния, накопило великое множество вредных привычек и потребностей, необходимо волевым усилием повернуть его развитие вспять, опираясь на мораль как единственное в своем роде средство регуляции человеческих отношений. Мораль здесь не просто возвышается над правом (иерархически предшествует ему), но самым прямым и непосредственным образом ассимилирует его социальные функции, полностью изменяя привычный порядок общественной жизни, культуру и поведение людей.

Конечно, чисто гипотетически можно представить себе такое состояние общества, когда *“случаи обиды, нападения станут дорогими, желательными”* [10]. Казалось бы, большего совершенства и предположить невозможно. И тем не менее, по мысли Ф.М. Достоевского, *“это самое полное извращение природы”* [11], тем более недопустимое, что с его помощью происходит моралистическая препарация добра, отсечение от него деятельного активного начала, способного сопротивляться злу и побеждать его.

Ф.М. Достоевский: экзистенциальная версия права

В отличие от Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевский представляет тот противоположный полюс русской духовности, где нет максималистических колебаний между смирением и крутостью с непременным полаганием либо того, либо другого душевного качества в виде абсолютной программы жизненного действия. Наоборот, в его собственном внутреннем мире эти нравственно-психологические состояния *“вместе живут”*, причем не просто *“живут”*, а именно **уживаются** самым дружественным образом. Достоевский, оставаясь **моралистом** (правда, в противоположность Толстому, обоснование морали возводилось им не к разуму, а к непосредственной достоверности нравственного чувства), обращается к анализу права одновременно с двух позиций: во-первых, с точки зрения социальной целесообразности права и, во-вторых, со стороны адекватности нормативной природы права экзистенциальной сущности человека.

Первое суждение самым непосредственным образом соотносится с современной общественной ситуацией и, быть может, в чем-то даже совпадает с ней. Общеизвестно, что пореформенная действительность 1860–1870-х годов отличалась резким подъемом общественной жизни и, что весьма симптоматично, ощутимой либерализацией всех основных государственных институтов. Особенно

затронула она область правосознания, точнее нравственно-правовые основания нового отечественного судопроизводства. Столь чуткий ко всем особенностям российской духовной атмосферы, Достоевский натолкнулся на любопытное обстоятельство, чрезвычайно его поразившее: вопреки самым явным юридическим доказательствам виновности подсудимых молодой русский суд вдруг с маниакальным упорством стал выносить... почти одни лишь оправдательные приговоры, как бы полностью игнорируя при этом сам очевидный факт совершения преступления.

Есть основания думать, что писателя одолевал соблазн истолкования этого явления в подчеркнуто моралистическом духе, как свидетельства исключительной природной восприимчивости русского народа к христианским добродетелям. Однако такое умозаключение было бы слишком недвусмысленным и “простым”, а стало быть, уже сомнительным. Простота же - “враг анализа” [12] и в любом случае должна была быть преодолена взыскующей мыслью. Именно поэтому в таком тяготении присяжных исключительно к оправдательным вердиктам писатель усмотрел очень тревожный симптом социально-правового порядка: вопиющую гражданскую нецивилизованность русского общества, где санкционированная свыше либерализация всех его устоев сразу же оборачивается полным крахом наличной ценностной системы, вплоть до утраты какого-либо различия между добром и злом со всеми вытекающими отсюда роковыми жизненными последствиями. При всей видимой прельстительности такого добродушия от него веет какой-то внутренней опасностью, шаткой неуверенностью в завтрашнем дне, так что нет ничего удивительного в том радикальном обстоятельстве, что “...явись чуть-чуть лишь новая мода, и тотчас же побежали бы все нагишом, да еще с удовольствием” [13].

Весьма небезынтересным для исследователей национального менталитета может стать следующее обстоятельство. Почти через полтора столетия после описываемых Достоевским событий суд присяжных, в экспериментальном плане вновь учрежденный в Рязани и других городах России, **опять** выносит обвиняемым исключительно **оправдательные приговоры**, игнорируя и юридически доказанный факт совершения преступления, и вполне откровенные признания самих преступников. Вот как представляет эту ситуацию современная газета: “*В нашей стране, где десятки миллионов людей были репрессированы, слова “прокурор” и “обвинение” вызывают генетический страх и ненависть. У многих людей появляется слепое желание оправдать. Оправдать кого угодно, несмотря ни на что. Срабатывает обратный стереотип: если человек за решеткой - значит невиновен. Значит, оклеветали мученика. Одним из примеров, переполнивших чашу терпения рязанцев, был оправдательный вердикт трем подсудимым, обвинявшимся в том, что на глазах у горожан расстреляли в упор бизнесмена. В суде выступило множество свидетелей, а один из участников преступления даже признавался в содеянном. Однако подсудимые благодаря присяжным оказались на свободе. И таких случаев хоть отбавляй*” [14].

Но значит ли это, что право полностью оправдывается Достоевским, во всяком случае со стороны социальной его принудительности? Или, говоря конкретнее, соглашается ли писатель с весьма допустимым в эмпирическом смысле и даже жизненно необходимым нормативным насилием права над человеком, без которого невозможно сколько-нибудь устойчивое гражданское общество? Да и вообще если толстовское намерение подчинить жизнедеятельность социума исключительно морали представлялось Достоевскому совершенно неприемлемым

(главным образом из-за подавления психики человека, игнорирования непостижимых, никакой рационалистической калькуляции не поддающихся духовных его глубин), то какой же способ разрешения этой коллизии был для него наиболее достоверным? Ответить на эти вопросы затруднительно по той причине, что у Достоевского нет концептуально оформленной философии права, а наличествуют лишь фрагментарные, иногда походя высказанные суждения, которые никак нельзя принять за устоявшуюся позицию. И все же в этой обрывочности, нестройности умонастроений писателя достаточно хорошо просматривается по крайней мере одно соображение, до сих пор незамеченное многими исследователями его творчества.

Как я уже упоминала, Достоевским право воспринималось не только в смысле социально-регулятивных его возможностей (тут писатель в целом придерживался очень осмотрительных, в высшей степени европеизированных подходов, ничуть не смущаясь их мнимой ретроградностью: *“Милосердия сколько угодно, но не хвалите поступок. Назовите его злом”* [15]), но и со стороны соответствия его экзистенциальной глубине человека (здесь Достоевский по-прежнему оставался очень русским мыслителем, со всей присущей этому складу интеллекта умственной избирательностью). Именно в данной системе представлений становится возможным такое в высшей степени русское понимание права как насилия над внутренней полнотой человека, над интимной объемностью его жизни. Хотя некоторые сходства с Толстым здесь, несомненно, присутствуют, сама логика аргументации у Достоевского совсем другая. Так, к примеру, писатель явно видит (если следовать гегелевской терминологии) в праве диктат понятия над жизнью, ту бесконечно бедную вещественную форму общественных отношений, когда на поверхность бытия выходит именно **частичность** человеческой природы, жалкий эмпирический фрагмент всей ее жизненной целостности. А коль в социальной сфере это и не может быть иначе, то вполне допустим “роковой” вопрос: а **правомерно** ли наказывать **всего** человека, в то время как непосредственно виновной в тех или иных действиях может быть только одна, причем далеко не самая главная его **часть**?

“В человеке, кроме гражданина, есть и лицо, - писал Достоевский в рабочей тетради. - Судья судит гражданина и иногда совсем не видит лица. А потому всегда возможно впечатление этого невидимого лица, которое остается только с ним, и судья ничего в нем не увидит. Даже закон не предусмотрит всех тонкостей. <...> Есть преступления и впечатления, которые не подлежат земному суду. Единый суд - моя совесть, то есть судящий во мне Бог, а это совсем уже другое” [16].

По-видимому, Достоевский прав, когда улавливает крайнюю метафизическую бедность закона по отношению к эмпирическому богатству *“живой жизни”*. Однако хотя закон и не вмещает в себя всего многообразия социального бытия, его власть над бытием бесспорна и неотразима. Именно закон есть закрепляющая основа между многообразными частями гражданского общества, а потому только в нем и находится единственная гарантия прочности, устойчивой цивилизованности эмпирического существования. По этой причине право просто обязано стоять на “позиции гражданина”, несмотря на всю откровенную утилитарность, вопиющую вещественность такого подхода к человеку. Но вновь возникают “проклятые” вопросы: куда же определить в таком случае сложнейшие движения человеческого духа, в особенности тонкие и глубокие там, где речь идет о преступлениях психологического порядка (об убийствах из ревности, на почве

зависти, из-за духовного соперничества и т.п.)? Должно ли право хоть сколько-нибудь принимать в расчет всю их скрытую моральную драматичность, и если оно самым решительным образом ее игнорирует, то, стало быть, и в нем самом все так же условно, как и во всех других общественных институтах, а потому для подлинно свободного духа нормативная принудительность человеческого законодательства в принципе ничего не значит? И не предпочтительнее ли тогда избрать знаменитое “все позволено” и уже ни о чем больше не беспокоиться? Увы... уж как-то само собой получается, что из какой бы рафинированной духовной посылки ни исходили иные знаменитые отечественные мыслители, зачастую итог один и тот же: “...мы все нигилисты” [17].

Допустим, однако, что кто-нибудь никак не захочет примириться с диктатом права над духом и открыто встанет на сторону “лица”. Как это будет выглядеть практически? К примеру, человек совершил убийство и уже приговорен к “высшей мере”. Приговор вполне обоснован и с чисто юридических оснований все совершенно ясно. Но вот в период после суда и до исполнения приговора вдруг произошло экстраординарное духовное событие: убийца раскаялся в содеянном, причем настолько радикально, что от прежней (преступной) его сущности не осталось и следа. Так что же должно делать общество с этой *новой личностью*? Распространяется ли на нее по-прежнему насилие закона или он отступает перед добром? Разделивший позицию “лица” (а она в высшей степени поддерживалась Достоевским) со всей прямоотой ответит нам: “Простить!” - и со своей точки зрения будет, видимо, прав.

Действительно, бывают ситуации, когда внутренние перемены в человеке совершенно неоспоримы и с психологической точки зрения не вызывают никаких сомнений. Вспомним хотя бы известный документальный фильм Герца Франка “Высший суд”, где убийца повествует о себе с обезоруживающей прямоотой новообращенного: “Я буду любить даже тех, кто меня к стенке поставит”. Знаменательно, что Достоевский духовно предощущал жизненную достоверность упомянутой кинематографической драмы, о чем свидетельствует хотя бы язвительный пассаж о брате Ришаре Ивана Карамазова: “Умри, брат наш, - кричат Ришару, - умри во Господе, ибо и на тебя сошла благодать!” И вот *покрытого поцелуями братьев Ришара втащили на эшафот, положили на гильотину и оттяпали-таки ему по-братски голову за то, что и на него сошла благодать*” [18].

Но можно ли без ущерба для социальных устоев зрелого гражданского общества перейти (точнее, перепрыгнуть) из сферы права в пространство морального абсолюта? И допустимо ли это, если на нашей стороне безусловная императивность нравственного чувства, чище и выше которой уже ничего нет на свете, и если в нас, наконец, говорит голос самой природы, почти биологическая потребность в прощении? Как ни прискорбно, но даже в такой, как описанная выше, ситуации человек не властен *по одной лишь своей воле* останавливать неизбежное насилие закона, заменив последний ненасильственным (милосердным) разрешением острейшей этико-правовой коллизии. И дело здесь вовсе не в том, что право отказывается доверять человеку, ставит под сомнение искренность его нравственных побуждений. По-видимому, несмотря на все моральные порывы отдельных значительных личностей, действительность гражданского общества исторически сложилась таким образом, что наказание и прощение оказались в разных плоскостях жизни, и нарушение этой субординации (нужно признать, что в современной цивилизации закон все-таки стоит над

добром и явно не желает поступаться своей привилегированностью) равнозначно утрате законом собственной правовой природы, его внутреннему самоопровержению [19]. В любом случае, как пронизательно замечает шекспировская Порция,

*...В Венеции нет власти
Чтоб изменить уставленный закон.
То был бы прецедент, и по примеру
Его немало вторглось бы ошибок
В дела республики... [20]*

При всем уважении к “прецедентам” жизнь на них не построишь. А посему возможны ли иные, более конструктивные подходы к этизации закона, смягчению его добром? Хочу подчеркнуть, речь здесь может идти о некоем, неповторимом для каждого народа, но едином по своим духовным основаниям движении общества к гуманистической идее Достоевского о “наказании прощением” [21]. Этическая многогранность этой формулы совершенно очевидна, однако в настоящее время мы можем воспринимать ее лишь эскизно, как проект идеальных форм будущих отношений. Но разовьются ли они в действительности и каким образом утвердятся в прикладной, “инструментальной” сфере нравственной психологии - предсказать трудно. Можно лишь допустить, что в “наказании прощением” неизбежно изменится сама природа добра, его нравственное содержание. Добро, освободившись от ригористической регламентации, претворяющей его в разного рода кодексы и предписания, “смягчится”, “потеплеет”, станет интимным и трогательно человеческим. И все же чем ближе подойдет добро к душевной материи человека, тем ощутимей будет его релятивизация, заражение идеального его вещества негативными отправлениями психики. Так что же останется тогда от добра как абсолютного нравственного начала жизни?!

Грань здесь действительно тонка, и Достоевский это прекрасно осознал. “Человек есть человек, - записывает он в рабочей тетради, - высший идеал простить и величием невозмутимости своей, спокойствия своего при обиде - невольно покорить. Но когда же люди будут таковы? Между тем закон прямо требует идеала: прости [22]. И не соображает ответа: но ведь я же ношу шагу, где же честь, иначе цинизм, и вам же, обществу же, во вред. Но ведь простить из идеала только свято, а простить из срама, из цинизма эгоизма, т.е. трусости, подло. <...> Неуловимость сильнее всего” [23]. С другой стороны, неизбежная в гражданском обществе принудительность наказания тоже должна утратить свою категоричность. То есть, принцип наказания, разумеется, останется в силе, однако из **внешней** директивной сферы закона он каким-то (но вполне естественным!) образом перейдет во **внутреннюю** реальность человеческого духа, где преступник уже сам себе **судия, обвинитель и ответчик**.

Есть все основания предполагать, что, мучаясь, сомневаясь, вступая в полемику с известными в пореформенной России прошлого века представителями либеральной философии права - Б.Н. Чичериным и К.Д. Кавелиным, зачастую противореча самому себе и обгоняя свое время, Достоевский шел к **экзистенциальной трактовке права**, противопоставляя ее всем известным ему правовым теориям и прежде всего - позитивно-формальной версии правовых отношений. Так, по Достоевскому, позитивное право **негуманно** именно с точки зрения христианской антропологии. Ограничивая духовную многомерность человеческой природы действительностью закона, право неизбежно **омертвляет**

последнюю, препятствуя тем самым возможному будущему нравственному возрождению человека. Только **экзистенциальное право**, опирающееся на **полноту** духовно-душевных состояний индивида, способно придать этим переживаниям статус достоверности и тем самым легализовать их юридически; другое дело, что при этом становится формально несостоятельным содержание **правового акта**, его объективная общезначимость и всеобщность. И хотя великий писатель предполагал, что новые правовые отношения должны в полной мере обрести себя в будущем **русском церковном суде** (некая земная аналогия Суда Божиего), где законодатель, вершитель правосудия и ответчик духовно воссоединяются в едином переживании вины и наказания [24], он явно не находил никакой возможности применения “наказания прощением” в современных ему формах судопроизводства. Реальное осуществление “наказания прощением” Достоевский видел в тех исключительных жизненных ситуациях, когда Добро и Зло предстанут перед людьми и Богом как две равноправные человеческие экзистенции (например, проект художественного замысла, частично разработанного писателем в “Карамазовых”: *“Новая поэма. Две великие идеи бунта и смирения, оба требуют подвига”* [25]).

Чисто ситуативно это, вероятно, можно представить себе таким образом. В каком-то случайном жизненном углу происходит событие, очень скромное по общественным меркам и все же имеющее самый глобальный нравственно-философский смысл. Святость и преступление персонифицируются, принимают человеческий облик и, буквально глядя в глаза друг другу, начинают примиряться, может быть впервые в истории человечества обретая некое подобие взаимопонимания. С моралистической точки зрения уже одна мысль об этом представляется почти кошунственной и никакой критики не выдерживает. Но то, что невозможно в эмпирической плоскости жизни, становится реальностью в пространстве духа, где действуют качественно иные оценочные закономерности. И действительно, по нашей “рассудочной” земной логике добро не имеет права браться со злом, не может допускать никакого соглашения с ним. Все это, конечно, так... но вот у гуманнейшего Достоевского не кто иной, как Христос целует Великого Инквизитора, целомудреннейший Алеша “понимает” сладострастника Митю Карамазова, а Тихон прощает самого Ставрогина... Чем же можно объяснить столь странное поведение кротости? Неужели в мире возможно такое смешение концов и начал, такое полное, абсолютное забвение всех основных моральных критериев?

Видимо, суть дела здесь как раз в том, что на глубине жизни неизбежно происходит отрыв добра и зла от их эмпирической детерминации. Вот тут-то, согласно Достоевскому, и должно свершиться важнейшее экзистенциальное таинство человеческого бытия: переход сознания из сферы земной “срединной” необходимости (бытовой, гражданской, социальной) в область абсолютной христианской духовности. Разумеется, в этом идеальном царстве святости уже нет никаких земных утилитарных определенностей (того же права, например), а степень вины и характер наказания человека устанавливаются трансубъектно, как внутреннее движение одной духовной сущности к другой. В точке же встречи духовного с духовным и начинается, наконец, осуществляться то последнее, исключительное обнажение всех тайн жизни, после которого никакой земной суд уже просто невозможен и остается прибегнуть только к “наказанию прощением”.

Как видим, право осмыслялось писателем сугубо **экзистенциально**, с явным уклоном в драматургическую вечность мистерии добра и зла и без каких-либо

конкретных социальных выводов на эту тему. По всей вероятности, мы не имеем права упрекать за это Достоевского, ибо категоричная ясность решений резко контрастировала с общим складом мировоззрения писателя и никак не могла быть его "специальностью". В любом случае здесь нужен был совсем иной склад ума, с явно выраженным вкусом к аналитичности, зрелой рационалистической рефлексии. Такими качествами интеллекта, несомненно, обладал известный русский философ В.С. Соловьев, дерзнувший сказать свое слово в русском споре о моральных и правовых основаниях общественной жизни.

Вл. Соловьев: онтологическое содержание права

Позиция Вл. Соловьева в этом вопросе совсем особенная, резко отличающаяся от воззрений двух его великих оппонентов прежде всего своеобразием тона. Так, если Толстой самым недвусмысленным образом **обвиняет** правовые формы общественной жизни (требовательные, почти прокурорские интонации отчетливо слышатся даже в самых интимных дневниковых его записях на эту тему), а Достоевский **осуждает** их с экзистенциальных позиций своей христианской антропологии, то Соловьев, наоборот, почти **оправдывает** право, поскольку видит в нем в высшей степени необходимый элемент социальной политики государства.

Совершенно очевидно, что по общему складу своих этических воззрений Соловьев был самым последовательным моралистом. Однако философский характер его морализма был, несомненно, качественно иным, чем у того же Толстого. Так, философ явно не признавал диктата абсолютных этических предписаний над эмпирической действительностью и, кажется, вообще не верил в то, что они обладают безусловным механизмом нравственного воздействия. К примеру, в своих знаменитых "Трех разговорах..." Соловьев дерзает усомниться в том, что принцип "не убий" имеет абсолютное нравственное содержание и потому уже никак не может быть скорректирован привходящими жизненными впечатлениями. *"Спрашивается: есть ли общее или общепризнанное правило **не убивать** - действительно **безусловное** и, следовательно, не допускающее **никакого** исключения, ни в каком единичном случае и ни при каких обстоятельствах, или же оно допускает хоть одно исключение, и, следовательно, уже не есть безусловное?"* [26]

Жесткая реалистическая конкретность такого подхода к существу дела совершенно очевидна. Абсолютное моральное требование здесь просто низводится с небес на землю и откровенно попирается прямою факта, вещественной достоверностью самой жизни, не желающей соответствовать каким-либо заранее измышленным о ней "абсолютным" идеям. *"...Абсолютное правило, как и всякий абсолют, есть только выдумка людей, лишенных здравого смысла и чувства живой действительности,* - поясняет Соловьев в том же произведении. *- Никаких абсолютных правил я не принимаю, а принимаю только правила **необходимые**"* [27]. Можно, конечно, не согласиться с философом в столь радикальной оценке идеальных начал человеческого бытия. Да и вообще отказ от этических абсолютов - дело весьма рискованное и чреватое чересчур нигилистическим подходом к ценностям, что само по себе весьма небезопасно для духовного состояния общества. И тем не менее бунт Соловьева против этических абсолютов - это своего рода очистительный дождь для национального самосознания. Прежде всего потому, что при крайне не критическом (сегодня мы бы сказали "нецивилизованном") характере их восприятия происходит поистине удручающее помрачение основных смысловых реакций на бытие. Безобидное

вначале, оно постепенно становится неизживаемой (может быть, уже укорененной в генах) болезнью сознания, под действием которой человек начинает почти полностью утрачивать реалистическое восприятие миропорядка, трезвую честную логику здравого смысла.

Здесь важно именно то, что безусловная абсолютизация ценности (какой бы совершенной с моральной точки зрения она ни была) неизбежно порождает утопическое искажение реальности. Идея критикует, судит бытие, издевается над ним, а бытие, виновное уже хотя бы в одном том, что никак не может в нее (идею) натурализоваться, покорно и бессловесно позволяет ей делать с собой решительно все - словом, ситуация до боли знакомая и естественная, как дыхание.

Есть основания полагать, что в итоге своего жизненного пути Вл. Соловьев сумел разглядеть зловещие симптомы отечественной болезни сознания, его извечную зараженность утопизмом и неистребимым тяготением к абсолютности нравственных решений [28]. Именно Соловьев со всей присущей ему пронизательностью счел необходимым предупредить своих современников о том, что из всех видов принудительности, некогда изобретенных людьми, наихудшей является вовсе не власть государства над человеком (как предполагал тот же Толстой), а диктатура этической идеи, возведенной в абсолют и воздвигаемой над миром с непреложностью закона. И поэтому для Соловьева нет насилия страшнее, чем насилие духовное, и нет власти ужасней и беспощадней, чем владычество какого-либо морального доктринера. В своих предсмертных "Трех разговорах..." он сказал об этом со всей прямоотой, не смущаясь откровенных мистических аллюзий, казалось бы неприличных для мыслителя такого уровня (в отдельных местах этого философского эссе Толстой почти недвусмысленно объявляется Антихристом!)

В общей гамме возражений Вл. Соловьева Толстому можно уловить по меньшей мере два основных момента. В первом случае перед нами предстает аргумент жизненно-практического порядка, как правило имеющий место в своих конкретных, незамысловатых в житейской простоте ситуациях. По сути, речь здесь идет о способе пресечения зла, самом эмпирическом механизме его обуздания. Философ впрямую задается вопросом: что делать, на что опереться человеку, не желающему попустительствовать злу, не могущему без крайнего душевного состояния созерцать его безнаказанность? Суждения Толстого на этот счет широко известны и в особых комментариях не нуждаются. С фанатической непреклонностью он утверждает, что любое, пусть даже самое страшное в своей агрессивности зло, может быть парализовано исключительно **силой морального убеждения** и никаких отступлений от этой позиции быть не должно, даже в тех экстраординарных случаях, когда дело близится к трагическому исходу. И всякое беспокойство по поводу такой непреклонности совершенно излишне.

Суестьемому сознанию невдомек, что мыслитель созерцает здесь игру самого Бога, изначально провидящего исход любой человеческой драмы: достойное бытия будет бытийствовать вопреки всему, а недостойному его никакая помощь не пригодится. Для Соловьева же чрезмерная абсолютизация моральных убеждений есть самое бесспорное свидетельство их нежизненности, непригодности к настоящему суровому (а не изобретенному за письменным столом) преодолению мирового зла. В "Трех разговорах..." он задает совершенно убийственный для своего великого оппонента вопрос: *"...Почему же Христос не подействовал силою евангельского духа, чтобы пробудить добро, сокрытое в душах Иуды,*

Ирода?" [29] И действительно, можно усомниться в чем угодно, кроме того, что огромной мощью морального убеждения Иисус, несомненно, обладал. Так почему же сила зла явно превзошла ожидаемый результат доброго действия? Почему даже Божественное Добро не смогло одолеть злое воление человека?

Основательность этого возражения вполне ощутима и не для философски настроенного ума, и она тем значительней, что на какой-то миг способна приоткрыть самые сокровенные тайны духа, его метафизическую мастерскую. Добро как бы замирает перед высшим проявлением зла (а им, очевидно, и является предательство), не имея возможности постичь смысловой порядок, им управляющий. Это роковое **недоумение** добра (которое ни в коем случае не следует принимать за его "бессилие") каким-то особым образом входит в общую картину бытия, ускоряет его историческую механику [30]. Поневоле напрашивается грустный вывод о феноменальной непостижимости зла, его совершенно особой, никаким абстрактным формулам не поддающейся власти над человеком. И, наверное, неслучайно незадолго до смерти Вл. Соловьев остановился перед загадкой зла и умер, не успев ничего разрешить, но очень многое предчувствуя духовно.

Но если и добро, и зло равно непостижимы для человека, так не лучше ли вообще отказаться от поиска критериев и того и другого и перестать надеяться на постижение смысла бытия? Ведь так или иначе, а ключи от таинств мироздания все равно находятся у Бога, значит Он один и владеет всей сложной причинно-следственной механикой жизни и человеку (во избежание наказания за непослушание) вмешиваться в нее со своей инициативой нельзя никоим образом. Само собой разумеется, что с такой постановкой дела Соловьев был решительно не согласен. И здесь вступает в свои права его метафизический аргумент против толстовской этики непротивления.

В философском плане этическая конструкция Толстого удивительно проста и даже вызывает восхищение своей видимой наивностью. И действительно, как же может человек на свой страх и риск изменять логику жизненного процесса, если он не может знать, какую судьбу определил Бог каждому своему творению? А поскольку он заведомо лишен этого **сверхзнания**, то пусть без лишних рассуждений отойдет в сторону и устранился от волевого руководства жизнью. Все бы хорошо, однако, с иронией замечает Соловьев, *"истинность всякого взгляда проверяется тем, можно ли его логически провести до конца, не впадая в противоречия и нелепости. Этой проверки указанный взгляд не выдерживает. Если бы наше познание всех объективных последствий своих и чужих поступков было достаточным основанием для пребывания в бездействии, то в таком случае нам не следовало бы противиться собственным страстям и дурным влечениям. Почем знать, какие прекрасные последствия всеблагое Провидение может извлечь из чьего-нибудь блуда, пьянства, злобы на ближних и т.д.?" [31]*

Отсюда прежде всего следует та несомненная истина, что мистификация нравственной причинности (какими бы возвышенными мотивами она ни прикрывалась) есть не менее значительная этическая ошибка, чем совершенно лишнее практических оснований провозглашение той или иной этической доктрины в качестве абсолютной ценности. Более того, по глубокому убеждению Вл. Соловьева, мир не для того создан Богом с такой великой любовью и тщанием, чтобы Он пожелал обречь свое же творение на произвол судьбы, предоставив его собственной участи. Поэтому человек должен помочь Богу в осуществлении Его

благих намерений, то есть по мере своих возможностей прийти на помощь небесной политике политикой земной.

Но как же может быть реализовано в жизни это глобальное предназначение человека, если сам он уклоняется от его исполнения, если неприятие зла оборачивается на деле болезненной парализацией воли, брезгливым отталкиванием от себя дурных качеств бытия для того лишь, чтобы "...как-нибудь зла пальцем не тронуть..."? [32]

Поэтому в области человеческих отношений, несомненно, существует тот диалектический трудноуловимый момент, когда абсолютное непротивление злу утрачивает гуманистический смысл и становится социально опасным **юродством**, чья деструктивная разрушительная сила может иметь самые роковые эмпирические последствия. Но раз так, то закономерно возникает новый вопрос: как же относился философ к механизмам правовой регуляции общественной жизни, видел ли он в них насилие социальной организации над индивидом, принудительное ограничение духовной свободы или же, наоборот, необходимый гарант цивилизованной стабильности человеческого бытия, основных жизненных его актов?

Каждый внимательный читатель В.С. Соловьева заметит, что проблема взаимоотношения морали и права была по-разному представлена в произведениях философа и очень заметно эволюционировала на протяжении всего его творческого пути. Так, в "Оправдании добра" Соловьев, полемизируя с Толстым, видит в праве не только деятельность охранительных учреждений, но в высшей степени необходимый организующий элемент всего социального бытия, что и дало основания к трактовке его в подчеркнуто статистском смысле [33], поглощающем все, столь значимые для Достоевского, неформализуемые проявления человеческой субъективности. Поэтому, по Соловьеву, сфера права, его конкретный эмпирический "ареал" есть земная "срединная" жизнь со всеми ее сложностями и противоречиями. Небеса ни в каком правовом регулировании не нуждаются, однако предметность права, несомненно, включает в себя некое **онтологическое содержание**, предусмотренное в общем провиденциальном замысле Творца о миропорядке.

Своеобразие воззрений Соловьева на право состоит вовсе не в том, что философ усмотрел в нем принудительный механизм социальной регуляции (вспомним Толстого, считавшего право одним из институтов государственного насилия!), но именно в признании за ним определенного задания, поступательная и последовательная реализация которого является столь же телеологически предусмотренной, сколь и весь исторический процесс в целом. Право, по Соловьеву, включено в единую целостную систему прогрессирующего Добра, в которой оно выполняет совершенно особую роль: *"Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он до времени не превратился в ад"* [34].

Но соподчиняясь с моралью иерархически (*"Нет такого нравственного отношения, - утверждает философ, - которое не могло бы быть правильно и общепонятно выражено в терминах правовых"* [35]), право отчасти берет на себя некоторые ее полномочия (в смысле нормативной регуляции социальных отношений) и, ни в коей мере не эмансипируясь от нее предметно, продолжает совершенствовать мир не идеальным, но сугубо практическим способом,

формализованно и рационально.

Есть все основания полагать, что **этизация** права порождает, во-первых, гетерономию правосознания (если правовое по своим определяющим характеристикам имманентно нравственному, на чем Соловьев недвусмысленно настаивает [36], то какова же действительность правового акта и существует ли она вообще?), а во-вторых, вносит определенную путаницу в философскую теорию, вводя в нее чуждый категориальный аппарат и создавая парадоксальное смешение естественного и позитивного права, законов духовного мира и законов социального бытия.

Таким образом, пытаясь противостоять Толстому, в "Оправдании добра" Вл. Соловьев не слишком расходится с ним. Конечно, у философа отсутствует нигилистический пафос отрицания права (Толстой), равно как и недовольство **неполнотой** его социально-практических возможностей по отношению к экзистенциальной глубине человека (Достоевский). И все же именно понимание права как **низшей** (в сравнении с моралью, разумеется) формы общественных отношений не может не выдавать скрытого моралистического **презрения** к нему. Эта столь характерная для национального самосознания **нравственно-психологическая редукция** права в конкретной эмпирической практике оказалась чрезвычайно жизнеспособной. И в новых исторических условиях под действия, подлежащие правовому вменению, вновь подводятся моральные мотивы, а моральная мотивация поступка, к сожалению, слишком часто истолковывается в юридически-правовом смысле [37].

В "Трех разговорах..." позиция Соловьева меняется самым радикальным образом. Так, пережив полную перемену в "душевном настроении" [38], философ пришел к убеждению, что в иерархической структуре мироздания ценностям моральным, отнюдь не являющимся абсолютными, предшествуют сверхценности духовного плана, содержание которых внерационально и, стало быть, не вполне доступно человеческому уму. Именно присутствие этой Божественной **телеологии** и определяет положение каждого аспекта человеческих отношений в эмпирическом бытии, в том числе, разумеется, и сферы права. Будучи соподчиненным с трансцендентными основаниями бытия, оно дистанцируется от морали, автономизируется и, не сливаясь ни с чем, задает некую **универсальную** направленность многим областям человеческой жизни - политике, экономике, культуре и, наконец, как это ни парадоксально, процессам эсхатологическим. По существу, в своем философском завещании Соловьев как никогда прежде сближается с Достоевским, не изменяя, однако, своим собственным духовным интересам. Подобно автору Великого Инквизитора, он начинает трактовать историю как всемирный суд Божий, утверждая, что *"...в понятие такого суда входит долгая и сложная **тяжба** (процесс) между добрыми и злыми историческими силами..."* [39] - словом, новая соловьевская онтология права явно апеллирует к нормам метафизического типа уже не земной, а Божественной справедливости.

* * *

Нами изложена только одна из возможных версий русской философии права (конечно, весьма влиятельная, претендующая стать чем-то вроде "направления"), никоим образом не охватывающая всех размышлений отечественных философов на эту тему. По ряду причин в работе не была рассмотрена очень значительная

книга Б.Г. Чичерина "Философия права", а также интересные и до сих пор не вполне исследованные труды Я.И. Петражицкого и Б.А. Кистяковского. Разумеется, сопоставление воззрений русских моралистов по поводу смысла и содержания права и представителей отечественной либеральной философии права не лишено известного интереса и со временем может оформиться в качестве самостоятельной исследовательской задачи. И все же, предваряя будущие рассуждения, представлю некоторые общие выводы, как бы продолжающие старый спор по принципу "*pro et contra*" [40], но уже с новых, неожиданных точек зрения.

Первую позицию, заявленную некогда П.Я. Чаадаевым, а затем продолженную различными представителями отечественной философской мысли как прошлого, так и настоящего, обобщенно можно сформулировать следующим образом. Чтобы стать цивилизованной в самом серьезном и глубоком значении этого слова, России необходимо как можно быстрее ассимилировать правовую культуру Европы, признав собственную философию права всего лишь **частью** единого теоретического задания - и не более того. И поскольку "*...весь мир народов живет в законе, т.е. ищет спасения в праве, государстве, нормативной этике и не знает и не видит ничего высшего*" [41], то и русским нет решительно никакой необходимости уклоняться от этой веками выверенной дороги. Поэтому основной обязанностью отечественных философов должна стать кропотливая работа над выработкой **автономного правосознания**, способного "*...свободно принять положительное право*" [42] и сообразно ему перестроить всю социальную жизнь. "*Правосознание, доросшее лишь до внешней легальности, остается незримым правосознанием*" [43], отмечал И. Ильин, и путь к этой цивилизованной "зрелости" для России должен быть совершенно таким же, как и у остальных европейских народов.

Второе утверждение, в той или иной форме выраженное русскими моралистами, а затем дополненное отечественными религиозными философами, направлено против **апологии** права и государства в европейской общественной мысли. Ни государство, ни право, ни тем более мораль, заявляют сторонники этой точки зрения, вовсе не есть высшие состояния человеческого духа [44]. По отношению к "делу Христову" все проявления общественного сознания в равной мере относительны, поэтому придавать им абсолютный характер, верить в них как в высшую истину есть не что иное, как "цивилизованное" язычество. В конкретном житейском смысле и государство, и право, разумеется, необходимы, но только в той мере, в какой этого требует явленная Христом правда Божия. "*...Делами закона не оправдывается перед ним никакая плоть, - читаем у Павла, - ибо законом познается грех. Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки*" (Римл. 3, 20, 21). Следовательно, настаивать на автономном правосознании - значит покорять себя "ветхой" плоти мира, закону, мертвенному юридизму, а не свободе.

Именно в контексте этой интеллектуальной традиции становится понятным типично русское **огосударствление** или **омораливание** права, трактовка его как одного из институтов власти (Толстой), ухудшенной версии морали (Вл. Соловьев) или же абстрактной юридической "формулы", омертвляющей образ и подобие Божие в согрешившем человеке (Достоевский). Не признавая в правовом начале последней истины о мире и человеке, национальное самосознание явно выходит за границы "срединной" жизни (не этим ли отчасти объясняется наша вечная эмпирическая неустроенность?!), заявляя, что "*...судьба права зависит в*

последнюю очередь от того, в какое отношение человек ставит себя к Богу" [45].

Несмотря на почти адекватную степень значительности обе эти позиции отнюдь не являются безусловными. Так, либерализация системы государственного управления, сопровождающаяся "перестроением" ее на правовых основаниях по преимуществу, неизбежно порождает в России **абсолютизацию законничества**, мелочную регламентацию всех форм социально-экономического бытия страны и, как следствие, атрофию властно-административного начала. С другой стороны, тяготение к метаюридическим ценностям, стремление "устроить" жизнь исключительно на морали или вере отзывается вопиющим небрежением к человеческой личности, расшатанностью социокультурных традиций, а главное - неиссякаемой потребностью каждый очередной период существования страны начинать с "чистого листа", без опоры на веками сложившиеся принципы, нормы, убеждения. Какая же из этих позиций возобладает в будущем и допустим ли некий их "синтез"? Однозначный ответ на этот вопрос сейчас вряд ли возможен, однако *"...время от времени понятия должны переворачиваться, чтобы могла начаться новая жизнь"* [46]. Другое дело, **какой** эта жизнь будет и на **каких** основаниях станет развиваться.

Литература

1. Ни в одной стране мира за такой короткий исторический период времени не было принято столь значительного количества законов, не оказывающих, однако, за редким исключением заметного влияния на жизнедеятельность общества
2. Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1987. С. 143.
3. См. напр.: Ненасилие: философия, этика, политика. М., 1993; Опыт ненасилия в XX столетии. М., 1996; Гражданское участие. М., 1997.
4. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопр. философии. 1990. № 7. С. 78.
5. Шаламов В.Т. Манифест о "новой прозе" // Вопр. лит. 1989. № 5. С. 243.
6. Бердяев Н.А. Русская идея // Вопр. философии. 1990. № 2. С. 99.
7. Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки 1904–1906 гг. // Полн. собр. соч.: В 90 т. Юбил. изд. М., 1928–1958. Т. 55. 1937. С. 179. 1958. Т. 55. 1937. С. 179.
8. Толстой Л.Н. Произведения 1906–1910 гг. // Там же. Т. 37. 1956. С. 206-207.
9. Шестов Л. Указ. соч. С. 101. Интересное продолжение этой мысли находим у современного исследователя: *"Самое страшное... - это если доброжелательность начнут насаждать теми же способами, какими отверщают от злобности, лжи, произвола и насилия"*. См.: Соловьев Э.Ю. Иммануил Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992. С. 137.
10. Толстой Л.Н. Произведения 1906–1910 гг. // Полн. собр. соч. Т. 37. 1956. С. 267.
11. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. // Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1970–1985. Т. 25. 1983. С. 220.
12. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 г. // Там же. Т. 23. 1981. С. 143.

13. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. // Там же. Т. 25. 1983. С. 47.
14. Пуанов Г.В. Рязань против присяжных // Новые Изв. 1998. 18 нояб. С. 4.
15. Достоевский Ф.М. Записная тетрадь 1876–1877 гг. // Полн. собр. соч. Т. 24. 1982. С. 208.
16. Неизданный Достоевский. М., 1971. С. 402.
17. Там же. С. 674.
18. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. Т. 14. 1976. С. 219.
19. *“Закон не может освободить от наказания, - утверждал Гегель, - не может даровать милосердие, ибо тем самым он снял бы самое себя”*. См.: Гегель. Дух христианства и его судьба // Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 121.
20. Шекспир В. Венецианский купец // Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1958. Т. 3. С. 286.
21. Выражение, принадлежащее самому писателю. См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 26. 1984. С. 191.
22. Как следует из содержания отрывка, *под законом* Достоевский понимает постигаемые через веру моральные ценности христианства, которым противостоят эмпирические нравственные отношения, исторически сложившиеся традиции и нравы. Здесь мы опять встречаемся с очень характерным для отечественного менталитета *смещением* морали и права, вплоть до полного их отождествления.
23. Неизданный Достоевский. С. 569.
24. Обратим внимание на предложения Достоевского по совершенствованию судопроизводства и уголовных наказаний: *“Извержение из общества всем миром (единственное наказание, хоть без истязаний) и непременно возвращение в общество, если будет достоин, чтоб не оставлять души в отчаянии - вот принципы, которые надо бы принять непременно. Другое дело их организация - это великий будущий труд. Но думаю, что два эти принципа разрешил как русский человек”*; см.: Неизданный Достоевский. С. 533. Сравним эту мысль с замечательным суждением Э.Ю. Соловьева: *“...Чистым, морально обоснованным наказанием скорее всего было бы просто исключение из человеческого общественного союза, своего рода “изгнание в природу”*”; см.: Соловьев Э.Ю. Иммануил Кант. С. 125.
25. Неизданный Достоевский. С. 431.
26. Соловьев В.С. Три разговора... // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 654.
27. Там же. С. 671.
28. *“...Не напрасно, - замечает Г. Флоровский, - Вл. Соловьев в прозорливом предчувствии изображал Антихриста как величайшего и дерзкого утописта”*. См.: Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма // Вопр. философии. 1990. № 10. С. 83.
29. Соловьев В.С. Три разговора... С. 667.
30. Очень интересны суждения на этот счет святителя Игнатия Брянчанинова: *“Свойственно святыне не мыслить зла о ближних; ей свойственно самых явных, открытых злодеев считать менее злыми, нежели каковы они на самом деле. И видим мы многих святых людей, не обманутых явным грехом - обманутых многую любовью своею, своего доверчивостью к ближним!”* (выделено мной. - О.С.). См.: Святитель Брянчанинов И. Странник. М.; СПб., 1998. С. 184.

31. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 399.
32. Соловьев В.С. Три разговора... С. 665.
33. Вспомним замечательную (почти гегелевскую!) сентенцию философа: *"...Государство есть воплощенное право..."* См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 461.
34. Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 454.
35. Там же. С. 447.
36. *"...Право есть низший предел или определенный минимум нравственности"*. См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 447.
37. Весьма характерна в этом смысле правовая коллизия в "Братьях Карамазовых" Ф.М. Достоевского.
38. Соловьев В.С. Три разговора... С. 636.
39. Там же. С. 640.
40. За и против (лат.).
41. Вышеславцев Б.П. Закон и мораль // Русская философия права: философия веры и нравственности: Антология. СПб., 1997. С. 383.
42. Ильин И.А. О сущности правосознания // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 122.
43. Там же. С. 103.
44. См.: Новгородцев П.И. О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права. С. 214.
45. Там же. С. 219.