

64:03-9/226-1

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

На правах рукописи

ГНАТЕНКО Евгений Александрович

Философский проект правового государства в культуре
предреволюционной России

Специальность 09. 00. 11 – Социальная философия

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Работа выполнена в секторе философии хозяйства

Научный руководитель – доктор философских наук С. А. Никольский

Москва – 2002

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ	2
ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФСКОГО ПРОЕКТА ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА.....	16
§1. КРИТЕРИИ УТОПИЧНОСТИ В МАРКСИСТСКОЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМАХ	16
§2. КРИТЕРИИ УТОПИЧНОСТИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XIX - ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА.	32
§3. ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА.....	46
ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЕКТ ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА У В. С. СОЛОВЬЁВА	50
§1. ПРАВО И МОРАЛЬ.....	50
§2. ПРАВОВОЕ ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ.....	96
§3. СПОР ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА СО ЛЬВОМ ТОЛСТЫМ О ЦЕРКВИ	134
ГЛАВА 3. СУДЬБЫ ФИЛОСОФСКОГО ПРОЕКТА ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА В КУЛЬТУРЕ ПРЕДРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ	141
§1. ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯННОГО ВЕКА	141
§2. ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА	176
§3. СБОРНИК "ВЕХИ" – ОСМЫСЛЕНИЕ НЕУДАЧИ ФИЛОСОФСКОГО ПРОЕКТА ПРАВОГО ГОСУДАРСТВА.....	190
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	197
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	199

ВВЕДЕНИЕ.

Идея правового государства заняла своё, почётное место в интеллектуальном багаже современного человека, в том числе – учёного-гуманистария. Однако каждая эпоха в развитии гуманитарной мысли выдвигает на первый план в обсуждении проблем правового государства свои аспекты этой темы. В этой связи приобретает особое значение обсуждение той специфики в постановке вопроса о природе правового государства, которой *собственно философский* подход может быть продуктивно отличён от прочих, вне зависимости от той или иной "интеллектуальной моды", господствующей в интеллектуальной среде в тот или иной период истории.

Возврат в русскую философию, и шире – в сферу пристального и широкого общественного обсуждения, – проблем правового государства, который произошёл во время перестройки, вызвал к жизни и целый ряд исследований, посвящённых истории отечественной философско-правовой мысли. С каждым годом количество изданий оригинальных работ по проблемам правового государства, переизданий классических трудов отечественных философов, переводной и учебной литературы неуклонно возрастает.

Несмотря на высокий уровень интереса, зачастую восприятие дореволюционных работ по философии права оказывается затруднённым из-за вынужденного перерыва, который почти на семьдесят лет разорвал преемственность в этой отрасли социальной философии. Изданые за последние годы материалы антологического характера¹ одной из своих задач имеют *ввести* читателя в интеллектуальный контекст эпохи, дать *широкий спектр* мнений по болевым проблемам предреволюционной мысли в России, среди которых проблема правового государства, безусловно, сохраняет свою жгучую актуальность. Современность опять обращается к нам с вопросами – какова природа правового государства? существуют ли у нравственности

¹ Прежде всего следует отметить работы: Русская философия права. Антология / Под ред. В. П. Сальникова. СПб., 1999; Белый Царь: Метафизика власти в русской мысли: Хрестоматия / Сост. и коммент. А. Л. Доброхотова. М., 2001.

религиозные основания? какова роль личности в обществе и государстве? Соответственно, представляется необходимым, с одной стороны, расширить контекст, в котором рассматриваются отечественные правовые построения – до рассмотрения их в контексте европейской философско-правовой традиции, а с другой стороны рассматривать отечественную философско-правовую традицию с учётом тех неоспоримых влияний, которые оказывал на неё общий дух эпохи, общее интеллектуальное настроение Серебряного века. Лишь с учётом этих двух, во многом противоположных, сторон общественной мысли – преемственности и интернациональности с одной стороны, и своего лица, собственной специфики – как в действительно оригинальной постановке и решении исследовательских задач, так и в своих заблуждениях (неизбежных для философа, всегда мыслящего в контексте своего времени), – можно надеяться получить доступ к действительному, а не случайному, содержанию философских построений в области философии права. Задача понимания традиции требует пристального внимания не только к крупным, достаточно очевидным историко-культурным обстоятельствам, в которых возникали философские конструкции, но и менее очевидным взаимовлияниям, которым подвержена мысль философов, понимания той *меры свободы*, которая отличает творческое следование философской традиции от буквального воспроизведения во всех мелочах и деталях системы того или иного мыслителя.

В вопросах философии правового государства необходимая степень свободы в обращении к европейской – прежде всего немецкой – традиции была достигнута, по замечанию некоторых отечественных исследователей², в философии Владимира Сергеевича Соловьёва (1853 – 1900). Под его непосредственным влиянием находился ряд философов Серебряного века, в творчестве которых основные идеи и подходы, заложенные в трудах

² "Только после Владимира Соловьёва русская либеральная мысль смогла обрести программную последовательность" – так звучит реплика Э.Ю. Соловьёва в "заочном диалоге" философов, опубликованном Институтом философии РАН в виде сборника статей // Либерализм в России. М., 1996. С. 389.

В. С. Соловьёва, получили своё развитие. Речь идёт прежде всего о работах Павла Ивановича Новгородцева (1866 – 1924), Евгения Николаевича Трубецкого (1863 – 1920), Сергея Николаевича Булгакова (1871 – 1944), Ивана Александровича Ильина (1883 – 1954), Николая Александровича Бердяева (1874 – 1948), Семёна Людвиговича Франка (1877 – 1950) – философов, которых можно объединить в рамках *идеалистического направления* в философии права предреволюционной России.

Таким образом, основную цель работы можно сформулировать так: реконструкция *философского проекта правового государства*, существовавшего как некое реально оформленное в своих отличительных чертах (близость к православной религиозности) и фундированное традицией немецкой классической философии направление в постановке и решении вопроса о правовом государстве в трудах названных философов; а также анализ социо-культурных влияний на исходные установки и рецепцию в интеллектуальной культуре *предреволюционной России* работ названного направления.

Использование – в качестве одного из ключевых – термина "предреволюционная Россия" требует объяснения. Основные труды по философии права В. С. Соловьёва написаны в последней четверти XIX века, многие важные тексты П. И. Новгородцева, Е. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева появляются накануне революции 1905 года. С другой стороны, несколько ключевых трудов ретроспективно-обобщающего характера появляются либо вскоре после революции (например, поздние статьи П. И. Новгородцева 1923 – 1924 годов, работа И. А. Ильина "О сопротивлении злу силою" (1925)), или гораздо позже (работы Б. П. Вышеславцева, С. Л. Франка и И. А. Ильина 1930-х – 1950-х годов). Так что с формальной точки зрения говорить об эксплицитном существовании философского проекта правового государства (в виде определённого *корпуса текстов*) именно в предреволюционной (в узком смысле этого слова – подразумевая 1917 год) России не приходится.

Однако, если попытаться механически обозначить временные рамки для интересующего нас культурного периода, то окажется, что необходимо объединить в *единый период* промежуток времени с 1880 года ("Критика отвлечённых начал" В. С. Соловьёва) до 50-х годов XX века ("Свет во тьме" С. Л. Франка (1949), "Кризис индустриальной культуры" Б. П. Вышеславцева (1953), "О сущности правосознания" И. А. Ильина (1956)), при этом учитывая, что поздние работы названных философов появились уже в эмиграции. Сделать это методологически корректно вряд ли представляется возможным.

Поэтому термин "предреволюционная Россия" применительно к характеристике определённого культурного топоса следует понимать скорее как на указание *центрального события*, так или иначе замыкающего на себя философские рефлексии о правовом государстве. В пользу выбора такого термина говорит и анализ содержания работ, хронологически появившихся после революции 1917-го года. В них развиваются и получают своё завершение размышления, начатые в сборниках "Проблемы идеализма" (1902), "Вехи" (1909) и "Из глубины" (1918).

С другой стороны, один из важнейших вопросов нашей работы есть вопрос о *рецепции* философского проекта правового государства в общественной мысли именно (и ужé – в точном смысле) *предреволюционной* России, не переступившей ещё роковой порог 1917-го года. Таким образом позднейшие работы помогают, во-первых, точнее обозначить границы самого феномена философского проекта правового государства, во-вторых, ретроспективно осмыслить причины его *отторжения* в культуре интеллектуальной, прежде всего – политической и философской – элиты.

Вопрос о судьбе конституционных либерально-правовых реформ в России Николая II сродни по своей важности вопросу о попытке А. П. Столыпина провести аграрную реформу в России – стране с 90 % крестьянского населения. Исследователями неоднократно обращалось внимание на то, что прямое, во многом – механическое, перенесение западных образцов на нашу почву оказалось невозможным во многом благодаря отсутствию *отклика*, ответного

движения со стороны, с одной стороны, образованной части общества, с другой стороны – широких слоёв самого населения. Реформы, проводившиеся без учёта сложившихся и укоренившихся в сознании определённых групп населения традиций, устоев жизни, оказывались неэффективными и недолговечными. К числу таких устоев справедливо относят *православие большинства русского народа*, определявшее во многом и его отношение к земельной собственности³, и к государственной власти.

С этой точки зрения вопрос о восприятии философского проекта правового государства особенно интересен, поскольку в нём не просто учитывалось православие русского народа, но более того – учение о *соотношении Церкви и государства* было центральным пунктом и яркой отличительной чертой проекта на фоне широкого спектра возможностей в философии права Серебряного века. Тем не менее *исторически* проект этот оказался невостребованным.

Что касается использованного нами термина "культура предреволюционной России", то под культурой здесь по большей части понимается культура интеллигенции, "читающего" населения России, которое прежде всего выступало адресатом, к которому был обращён *философский* текст. С одной стороны, перед нами безусловное сужение термина "культура", оставляющее, на первый взгляд, за рамками рассмотрения подавляющее большинство населения страны. Но использование какого-то иного термина в общей постановке исследовательской задачи представляется нецелесообразным, поскольку при описании специфики интеллигентской субкультуры всё равно не удается избежать выхода к более широкому социокультурному контексту. Ещё одним аргументом "за" использование здесь именно термина "культура" является активное вмешательство количественно небольшого, но социально-деятельного слоя интеллигенции в формирование

³ См. об этом Никольский С. А. Человек. Земля. Реформа. М., 2000. С. 17, 39 – 41.

народной культуры начиная с движения народников, и заканчивая "пролеткультом" и борьбой с религией.

Термин "философский проект правового государства" также требует комментария. Сам термин близко примыкает к часто использующимся в литературе терминам "конституционный проект", "политический проект"⁴. С этой точки зрения добавление слова "философский" призвано подчеркнуть – при единстве предмета – разную методологию построения проекта. В философском проекте правового государства речь идёт не о составлении "чертёжника" нормативного документа (Основного закона и т. п.), подлежащего обсуждению законодательного органа страны, но об анализе *основ* самой идеи правового государства, подлежащих прежде всего философской⁵ критике. Такой анализ, как правило, приводит философа к некоторым выводам о большем или меньшем соответствии между *наличным состоянием* государства и *идееей* правового государства, что и сообщает философскому тексту характер проективности, искусственного конструирования реальности.

Это, в свою очередь, ставит задачу отграничения философского проекта от утопии, или утопического проекта. Термин "утопический проект" также встречается в современной социально-философской литературе, наряду со сходными по смысловой нагрузке терминами "утопия-проект"⁶, "тоталитарный проект"⁷ и т. п. Объединяет эти два типа проектов их критическое отношение к наличной государственно-правовой и социальной действительности. Далее

⁴ См, например, Конституционные проекты в России XVIII – начало XX в. М., 2000.

⁵ Именно поэтому автор – из соображений большей методологической определенности – не счел возможным включить в анализ в данной работе философско-правовые взгляды Ф. М. Достоевского, при всей их важности для изучения темы "Государство и Церковь в России". Впрочем, как считал П. И. Новгородцев, В. С. Соловьев систематизировал "откровения Достоевского" в своей философии права, так что содержательно они в нашей работе будут представлены.

⁶ Идеал, утопия и критическая рефлексия / Под. ред. В. А. Лекторского. М., 1996. С. 6, 157, 172.

⁷ Там же, С. 13.

возникает вопрос о критериях утопичности, по которым философский проект отличается от утопического. Вопрос этот будет более подробно разбираться нами в первой главе, где автор пытается показать, что для философского проекта характерна установка на *систематическое осмысление априорных критерииев утопичности*, которые, оставшись неотрефлексированными, порождают, как правило, утопический проект.

Сам термин "философский проект" не часто используется в отечественной философии в качестве понятия со вполне определённым значением. Однако термин не нов. Он был использован в немецкой классической философии И. Г. Фихте в названии одной из его работ, а именно "Замкнутое торговое государство: философский проект, служащий дополнением к науке о праве и попыткой построения грядущей политики ("Der geschlossene Handelstaat: ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre, und Probe einer kungstig zu liefernden Politik" (Tübingen: J. G. Gotta, 1800)). Использовался термин и в отечественной дореволюционной литературе, причём также при анализе немецкой классической философии (Тихомиров Г. В. Вечный мир в философском проекте Канта: (По поводу междунар. мирной конф.) // Богословский вестник. – Сергиев Посад, 1899. – №3. – С. 405 – 434; №4. – С. 577 – 601).

Что касается этимологии слова "проект" [< лат. *projectus* брошенный вперёд], то оно представляется достаточно удобным в философском узусе, поскольку является однокоренным с другими распространёнными дериватами из латыни, такими как "объект" и "субъект", и подчёркивает определённуюteleologичность, целенаправленность процесса проектирования. Этимологически родственным оказывается и слово "проекция", которое имеет в русском языке значение "изображения какого-либо предмета на плоскости", иными словами – под каким-то определённым углом зрения, что благоприятствует образованию со словом проект более сложных конструкций –

"философский проект", "инженерный проект" и т. п., подчёркивающих тот аспект явления, который предъявлен в проекте⁸.

В отношении проблемы утопизма XX век дал немало социально-философских концепций как в отечественной, так и в зарубежной литературе. К числу основных работ по проблеме утопизма можно отнести книгу К. Мангейма "Идеология и утопия" (1929), Л. Мамфорда "История об утопии" (1923), К. Поппера "Открытое общество и его враги" (1945), Г. Маркузе "Конец утопии" (1967), Р. Дарендорфа "Тропы из утопии" (1967), к обобщающим исследованиям, подводящим своеобразные итоги разработке понятия "утопия" в западной философии можно отнести книги Е. Шацкого "Утопии" (1980) и Ф. Аинсы "Реконструкция утопии" (1997)⁹. В отечественной традиции осмыслиения понятия утопия отчётливо выделяются два направления – марксистское и религиозно-философское. В первом под утопизмом понимается предмарксистский этап социалистической (или коммунистической) мысли (См. напр. работы В. П. Волгина "Французский утопический коммунизм" (1960), А. И. Володина "Утопия и история. Некоторые проблемы изучения домарксистского социализма" (1976)). К религиозно-философскому направлению можно отнести работы Е. Н. Трубецкого "Социальная утопия Платона" (1908), Г. В. Флоровского "Метафизические предпосылки утопизма" (1926), С. Л. Франка "Ересь утопизма" (1926). Современный этап разработки проблемы утопии представлен в коллективной монографии, подготовленной в Институте философии РАН под редакцией В. А. Лекторского, "Идеал, утопия и критическая рефлексия" (1996). Более близки к теме нашего исследования работы А. Валицкого "В плenу консервативной утопии" (1964), а также И. А. Исаева "Политико-правовая утопия в России (конец XIX – начало XX в.)"

⁸ Русский язык закрепил и ироническую производную от латинского *projectus* – пришедшее через французский язык слово "прожект", которое подчеркивает как раз видимость, мнимость проекта.

⁹ См. также список работ по проблеме утопии в предисловии В. А. Чаликовой к книге "Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы" (М., 1991).

(1991). Ключевые из названных работ анализируются в первой главе при анализе проблемы критериев утопичности.

Литература о философско-правовых взглядах В. С. Соловьёва также достаточно обширна. Прежде всего речь идёт о монографиях, целиком посвящённых творчеству Соловьёва, в которых также излагается и эта часть его философской системы. К числу первых работ такого рода можно отнести книги А. А. Никольского "Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьёв" (1902), Е. Н. Трубецкого "Мироизвержение В. С. Соловьёва" (1913), С. М. Соловьёва "Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция" (написана в 1923), К. В. Мочульского "Вл. Соловьёв. Жизнь и учение" (1936). К итоговым работам о творчестве В. С. Соловьёва монографического характера следует отнести книгу А. Ф. Лосева "Владимир Соловьёв и его время" (1990). В каждой из этих работ, помимо изложения философско-правовых взглядов В. С. Соловьёва можно найти и их критическую оценку, на некоторых из этих оценок мы остановимся в ходе обсуждения философского проекта правового государства в главе 2.

Ряд работ посвящён собственно философии права Соловьёва, интерес к которой проявил сначала давний критик Соловьёва Б. Н. Чicherин в своей статье "О началах этики" (1897). П. И. Новгородцев, как один из родоначальников идеалистического направления в философии права, привлекает внимание именно к философии права Соловьёва в своей статье "Идея права в философии Вл. С. Соловьёва" (1901). Специальный и обстоятельный анализ правовые построения Соловьёва находят в книге А. С. Ященко "Философия права Соловьёва" (1912). В последнее время интерес к философско-правовым построениям Соловьёва снова вырос как с точки зрения его либеральных идей (См. напр.: Э. Ю. Соловьёв "Только после Владимира Соловьёва русская либеральная мысль смогла обрести программную последовательность" (1996), его же "Гуманитарно-правовая проблематика в философской публицистике В. С. Соловьёва" (2000), А. Валицкий "Владимир Соловьёв: религиозная философия и возникновение

"нового либерализма"" (1987)), так и с точки зрения религиозных оснований (См. напр.: Айтен Лахути Алиева Кызы "Вопросы нравственности и права в религиозной философии Вл. Соловьёва" (1999), игумен Вениамин (Новик) "Владимир Соловьёв и современность" (2000)). Приходится констатировать, что за редким исключением работы, в которых содержится предметно-критический разбор отдельных положений философии права Соловьёва *крайне редки* и ограничиваются достаточно кратким критическим разбором (См., напр., С. А. Чернов "Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале "Вопросы философии и психологии")" (1994)).

Особый блок составляют работы о сборнике "Вехи", как наиболее культурно-значимом проявлении (своего рода "манифесте"¹⁰) идеалистического направления. Библиография "Вех", которую начал собирать после выхода сборника в свет М. О. Гершензон, заканчивается 1910-м годом и содержит 218 пунктов. С наиболее интересными из них сейчас легко можно ознакомиться по антологии "Вехи: pro et contra" (1998). Обзор западной литературы по "Вехам" содержится в статье А. Келли, помещенной в качестве приложения к совместному переизданию сборников "Вехи" и "Из глубины" (1991). Среди последних отечественных работ о "Вехах" необходимо назвать следующие: Ю. Н. Давыдов "Горькие истины "Вех"" (1990), И. Н. Сиземская "Время "Вех": к истокам философской дискуссии" (1991), Ю. Латынина "Уроки "Вех"" (1991), В. Н. Шевченко "Почему "Вехи" вновь стали актуальными?" (1992), П. П. Гайденко ""Вехи": неуслышанное предостережение" (1992), В. В. Сапов "Вокруг "Вех". (Полемика 1909 – 1910 годов)" (1994). Наиболее фундаментальное на данное время историко-философское исследование "Вех" можно найти в книге М. А. Колерова "Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от "Проблем идеализма" до "Вех" 1902 – 1909" (1996), которая содержит также обоснование используемого в данной работе термина "идеалистическое направление".

¹⁰ Если не учитывать вызвавший гораздо меньший общественный резонанс сборник "Проблемы идеализма".

Среди работ о русской религиозной философии, в рамках которой и возник философский проект правового государства, следует отметить старое, но отнюдь не устаревшее фундаментальное исследование прот. Георгия Флоровского "Пути русского богословия" (1937), В. А. Кувакина "Религиозная философия в России: начало XX века" (1980), сборник "Религиозно-идеалистическая философия в России XIX – начала XX века" (1989), В. Н. Акулинина "Философия всеединства" (1990), и две книги, носящие характер переработанных сборников статей, – С. С. Хоружего "О старом и новом" (2000) и П. Г. Гайденко "Владимир Соловьев и философия Серебряного века" (2001). В книге С. С. Хоружего содержится методологически важный для настоящей работы анализ философского процесса в России как "встречи философии и православия", глава о В. Соловьеве и православии, о судьбе русского философского идеализма и софиологии. В книге П. Гайденко автор почерпнул множество содержательных моментов, связывающих В. Соловьёва и последующую философскую традицию, а также общую установку на совместный анализ основателя направления и его последователей.

Отдельно хочется отметить огромную историко-философскую и издательскую работу Н. В. Котрёва, Н. В. Мотрошиловой, М. А. Колерова, Н. С. Плотникова, А. А. Носова, А. П. Козырева, И. В. Борисовой по изданию и комментированию полного собрания сочинений В. С. Соловьёва, подготовке "Соловьёвского сборника", посвящённого столетию со дня смерти В. С. Соловьёва, а также их работу над серией "Исследования по истории русской мысли", в которой наиболее полно отражена интеллектуальная история идеалистического направления в русской философии первой половины XX века.

Из работ наиболее близких к теме нашего исследования, следует назвать работы А. Валицкого "В плenу консервативной утопии" (1964) и "Философия права русского либерализма" (1987), И. А. Исаева "Политико-правовая утопия в России (конец XIX – начало XX в.)" (1991). К сожалению, как видно уже из названий работ, авторы прочитывают философию права в рамках

идеалистического направления через призму утопического мышления, что, как пытается показать автор в настоящей работе, некорректно из-за игнорирования авторами проблематики Церкви как новой формы социальности. Ни в немецкой¹¹, ни в англоязычной литературе нам не удалось обнаружить работ, близких к нашей теме.

В заключение несколько слов о литературе, на которую автор опирался, восстанавливая историко-культурный контекст, в котором существовала Русская Православная Церковь до революции. Это, прежде всего, книги Д. Поспеловского "Русская православная церковь в XX веке" (1988) и "Православная Церковь в истории Руси, России и СССР" (1996), С. Фирсова "Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.)" (2002). Отдельные вопросы (например, вопрос о феномене черносотенства) разобраны в книгах А. И. Солженицына "Двести лет вместе (1795 – 1995)" (2001) и В. В. Кожинова "Россия. Век XX-й. (1901 – 1939). История страны от 1901 года до "загадочного" 1937 года. Опыт беспристрастного исследования" (2002). Появление в 2000-м году "Основ социальной концепции Русской Православной Церкви" упростило задачу оценки некоторых предреволюционных течений в жизни Церкви в их отношении к социальным вопросам.

Для достижения поставленной цели исследования необходимо решить ряд задач:

в методологическом отношении:

- определить понятие "философский проект правового государства" в сопоставлении и различии с понятием "утопия" ("политико-правовая утопия");
- проанализировать влияние на формирование исходного исследовательского проекта В. С. Соловьёва и в последующем – всего идеалистического направления в обсуждении проблем правового государства – немецкой классической философии (прежде всего – И. Канта);

¹¹ См. обзор В. С. Малахова в сборнике "Россия и Германия: опыт философского диалога" М., 1993.

в содержательном отношении:

- проанализировать соловьёвское решение вопроса о возможности правового государства в нравственно-правовом и религиозно-правовом отношениях;
- определить основной культурный источник полемической компоненты правовых сочинений В. С. Соловьёва и проследить его влияние на отношение к традиции немецкой классической философии у самого Соловьёва и философов идеалистического направления Серебряного века;
- установить специфику рассматриваемого направления в постановке и решении вопроса о правовом государстве;
- выяснить социо-культурные предпосылки практической невостребованности философского проекта правового государства среди представителей интеллектуальной культуры предреволюционной России (интеллигенции).

ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФСКОГО ПРОЕКТА ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА.

§1. Критерии утопичности в марксистской и социологической парадигмах.

Начиная разговор о философском проекте правового государства, необходимо вначале дать определения ключевых понятий. И, прежде всего, уясним, что добавляет к содержанию понятия "проект правового государства" слово "философский". Как следует отличать среди огромного количества проектов именно философские? Не станет ли этого рода оценочной категорией, которая позволяет навесить на "несимпатичные" проекты некий ярлык, ярлык "не-философских", и тем самым подменить их анализ и полемику с ними однобокой, можно сказать – партийной – идеологемой (которую, в отличие от истины, нужно только твёрдо фиксировать и упорствовать в ней, но доказывать – не обязательно)?

Прежде всего признак "философский" должен восприниматься как указание на определённую сферу знания, не связанную непосредственно ни с проблемой социологического прогнозирования, ни с политической целесообразностью того или иного проекта. Но такой отрыв от практических задач сразу же порождает необходимость ограничить философский проект от такого хорошо известного и изученного феномена общественной мысли как *утопия*. Таким образом замысел именно *философского* проекта оказывается в самом своём основании диалектичным – с одной стороны он не носит прикладного характера, не фундируется ни политическими, ни социально-технологическими основаниями, с другой стороны, именно в силу этого он требует дистанцирования и критического отношения к любым началам утопичности в своём составе.

В дальнейшем слово "философский" в настоящей работе будет пониматься в смысле известной кантовской постановки вопроса "Wie ist... möglich?" ("Как возможно...?"). Остановимся на этом подробнее.

Постановка вопроса о возможности лежит в основе всего кантовского трансцендентализма. Достаточно вспомнить формулировку исходной задачи в

"Критике чистого разума". Кант пишет: "Истинная задача чистого разума заключается в следующем вопросе: "как возможны априорные синтетические суждения?""¹². Этот вопрос Кант распространяет на всю сферу априорного знания, формулируя вопросы о возможности чистой математики и чистого естествознания¹³. При этом суть вопроса проясняется в следующем замечании Канта: "Так как эти науки действительно существуют, то естественно ставить вопрос, как они возможны: ведь их существование доказывает, что они должны быть возможны"¹⁴. Однако лапидарная форма этих вопросов должна быть, по сути дела, дополнена, так как в "Критике" они возникают уже как итог предварительно осуществлённой Кантом классификации суждений, в частности, разделения их на аналитические и синтетические, а также соответствующего содержательного их определения, выявляющего парадоксальную структуру вопроса о синтетическом априори. Так, Кант показывает, что, на первый взгляд, все синтетические суждения – апостериорны, а априорные суждения – аналитичны. Только такая постановка проблемы делает понятным, в чём заключается *нерв* заданных вопросов о возможности, ведь само наличие соответствующих наук находится в вопиющем противоречии со способностью разума понять их основания, другими словами – их возможность. Более того, без обоснования такой возможности гносеологическая конструкция названных наук рушится и не позволяет сохранить за результатами этих наук статус всеобщего и необходимого знания, оставляет возможность для них (особенно для метафизики) в будущем разрешиться в иллюзорную конструкцию, не соответствующую придаваемому научным выводам значению. Таким образом, если восполнить знаменитые вопросы кантовской "Критики" той их частью, которая лишь контекстуально подразумевается, то получится следующий вопрос (на примере одного из них): "Как возможны синтетические априорные суждения, когда (если) априорные

¹² Критика чистого разума. М., 1994. С. 41.

¹³ Там же, С. 42.

¹⁴ Там же.

суждения – аналитичны, а синтетические – апостериорны?" Отвлекаясь от частного содержания вопроса можно сформулировать его в общем виде: "Как возможно..., если...?" Иными словами, вопрос о возможности возникает перед лицом, с одной стороны, фактической данности (то ли в виде *необходимой потребности*¹⁵, мало подкреплённой пока фактическими успехами – как в случае с метафизикой; то ли в виде реально существующей науки – чистая математика), и, с другой стороны, почти очевидной немыслимости такой данности в её принципиальных установках, её внутренней противоречивости.

Такой способ ставить ключевой для системы вопрос Кант сохраняет и переходя к практической философии. Во второй главе "Критики практического разума", которая называется "О диалектике чистого разума в определении понятия о высшем благе" Кант указывает на то, что максимы добродетели и максимы личного счастья не согласны между собой, более того – они "очень ограничивают друг друга и наносят друг другу ущерб"¹⁶. Поэтому вопрос о возможности высшего блага (как сочетания этих максим – счастья и достоинства) при таких условиях требует самостоятельного исследования, которое завершается для Канта его учением о постулатах чистого практического разума: бессмертии души и бытии Бога.

Приступая к изложению своей "Метафизики нравов" в той её части, которая касается учения о праве, Кант делает несколько существенных замечаний, которые позволяют нам ещё более конкретизировать понятие философского проекта уже применительно к предмету нашего рассмотрения – праву. Кант указывает, что хотя понятие права является чистым понятием, но одновременно с этим оно направлено на практику, а поэтому, чтобы сохранить априорную точку зрения, необходимо вывести рассмотрение *отдельных прав* за рамки философской системы (отнеся их к ведению эмпирической правовой практики), рассматривая в собственном смысле лишь *право вообще* (чистое

¹⁵ Там же, С. 42.

право). Как же соотносятся между собой моральность и правопослушность? Иными словами – как возможно право, когда существует мораль (индивидуальная свобода)? Ответ для Канта заключается в том, что учение о праве, будучи разделом более общего учения о долге, находит источник права в том же формальном принципе, что и учение о добродетели, – в категорическом императиве. Разница же заключается в мотиве соблюдения закона. Если в случае права мы имеем дело лишь с легальностью (внешней законосообразностью) поступков, которая совместима с внешним принуждением в качестве мотива¹⁷, то добродетель предполагает уважение к моральному закону как таковому и не совместима с внешним принуждением. Итак, право получает санкцию на принуждение от общего принципа долга, такое принуждение "совместимо со свободой каждого, а следовательно, и с собственной свободой, сообразной со всеобщим внешним законом"¹⁸. Индивидуальная свобода не может из-за своей нормативной природы вступить в содержательное противоречие с внешним законом, поскольку он имеет тот же источник (хотя и допускает принуждение). Человек, свободно определяющий себя к тем или иным поступкам в *принципе* не может вызвать в свой адрес правомерного насилия, поэтому для такого субъекта государственно-правовое принуждение и не существует актуально. А для несвободного субъекта принуждение есть лишь обратная сторона, *alter ego* его несвободы.

Итак, способ постановки решающего философского вопроса для Канта, обозначенный выше, присущ всем ключевым разделам его философии (включая учение о праве) и может быть взят в качестве методологического принципа в определении именно *философского* проекта правового государства.

Интересна судьба этого вопроса в немецкой классической философии. Гегель, одним из пунктов антикантовской критики которого является обвинение Канта в абстрактности его рассуждений, в том числе и моральных,

¹⁶ Критика практического разума. СПб., 1995. С. 218.

¹⁷ Там же, С. 286.

¹⁸ Там же, С. 287.

делает одним из краеугольных терминов своей логики термин "идея", в котором продолжает жить кантовский вопрос. Идея, по Гегелю, отличается от того, что он называет "только понятием", тем, что содержит в себе обоснование своей *действительности* (и, тем самым, *возможности* тоже, ведь кантовская категория возможности – это не случайность, контингентность, а разумность, которая, для Гегеля, тождественна действительности¹⁹). Так, в первом параграфе "Философии права" мы находим следующее определение – "*Философская наука о праве* имеет своим предметом *идею права* – понятие права и его осуществление"²⁰.

Итак, в поисках ответа на вопрос "Как возможно правовое государство?" нас будут интересовать лишь те ответы, которые не догматически декларируют идеал правового государства, а пытаются совершить восхождение к основам, истокам этого понятия, можно сказать, что правовое государство должно быть понято именно как идея в гегелевском смысле. Важно подчеркнуть одну существенную деталь – *речь не идёт* об эмпирических проектах осуществления правового государства, то есть об определённой социальной технологии, на манер, например, столыпинских реформ. Речь идёт об изучении основ, на которых только и возможно правовое государство, без которых оно – даже формально возникшее, будет оставаться лишь фантомом, утопией, денежной купюрой не имеющей обеспечения – историческим недоразумением.

Вышесказанное приводит к необходимости дать сравнительную характеристику понятий "философский проект" и "утопия".

Для их корректного сопоставления следует сразу оговориться, что и термин "утопия" нужно постараться перевести в собственно философское когнитивное поле, поскольку само слово имеет слишком много достаточно необязательных "обыденных" значений²¹. Несмотря на то, что практически все они объединены вокруг общего семантического ядра и указывают на

¹⁹ Философия права. М., 1990. С. 53.

²⁰ Там же, С. 59.

²¹ Например, утопия как жанр художественной литературы.

несуществование того порядка, который описан утопией, но причины этого несуществования могут быть принципиально различными. Зачастую суждение об утопичности того или иного начинания в социальной сфере выносится на том основании, что *фактически предпринятые усилия по реализации задуманного не принесли ожидаемых результатов*. Такого рода выводы, очевидно, не могут играть существенной роли в обсуждении проблемы утопичности, поскольку они не содержат внутреннего, имманентного критерия для различения изначально или заведомо неосуществимого (невозможного) социального проекта от такого, который не осуществился в силу тех или иных обстоятельств. Практика не может выступать в этом вопросе критерием истины, поскольку предметно-качественный *характер* самой практики оказывается под вопросом – а *что* реализовывалось в ходе практики?

Последний пример дискуссий на эту тему – спор об исторической судьбе и перспективах марксизма, в том числе и в России. В научной, и публицистической полемике на эту тему одним из распространённых способов аргументации является указание на исторически проявившуюся несостоятельность марксизма у нас в стране²². В этом смысле говорят о "неудавшемся эксперименте". Да, то, что коммунизм не был построен, является неоспоримым фактом, но почему так произошло – в силу ли необходимо коренящихся в природе самого марксистского проекта противоречий (и каких?), или из-за неверно истолкованной практики (опосредованной в России ленинизмом и сталинизмом)? Таким образом, *апостериорный* критерий утопичности не может поставить окончательной точки в этом споре, а значит, необходимо перейти к обсуждению вопроса об *априорном* критерии утопичности, который уже по природе своей является не эмпирическим, а философским, что позволяет считать его *crux philosophorum* в вопросе о разнице между философским проектом и утопией.

²² См., например, Плимак Е. Г., Пантин И. К. Драма российских реформ и революций (сравнительно-политический анализ). М., 2000.; Умер ли марксизм? (Материалы дискуссии) // Вопросы философии, 1990. №10. С. 19 – 51.

Требование отказа от эмпирически ориентированных, апостериорных критериев утопичности и постановка проблемы априорного критерия позволяет отметить как близость такой позиции с кантианским пониманием специфики философского знания (как знания априорного), так и подвергнуть анализу с этой точки зрения разные трактовки термина "утопия", доминирующие в литературе по вопросу.

Марксистское понимание утопичности, которое можно установить прежде всего из оценок места и роли утопического социализма в генезисе самого марксизма, позволяет говорить о том, что мыслители-утописты (Сен-Симон, Фурье и Оуэн) воспринимались прежде всего как предтечи и провозвестники научного социализма в *его критической части* (отрицание частной собственности, критика эксплуатации и угнетения человека человеком, различных форм социального неравенства и т. п.). В. И. Ленин в работе "Три источника и три составные части марксизма" писал: "Первоначальный социализм был утопическим социализмом. Он критиковал капиталистическое общество, осуждал, проклинал его, мечтал об уничтожении его, фантазировал о лучшем строе, убеждал богатых в безнравственности эксплуатации. Но утопический социализм не мог указать действительного выхода. Он не умел ни разъяснить сущность наёмного рабства при капитализме, ни открыть законы его развития, ни найти ту *общественную силу*, которая способна стать творцом нового общества"²³. Таким образом, основной проблемой, приводящей к тому, что утопический социализм не смог в области построения положительных проектов пойти дальше "фантазий" является его социальная обусловленность – отсутствие сформировавшихся капиталистических экономических отношений не позволяло утопистам-социалистам сделать их предметом научно-эмпирического изучения и вывести из эволюции производственных отношений непреложные законы социальной действительности. Видно, что в качестве основного пункта, определившего невозможность осознания утопичности

своих построений Сен-Симоном, Фурье и Оуэном выдвигается тот же апостериорный критерий истинности (так, например, Энгельс писал, что им "решение общественных задач, ещё скрытое в неразвитых экономических отношениях, приходилось выдумывать из головы"²⁴).

Природу марксистского подхода к этому вопросу можно попытаться уяснить, если учесть, что экономика является наиболее чистым вариантом целерационального действия²⁵. Предельный рационализм Маркс увидел в экономической сфере жизни общества, а будучи гегельянцем, легко мог перейти от вывода о *разумном* характере экономики и её законов к признанию экономики единственной *действительно существующей*. И если для М. Вебера признание экономики наиболее ярким проявлением рациональности являлось средством для использования в его понимающей социологии метода идеальных типов, то Маркс гипостазирует экономическую жизнь и редуцирует (а иногда и отвергает – как в случае с религией – достаточно декларативно) к ней все проявления человеческой общественности.

Как бы то ни было, но естественно вытекающий из основных постулатов Маркса тезис о практике как критерии истины, будучи по природе своей апостериорным, во-первых, социализирует проблему утопичности, переводя её в поиск достаточно социально-фундированных идей, которые могли бы иметь реальную историческую силу для осуществления на деле теоретических положений ("движущих сил" истории), а во-вторых, не позволяет нам до конца последовательно вести речь об утопичности проектов социальных реформ в

²³ Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма // Полн. собр. соч. М., 1980. Т. 23. С. 46.

²⁴ Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. М., 1983. С. 262.

²⁵ Описывая методологические подходы М. Вебера к изучению мировых религий, П. П. Гайденко отмечает, что "несмотря на расширение и углубление темы, методологические средства анализа религиозной этики у Вебера в значительной мере остаются прежними: эталоном для сравнения у него здесь, так же как и в других разделах его социологии, остается целерациональное действие, а его наиболее чистым вариантом является действие экономическое" // История и рациональность. М., 1991. С. 99.

рамках теоретического дискурса. Впрочем, для эволюции марксизма это препятствие никогда значимым не было, и количество работ, написанных в марксистской парадигме, явно превышает имеющуюся эмпирическую базу для подобного рода теоретизирования (что является одной из причин обвинения самих марксистов в идеологичности наравне с прочими идеологами, а также в отказе направлению в целом от столь значимого для марксистского самосознания признака *научности*, который позволял бы отличить свои взгляды как научно-реалистичные, от утопических²⁶).

Такую трактовку марксизма мы находим в классической работе К. Мангейма по социологии знания "Идеология и утопия" (1929), в которой он выделяет как равноправные четыре формы утопического сознания Нового времени: оргиастический хилиазм анабаптистов, либерально-гуманистическую идею, консервативную идею и социалистическо-коммунистическую утопию. Однако мангеймовское понимание утопии настолько отличается от марксистского, что можно вполне обоснованно утверждать, что Мангейм лишь пользуется тем же термином "утопия", что и классики марксизма, но содержание понятия утопии оказывается кардинально иным. В процитированных выше (см. стр. 22) отрывках из работ Энгельса и Ленина видно, что термин утопия принципиально противопоставляется (в качестве "фантазии") научному способу отношения к социальной действительности. С этой точки зрения можно говорить о том, что в классическом марксизме сохраняет своё познавательное значение жёсткая оппозиция между истиной и ложью, научным и ненаучным способом познания. Мангейм, напротив, говорит о том, что "более высокая задача заключается именно в том, чтобы научиться мыслить не статически, а динамически и реляционно"²⁷. Для Мангейма конкретная историческая действительность является бесспорным и самопонятным феноменом, по отношению к которому он определяет ключевые

²⁶ См., например, статью "Идеология" // Философская энциклопедия. М., 1962. С. 230 – 231.

²⁷ Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 78.

термины своей теории. Так, он считает деидеологизированным лишь то исследование, которое исходит из постоянной соотнесённости всякого познания и содержащихся в нём основных элементов с "исторической структурой бытия", исследует "бесконечное течение беспрестанно меняющейся исторической жизни"²⁸. Аналогично и понятие "утопичное сознание" определяется им как "то сознание, которое не находится в соответствии с окружающим его "бытием"" и при этом "переходя в действие, частично или полностью взрывает существующий в данный момент порядок вещей"²⁹. Однако, несмотря на такие крайне социологические установки Мангейма, мы видим, что хотя он и не проводит сам этой части методологической работы, но считает необходимым установить, что на завершающей стадии мыслительного процесса его теория всё равно приходит к "познавательно-теоретической", а потом и "онтологически-метафизической оценке"³⁰. "Ведь и в нашей аргументации, – констатирует Мангейм, – свободная от оценки динамическая точка зрения незаметно превратилась в орудие борьбы, направленное против определённой позиции..."³¹. Более того, Мангейм считает, что такое положение не должно удивлять или пугать исследователя – наличие онтологических решений, их влияние на эмпирическое исследование, и их *априорный* по отношению к этому исследованию характер необходимы. "Эмпирическое исследование (во всяком случае в исторических науках) возможно только на основе определённых метаэмпирических, онтологических, метафизических решений и проистекающих отсюда ожиданий и гипотез"³². Естественно, что для решения этих задач необходима философия, правда, сам Мангейм соответствующих философских теорий не развивает, опять ссылаясь на то, что ситуация человека имеет конкретно-исторический, конкретно-

²⁸ Там же.

²⁹ Там же, С. 164.

³⁰ Там же, С. 79.

³¹ Там же.

³² Там же.

социальный характер, "окружающее его "бытие" никогда не является "бытием вообще"³³.

Резюмируя точку зрения Мангейма на проблемы критериев утопичности, можно – в интересующем нас отношении – сделать вывод, что непосредственным критерием утопичности для него является *апостериорный* критерий, об утопиях прошлого можно с уверенностью судить лишь сегодня, "когда эти утопии стали действительностью"³⁴. "В реализации заключён *ретроспективный* [курсив – мой. – Е. Г.] масштаб, позволяющий вынести суждение о фактическом положении дел в прошлом"³⁵, в то время как для современного событиям наблюдателя суждение об утопичности вынесено быть не может из-за того, что представляется ему борьбой частных, партийных точек зрения.

Что касается тех представлений, которые могли бы считаться *в принципе* не подлежащими реализации ("абсолютно утопичными"), то среди них, считает Мангейм, несомненно найдутся такие, которые действительно в принципе не могут быть и никогда не будут реализованы. Однако задача их поиска не ставится Мангеймом, он усвояет термину "утопия" в своей социологии знания лишь "относительное" значение. Для него утопия лишь *представляется* вообще неосуществимой представителям данного утвердившегося социального порядка³⁶.

При этом Мангейм всё же сохраняет возможность чисто философского взгляда на проблему, который будет предшествовать эмпирическому исследованию, а значит там будут так или иначе закладываться *априорные* критерии утопичности, о которых пока ничего нельзя сказать.

В методологическом отношении следует за Мангеймом и А. Валицкий в своей работе "В пленау консервативной утопии" (1964), посвящённой русским

³³ Там же, С. 165.

³⁴ Там же, С. 174.

³⁵ Там же, С. 174.

³⁶ Там же, С. 168.

славянофилам и отчасти – В. С. Соловьёву. Валицкий, правда, оговаривает, что его основным интересом было *понимание* русской интеллектуальной истории XIX века, поэтому методологические разъяснения предпринимаются им только для того, чтобы тщательнее очертить тему работы. Впрочем, декларируя теоретическую солидарность с Мангеймом (термин "консервативная утопия" взят у него), А. Валицкий сохраняет за собой определённую свободу в выборе терминологии. В целом же работа оставляет читателя в недоумении – явно оценочный характер заголовка ("В плену...") не вполне соответствует выбранной автором повествовательной безоценочной интонации. Остаётся непонятным – находится в плену консервативной утопии так же неприемлемо, как и в любом плену, или эта формулировка является достаточно случайной? Исходя из того, что в целом термин "консервативная утопия" может быть безболезненно изъят из текста книги и номинально заменён почти любым другим, скорее, следует допустить последнее. Для А. Валицкого употребление словосочетания "консервативная утопия" применительно к социальной мысли славянофилов является вполне самоочевидным именованием, но отнюдь не тезисом, требующим аргументации и доказывания.

Среди недавних крупных работ по теме можно выделить книгу И. А. Исаева "Политико-правовая утопия в России (конец XIX – начало XX в.)" (1991). Утопию автор определяет как "модель некоего идеального социума, в котором, по мысли её творцов, устанавливается самое гармоническое соотношение властных и мировоззренческих структур"³⁷. Особое положение, с точки зрения автора занимает консервативная утопия, для которой всё "социальное проектирование" направляется на преображение существующей системы, которое, в свою очередь, может быть только "внутренним". Отсюда вытекает идея о необходимости для такого типа мышления проблемы "социального идеала, всегда остающегося недосягаемым", при этом мысль

³⁷ Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX – начало XX в.). М., 1991. С. 3.

"выходит за пределы земного в сферы умозрений и прозрений"³⁸. Отмеченные особенности консервативного политico-правового сознания позволяют автору говорить о трудности его выявления на фоне сложного культурного контекста, включающего в себя не только политические и правовые, но и религиозные, и эстетические элементы. Видно, что для И. А. Исаева уже на этапе постановки задачи очевидна необходимость специфически-философского подхода к вопросу, связанного с анализом изучаемого явления не только в эмпирическом, но и в "идеальном" аспекте, последний из которых, будучи не произвольным, потребует априорных критериев состоятельности.

Таким образом, у перечисленных философов постмарксистского этапа социальной мысли наметилось (К. Мангейм) и приобрело характер самоочевидного употребление термина "утопия" ("консервативная утопия") как в принципе внеоценочного и универсального, имеющего своим содержанием мысль о неадекватности социальных проектов существующей конкретно-исторической действительности. В этом смысле корректнее говорить даже не об отдельно существующих "утопиях", а о принципиально присутствующем в социальной мысли измерении "утопичности". При этом на первый план выходит анализ социальных функций утопичности, которые могут быть зафиксированы с использованием методов социально-исторического анализа в ходе эмпирических исследовательских процедур. Типичные формулировки по проблеме можно найти в итоговой – по замыслу самого автора – книге Фернандо Аинсы "Реконструкция утопии" (1997), подводящей итоги почти столетнего развития такого расширительно-социологического понимания утопии. Пытаясь реабилитировать утопизм в его конструктивных социальных функциях во время "заката утопизма", уругвайский учёный указывает на то, что "негативное отношение к утопии в наше время восходит к систематической марксистской критике утопии"³⁹ за её ненаучность и иллюзорность. Однако необходимо различать "абстрактную утопию, которая, несмотря на её

³⁸ Там же.

вписанность в исторический контекст, выражает безосновательные и не ведущие ни к каким последствиям стремления, и является по сути своей эскапистской, и конкретную утопию, основанную на "диалектически возможном", способном обнаруживать себя в историческом процессе и претворяться в жизнь"⁴⁰. Объединяет эти утопии – и все утопии вообще – лишь неприятие современной им общественной системы, отрицание, демонстрирующее их расхождение с реальностью. В то же время, в конкретных утопиях мы находим не только критику существующей реальности, но и "проект должного"⁴¹. Такие "модели альтернативных обществ"⁴² сейчас утрачивают в западной общественной мысли свои права, поскольку порождают подозрения в тоталитаризме. Соглашаясь с небезосновательностью подобных опасений, Ф. Аинса, тем не менее, относит их на счёт "чрезмерной утопизации"⁴³, которая действительно нашла своё подтверждение в истории XX века (например, Оруэлл "1984"). Необходимо восстановить присущую человеку утопическую функцию, "что бы ни говорили реалисты и прагматики, ярые защитники чистого историзма и социально-экономической взаимообусловленности"⁴⁴.

Видно, что в результате своих размышлений, Ф. Аинса приходит к идеалу некой продуктивной в социальной практике утопии – того, что он называет "конкретной утопией" в противовес утопии абстрактной (неосуществимой) с одной стороны, и утопии чрезмерной (тоталитарной) с другой стороны. Но для определения такой утопии необходимо иметь как критерий осуществимости, так и критерий не-тоталитарности, которые по сути должны быть априорными, так как в качестве апостериорных они теряют свою ценность.

³⁹ Аинса Ф. Реконструкция утопии. М., 1999. С. 69.

⁴⁰ Там же, С. 67.

⁴¹ Там же, С. 60.

⁴² Там же, С. 18.

⁴³ Там же, С. 14.

⁴⁴ Там же, С. 15.

Сам Ф. Аинса пытается указать лишь общие критерии классического утопизма, которые, ничего не говоря о реализуемости социального проекта, тем не менее феноменологически фиксируют общие черты всех тех литературных произведений, которые представлены в традиции как утопические. К числу таковых относятся: 1) *пространственная изолированность*, которая "позволяет уберечь от испорченных нравов внешнего мира замкнутый мирок, которым управляют законы, неподвластные "магнитической силе реальности""⁴⁵, архетипическим тут является образ *острова*; 2) *вневременность* социальной системы, которая "не подвержена и не может быть подвержена никаким изменениям"⁴⁶; 3) *автаркия*, связанная прежде всего с идеей самодостаточного хозяйства; 4) *урбанизм*, или идея идеального города; 5) *регламентация*, выражающаяся "в коллективизме, который придаёт единообразие жизни"⁴⁷, регламентацию обеспечивает правительство, опирающееся на педагогическое воздействие некоего канонического текста, представленного как образец для подражания. Интересно, что Ф. Аинса сам выходит за обозначенные границы анализа, приводя в качестве иллюстрации не только собственно литературные произведения, но и реально существующие социальные феномены, например, Кубу как "остров свободы", где реализовалась имеющая черты утопизма программа "Движения 26 июля".

Поскольку выделение вышеперечисленных характерных черт классической утопии осуществлялось вне попыток философского осмысления сущности утопизма, то перечень этот чем-то напоминает список категорий Аристотеля, который в исследовательской программе Канта был одновременно и источником, отправной точкой мысли, и объектом критики, потребовавшей дедукции категорий в целях их систематизации, позволившей, в свою очередь, осуществить требование полноты и определения действительно существенных

⁴⁵ Там же, С. 23.

⁴⁶ Там же, С. 24.

⁴⁷ Там же, С. 27.

категорий, не сводимых уже ни к каким другим⁴⁸. В любом случае, здесь перед нами попытка феноменологического определения априорных критериев утопичности.

К такого же рода вынужденным, но несистематическим попыткам определить априорный критерий утопичности прибегают разные авторы, которые как бы "контрабандой" проводят в свои рассуждения некие кажущиеся очевидными предпосылки, к наиболее распространённым из которых относятся моральные оценки. Так, например, в статье В. М. Межуева "Был ли Маркс утопистом?" (1999) автор начинает с того, что признаёт мангеймовское широкое понимание утопии, но затем возвращается к привычному в марксистской парадигме узкому пониманию утопии как чего-то нежелательного в своих позитивных устремлениях ("фантазиях"), и с этой точки зрения констатирует: "Элемент утопичности, несомненно, сохраняется и в учении Маркса... Маркс утопичен в той мере, в какой претендует не только на объяснение действительности, но и на её изменение и преобразование. Не критика капитализма сама по себе является утопией, а стремление придать этой критике характер революционного действия, ломающего старый порядок и навязывающего всем волю одного класса и одной партии. Одно дело критиковать капитализм, другое – призывать к его насильственному уничтожению. Критика вполне совместима с научностью, желание насильственно переломить ход истории⁴⁹ всегда [курсив – мой. – Е. Г.] утопично". Мы видим здесь попытку установить типичный априорный и всеобщий критерий утопичности – насильственное целенаправленное изменение конкретно-исторической действительности, которая

⁴⁸ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 87.

⁴⁹ Следует заметить, что Маркс вряд ли согласился бы с такой интерпретацией, естественный ход истории как раз и воплощается для него в определенных – насильственных в том числе – действиях. Более того – в этом заключается его собственное саморазличие с утопическим социализмом. Другой вопрос, насколько эти претензии правомерны.

В. М. Межуевым, равно как и К. Мангеймом воспринимается как нечто очевидное, первичное по отношению к рефлексии.

Формальный недостаток таких рассуждений (которые тем не менее весьма ценные в качестве продуктивных философских *интуиций*) заключается в неотрефлексированности на первый взгляд очевидных априорных критериев утопичности и отсутствие попытки осмыслить их в сочетании с другими, не менее значимыми, но на время "забываемыми" требованиями морального сознания.

Продемонстрированная на вышеприведённых, вполне репрезентативных для данного методологического подхода примерах, неотмыслимость проблемы априорных критериев утопичности (приводящая даже к их конкретному формулированию (см. стр. 30)) оказывается принципиальной для формулировки тех социальных проектов, которые формально подпадая под мангеймовское определение утопичности, тем не менее существенно отличаются тем, что проблема априорных критериев утопичности в рамках таких подходов достаточно отрефлексирована и её решение приводит ко вполне определённым последствиям для самого проекта, который мы и будем называть собственно "философским проектом".

§2. Критерии утопичности в русской религиозно-философской мысли конца XIX – первой половины XX века.

В. С. Соловьёв, выросший в семье известного русского историка С. М. Соловьёва, никогда не выдавал себя за политика, экономиста или социолога. Многие его работы содержат ярко выраженную историческую компоненту⁵⁰, некоторые, как например "Духовные основы жизни", являются признанными ещё при жизни автора образцами катехизаторско-богословского жанра. Публицистика Соловьёва является одной из ярких страниц русской общественной мысли. Однако только два проявления его творческой натуры

породили соответствующие направления в духовной культуре Серебряного века. Это – поэзия (которая явилась одним из краеугольных камней русского символизма) и философия. Причём значение философии Соловьёва (которая влияла и на его поэтические опыты), без сомнения, более значительное. В этом отношении Соловьёв является философским предтечей целого направления в русской философии права.

Будучи философом "по преимуществу", Соловьёв оставил много ярких работ по нравственной философии. Для выяснения его понимания специфики *философского подхода*⁵¹ к изучению конкретных форм человеческой нравственности, в том числе и правового государства, необходимо остановиться на двух, в этом отношении программных, произведениях. Первое из них, "Критика отвлечённых начал" (1880), завершает собой академический этап в философском развитии Соловьёва: после убийства Александра II 1 марта 1881 года Соловьёв выступил с публичной лекцией, в которой призвал помиловать убийц императора, что, в конечном итоге, привело к необходимости оставить университет. Начинается новый период в жизни Соловьёва, во время которого особенно ярко проявился его талант публициста и критика существующего порядка. Тем не менее, философские взгляды Соловьёва не претерпели существенных изменений, о чём свидетельствует общность исходных посылок для построения философского проекта правового государства в уже названном произведении и "Оправдании добра"⁵² (1897) – произведении, которое знаменует собой начало последнего этапа в творчестве философа.

⁵⁰ Например, "Великий спор и христианская политика", "История и будущность теократии" и т. п.

⁵¹ Вначале анализируются исходные *методологические* положения философии права Соловьёва, рассмотрение содержательных сторон философского проекта содержится в главе 2.

⁵² Более того, поводом к написанию "Оправдания добра" послужило предложение о втором издании "Критики отвлечённых начал", см. об этом Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М., 1990. Т. 2. С. 833.

В "Критике отвлечённых начал" прежде всего обращает на себя внимание название, которое, безусловно, неслучайно структурно продолжает ряд кантовских "Критик". "Ставя своей задачей критику отвлечённых начал, — пишет Соловьёв, — я разумею не такую критику, которая старается опровергнуть то или другое учение, выставляя против него различные возражения⁵³... Критический же метод по отношению к самим этим принципам должен состоять в том, чтобы, пользуясь ими как необходимыми предварительными ступенями, переходить постепенно к полному синтетическому определению великих неизвестных [истины, добра и красоты — Е. Г.] нашей положительной задачи"⁵⁴. Такая критика, по Соловьёву, есть "kritika положительная" — в этой ёмкой формуле можно увидеть соединённые вместе стороны утопии — отрицательную (критическую) и положительную, с акцентом на последнюю.

Положительная критика предполагает "идею всеединого в общем и ещё неопределившемся виде, как некоторый *безусловный критерий* [курсив — мой. — Е. Г.], без которого невозможна никакая критика"⁵⁵. В ходе этой критики и сама идея всеединого получает "некоторое определённое содержание"⁵⁶, положительные начала, которые из этого следуют, в силу своего особого онтологического статуса, "не могут представлять для нас полной определённости: можно с достаточной ясностью показать их необходимость, но действительное их содержание является пока только в общих и слитных

⁵³ Сравни с гегелевским отношением к подобной критике: "Говорить о каком-нибудь содержании можно, только трактуя его научно и объективно; по той же причине возражения иного рода, чем научное рассмотрение самого предмета, автор вынужден будет считать лишь субъективным послесловием и необоснованными уверениями и останется к ним равнодушным" // Философия права. М., 1990. С. 56.

⁵⁴ Соловьев В. С. Собрание сочинений и писем в 15 томах. М., 1993. Т. II. С. 15.

⁵⁵ Там же, С. VI.

⁵⁶ Там же.

чертах"⁵⁷. Сопоставляя эти положительные начала, представляемые пока в самых общих чертах, с конкретно-исторической действительностью, Соловьёв замечает, что говорить придётся более о том, что должно быть, чем о том, что есть. Подчёркивая априорный характер рассуждений, Соловьёв предвидит, что они не могут иметь той отчётливости и раздельности, какие свойственны мыслям, составляющим простой вывод из существующих фактов, то есть апостериорным. Одно из положений, определяющих содержание своей книги, сам философ формулирует так: "Нравственная деятельность, теоретическое познание и художественное творчество человека необходимо требуют безусловных норм или критериев, которыми бы определялось внутреннее достоинство их произведений, выраждающих собою благо, истину и красоту"⁵⁸. Формальную этику Канта (категорический императив) и материальный принцип счастья Соловьёв видит входящими в "высший нравственный принцип", но не составляющими его собственной сущности. Нравственная деятельность должна иметь ещё и "некоторый определённый предмет; таким предметом может быть только нормальное общество, определяемое характером свободной общинности"⁵⁹ или "свободная теократия".

Что касается возможности познания такого рода объекта, Соловьёв указывает как на недостаточность опыта, который показывает только то, что бывает, так и на недостаточность разума, который способен к построению лишь условных положений, которые могут оказаться ни к чему, если не будет соответствующих условий. Так же, как для нравственной деятельности нужно правильно определить её, и для истинного познания должен быть указан соответствующий безусловный предмет, который Соловьёвым в общем определяется как "*сущее всеединое*"⁶⁰. Соответствующую систему истинного знания Соловьёв представляет себе как некий "всесторонний синтез" ("великий

⁵⁷ Они, "обладая вечным бытием в сфере абсолютной, еще не имеют видимого существования" // Там же.

⁵⁸ Там же, С. VII.

⁵⁹ Там же, С. VIII.

синтез"). Таковы в интересующем нас отношении главные идеи Предисловия к "Критике отвлечённых начал", в которых легко угадываются контуры кантовской формулировки о возможности синтетического априорного знания. В явном виде этот вопрос появится у Соловьёва в первой главе: "возможен ли такой синтез?"⁶¹.

Первая глава убеждает нас в правомерности проводимого нами сближения в понимании философского проекта между Кантом и Соловьёвым. Глава начинается с почти буквального воспроизведения одного из ключевых вопросов "Критики чистого разума": "Как возможна внутренняя свобода, если существует внешняя необходимость?" Именно с фиксации немыслимости (если можно так выразиться – своего рода утопичности) самой конкретно-исторической действительности⁶² начинается для Соловьёва философия⁶³. "Двойственность жизни и сознания человеческого есть настоящее основание всякого размышления и философии"⁶⁴ – вот своего рода *аксиома* рассуждений Соловьёва, к которой он не раз возвращается – "наша наличная действительность не может быть *всю* действительностью, и то, что здесь представляется только *долженствующим* быть и будущим"⁶⁵, есть вечно сущее и настоящее в другой сфере⁶⁶.

⁶⁰ Там же, С. IX.

⁶¹ Там же, С. 7.

⁶² В этом – коренное отличие от ранее рассмотренных взглядов на утопию (см. стр. 32), которые зачастую признают эту действительность самоочевидным критерием утопичности, не замечая, что она тоже "чревата утопией", как выражается Соловьев – "нелепа".

⁶³ "Мыслимость же предмета очевидно принадлежит философскому умозрению," – указывает Соловьев, соотнося задачи религии, философии и опытной науки в познании.

⁶⁴ Соловьев В. С. Собрание сочинений и писем в 15 томах. М., 1993. Т. II. С. 3.

⁶⁵ Этот аспект является одной из причин использования слова "проект" в термине "философский проект", хотя конец цитаты показывает определенную условность такого выбора (которой, впрочем, никак не избежать в любом случае).

⁶⁶ Соловьев В. С. Собрание сочинений и писем в 15 томах. М., 1993. Т. II. С. VI.

Пока не определены общие априорные принципы, которые определяют достоинство и значение человеческих мыслей, дел и произведений, считает Соловьёв, человечество похоже на богача, который обладает вполне реальными сокровищами, но только имеет в подтверждение своих прав на них спорные или совсем незаконные документы, из-за чего не может как следует распорядиться богатством (а значит и реальная его цена становится ничтожной). Поэтому "удовлетворительное определение верховных начал необходимо не только для новых приобретений духа человеческого, но также для упрочения и оправдания старых"⁶⁷. Здесь появляется важное для характеристики философского проекта слово – "оправдание", которое становится ключевым для следующего из рассматриваемых нами произведений Соловьёва – "Оправдания добра". Рассмотрим методологические установки Соловьёва в этой работе.

Здесь перед нами опять очень важное для понимания преемственности исследовательских программ Соловьёва и Канта название. Вот что пишет один из философов права Серебряного века Б. А. Кистяковский об особенностях кантовского словаупотребления: "Он часто так свободно обращался с отдельными терминами, что они совершенно утрачивали свой первоначальный смысл. Так, например, в своих "Prolegomena" он ставит целый ряд вопросов, в которых употребляется слово "möglich"⁶⁸, вроде: "Wie ist die Naturwissenschaft möglich?", причём "möglich" всегда обозначает "berechtigt". По-русски эти вопросы следует переводить словами: "Как оправдать естествознание?"⁶⁹ Если учесть, что именно Соловьёв был первым переводчиком кантовских "Пролегомен" (которые при жизни Соловьёва вышли двумя изданиями – в 1889 и 1993 годах – как раз между "Критикой отвлечённых начал" (1880) и "Оправданием добра" (1897), то мы можем увидеть в этом и внешнее свидетельство развития интереса Соловьёва к основам кантовской философии,

⁶⁷ Там же, С. 7.

⁶⁸ См. выше стр. 16.

⁶⁹ Кистяковский Б. А. Философия и социология права. СПб., 1999. С. 73.

и, как следствие, одну из причин формулировки Соловьёвым названия своего итогового труда по нравственной философии именно в духе Канта).

Для Соловьёва цель написания фундаментального исследования о смысле жизни имеет ярко выраженный интерсубъективный характер. "При настоящем положении человеческого сознания, – пишет он, – даже те немногие, которые уже владеют твёрдым и окончательным решением жизненного вопроса *для себя*, должны оправдать его *для других*: ум, одолевший собственные сомнения, не делает сердце равнодушным к чужим заблуждениям"⁷⁰. Решение, которого ищет Соловьёв, как видно из процитированного отрывка, носит одновременно априорный – ум преодолевает *собственные* сомнения, – но тем не менее общезначимый характер, значимый *для себя и для других*. Для такой формулировки избирается задача "оправдания" смысла жизни и добра.

Тех, кто отрицает наличие смысла у жизни Соловьёв делит на пессимистов серьёзных и несерьёзных. У несерьёзных пессимистов их теории расходятся с делами – не видя в жизни положительного смысла, а лишь одни страдания, они тем не менее выбирают жизнь, а значит они невольно подчиняются тому смыслу, которым их ум не в силах овладеть⁷¹. Здесь, таким образом, имеет место не действительное отрижение смысла жизни, а лишь теоретически-отвлечённое, сопряжённое с отказом от осмыслиения априорных критериев утопичности и вообще с отказом от мышления.

Серьезные пессимисты – сознательные самоубийцы. Этот феномен Соловьёв объясняет так. Серьёзный пессимист признаёт наличие априорных начал жизни (смысла жизни), но субъективно и произвольно устанавливает для себя, в чём этот смысл жизни заключается (ради чего стоит жить). Сама жизнь демонстрирует несостоятельность такого выбора, и пессимист принимает неверность *своего* (субъективно и произвольно установленного) смысла жизни за отсутствие смысла жизни вообще. Не желая вступить на путь поиска иных, объективных основ жизни, такой человек доводит свой произвол до конца,

⁷⁰ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 83.

кончая с собой. Соловьёв пишет: "Ясно, что смысл жизни не может совпадать с произвольными и изменчивыми требованиями каждой из бесчисленных особей человеческого рода"⁷². А если бы совпадал, то вместо объективно-общезначимого смысла мы имели бы бессмыслицу. Таким образом, самоубийца разочаровался не в смысле жизни (объективном), а "в своей надежде на бессмысленность жизни" (или, что то же, – в субъективности этого смысла). Но разочарование в объективной бессмысленности (субъективном смысле) жизни есть одновременно признание её объективного смысла (субъективной бессмысленности). Тем самым и этот род пессимистов своей жизнью подтверждает наличие объективного смысла жизни, хотя и не понимает этого. Для пессимистов вообще свойственно "разорванное" мышление, при котором их жизнь и их теории остаются в вопиющем противоречии друг с другом. Это – утопичность (фантастичность) мышления в худшем, но и буквальном смысле этого слова. Причина же одна – отказ от использования *разума* в поиске и исследовании априорных начал жизни.

Дальше Соловьёв приступает к анализу следующей, влиятельной в интеллектуальной культуре того времени, постановки вопроса об априорных началах утопичности. Имеется в виду философия Ницше.

Следуя Ницше, можно считать утопичным всё, что не соответствует его пониманию смысла жизни, который видится ему в эстетической стороне действительности, в том, что "сильно, величественно, красиво"⁷³. Но априорность, безусловность этого критерия – мнимая, поскольку она опровергается тем фактом, "что конец всякой здешней силы есть бессилие и конец всякой здешней красоты есть безобразие"⁷⁴. Речь идёт о смерти. Красота и сила не спасли Александра Македонского, культ красоты и силы не спас самого Ницше. "И кто же, – спрашивает Соловьёв, – станет поклоняться

⁷¹ Там же, С. 85.

⁷² Там же, С. 86.

⁷³ Там же, С. 87.

⁷⁴ Там же.

божеству, не спасающему свои воплощения и своих поклонников?"⁷⁵

Анализируя ницшеву критику христианства, Соловьёв указывает, что он прошёл мимо того фундаментального факта, что евангелие с самого начала воспринималось как благая весть о верном *спасении*, что новая религия была основана "первенцем из мертвых" (Колос. 1, 18; Деян. 26, 23), воскресшим и победившим смерть. "Прежде чем с такою яростию проповедовать против равенства, — пишет Соловьёв, — следовало бы упразднить главную уравнительницу — смерть"⁷⁶.

Разобранные примеры убеждают нас, что у жизни есть смысл, и смысл этот не в культе силы и красоты, взятых абстрактно, но лишь в их соединении с действительным ("торжествующим") добром. Но в определении добра возможны новые заблуждения, считает Соловьёв.

Первый типичный ход мысли, который опять уводит от *разумного исследования* вопроса о смысле жизни, заключается в уверенности, что добрый смысл жизни "уже сказался и скажется нам и не ждёт наших определений, нужно только смириться перед ним, с любовью принять его и подчинить ему своё существование, свою личность"⁷⁷ чтобы от этого *внешнего* источника наша личная жизнь получила смысл. В этом случае конкретно-историческим формам социальных институтов придаётся характер самоочевидных, существующих "от века" и абсолютных. Личность приобщается к абсолютным началам внешним образом. Но мы знаем, что "эти жизненные устои и образования не упали с неба разом в готовом виде, что они слагались во времени и на земле"⁷⁸. И если у нас нет априорного критерия, как мы можем опознать в тех или иных конкретно-исторических формах те абсолютные начала сущего добра, которые следует выбрать из множества однотипных институтов? Не имея критерия мы опять

⁷⁵ Там же, С. 88.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же, С. 89.

⁷⁸ Там же, С. 90.

впадаем в произвольную субъективность выбора, и опять за смысл жизни принимаем "бессмыслицу собственного произвола"⁷⁹.

Итак, специфику философского подхода к нравственности вообще (и к проблеме правового государства в частности) Соловьёв видит в наличии и необходимости признания *априорных начал* жизни личности (они же выступают и в роли априорного мерила, критерия утопичности) и их *разумном* исследовании. "Нравственный смысл жизни первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам внутренно через нашу совесть и разум, поскольку эти внутренние формы добра освобождены нравственным подвигом от рабства страсти и от ограниченности личного и колективного себялюбия"⁸⁰.

Добро же, в свою очередь, "ничем не обусловлено, оно всё собою обуславливает и через всё осуществляется"⁸¹, понятие добра, таким образом, представляет собой предмет нравственной философии. Её задача – "выяснить всё, что разум, возбуждаемый опытом, мыслит в этом понятии, и тем самым дать определённый ответ на главный для нас вопрос о должном содержании и смысле нашей жизни"⁸².

В постановке Соловьёвым исследовательской задачи мы видим немало сходного с кантовскими формулировками (см. стр. 19), но в данном случае имеется и личное признание Соловьёвым своей преемственности в исследовании нравственной сферы. Отличая свой подход от гегелевского и спенсеровского, Соловьёв пишет: "Основатель её [нравственной философии – Е. Г.] как науки, Кант, остановился на первом существенном признаке абсолютного добра – его чистоте, требующей от человека формально-безусловной, или самозаконной, воли, свободной от всяких эмпирических примесей: чистое добро требует, чтобы его избирали для него самого; всякая

⁷⁹ Там же, С. 91.

⁸⁰ Там же, С. 96.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же, С. 98.

другая мотивация его недостойна. *Не повторяя того, что хорошо изложено Кантом по вопросу о формальной чистоте доброй воли [курсив – мой. – Е. Г.], я обратился в особенности ко второму существенному признаку добра – его всеединству, не отделяя его от двух других [три признака добра⁸³: чистота, полнота и сила – Е. Г.] (как сделал Кант относительно первого), а прямо развивая разумно-мыслимое содержание всеединого добра из тех действительных нравственных данных, в которых оно заложено⁸⁴.*

Соловьёв считает возможным опубликовать в качестве приложения к "Оправданию добра" текст под названием "Формальный принцип нравственности (Канта) – изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике", написанный им 20 лет назад. Характеризуя тот период своего творчества, Соловьёв пишет, что тогда "в вопросах чисто философских находился под преобладающим влиянием Канта"⁸⁵.

Таким образом, Соловьёв принимает постановку нравственных вопросов в том виде, в котором они были поставлены Кантом (впервые превратившим нравственную философию в науку), и полностью признаёт его значение в области открытия "формально-безусловной" или автономной природы воли.

Обратимся теперь к анализу теоретических установок П. И. Новгородцева, который первым заявил о существовании идеалистического направления в философии права в своей работе "О задачах современной философии права" (1902)⁸⁶. В его подходе к анализу проблем правового государства легко увидеть те же основные особенности, которые уже были отмечены у В. С. Соловьёва.

⁸³ "То, что оно ничем не обусловлено, составляет его *чистоту*, то, что оно все собою обусловливает, есть его *полнота*, а что оно через все осуществляется, есть его *сила*, или *действенность*" // Там же, С. 96.

⁸⁴ Там же, С. 97.

⁸⁵ Там же, С. 549.

⁸⁶ "В настоящее время то идеалистическое направление в философии права, к которому я принадлежу, не представляет исключительного достояния какого-либо отдельного ученого, но объединяет под общим знаменем целый ряд представителей нового поколения юристов и публицистов" // Новгородцев П. И. Сочинения. М., 1995. С. 300.

Будучи юристом по образованию, П. И. Новгородцев приходит к философским аспектам анализа правового государства через идею естественного права, которую он указывает в качестве неотрефлексированной основы построений исторической школы юриспруденции. Новгородцев одним из первых отметил значение В. С. Соловьёва как философа права, призывая самым серьёзным образом отнестись к его правовым построениям, несмотря на образ Соловьёва как философа "мистических созерцаний". Соловьёв протягивает руку идеи права в тот момент, когда по единодушной оценке двух ведущих русских правоведов – Чичерина и Петражицкого – в современной юридической науке произошло "разложение правосознания"⁸⁷. Для Соловьёва роль права не в его утилитарном значении, а "в свете его высшего идеального предназначения"⁸⁸ – служить целям нравственности.

В своей первой крупной работе "Историческая школа юристов" (1897), вышедшей в один год с соловьёвским "Оправданием добра", Новгородцев отмечает необходимость априорных критериев утопичности, которые в истории правовой науки Нового времени впервые возникли в эпоху Просвещения, когда "разум переходит к радикальному отрицанию всего данного, всего, что кажется ему непонятным и неразумным"⁸⁹. Однако, сомневаясь во всём, такой разум пока имеет догматическую установку, поскольку "разум первоначально не сомневается в самом себе и в своём сомнении"⁹⁰. Такая безапелляционная догматическая установка разума (характеризующаяся наличием априорных критериев, пока ещё неотрефлексированных) даёт повод для противопоставления историзма и узко понятого рационализма. Но уже в идеалистической философии Канта происходит коренная смена методологических установок – догматическая самоуверенность разума сменяется его самокритикой, "вера в непогрешимость отрицающего разума

⁸⁷ Новгородцев П. И. Сочинения. М., 1995. С. 286.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Новгородцев П. И. Историческая школа юристов. СПб., 1999. С. 19.

⁹⁰ Там же.

сменяется критикой его способностей и средств"⁹¹. Здесь Новгородцев видит ключ к примирению рационализма и историзма: когда разум подвергает критическому пересмотру те априорные критерии, с которыми он обращается к конкретно-исторической действительности, сама эта действительность уже не отметается напрочь, но получает *оправдание* со стороны разума в своих существенных проявлениях. Если же рациональный подход к конкретно-исторической действительности ограничивается лишь её отрицанием, то этим он только демонстрирует своё бессилие и негодность самих своих априорных принципов.

Таким образом, естественно-правовая идея, как её понимает Новгородцев, включает в себя два существенных момента – нравственную оценку положительных учреждений и стремление к именно *философскому* исследованию основ права⁹². Таков философский проект правового государства в его методологических основах. Подобная постановка исходных вопросов, по Новгородцеву, не есть лишь дань интеллектуальной моде – практика власти говорит о том, что власть, не довольствуясь одним только фактом своего господства, нуждается и ищет опоры в нравственном сочувствии подчинённых⁹³.

Пересматривая основные принципы старой естественно-правовой школы (предположение о существовании естественного состояния, первобытного договора и произвольном установлении права), Новгородцев указывает на то, что они не могут быть приняты в их непосредственном виде как утверждения о событиях имевших место в истории, но годятся как методологические принципы, помогающие приходить к правильным выводам⁹⁴.

В важной для развития идеалистического направления философии права в России программной работе "О задачах современной философии права" (1902)

⁹¹ Там же.

⁹² Там же, С. 15.

⁹³ Властвующие обыкновенно стремятся "освятить свою власть авторитетом истории, религиозного установления и т. п." // Там же, С. 16.

Новгородцев также подчёркивает, что его задача – не решение практических задач. "Можно сосредоточить своё внимание на установлении общих философских оснований, – в эту сторону направлен мой интерес", – пишет он, констатируя разрыв своего исследовательского проекта "с традициями исключительного историзма и социологизма" и переход к системе "нравственного идеализма"⁹⁵. Исторический и социологический метод в правовых науках доминировали в XIX веке, но, к сожалению, ни история, ни социология не подтвердили свою претензию на универсальность реальными результатами. "Ещё и теперь, – пишет Новгородцев, – социологи, смешивая обещание с исполнением и надежду с действительностью, говорят так, как будто бы в самом деле они могли быть для нас самыми надёжными руководителями в важнейших вопросах жизни"⁹⁶. Так, например, социальная динамика действительно могла бы стать "величайшей находкой" для юриста, но её нет⁹⁷.

Однако критика Новгородцевым чисто эмпирического подхода социологии и истории к правовой проблематике не ограничивается констатацией их неспособности пока что реализовать свои исследовательские планы (что является не принципиальной проблемой, а временной). Для Новгородцева неприемлема сама претензия социологии и истории упразднить самостоятельное значение моральной проблемы⁹⁸. Вполне в духе Канта, Новгородцев заявляет: "Мысль об исторической необходимости

⁹⁴ Новгородцев П. И. Историческая школа юристов. СПб., 1999. С. 23.

⁹⁵ Новгородцев П. И. Сочинения. М., 1995. С. 301.

⁹⁶ Там же, С. 302

⁹⁷ Там же, С. 303

⁹⁸ "В позитивной социологии общественный идеал может мыслиться только как временный компромисс враждебных сил, как относительное порождение меняющихся условий. Такое воззрение логически приводит к полному релятивизму, который делает невозможным и самое понятие идеальной нормы"// Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 71.

совершающихся событий не властна над нашим нравственным чувством", и ставит самостоятельную задачу "нравственного суда над историей"⁹⁹.

"Жизнь, изменяя формы, оставляет незыблемыми принципы. Факты и отношения, меняясь и спеша, уходят в область прошлого; идеи и идеалы – в своих основах – остаются, для того чтобы светить человечеству в течение ряда веков"¹⁰⁰. Среди этих идеалов Новгородцев отмечает прежде всего принцип безусловного значения личности, принципы равенства и свободы, справедливости и любви.

Таким образом, можно констатировать, что в итоге проведённого анализа мы приходим к пониманию "философского проекта" как отличного, с одной стороны, от исторических обобщений и прогнозов, социологических теорий, политических программ (для которых во главу угла ставятся *апостериорные* критерии утопичности, или, можно сказать *непосредственной* – в более или менее близкой исторической перспективе – *реализуемости*); и, с другой стороны, от утопий в узком, буквальном значении этого слова, на которые философский проект похож в их критической (*негативной*) части, но от которых он будет отличаться отрефлексированностью и недекларативностью конструктивной (*позитивной*) части, пользующейся *априорными* критериями утопичности (истинности).

§3. Предварительное определение понятия правового государства.

Необходимо также дать предварительное определение понятия правового государства (*der Rechtsstaat*). В изложении этого вопроса мы последуем за П. И. Новгородцевым, который писал, что "Соловьёв противопоставлял неопределенной мечте славянофилов положительный идеал правового государства, выработанный жизнью Западной Европы"¹⁰¹.

⁹⁹ Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 304.

¹⁰⁰ Там же, С. 305.

¹⁰¹ Новгородцев П. И. Сочинения. М., 1995. С. 291.

Анализируя генезис идеала правового государства в Европе, философ выделяет несколько этапов в его выявлении и осмыслении¹⁰².

Первый этап проходит в противопоставлении идеала правового государства идеалу средневековой западной теократии (папизма). Главной интенцией этого периода Новгородцев считает *стремление к единому для всех правовому порядку*, для чего потребовалось прежде всего преодоление той тягостной раздвоенности, которая рождалась в сознании европейца борьбой духовной власти со светской. Светскость нового государства выражается, как правило, в законодательном отделении церкви от государства. Верховенство права, в свою очередь, заключается в фиксации правовых принципов равенства и свободы. "Требование суверенного и единого государства в своей идеальной основе выражает не что иное, как устранение неравенства и разнообразия прав, существовавших в средние века. При раздробленности феодального государства право человека определялось его силой и силой той группы, к которой он принадлежал. Новое государство призвано было совершить процесс уравнения общественных элементов и превратить сословное общество с его многочисленными разделениями в общество гражданское, построенное на начале равной правоспособности. Для этого оно должно было уничтожить между собою и гражданами все посредствующие ступени властовования и подчинить всех единому и общему для всех закону. Суверенное государство должно было уничтожить тот строй, на почве которого создавались бесправие и неравенства, выделения и исключения, привилегии и монополии. Таков был *идеальный* [курсив – мой. – Е. Г.] смысл той политической теории, которая была создана в противовес феодальному порядку отношений"¹⁰³.

Формулируя эти же выводы на языке более общей социальной теории мы можем сказать, что на этом историческом этапе происходило осознание права

¹⁰² Там же, С. 15 – 22.

¹⁰³ Там же, С. 20 – 21.

как *идеальной ценности*¹⁰⁴, что выразилось в его институциональном обособлении от существовавшего социального порядка. В сфере *ценности*, где, в отличие от области *социальных норм*, господствует принцип *единства*, а не *множественности*, право становится единым в своём источнике (так как двух разных прав быть не может – неизбежна их коллизия). Правовое государство *невозможно*, если таких источников несколько.

На второй ступени в развитии идеала правового государства, выделяемой Новгородцевым, требуя от граждан подчинения единому и равному для всех праву, государственная власть сама должна была войти в сферу действия этого принципа, подчиниться ему. Кристаллизовались эти требования во время французской революции в виде двух идей – народного суверенитета (и разделения властей) с одной стороны, и неотчуждаемых прав личности – с другой.

Итак, второй этап мы можем охарактеризовать как подчинение одного из самых противоречивых социальных институтов – государства – требованию верховенства права, что также является отражением общего принципа – в идеале правового государства социальная нормальность подчинена ценности права.

Современные исследователи не вносят особых корректировок в описанные представления столетней давности. Так, В. С. Нерсесянц в своей "Философии права" пишет: "Правовое государство можно определить как правовую форму организации и деятельности публично-политической власти и её взаимоотношений с индивидами как субъектами права, носителями прав и свобод человека и гражданина"¹⁰⁵. Конкретизируя в дальнейшем это определение Нерсесянц указывает в нём на три существенные моменты: принцип верховенства права ("правового закона"), приоритет прав и свобод

¹⁰⁴ Мы добавляем – "идеальной", чтобы избежать ставшего обычным оборота "материальные ценности", которые в данном контексте вообще ценностями не являются. В дальнейшем добавку "идеальные" применительно к ценностям мы будем опускать.

человека и гражданина¹⁰⁶, принцип разделения властей в организации суверенной государственной власти. Если попытаться переформулировать это в более ёмкую формулу, можно сказать, что правовое государство определяется принципом верховенства закона, причём не любого закона, но закона правового. Последний, в свою очередь, может определяться и называться по разному¹⁰⁷, по Нерсесянцу правовой закон фундируется верховенством права человека и разделением властей как организационным принципом суверенной власти.

¹⁰⁵ Нерсесянц В. С. Философия права. М., 1997. С. 106.

¹⁰⁶ В том числе – отказ от признания их октроированными правами, свойственного тоталитарным государствам.

¹⁰⁷ "Правовой закон" у самого Нерсесянца, у Новгородцева – "естественное право".

ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЕКТ ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА У В. С. СОЛОВЬЁВА.

§1. Право и мораль.

Предметом анализа в данной части работы являются два текста: работа Иммануила Канта "О мнимом праве лгать из человеколюбия"¹⁰⁸ и раздел IV главы "О добродетелях" из фундаментальной работы Владимира Сергеевича Соловьёва "Оправдание добра" (1897), в котором русский философ подробно разбирает кантовскую точку зрения. Сто лет, которые разделяют двух философов, придают доводам Соловьёва дополнительную весомость: знакомый с послекантовским развитием философской мысли, и прежде всего с достижениями Шеллинга и Гегеля, философ имеет в арсенале серьёзный запас антикантовских аргументов. Но, с другой стороны, с самой философией Канта в России были в то время знакомы мало, хотя бы по сравнению с двумя упомянутыми немецкими философами-идеалистами. Один из русских кантианцев, А. И. Введенский, в своей статье, посвящённой памяти Соловьёва, говорит о нём как о первом популяризаторе идей Канта в России. "Я наблюдаю такой процесс, – пишет Введенский, – когда он [Соловьёв – Е. Г.] читал два года лекции в петербургском университете, которые удалось слушать и мне: под влиянием ещё не исчезнувшего тогда господства позитивизма к нему в аудиторию некоторые студенты приходили ярыми позитивистами, а выходили из неё кантианцами"¹⁰⁹. Заметим, á propos, что путь этот для молодых русских философов серебряного века станет традиционным: критицизм Канта играл роль "игольного ушка", через которое философы переходили от довольно случайно и бессознательно усвоенного марксизма к самобытной религиозной философии.

¹⁰⁸ "Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen", впервые опубликована в "Берлинском вестнике" в сентябре 1797 года.

¹⁰⁹ О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии, 1901. №1. С. 16.

Интерес к Канту, поддерживаемый философским авторитетом и славой Соловьёва, который сам был переводчиком кантовских "Пролегоменов"¹¹⁰, привёл даже к почти единовременному изданию широким тиражом переводов всех трёх "Критик" . . . (с 1896 по 1898 год). Так что любые появлявшиеся в печати высказывания Соловьёва о Канте попадали на подготовленную почву, и создавали первые действительные стереотипы в восприятии идей критицизма в России.

Итак, в самом общем виде цель этой части работы можно сформулировать следующим образом: проанализировав полемику Соловьёва с Кантом, указать на элементы непонимания философских идей последнего, которые впоследствии становились *парадигмой* восприятия Кантовской философии; а также попытаться выявить *культурные механизмы* формирования таких стереотипов.

Для достижения поставленной цели, необходимо: 1) Проанализировать сам феномен *философского спора*, и прежде всего ответить на вопрос: а что собственно выясняется в философском споре? 2) Приложить полученные выводы к тем аргументам, которые выставлены в споре Соловьёвым против Канта, а также самим Кантом (чья статья написана в форме полемического ответа французскому философи Бенжамену Констану). 3) Установив момент совпадения в философских взглядах Канта и Соловьёва, попытаться объяснить (там, где это уместно) их расхождения во взглядах через включённость любого конкретного философского спора в культурную ситуацию своего времени.

Обозначив основные задачи исследования, скажем несколько слов о специфике той конкретной темы, в которую укладывается разбираемый спор о том, допустимо ли лгать из человеколюбия. И у Канта, и у Соловьёва моральная философия делится на две части: *этику* в собственном смысле и философию *права*. Соответственно и вопрос "допустимо ли нечто?" распадается на два: о допустимости с точки зрения права, и с точки зрения

¹¹⁰ Перевод вышел из печати в 1889 году и был переиздан уже через 4 года – очень быстро для книги такого рода.

морали. Непростое взаимоотношение этих двух сфер требует специального анализа для точного определения: о чём же спорят философы? Дело осложняется тем, что для обоих – как для Канта, так и для Соловьёва, – тема *права* является далеко на главной в их творчестве, из-за чего требуются определённые усилия для систематизации их *философии права* (к Канту это относится в меньшей степени, чем к Соловьёву).

Говоря о судьбах философии права в России, Э. Ю. Соловьёв отмечает, что "дефициту правосознания в национальном сознании соответствовал дефицит правопонимания в отечественной философии, тесно связанный с её этикоцентризмом и проповедью абсолютного нравственного подхода к жизни"¹¹¹. Делая скидку на неизбежность использования предельных обобщений при попытке выразиться лапидарно, с этой мыслью можно согласиться. Тем более интересно посмотреть на зарождение философско-правовой проблематики, и здесь, как замечает тот же исследователь, "тиично... "Оправдание добра" В. С. Соловьёва, первое в России сочинение, где предпринята попытка мировоззренчески-систематического осмысления юридической проблематики"¹¹².

Сказанное вполне оправдывает повышенное внимание именно к этому позднему труду Соловьёва, в котором, к тому же, русский философ окончательно заявляет об автономии этики (изменяя, тем самым свою первоначальную позицию в этом вопросе: в "Критике отвлечённых начал" Соловьёв приходит к выводу о невозможности обособить нравственную область и придать ей "безусловное значение, отрицая всякую зависимость должноого от сущего, этики от метафизики"¹¹³). Такая декларированная автономия ещё больше сближает соловьёвскую точку зрения с кантовской, значение которой он признавал всегда. Тем более показательным становится

¹¹¹ Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. М., 1991. С. 231.

¹¹² Там же.

¹¹³ Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М., 1988. Т. 1. С. 231.

заочный спор, выведенный Соловьёвым на страницы "Оправдания добра"¹¹⁴, показательным для установления действительного (а им может быть не только схоластически-философский) интереса русского философа в этом споре.

Попытки сравнить (безразлично, с какой целью) философские идеи Соловьёва и Канта обычно оказываются достаточно бессодержательными: к каждому из великих философов прикреплено такое количество историко-философских ярлыков, что за ними порой не видны реальные движения живой мысли. Тем более это верно, когда речь идёт о Соловьёве и Канте. Кант – признанный "агностик", Соловьёв с его софиологией в таком случае – "гностик". Соловьёв – "религиозный философ", Кант – "столп злобы богопротивная". Кант – "формалист", Соловьёв – "мистик". И даже попытки "малой кровью" сблизить обоих философов, указав на то, что оба они – "родоначальники" больших философских традиций, в общем-то мало о чём говорят. Даже такой знаток и философии Соловьёва, и немецкого идеализма, как А. Ф. Лосев в своей обобщающей работе "Владимир Соловьёв и его время" (1990) единственным препятствием, чтобы решить вопрос об отношении Соловьёва к Канту "весёма просто", считает статью А. Введенского, в которой тот "выставляет на первый план якобы кантианские черты Вл. Соловьёва"¹¹⁵. С Лосевым можно согласится, поскольку аргументируя своё положение он, собственно, не анализирует нравственную и правовую философию Канта и Соловьёва, а отмечает их кардинальное расхождение в гносеологии. "Если не входить ни в какие подробности, а дать только кратчайшую характеристику отношения Вл. Соловьёва к Канту, то ничего другого нельзя сказать, как то, что Кант является выдержаным *субъективным идеалистом*, Вл. Соловьёв же является выдержаным *объективным идеалистом*", – пишет Лосев и добавляет, что "отсюда нетрудно вывести и всё прочее"¹¹⁶. Тем интереснее оказывается то

¹¹⁴ Впервые этот спор возникает в статье Соловьёва "О добродетелях" // Вопросы философии и психологии, 1895. №28. С. 331 – 357.

¹¹⁵ Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990. С. 188.

¹¹⁶ Там же, С. 191.

постепенное сближение соловьёвского и кантовского подходов в анализе соотношения права и морали, которое было отмечено в главе I (см. стр. 37). Всё вышесказанное заставляет войти в подробности и выбрать для анализа как можно более конкретный предмет расхождения между философами, а что может быть конкретнее, чем артикулированный в явном виде *философский спор*?

Возвращаясь к процитированному выше мнению Э. Соловьёва, кажется целесообразным сделать одно замечание. Безусловно, правовая тематика, связанная с юриспруденцией, впервые систематически осмысливалась Соловьёвым. Но с философской точки зрения аналогичная проблематика практически всегда присутствовала в русской культуре как религиозный спор о *законе и благодати*¹¹⁷. Отметив, оставим эту тему до следующего параграфа главы 2.

Обсуждая вопрос о том, можем ли человек солгать, чтобы спасти жизнь другого, можно ожидать больших экзистенциальных трудностей, неизбежных из-за большой практической значимости предмета философского спора. Это делает необходимым как можно более теоретическое, насколько это возможно, отстранённое отношение к проблеме

Единственный способ критиковать философскую теорию – показать её внутреннюю противоречивость. Этим, опровергая Канта, пользуется Соловьёв, по-своему применяя к определённой модельной ситуации, казусу, кантовский категорический императив. Но о чём может сказать даже доказанная противоречивость? Понятно, что противоречие может быть тривиальным (ошибкой), но может быть и коренным фактом философии. Заметим, что и то, и другое отличается от простой логической ошибки, неправильно построенного силлогизма. В первом случае речь идёт об ошибке в нашей способности подводить единичные факты под общие законы, из-за чего возникает мнимое противоречие внутри системы, снимающееся через указание на ошибку с

последующим её исправлением. Вот как сам Соловьёв описывает механизм спора в "Оправдании добра": "каждая из спорящих сторон не отвергает нравственных принципов, выставляемых противною стороною, а только старается обратить их в свою пользу"¹¹⁸. "Ясно, таким образом, – продолжает он, – что спорящие стороны стоят здесь на одной и той же нравственной почве... спор идёт только об их [этических принципов – Е. Г.] приложении"¹¹⁹. Итак, установка Соловьёва в философском споре – "первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления, насколько это возможно, – с хорошей стороны"¹²⁰, а потом уже критиковать его применение.

Неудивительно, что Кант, чья работа "О мнимом праве лгать из человеколюбия" есть по форме спор (с Бенжаменом Констаном), тоже, хотя и косвенно, говорит о природе спорных вопросов. Для него всё это формулируется в терминах *способности суждения*.

Если истинность какого-то положения доказана, говорит Кант, то нельзя отказываться от него, ссылаясь на *неприменимость*, так как она происходит от незнания нами некоего *посредующего положения* (которое заключает в себе способ к применению доказанного¹²¹). Способность суждения, связывающая общее правило с конкретным случаем, требует, по Канту, специальной тренировки. Особенно это актуально для моральных суждений (и философии вообще), где предметы представлены только посредством понятий (без соответствующих созерцаний, в отличие от эмпирических наук, где понятия

¹¹⁷ По крайней мере со времени написания "Слова о Законе и Благодати" Иларионом в 1049 году.

¹¹⁸ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 104.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ "Идея сверхчеловека" (1899) // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. II. С. 610.

¹²¹ Так, невозможно *напрямую* применить в многолюдном обществе положение "человек не может быть связан никакими другими законами, кроме тех, в установлении которых он сам принимал участие", не указав посредствующего: отдельные лица могут принимать участие в установлении законов или лично, или *через* своих представителей.

соответствуют предметам созерцания). Соответственно, обычным делом в философии является ошибка в применении способности суждения. Механизм этот понятен и Соловьёву, он даже приводит несколько забавных примеров возникающих при этом софизмов, разбирая вопрос о справедливости: "1) Имеем ли мы право есть? – По справедливости, нет; ибо так как мы не желаем быть съеденными, то и сами не должны есть. 2) Имею ли я право ходить по земле? – Очевидно нет: ведь я не могу желать, чтобы по мне ходил кто-нибудь, а особенно такой тяжёлый предмет, как земля..."¹²².

Итак, в философском споре с Кантом Соловьёв не собирается спорить с ним о принципах морали, но – об их интерпретации, применении. Этого достаточно, чтобы перейти к разбору первой порции антикантовских аргументов Соловьёва.

Начнём с формулировки спорной ситуации, которую даёт Соловьёв в "Оправдании добра", более того, процитируем её дословно, так как нам в этом споре интересны именно детали. Итак: "когда кто-нибудь, не имея других средств помешать убийце, преследующему свою невинную жертву, скроет преследуемого у себя в доме и на вопрос убийцы, не находится ли здесь такой-то, ответит отрицательно, а для большей убедительности "отведёт ему глаза", указав на совсем другое место, то одно из двух: солгавши таким образом, он поступил или согласно с нравственным долгом, или противно ему"¹²³. Сразу же для сравнения – формулировка Канта, чтобы ещё до всякого анализа убедиться в существенной разнице тех моральных задач, которые решают философы. Формулировка Канта значительно короче: "согнать в ответ на вопрос злоумышленника, не скрылся ли в нашем доме преследуемый им наш друг, – было бы преступлением"¹²⁴. Уточняя принадлежавшую собственно ему

¹²² "Спор о справедливости" // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. II. С. 520.

¹²³ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 197.

¹²⁴ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 292.

формулировку¹²⁵, Кант ставит два вопроса: "Первый вопрос: имеет ли человек право быть неправдивым в тех случаях, когда он не может уклониться от определённого "да" или "нет"? Второй вопрос: не обязан ли человек в показании, к которому его несправедливо привлекают, сказать неправду, с тем, чтобы спасти себя или кого другого от угрожающего ему злодеяния?"¹²⁶.

Соловьёв полагает, что моралисты такой величины, как Кант и Фихте (которых он определяет как стоящих "за безусловный и формальный характер нравственных [курсив мой – Е. Г.] предписаний"¹²⁷), считают ложь в подобной ситуации непозволительной. Таким образом, долг правдивости должен быть выполнен, безо всякого учёта возможных последствий, которые (будто бы) не лежат на ответственности спрашиваемого. Так ли это?

Подводя в своей статье некие промежуточные итоги, Кант пишет: "таким образом, это – священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показаниях быть правдивым (честным)"¹²⁸. Значит, Соловьёв в целом верно передаёт решение, вывод Канта, то есть формально говоря, *понимает* его.

Теперь перейдём собственно к тезису самого Соловьева и его дискуссии с Кантом о применении категорического императива в данном случае. Вот интересующий нас сейчас вывод Соловьёва: "так как здесь не было лжи (в нравственном смысле), то употребление этого невинного средства, как необходимого для предупреждения убийства, было в данном случае вполне обязательно"¹²⁹. Это ответ Соловьёва на оба кантовских вопроса: человек имеет право, и более того, обязан в данной ситуации нарушать долг

¹²⁵ Приведенная выше цитата – двойная, это слова Б. Констана, и в общем такая формулировка Канта устраивает, так как специфика предлагаемого им решения не зависит от тех условий, в которых человек солжет.

¹²⁶ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. с. 293.

¹²⁷ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 197.

¹²⁸ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. с. 294.

¹²⁹ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 202.

правдивости из человеколюбия. К этому тезису в тексте имеется сноска, к анализу которой следует перейти.

"Хотя в рассмотренном вопросе, пишет Соловьёв, – Кант стоит на стороне ригористов, но это, в сущности, несогласно с его собственным принципом, требующим для признания нравственного достоинства за известным поступком, чтобы этот поступок мог быть возведён на степень всеобщего правила. Ясно, что, отводя глаза убийцы от места нахождения его жертвы, я могу по разуму и по совести утверждать свой способ действия как всеобщее правило: все и всегда должны скрывать таким образом от убийцы его жертву, и, ставя себя самого на место убийцы, я, в качестве нравственного существа, могу только желать, чтобы и мне таким же средством помешали совершить убийство"¹³⁰.

Двигаясь *ab ovo*, начнём с известной формулировки категорического императива, которую Кант даёт в "Основах метафизики нравов". "Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом"¹³¹.

Итак, если по Соловьёву, требуется возможность возведения на степень всеобщего закона *поступка*, то по Канту – *максими*¹³². А разница, безусловно, важная для Канта, который посвящает различию этих понятий в этике¹³³ специальные разъяснения.

Вспомним, что Кант все разобраные им самим примеры моральных суждений строит как *reductio ad absurdum*. Допуская, что некая максима может рассматриваться как возможная и желательная в качестве закона (закона природы), он приходит к отрицанию этого факта, после чего заключает (так как

¹³⁰ Там же.

¹³¹ Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. IV(1). С. 260.

¹³² "Максима есть субъективный принцип поступков..." // Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. IV(1). С. 260.

¹³³ Одна из главок "Метафизики нравов" (1797) так и называется: "Этика дает законы не для *поступков* (ибо это делает *Jus*), а лишь для *максим поступков*".

морально-нейтральных максим Кант старается не допускать¹³⁴), что нужно руководствоваться *противоположной* максимой. Она и будет доброй (*tertium non datur*)¹³⁵. Необходимость такой непрямой процедуры связана с тем, что показать противоречивость гораздо проще, чем непротиворечивость. Для этого достаточно сделать из тезиса один вывод и продемонстрировать его несоответствие действительности. С другой стороны, чтобы доказать непротиворечивость, нужно либо обозреть все выводы и показать их соответствие действительности (чего никто не предпринимает), либо доказать, что все остальные члены, кроме интересующего нас, в истинном разделительном суждении (*avbvc...vz*) противоречивы (что и делает Кант). Какие детали в кантовской статье говорят в пользу такой интерпретации метода категорического императива? Видно, что Кант говорит о лжи в случае, когда *отказаться от ответа невозможно*. Таким образом он сознательно биномизирует ситуацию (чтобы упростить построение разделительного суждения "ложь – не ложь" до "ложь – правда"), хотя и несколько искусственно, так как не понятно, в какой ситуации человек *принуждён* к ответу.

Когда Кант говорит о том, что относительно максими *можно пожелать*, чтобы она стала всеобщим законом, то это похоже на общий способ кантовского вопрошания: *как возможно хотение?* Формальный ответ очевиден: нельзя хотеть внутренне противоречивого, хотеть невозможного. Только в этом смысле нужно понимать загадочную и, на первый взгляд, противоречивую фразу Канта: "...заповедь мы должны стать лучше, не ослабевая, звучит в нашей душе. Следовательно, мы должны также и мочь сделать это, хотя бы то,

¹³⁴ "Религия в пределах только разума" (1793) // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 92-93.

¹³⁵ "Позитивные обязанности образуют ... часть в классе разрешенных действий, и сюда относятся лишь такие поступки [по Канту, все-таки, максимы – Е. Г.], противоположность которых не поддается обобщению..." // Kersting W. Wohlgeordnete Freiheit, S. 53 (цит. по: Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права, М., 1992).

что мы можем сделать, само по себе было недостаточным, и тем самым мы делаем себя только способными принять непостижимое для нас высшее содействие"¹³⁶. В первом случае глагол "мочь" употребляется в формальном значении *возможности*¹³⁷, во втором – в смысле материальной возможности (наших физических сил). А значит есть два необходимых условия хотения. Чтобы хотеть (естественно в смысле *воли*), нужно: 1) непротиворечиво мыслить максиму поступка, 2) непротиворечиво хотеть (другими словами, чтобы воля сама себе не противоречила).

На каком основании Соловьёв утверждает, что "поступок может быть возведён на степень всеобщего правила"? Таких оснований два – "по разуму и по совести". Соловьёв пытается рассматривать *убийцу* как *нравственное существо*, что Кант, скорее всего, расценил бы как попытку наделить аморального человека (раз уж он назван убийцей) несвойственной ему добродетелью – *совестью*, которой Соловьёв, будучи человеком, надо полагать, моральным, молчаливо наделяет и всех остальных¹³⁸. Впрочем, и Кант не отрицает совпадения тех выводов, к которым приходит чистый практический разум и моральное чувство (постольку, поскольку субъективный мотив есть следствие объективного закона).

¹³⁶ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 116.

¹³⁷ Известное определение из "Критики чистого разума": "То, что согласно с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцания и понятия) возможно" // Критика чистого разума. М., 1994. С. 74.

¹³⁸ Например, Кант говорит, обсуждая разницу между счастьем и добродетелью: "Если на это возразят, что, отклоняясь от добродетели, человек может вызвать в себе по меньшей мере упреки и чисто моральное самопорицание, стало быть неудовлетворенность, и, следовательно, может сделаться несчастным, то с этим, пожалуй можно согласиться. Но к такой чисто моральной неудовлетворенности (не из-за невыгодных для человека последствий поступка, а исключительно из-за того, что поступок противозаконен) способен только человек добродетельный или стоящий на пути к добродетели. Следовательно, эта неудовлетворенность не причина, а лишь следствие того, что он добродетелен; и это несчастье (если можно так назвать боль, которую мы испытываем от совершения дурного поступка) не могло быть побуждением к тому, чтобы сделаться добродетельным" // Кант И. Сочинения в четырех томах на немецком и русском языках. М., 1994. Т. 1. С. 263.

Итак, в качестве максимы предлагается такое утверждение: ты должен лгать ради спасения человеческой жизни. Может статься, что этот принцип легко согласовать с чьим-то или моим личным благополучием; однако, возникает вопрос – правильно ли это? Как обстояло бы дело в том случае, если бы моя максима стала всеобщим законом? Ясно, что она никогда не может иметь силу всеобщего закона природы и быть в согласии с самой собой, а необходимо должна себе противоречить.

Действительно, всеобщность закона, гласящего, что каждый, будучи спрошен человеком со злыми помыслами, "не у тебя ли прячется такой-то?", может спокойно обманывать, сделала бы невозможным такой ответ, и цель, которой хотят с помощью его достигнуть, так как никто (злоумышленник) не стал бы верить, что ему сказано что-то правдивое, а просто не стал бы задавать подобных вопросов. Ведь если скрывающегося у нас нет, равно как и в противном случае, наш ответ будет "такого-то у нас нет".

Стало быть, тезис Соловьёва оказывается бездоказательным в рамках кантовской системы, и истинна противоположная максима: должно всегда говорить правду.

После того, как показано, что Соловьёву не удалось "поймать" Канта на непоследовательности в применении *собственных* выводов в этической сфере, перейдём к критике Соловьёвым самих "*отвлечённых начал*" кантовской философии. По отношению к её сторонникам, и прежде всего – к самому Канту и Фихте, Соловьёв употребляет замечательно-яркие термины: "сторонники лже-нравственного ригоризма"¹³⁹, а их метод называет "школьным педантизмом отвлечённых моралистов".

¹³⁹ С ригоризмом, бесспорно, был бы согласен и сам Кант, который и относит себя к таковым, при этом ригористами он называет тех, кто не допускает, насколько возможно, никакой моральной середины ни в поступках, ни в человеческих характерах. В противном случае, по Канту, "всем максимам грозит опасность утратить определенность и устойчивость" // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 92.

Следуя выбранному методу анализа философского спора, для того, чтобы иметь возможность рассматривать эту соловьёвскую критику именно как философский спор, нужно указать *принцип*, в котором были бы согласны и Кант, и Соловьёв, а потом посмотреть на доводы последнего как на попытку "обратить его в свою пользу". В тексте Соловьёва имеется такой принцип: это разделение двух точек зрения на ложь: 1) ложь как нарушение *права*; 2) ложь как *нравственная негодность*. Для Соловьёва, равно как и для Канта, критерий различия права и нравственности был предметом специального исследования. Соловьёв посвятил ему свою работу "Право и нравственность. Очерки из прикладной этики" (1897) и главу из "Оправдания добра". Кант, как известно, – "Метафизику нравов" (1797), разделённую на две части: учение о праве и учение о добродетели.

На важность для Соловьёва именно вопроса о взаимоотношении права и нравственности указывает и его ученик Евгений Трубецкой: "...если у Соловьёва есть некоторые заслуги в области философии права, то их надо искать, разумеется, не в его определениях тех или других юридических понятий, а в некоторых его нравственных суждениях о должном в праве"¹⁴⁰. И это действительно так, главный пафос Соловьёва – в его учении о том, каким должно быть право, а не о том, каково оно есть.

Прежде чем изложить содержательную сторону философии права Канта, уместно хотя бы в двух словах обозначить его историческую роль в развитии этой отрасли знания.

В своей "Философии права" Б. Н. Чичерин пишет, что Кант пришёл в философию права, когда там господствовали две школы: "нравственная" (школа Лейбница, ярким представителем которой был Вольф, выводящий права из нравственности) и "индивидуальная" (представленная французскими просветителями XVIII века, прежде всего Монтескье и Руссо, дедуцирующая права из понятия личности). Кант же является родоначальником, как отмечает

¹⁴⁰ Трубецкой Е. Н. Мироизвержение Вл. Соловьева. М., 1995. Т. II. С. 161.

Чичерин, "идеальной" школы права, впервые поставившей вопрос об идее права как таковой. Открытие Канта – в указании совершенно нового смысла правовой нормы. Сам Кант пишет: "Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинён *своему собственному* и тем не менее *всеобщему* законодательству..."¹⁴¹. До этого в морали, по большей части, видели закон, который предписывается обществом, и признаётся индивидуумом из соображений благоразумия. "После Канта, – пишет П. И. Новгородцев, рассматривающий Канта в контексте немецкой философии права, – стали невозможны ни беспринципный субъективизм Пуфendorфа, ни нравственный деспотизм Вольфа"¹⁴². Поставив вопрос о самодовлеющей идее права, Кант поставил это учение совершенно независимо от тех или других взглядов на происхождение права. Из такого формального подхода следовало, что "старая идея единого естественного права, неизменного в своих определениях... подрывалась в корне"¹⁴³.

Речь сейчас пойдёт о праве как *строгом* праве (то есть таком, к которому не примешивается ничего этического, – ведь и в немецком, и в русском языке слово "право" имеет оба значения). Стало быть, оно не требует иных определяющих оснований произвола, кроме *внешних* (нравственные, в философии Канта, как известно, – *внутренние*). Таким внешним основанием определения является принцип возможности внешнего *принуждения*, совместимого со свободой каждого, сообразной со всеобщими законами. В данном случае принуждение морально оправдано, так как оно оказывает сопротивление тому действию, которое препятствует свободе: "право и правомочие принуждать означают одно и то же"¹⁴⁴. В качестве итоговой (которую Кант в общем повторяет и в других местах) примем следующую формулировку: "*Право [Recht]* есть ограничение свободы каждого условием её

¹⁴¹ Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. IV(1). С. 274.

¹⁴² Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1901. С. 111.

¹⁴³ Там же, С. 148.

согласия со свободой каждого другого, насколько это возможно по всеобщему закону"¹⁴⁵.

Характерно, что в разбираемой статье Канта интересует прежде всего правовой (в смысле строгого (*strictum*) права) аспект проблемы. Так что слово "право" в заглавии нужно понимать буквально, в юридическом смысле.

Кант начинает с необходимой оговорки: речь будет идти не о *правде* и *лжи*, а о *правдивости* (*veracitas*) и *ложности*. Человек может считать какое-то положение истинным, при этом от его воли будет зависеть, выскажет ли он это положение так, как он его знает (будет правдив), или сознательно исказит в высказывании истинное, с его точки зрения, положение вещей. Таким образом, от воли, в данном случае, зависит правдивость человека; зависит, будет ли высказанное им правдиво (то есть совпадать с его субъективным знанием о предмете), или лживо. Правдивость же никак не связана с объективной *правдой*, поскольку субъективно истинное отличается от объективно истинного. Даже будучи правдивым, другими словами, абсолютно искренним, можно заблуждаться относительно истинного положения вещей.

Далее Кант приводит юридическое определение права: *mendacium est falsiloquim in praejudicium alterius*¹⁴⁶.

С помощью своеобразной *ad hoc* казуистики он пытается показать, что требование *praejudicij* не имеет ничего общего с той целью, ради достижения которой произносится ложь¹⁴⁷. "Добродушная" ложь (из человеколюбия), равно

¹⁴⁴ Кант И. Метафизика нравов. Введение в учение о праве, § E

¹⁴⁵ О поговорке: "может быть это верно в теории, но не годится для практики" // Кант И. Сочинения в четырех томах на немецком и русском языках. М., 1994. Т. I., с. 289. Определение из "Метафизики нравов" (Введение, § B): "Право – это совокупность условий, при которых произвол одного совместим с произволом другого сточки зрения всеобщего закона свободы".

¹⁴⁶ Для юристов существует стало быть общий род *falsiloquim* и вид – *mendacium*.

¹⁴⁷ О том же самом говорит Гегель в "Философии права": "В строгом праве не имело значения, каков мой принцип или каково мое намерение. Этот вопрос о самоопределении и мотиве воли, как и вопрос об умысле, появляется... в области моральности" // Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 154.

как и злонамеренная может подпадать под это правовое определение. Но поскольку намерение (цель) влияет на выбор человеком лжи или правды *до их произнесения*¹⁴⁸, а *praejudicium* наступает *после*, то даже публичные законы не дают *права* на ложь ни при каких обстоятельствах. Имей человек такое право до того, как он солгёт, оно оправдывало бы любое *praejudicium* после. Право, в данном случае, есть то, что для определения не нуждается в учёте возможных последствий.

Мы не приводим тех примеров, которые даёт Кант, по двум причинам. Во-первых, они не убедительны, во-вторых, действительный тезис Канта о лжи лежит вне вышеозначенного стандартного определения. Для Канта ложь – *абсолютно неприемлема* с правовой точки зрения. "Ложь всегда вредна кому-нибудь, если нециальному лицу, то человечеству вообще, ибо она делает негодным к употреблению самый источник права"¹⁴⁹, – формулирует Кант.

Что же это за поступок (или класс поступков), который вреден всегда? И что за "источник права" имеется здесь ввиду?

Нормальное юридическое определение права предполагает дихотомию между правами и обязанностями: права одного соответствуют обязанностям другого. У Канта это соотношение иное, определяемое его учением о категорическом императиве. В чём, по Канту, заключается разница между правом и этикой? Сказанного выше достаточно, чтобы это понять: "Этика, конечно, имеет и свои особые обязанности, – пишет Кант, – (например, обязанности по отношению к самому себе), но всё же у неё имеются и обязанности, общие с правом; у неё нет только общего способа *обязывания*"¹⁵⁰. Этическое законодательство – это такое законодательство, которое не *может* быть внешним; юридическое же – может быть и внешним, и иметь в качестве мотива не идею долга, а принуждение. Возможность такого различия лежит

¹⁴⁸ Когда еще имеет смысл спрашивать, есть ли у меня право на ложь.

¹⁴⁹ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 293.

¹⁵⁰ Метафизика нравов. Введение в метафизику нравов, III.

ещё в ранних работах Канта по практической философии как разведение моральности и легальности в поступках.

Этика в каком-то смысле шире права. Этическое законодательство касается вообще всего, что есть долг, или должно, значит – и правового долга. Таким образом этическое законодательство включает в себя условие внешнего законодательства, так как включает в свой закон внутренние мотивы поступка (*идею долга*) – условие, которое никак не может быть включено во внешнее законодательство, а *предполагается* им.

Поясним это подробнее. "Всякому долгу соответствует *некое* право, рассматривается как *правомочие* (*facultas moralis generatim*), но не всякому долгу соответствуют *права* другого (*facultas iuridica*) принуждать кого-то"¹⁵¹, – объясняет Кант. Итак, есть долг, которому не соответствуют права другого, будем называть его "абсолютной обязанностью".

Правдивость, по Канту, есть для учения о праве такая абсолютная обязанность (которая, как мы показали, выходит за рамки привычных правовых определений). Это связано с тем, что мы мыслим, безусловно, некий источник права; который сам, соответственно лежит вне сферы права (в этике). Это идея долга, сочетающаяся с идеей правового общества, в котором свобода каждого защищена от посягательств. Долг, как известно, для Канта – всегда нечто возможное, не было бы долгом стремиться к определённому действию нашей воли, если бы это действие не было возможно и в опыте. Возможность здесь – это формальная априорная непротиворечивость. В основе же правового (гражданского, *bürgerliche*) общества лежит *идея* первоначального договора, принуждающего законодателя издавать законы так, как если бы этот договор (*pactum sociale*) действительно существовал. "...Правдивость есть долг, – пишет Кант в анализируемой статье, – который надо рассматривать как основание всех опирающихся на договор обязанностей. И стоит только допустить

¹⁵¹ Метафизика нравов. Введение в учение о добродетели, II.

малейшее исключение в исполнении этого закона, чтобы он стал шатким и ни на что не годным"¹⁵².

С точки зрения этики ложь есть нарушение долга человека перед самим собой, рассматриваемым только как моральное существо (то есть как существо, для которого вообще уместно говорить о долге: правовом или этическом). "При помощи лжи можно преследовать действительно добрую цель; но сам способ следовать лжи в одной только форме есть преступление человека по отношению к своему собственному лицу..."¹⁵³, и подробно поясняет в разбираемой статье: "Учение о добродетели видит в этом нарушении [ложи – Е. Г.] только *полную негодность*, обвинение в которой лжец на себя навлекает, как бы ни был велик вред [praejudicium – Е. Г.], который произойдёт отсюда...; и хотя тому, кто принуждает меня к показанию, не имея на это права, я не делаю несправедливости, если искажаю истину, но всё-таки таким искажением, которое поэтому должно быть названо ложным (пусть не в юридическом смысле), я нарушаю долг *вообще*, в самых существенных его частях: то есть поскольку это от меня зависит, я содействую тому, чтобы никаким показаниям (свидетельствам) вообще не давалось никакой веры и чтобы, следовательно, все права, основанные на *договорах* [курсив мой – Е. Г.], разрушались и теряли свою силу: а это есть несправедливость по отношению ко всему человечеству *вообще*".

Проведённый краткий анализ кантовской точки зрения позволит точнее и быстрее указать на моменты расхождения между взглядами Соловьёва и Канта. Это избавляет и от необходимости подробно следовать за текстом Соловьёва, который сам по себе необычайно интересен и красив, но отнюдь не приспособлен для сопоставления его с кантовским текстом (и прежде всего – в смысле терминологии).

Соловьёв справедливо отмечает, что ложь – многопланова. И прежде всего (о чём говорит и Кант, см. с. 12) отличает *ошибку в высказывании* (связанную

¹⁵² Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 223.

либо с неверным употреблением слов, либо с незнанием действительной истины) от лжи в *правственном смысле*. При этом интересно, как Соловьёв строит разделительное суждение. Ложь делится, естественно, на простую ошибку, которая "в фальшь не ставится"¹⁵⁴, а значит – не подлежит нравственной оценке, и *не-ошибку* (А и не-А, для наглядности воспользуемся традиционными логическими обозначениями). Относительно последнего Соловьёв производит деление по новому основанию: сознательная, но бесцельная ложь (существование которой философ отрицает), сознательная ложь с безнравственным умыслом и сознательная ложь с нравственным умыслом. Всё это не термины Соловьёва, но смысл именно таков, в пользу чего свидетельствует, в общем-то, и простота такого разделения. Этот пункт в общем ходе рассуждений достаточно важен, поэтому стоит процитировать собственные слова философа: "...*лживость* подлежит осуждению как выражение *безнравственного* в каком-либо смысле намерения, ибо в чём же другом может быть её отличие от простой ложности? Между тем именно никакого *безнравственного* намерения, ни в каком смысле [sic! – Е. Г.], а следовательно, и никакой лживости с настоящем случае и нельзя отыскать"¹⁵⁵.

Тут, по-видимому, мы подходим к моменту, который в том случае, если удастся его доказать, может обратить в ничто все рассуждения Соловьёва. Поэтому необходимо сразу оговориться: чтобы не сложилось впечатление о своего рода буквоедстве и излишнем педантизме в дальнейшем следует довести анализ до конца, то есть рассмотреть остальные аргументы Соловьёва (в частности и для того, чтобы обезопасить себя насколько возможно от выводов поспешных и поверхностных). Тем не менее, можно утверждать, что в разведении понятий Соловьёв называет *одно и то же* по-разному, при этом по сути доказывает, что некое А в одно и то же время истинно, и нет.

¹⁵³ Метафизика нравов. О лжи.

¹⁵⁴ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 198.

¹⁵⁵ Там же, С. 201.

Вот как определяется Соловьёвым позиция философов – "альtruистов": "так как обязанность спасти чужую жизнь важнее обязанности говорить правду, то позволительно было употребить это, хотя и дурное, средство для спасения ближнего"¹⁵⁶.

Точка зрения самого Соловьёва отличается от этой только одним: он отказывается *называть* (или *считать*, как угодно) формальную ложь *дурным* средством, но признаёт, что *это средство* фактически оправдывается нравственной целью. В этом смысле последовательнее, хотя и парадоксальнее, формулировка "альtruистов", которые прямо говорят, что *цель оправдывает средства*. Конечно, произнести такое для Соловьёва никак невозможно.

Учитывая всё вышесказанное продолжим разбор аргументов Соловьёва, во избежание путаницы считая, что задача философа – указать на то, почему в данном *казусе* допустима сознательная формальная ложь (в смысле несоответствия слов с действительностью).

Сам Соловьёв формулирует вопрос так: "Не презирается ли здесь человечество в лице убийцы, который всё-таки человек, и не должен терять ни одного из человеческих прав?"¹⁵⁷. Прежде чем выслушать собственный ответ философа, рассмотрим специфические черты в его понимании права.

Проблематика права возникает у Соловьёва в анализируемом тексте в связи с понятием справедливости. В начале философ формулирует это так: одно из двух возможных нравственных оснований правдивости как долга находится "в *справедливости*, то есть в признании права других не быть обманываемыми мною, поскольку я сам не могу желать, чтобы меня обманывали"¹⁵⁸. Далее в тексте Соловьёвым производится ещё одно разделение. *Правда* имеет три смысла: реальный (то, что есть), формальный (то, что может быть) и идеальный (то, что должно быть).

¹⁵⁶ Там же, С. 202.

¹⁵⁷ Там же, С. 199.

¹⁵⁸ Там же, С. 196.

Это третье в контексте соловьёвского словаупотребления, и во избежание путаницы, следует называть *справедливостью*. Правда в нравственном смысле есть то же, что справедливость, хотя из-за нестрогого словаупотребления, присущего стилю Соловьёва, он сам иногда даёт упрощённую формулировку справедливости, с которой сам впоследствии спорит. Вот она: "...требование правды – чтобы мы поступали с другими так, как хотим, чтоб было поступлено с нами"¹⁵⁹. Но это, как напишет позже сам Соловьёв, лишь выражение *формы* справедливости – равенства. Однако, для настоящего, *правого* закона требуется, "чтобы он соответствовал не форме справедливости только, а её реальному существу, которое вовсе не связано с отвлечёнными понятием равенства вообще"¹⁶⁰. Заменяя здесь слово "правда" словом "справедливость", прочтём ключевой аргумент Соловьёва: "...слова и действия убийцы"¹⁶¹ в нашем примере объединяются и получают свой действительный смысл только от его замысла убить этого человека; следовательно, только по связи с этим замыслом можно правдиво [читай – справедливо – Е. Г.] оценивать как самые эти слова и действия, так и отношения к ним другого лица. Так как преступный замысел нам известен¹⁶², то мы не имеем ни теоретического основания, ни нравственного права отделять вопрос этого человека (а следовательно, и свой ответ на него) от того предмета, к которому он *действительно* относится. С этой *единственно правдивой* [читай – справедливой – Е. Г.] точки зрения

¹⁵⁹ Духовные основы жизни (1882-1884) // Соловьев В. С. Собрание сочинений и писем в 15 томах. М., 1993. Т. III. С. 323.

¹⁶⁰ Право и нравственность (1897) // Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. Спб., Т. 8. С. 535.

¹⁶¹ За пределами данной работы лежит разбор тезисов Соловьева с педантичной дотошностью (этому противится вся манера соловьевского философствования), иначе пришлось бы заметить, что называя злоумышленника "убийцей" Соловьев допускает, фактически, *petitio principii*.

¹⁶² Трудно сказать, как же нам может стать *наверняка* известным преступный замысел. О том, что ситуация в формулировке Соловьева есть *модельная* ситуация, пишет С. А. Чернов: "соловьевская "правда" соответствует "абстрактному" человеку (в котором видят только "убийцу" или исключительно "жертву") и идеальному миру *осуществленного добра*". // Кант и философия в России. М., 1994, С. 140.

вопрос убийцы значит только: *помоги мне совершить убийство*, и фактически точный ответ на него...был бы прямо лжив¹⁶³ [читай – несправедлив – Е. Г.]".

Кант пишет, что нельзя смешивать "то действие, которым человек *вредит* (посет) другому, говоря истину, признания которой он не может избежнуть, и то, которым он причиняет другому *несправедливость* (laedit). Это была только чистая *случайность* (casus), что правдивость показания повредила прячущемуся в доме, это не было свободным *действием* (в юридическом смысле). Ибо из права требовать от другого, чтобы он лгал для нашей выгоды, вытекало бы притязание, противоречащее всякой законности"¹⁶⁴, и более конкретно: "...тому, кто принуждает меня к показанию [соловьёвский "убийца" – Е. Г.], не имея на это права, я не делаю несправедливости, если искажаю истину..."¹⁶⁵.

Итак, выясняется, что рассматриваемая ситуацию с точки зрения справедливости, Кант и Соловьёв приходят к одному и тому же выводу: ложь в данной ситуации не есть несправедливость по отношению к потенциальному преступнику, раз уж он таков по условию задачи.

Но стоит прислушаться к тому, что говорит Кант о возможном "вреде", который может принести правдивость: у человека есть *право* на правдивость, даже когда он с большой вероятностью может предположить, что в силу сложившихся обстоятельств другой человек получит возможность легче осуществить свой преступный замысел. Кант утверждает: право на правдивость есть неотъемлемое право человека, настолько глубоко связанное с самой сущностью человека, что его отсутствие нетерпимо. Кто может потребовать от человека, чтобы он солгал? Другой человек? Но по какому праву, на каком основании – потому что он боится, положим, за свою жизнь? Является ли это правовым основанием для лжи? Своя жизнь всех нас интересует, конечно, но жизнь сама по себе случайна (в философском смысле – не необходима, как в поговорке: "Бог дал, Бог взял"). Кант и говорит об этом: сказав правду, человек

¹⁶³ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 200.

¹⁶⁴ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 295.

¹⁶⁵ Там же, С. 293.

не становится причиной гибели другого, между правдивым показанием и смертью нет причинной связи. Говорящий правду её (связь) не гарантирует как свободная причина, а значит – и никто. То, что может случиться потом и есть *случай*, правда, в двух формах, что несколько сбивает с толку. Первое – человеку на голову может упасть кирпич, и это без сомнения может быть названо несчастным случаем. Второе – человек может погибнуть от руки другого, решившего *противостоять* безусловному моральному закону, заведомо нарушая его. Тут, казалось бы, и мы со своей ложью можем помешать совершению зла, но то, что мы солжем – это факт, а то, что помешаем – нет.

Вывод Канта: правдивость не нарушает справедливости, и, сама по себе, не вредит. Можно возразить, что бросание камня само по себе тоже никому не вредит, но если бросать в кого-то, то вредит. Но бросание камня, в отличие от правдивости, принадлежит целиком миру явлений, как и слова, произносимые во время речи. Но слова как таковые не есть *правдивые*¹⁶⁶ слова, такими их делает лишь осознание их моральной ценности (практическую ценность имеет, очевидно, не правдивость, а правда). Так что, бросив камень, можно быть причиной вреда, а будучи лишь правдивым – нет.

В любом случае, лгать ради выгоды – возможно (как и воровать ради сохранения жизни, есть других людей (для того же) и проч.), но оправдать это действие – нельзя, т. к. ни право, ни мораль не содержат в числе условий жизнь как таковую (как у животных), но лишь причастность к миру разумных существ, к миру свободы, о котором мы ничего не знаем (знаем лишь, что в мире природы, в смысле Канта, мораль и право как особые сущности не мыслимы).

Чтобы завершить анализ правового аспекта проблемы, перейдём от теории справедливости к собственно теории права (в его связи и отличии от нравственности), сделав предварительно одно замечание.

¹⁶⁶ Здесь нужно помнить о различении правды и правдивости, сейчас речь идет о правдивости.

Соловьёв пишет, что солгать в анализируемом случае нравственно обязательно не только "по отношению к жертве, которой это спасает жизнь, но и по отношению к злодею, которому это даёт время одуматься и отказаться от своего преступного намерения"¹⁶⁷. Поскольку речь здесь идёт именно о *преступлении*, постольку уместно рассмотреть ситуацию как *правовую*. Интересно, впрочем, другое: в этой ситуации для Соловьёва, пожалуй, важнее "убийца", чем "жертва". Вот характерное для Соловьёва суждение. Говоря о том, что для юриста убийство, безусловно, нарушение права, философ продолжает: "но с чисто нравственной точки зрения лишение жизни не есть ещё тем самым урон, а может быть даже приобретением для убитого, – убийство есть *несомненный* урон только для убийцы – не как факт, а как последнее слово той злобы, которая сама по себе уж есть урон для человека, поскольку она роняет его достоинство разумного существа"¹⁶⁸. О чём говорит эта попытка решить за другого, что, собственно, для него хорошо, а что – плохо? Формально, по крайней мере, это трудно отличить от логики Великого Инквизитора, и является косвенным подтверждением высказанной на стр. 69 версии: для Соловьёва в этом его споре с Кантом работает несомненно неприемлемая для него самого логика: *цель оправдывает средства*. Заметив это, последуем дальше.

Известно, что в своих поздних трудах Соловьёв производит переоценку своего отношения как к нравственности вообще, так и к идеи права. Если ранний Соловьёв относится к праву явно негативно ("Мораль "князя мира сего" – это внешнее правосудие. Неприятие такого правосудия, неприятие всякой законности и формальности, всякой условной и относительной моральности есть необходимая предпосылка истинной моральности. Цель морали – объединить духовные существа свободной и внутренней связью, а единственная связь такого рода есть любовь. Правосудие не объединяет, оно даёт каждому человеку то, что ему принадлежит и оставляет его в отдельности

¹⁶⁷ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 200.

от всех остальных"¹⁶⁹). Для философа ясно, что "любовь есть моральное совершенство, что она выше, чем месть и наказание"¹⁷⁰. Молодой Соловьёв (впрочем, не позволяя себе философски некорректных высказываний) делает акцент на негативных моментах права (приравнивание права к мести к наказанию) и на подчинённом его характере по отношению к морали. В целом это отношение сохранилось и в поздних работах, но философ связал его с усмотрением своего рода необходимости права, отвёл ему своё место в системе, *оправдал* право как таковое уже включением его в "Оправдание добра" (хотя о том, последовательно ли было включать рассмотрение права в этот труд, будет сказано позже). Ранний же Соловьёв тяготеет к известному славянофильскому пониманию права как *гарантии*, противостоящей истинной моральности: "никто не осмелится отрицать, что в обществе, основанном на взаимной любви, на милосердии – правосудие, право и закон будут излишними и что таков идеал человеческого общества"¹⁷¹.

Значение права для позднего этапа философской мысли Соловьёва иное, выраженное в его чеканной формулировке: "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"¹⁷². Область правового регулирования – "та наружная сторона моральных предписаний, которая связывает их с объектом [другими лицами – Е. Г.]"¹⁷³. Исходя из основного определения права: "право есть свобода, обусловленная равенством"¹⁷⁴, Соловьёв показывает, что сюда подходит не всякое равенство, например, равенство во зле, а лишь равенство в должном. Так Соловьёв приходит к определению права в его связи с нравственностью: "право (то, что требуется юридическим законом) есть

¹⁶⁸ Там же, С. 109.

¹⁶⁹ Соловьев В. С. София // Логос, 1991. №2. С. 194.

¹⁷⁰ Там же.

¹⁷¹ Там же.

¹⁷² Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. Спб., Т. 8. С. 548.

¹⁷³ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 108.

¹⁷⁴ Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. Спб., Т. 8. С. 6.

низший предел, или некоторый минимум нравственности, равно для всех обязательный"¹⁷⁵; а затем и к некоему интегральному определению: "право есть принудительное требование реализации определённого минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла"¹⁷⁶. Получается, что право есть по существу *справедливость*, обладающая принудительным характером, где принуждение уместно (во внешнем мире) и в том, без чего невозможно представить себе реализацию добной воли (некий минимум добра). Но здесь Соловьёв подходит к той границе, которая методологически отделяет учение о праве от учения о нравственности. Почему?

Объясняя возможность изолированного анализа этики, Соловьёв ссылается на то, что в этике применение разума имманентно: он лишь развивает присущую ему идею Добра. Таким образом в основу этики не нужно закладывать решение метафизического вопроса о реальности внешнего мира. Тем самым, "если бы весь мир, – пишет Соловьёв, – был только моим сновидением, то это было бы фатально лишь для объективной, наружу обращённой стороны этики (в широком смысле), а не для её собственной внутренней области, это подрывало бы во мне интерес юридический... я перестал бы заботиться об охранении чужих прав, но продолжал бы охранять своё внутреннее достоинство"¹⁷⁷.

Но тогда тема права, как связанного с принуждением и обращённого вовне, является неподходящей для "Оправдания добра", иноприродной по сути. Точнее, идея права как трёхчленная (1: минимум добра, 2: обращённость вовне, 3: принуждение) одной частью (1) принадлежит всё же этике. Как трактовать этот "минимум" добра? Соловьёв пишет: "всякое личное существо, в силу своего безусловного значения (в смысле нравственности), имеет неотъемлемое право на существование и совершенствование [курсив везде – мой – Е. Г.]. Но это нравственное право было бы пустым словом, если бы его действительное

¹⁷⁵ Там же, С. 542.

¹⁷⁶ Там же, С. 543.

¹⁷⁷ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 110.

осуществление зависело всецело от внешних случайностей и чужого произвола. Действительное право есть то, которое заключает в себе условия своего осуществления, то есть ограждения себя от нарушений"¹⁷⁸.

Итог этой части работы уместно сформулировать как "точку расхождения" Соловьёва и Канта в анализируемом споре. Соловьёв в качестве аксиомы берёт неотъемлемое право человека на жизнь, живой человек есть *conditio sine qua non* любого гражданского устройства, права, морали. С этим не спорит и Кант, но указывает на то, что прежде чем сказать "право на жизнь", нужно уже непротиворечиво мыслить право как таковое. То же касается и морали. В личности соединяются (я надеюсь, что это достаточно общее суждение получает оправдание проделанной работой) два необходимых условия её существования: материальное – жизнь, и идеальное – мораль и право. Постоянный оппонент Соловьёва – Борис Чичерин – пишет в своей "Философии права" (1900), давая определение личности: "животное позволительно убивать, а человека – нет, иначе как в силу высших, духовных же начал, властвующих человеческой жизнью"¹⁷⁹. Жизнь становится ценной лишь при наличии *ценностей*, право на жизнь человеку даёт *право*. Кант, поэтому, не может предпочесть ложь возможному убийству, так как в его теории ложь – противоправна и аморальна (разрушает сам источник права). Да и Соловьёва (см. стр. 68) нельзя упрекнуть в непонимании столь важных моментов, однако в споре с Кантом о лжи Соловьёв сознательно закрывает глаза на эти дистинкции. Всё, о чём сказано выше, явно неудачный и не по правилам ведущийся спор с Кантом, приводит к несомненному выводу: *в этом споре что-то не в порядке*.

Пока же, чтобы не создалось впечатление, что в данной работе присутствует только апология Канта, посмотрим, окончательно ли сняты немецким философом в его учении о категорическом императиве все

¹⁷⁸ Значение государства (1895) // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. II. С. 549.

¹⁷⁹ Чичерин Б. Н. Философия права. СПб., 1998. С. 58.

моральные проблемы? И ключ к ответу на этот вопрос даёт (этого следовало ожидать) текст Соловьёва, стоит лишь выделить в нём главный (хотя и совершенно не развитый самим Соловьёвым) тезис-вопрос Канту: а на ком будет лежать *ответственность*¹⁸⁰ за, в случае нашей правдивости и решимости убийцы, смерть преследуемого человека?

Представляется целесообразным обозреть тему ответственности в моральной философии Канта через краткий разбор другого заочного спора – спора Ж.-П. Сартра с кантовской теорией категорического императива. Сартр описывает некий *контрпример* (который, с его точки зрения, должен показать недостаточность категорического императива) и берёт его, конечно, из жизни.

Некий юноша, ученик Сартра, приходит к нему с вопросом: как ему быть? Его отец поссорился с матерью, брат был убит немцами во время оккупации Франции; соответственно, юноша теперь для матери – "единственное утешение"¹⁸¹. Дилемма такова: отправится на войну, чтобы удовлетворить – по словам самого юноши – "жажду мести, жажду действия, приключений", или остаться с матерью, ради любви к ней.

После того, как ситуация обозначена, примем такой порядок изложения: 1) ответим на возражение Сартра Канту в связи с этой конкретной ситуацией, 2) проанализируем с позиций практической философии то решение, которое предлагает французский философ, 3) установим, в чём, собственно, рациональное зерно сартровских возражений Канту, 4) это приведёт к формулированию тех парадоксов, которыми сопровождается категорический императив Канта.

Вот сартровская интерпретация Канта: "Кантианская мораль гласит: никогда не рассматривайте других людей как средство, но лишь как цель. Прекрасно. Если я останусь с матерью, я буду видеть в ней цель, а не средство. Но тем самым я рисую видеть средство в тех людях, которые сражаются. И

¹⁸⁰ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 197.

¹⁸¹ Сартр Ж.-П. Эзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 328.

наоборот, если я присоединюсь к сражающимся, то буду рассматривать их как цель, но тем самым рискую видеть средство в собственной матери¹⁸².

Не потребуется много времени, чтобы, уже посвятив несколько предыдущих страниц прояснению основных понятий кантовской практической философии, опровергнуть это наспех сконструированное парадоксальное по форме рассуждение. Перед нами как раз тот случай, когда невнимание к собственным кантовским формулировкам мешает понять настоящий смысл категорического императива. Интересующая нас формулировка звучит так: "... Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству"¹⁸³. Заметим – *также* как к цели, и *не только* как к средству, у Сартра получилось – только как к цели, и не как к средству. Разница очевидна, поэтому сам по себе этот случай, с точки зрения категорического императива, даже не самый сложный: оставшись с матерью молодой человек явно рассматривает защитников отечества только как средство; борясь же с оружием в руках, он отстаивает и свободу своей матери тоже. А значит, не рассматривает её только как средство, но и как цель. Ответ по Канту: нужно идти сражаться с агрессором. Кажущаяся простота этого ответа не должна нас смущать, так как Кант сам настаивает на том, что его моральная система – самая простая и общепонятная¹⁸⁴.

Теперь попробуем взглянуть на решение самого Сартра с позиций кантовской философии, чтобы выяснить – укажет ли система Канта на слабые места в "экзистенциалистской" этике. Если да, то сохраняется возможность оставить за практической философией её значение как всеобъемлющей доктрины.

Сартр так резюмирует свою позицию: "Общим между искусством и моралью является то, что в обоих случаях мы имеем творчество и изобретение.

¹⁸² Там же, С. 329.

¹⁸³ Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. IV(1). С. 270.

¹⁸⁴ Например, в работе "О поговорке..." (см. стр. 64).

Мы не можем решить a priori, что надо делать. Мне кажется, я достаточно показал это на примере того молодого человека... Он был вынужден изобрести для себя свой собственный закон. Мы никогда не скажем, что этот человек [как бы он ни поступил – Е. Г.] сделал произвольный выбор. Человек создаёт себя сам. Он не сотворён изначально, он творит себя, выбирая мораль; а давление обстоятельств таково, что он не может не выбрать какой-нибудь определённой морали. Мы определяем человека лишь в связи с его решением занять позицию. Поэтому бессмысленно упрекать нас в произвольности выбора"¹⁸⁵. Таким образом, Сартр, вроде бы отказывается обсуждать моральную ценность поступка "на листе бумаги", a priori, фиксируя ситуацию "заброшенности" человека и призываю его к творчеству – с ничем не гарантированным результатом. Но в качестве варианта Сартром приводится то решение, которое избрал сам молодой человек. Опять уместно процитировать, чтобы не привносить заранее собственной оценки.

"Если ценности неопределённы, и если все они слишком широки для того конкретного случая, который мы рассматриваем, нам остаётся довериться инстинктам. Это и попытался сделать молодой человек. Когда я встретился с ним, он сказал: "В сущности, главное – чувство. Мне следует выбрать то, что меня действительно толкает в определённом направлении. Если я почувствую, что достаточно люблю свою мать, чтобы пожертвовать ради неё всем остальным – жаждой мести, жаждой действия, приключений, то я останусь с ней. Если же, наоборот, я почувствую, что моя любовь к матери недостаточна, тогда мне надо будет уехать". Но как определить значимость чувства? В чём значимость его чувства к матери? Именно в том, что он остаётся ради неё. Я могу сказать: "Я достаточно люблю свою мать, чтобы оставаться с ней", в том случае, если я с ней остался. Я могу установить значимость данного чувства лишь тогда, когда уже совершил поступок, который утверждает и определяет

¹⁸⁵ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 339.

значимость чувства. Если же мне хочется, чтобы чувство оправдало мой поступок, я попадаю в порочный круг"¹⁸⁶.

Надо думать, всё вышесказанное было бы вполне понятно Канту, но, когда это сказано, возникает вопрос – а что дальше? Описанная галерея чувств, инстинктов и желаний является вполне обычной, более того – нормальной. Но, по Канту, не имеет никакого отношения собственно к морали. Все доводы, как юноши, так и Сартра, представляют собой пример гетерономии воли¹⁸⁷ (и применения гипотетических императивов), которая для человека – самое заурядное дело, и лежит в сфере практического так же, как и автономная воля. Отсюда, замечает Кант, и происходит путаница в определении свободы и морально доброго.

Характерно то, что и молодой человек, и сам Сартр хотят осуществить выбор между одно-порядковыми явлениями, точнее, сущностями. Молодой человек говорит о чувствах и сводит решения проблемы к вопросу о том, какое из чувств сильнее. Для него проблема выглядит так: есть два, одинаково моральных (то есть атрибутированных как "моральные") поступка, и нужно только выбрать, какой из них совершить, потому что два вместе – не получается. Но откуда уверенность, заметим – априорная, что можно свободно выбирать между этими поступками, или чувствами? Если бы молодому человеку сказали, чтобы он либо остался с матерью, либо стал сотрудничать с нацистами и уехал воевать за них (что тоже не исключено), то он вряд ли долго сомневался бы, что выбрать. Но ведь есть явно аморальные поступки, а есть менее и гораздо менее явные, но всё же злые. Так что, сформулировав задачу выбора именно так, юноша уже отбросил ряд возможностей как неприемлемых. Стало быть, чтобы выбирать между одним хорошим и другим, необходимо

¹⁸⁶ Там же, С. 329 – 330.

¹⁸⁷ Для Канта эта задача имела бы смысл лишь при столкновение двух *должных* поступков; разница очень велика, так как без этого возможные поступки будут в лучшем случае лишь сообразными долгу.

предварительно (пусть неосознанно) обладать критерием хорошего, доброго – априорными критериями.

Сартр переставляет акценты, указывая на то, что не чувства оправдывают поступок (кстати, в полном согласии с Кантом), но поступок придаёт значимость чувствам. Сартр говорит и о том, что совершая тот или иной выбор, мы, тем самым, выбираем и "образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть"¹⁸⁸. Но то, что мы выбираем, всегда расценивается нами как благо (определение блага по Сартру, в таком случае: благо есть то, что мы выбираем).

И дальше: "Но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех"¹⁸⁹, и здесь (хотя несообразности были и раньше) нужно остановиться, более того – попытаться возразить. То, что может быть благом для меня, *может не быть* благом для других. Если я украду у голодного кусок хлеба, если я застрелю нападающего на меня – а ведь это даже не утончённые кантовские казусы, а самые что ни на есть обыкновенные ситуации – всё это не будет благом для других. Но если этот тезис Сартра исправить так, чтобы сделать именно его *определением* блага, то вся логика начала бы воспроизводить кантовскую, в частности, определение Сартра (благо есть то, что мы выбираем) осталось бы тем же, но приобрело бы модус долженствования (благо есть то, что мы *должны* выбирать).

Поскольку логика Сартра является диаметрально противоположной кантовской, то она не допускает создания ни теории права, ни теории морали в привычном смысле (в обоих случаях – как раз из-за того, что мораль не определяется изначально как нечто всеобщее, каковым свойством обладает лишь априорные конструкции, говоря на языке Канта). Вывод – решение, предлагаемое Сартром, несовместимо с кантовским, как отрицающее объекты, существующие в последнем (мораль и право). Разница так велика, что если Кант предлагает *решение* моральной проблемы, то Сартр просто *не видит* в

¹⁸⁸ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 324.

описанном случае моральной проблемы, а поэтому и рецепт его: "вы свободны, выбирайте, то есть изобретайте"¹⁹⁰.

Однако, все эти рассуждения были предприняты не ради того, чтобы критиковать экзистенциализм Сартра. Очень важно уловить тот аспект, с которого Сартру удаётся увидеть некое слабое место (назовём это пока так) в механизме действия категорического императива. Если отбросить все детали случая с молодым человеком, остаётся само противоречие в чистом виде: человек хочет сделать и одно, и другое одновременно, но не может, это физически невозможно. Сартр называет это ситуацией выбора, заброшенностью человека. Ситуация выбора – это ситуация человека. "Я всегда могу выбрать, но и должен знать, что даже в том случае, если я ничего не выбираю, тем самым я всё-таки выбираю. Хотя это обстоятельство и кажется сугубо формальным, однако оно чрезвычайно важно для ограничения фантазии и каприза"¹⁹¹.

Если бы молодой человек мог разнести во времени заботу о матери и службу Родине, то никакой коллизии не было бы.

Почему нет нужды рассматривать детали случая с молодым человеком? Потому что он, этот случай, не представляет проблемы для категорического императива. Если же попробовать довести ситуацию до формального противоречия, то можно предложить такой случай. Тонут два человека, если я попытаюсь спасти одного, то второй, почти наверняка, погибнет. Кого выбрать? Это пример, заимствованный у Соловьёва¹⁹².

Ещё пример. Вы на краю пропасти и держите за руки двух человек, висящих над бездной. Чтобы кого-то из них вытащить, нужно бросить другого. А времени на раздумье нет – силы вас покидают, могут погибнуть оба. Вопрос: кого бросать? Абстрактно ситуация может быть решена, если мы ответим:

¹⁸⁹ Там же, С. 324.

¹⁹⁰ Там же, С. 330.

¹⁹¹ Там же, С. 338.

¹⁹² Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 527.

"Нужно бросить любого". А если это не люди вообще, а, например, ваши отец и мать? Ясно, что попытка трактовать категорический императив как не распространяющийся на подобные случаи, возможна, но неудачна. Это значило бы, что определённая комбинация явлений, связанных с определением человеческой свободы (выбор), не совместима с безусловным моральным требованием. Но в чём затруднение? Кого спасать, то есть кого из двух выбрать на основании 1) каких-то их достоинств или 2) собственных принципов? Но если для Буриданова осла выбор именно произволен (то есть может быть совершён посредством "орла" и "решки"), то в ситуации человека он явно относится к практической философии, и более того – к моральным задачам.

Если спасать человека на основании его личных качеств, или своих чувств к нему, то такой выбор может быть назван целесообразным. Но, поскольку цель – произвольна, это не всеобщее, а значит – не моральное решение. Невозможность адекватной реакции в подобных ситуациях связана с ограниченной природой человека. Поэтому пока вопрос свёлся к такому: отменяет ли ограниченность человеческой природы (принадлежность, иными словами, к миру явлений) категорический характер морального закона?

Положение, на самом деле, ещё сложнее. Ведь любой человек может совершенно произвольно поставить нас и перед формально неразрешимой дилеммой, на чём настаивает и Сартр. Например, некий злодей говорит вам, что если вы сейчас останетесь неподвижны, то он убьёт человека А, а если не останетесь – человека В. Или – если что-то проговорите – человека А, а промолчите – В. Совсем по-сартровски звучал бы такой пример: Предложено выбрать, кто погибнет – некто А, или некто В, если же Вы откажетесь выбирать, погибнет С.

Исходя из смысла анализируемого текста Канта, казалось бы, следует ответить: не мы сами вредим жертвам, это случайность... Но выбираем-то мы, следовательно, и ответственность за смерть каких-то конкретных людей лежит на нас, как с этим быть?

Если сказать, что категорический императив ограничен, то рушится вся кантовская логика. Если же нет, то никто и ничто не снимает с человека моральную *ответственность* в случаях, описанных выше; тем не менее мы понимаем, что это не совсем так, особенно в последнем случае, когда нас ставят в отношение ответственности по произволу. Такая дилемма может быть названа парадоксом ответственности¹⁹³.

Здесь необходимо в последний раз вернуться к соловьёвскому тексту, чтобы рассмотреть его последний аргумент *contra* Кант. Соловьёв считает, что кантовское решение есть перекладывание ответственности с человека на Бога. "Если существует свыше данная заповедь "не лги", то мы, безусловно обязаны её исполнять, возлагая последствия на волю Божию. Но дело в том, что такой отвлечённой заповеди, запрещающей ложь вообще или в формальном смысле, вовсе не существует в слове Божием [есть заповедь "не клевещи" – Е. Г.], тогда как заповедь жертвовать за ближних самою душою своею, а не только формальною правильностью своих слов, несомненно, существует и требует исполнения. Нельзя ли, однако (с мистической точки зрения), найти способ исполнить здесь главную заповедь любви, избегая формальной лжи? Разве нельзя, – спрашивает Соловьёв, – выдавши убийце его жертву, обратиться затем к Богу с молитвой, чтобы Он каким-нибудь чудом предотвратил убийство?¹⁹⁴ И сам себе отвечает: "требовать от Бога чуда, когда сам можешь простым и безобидным способом предупредить беду, было бы в высшей степени нечестиво"¹⁹⁵.

Очевидно, что рассуждая таким образом, В. Соловьёв предполагает следующее: *благое намерение гарантировано приведёт к благополучному*

¹⁹³ В подобную ситуацию мог попасть и кантовский хозяин дома, так как Кант только в этом, анализируемом, абзаце *трижды* подчеркивает, что человек может и обязан говорить правду, если *не может избежать показания*. В строгом смысле нельзя избежать показаний лишь в ситуации парадокса ответственности.

¹⁹⁴ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 201.

¹⁹⁵ Там же.

исходу дела, так что средство будет оправдано. Соловьёв упрекает Канта, замечая, что молитва (или просто Божественное присутствие) не обеспечивает результата наверняка, и тем не менее предполагает, что такой результат гарантирован неким человеческим действием (ложным высказыванием)! Скорее, именно вывод Соловьёва можно было бы, пользуясь его же словами, назвать нечестивым.

Соловьёв, апеллируя к Писанию и к "мистицизму", встаёт на довольно скользкую почву. Не говоря уже о самом термине "мистицизм" (настолько многозначном, что он был прикреплён и к самому Соловьёву в качестве одного из "ярлыков"), попытка выйти за рамки собственно философских аргументов к цитатам из Библии допускает большой спектр аналогичных выражений. Например, Кант тоже укрепляет свою позицию по вопросу о лжи рассуждением о Писании: "Заслуживает внимания то, что Библия датирует первое преступление, которое принесло в мир зло, не с *братоубийства* (Каина), а с *первой лжи* (так как против братоубийства восстаёт сама природа) и причиной всего злого называет первого лжеца и отца лжи..."¹⁹⁶. Поэтому позволим себе не оценивать вероучительный смысл приведённых обеими сторонами аргументов. Но то, что оба философа в своих аргументах приходят к теме Бога не случайно и позволяет, с частности, прояснить вопрос со знаменитым кантовским моральным доказательством бытия Бога.

Приведённые выше парадоксальные, с точки зрения применения категорического императива, ситуации можно разделить на два класса. В первом сосредоточатся те, в которых человек не может выполнить того, что предписывает ему сверкающий в своей чистоте моральный закон, в силу своей ограниченности. О таких ситуациях Кант пишет, что "каждому само собой ясно, что такое *долг*" и "исполнять категорическое веление нравственности всегда во власти каждого"¹⁹⁷. С другой стороны, "достаточна ли причинность воли для действительности объекта или нет" предстоит решать

¹⁹⁶ Метафизика нравов. О лжи (примечание).

теоретическим принципам разума. "Действительно, если воля законосообразна только для чистого разума, то, как бы дело ни обстояло с её способностью в исполнении: будет ли действительно по этим максимам законодательства некоей возможной природы возникать такая или нет, – об этом критика, которая исследует, может ли и каким образом может чистый разум быть практическим, т. е. непосредственно определяющим волю, нисколько не заботится"¹⁹⁸.

С ситуациями второго рода (ситуации *формального* противоречия, в которые может поставить нас только чья-то злая воля) дело обстоит сложнее. Получается, что когда мы говорим о *должном*, то закладываем туда более глубокое противоречие, чем между тем, что мы должны делать и тем, что мы делаем, поскольку можем. Здесь принципиально противоречие между тем, то должно быть и тем, чего быть *не может*.

Знаменитое моральное доказательство бытия Бога основывается на признании конечности, но в то же время разумности, человека. Человек ясно мыслит *должное* (всегда может установить максиму, которая бы соответствовала форме законосообразности), но не волен его осуществить. Если это так и оставить, то само понятие долга "*повисает в воздухе*" и человек теряет уважение к идее долга. Для снятия такой ситуации Кант, как известно, постулирует Бога.

В ситуации первого рода от человека, чтобы выйти из неё с достоинством, требовалось бы сделать что-то возможное (в формальном смысле), в ситуациях второго рода – сделать невозможное (одновременно – выбрать и не выбрать, etc.). По Канту в ситуациях второго рода не работает понятие *должного*, но устраивает ли нас такой ответ, и, главное, как он может устраивать самого Канта? Поскольку Кант вытесняет эти случаи из своей практической философии, желая сохранить соловьёвский термин "*мистицизм*", можно назвать

¹⁹⁷ Кант И. Сочинения: в 6 т. М., 1965. Т. IV(1). С. 355 – 356.

¹⁹⁸ Там же, С. 366.

именно *мистической* веру Канта в то, что человек *никогда не попадёт в ситуацию формального противоречия*.

Итак, парадокс ответственности возникает, потому что мы – ограниченные существа. Но именно поэтому возникает и понятие *долга, должного*. Если мы хотим мыслить *должное*, мы обязательно столкнёмся с парадоксом ответственности.

Чтобы яснее представить себе соотношение права и нравственности, можно попробовать развести два понятия (чего не делают ни Кант, ни Соловьёв), понятия "вины" и "ответственность".

Попробуем провести некое "беспредпосыльное" рассуждение, так как выяснение его предпосылок лежит за рамками данной работы.

Принимая любые решения в жизни, человек должен осознавать: 1) что его знаний (как конечного существа) недостаточно для принятия гарантировано правильного решения; 2) а также, что принимая решение он готов отвечать за действительные их последствия. Но что значит "отвечать"? Отвечают за поступки, не за намерения, не за мысли. Но ответственность и вина – не одно и то же. Вина выливается в наказание. Ответственность – в признание *некомпетентности* в широком смысле этого слова. Отвечать не значит – быть наказанным. Вина же, признание виновным, есть признание злого умысла, признание человека свободным. Иными словами, в ситуации вины человек *знает достаточно*, чтобы выбирать свободно. Но такую ситуацию человек может организовать только сам. Человек знает смысл ситуации тогда и только тогда, когда сам его создаёт, вкладывает в ситуацию – это и есть замысел, или умысел.

Ответственность, которую обычно "принимают на себя" сами, есть признание человека (в указанном смысле) несвободным. Иными словами, в ситуации ответственности человек добросовестно понимает, что не знает достаточно, чтобы выбирать свободно (незнание и ощущается как несвобода). В такую ситуацию человек попадает помимо своей воли. Человек не может знать смысла ситуации, созданной не им.

Но поскольку человек не может не действовать – бездействие есть то же действие в смысле отказа от выбора (сам по себе отказ от выбора подлежит суду как ситуация, в которую человек ставит себя сам¹⁹⁹) – человек должен действовать, правильнее – необходимо действует. Не действовать для человека значит не осознавать себя как ограниченного, а тем самым – ограничивающего.

Так как человек в ситуации ответственности руководствуется соображениями блага, применяя к нему свои ограниченные знания, то отвечать он может по принципу равного воздаяния, что, как справедливо замечает Соловьёв, совершенно неуместно в случае вины и наказания. Беря на себя ответственность, человек готов претерпеть такие же последствие своего решения, и не может возражать, так как считает это благом. Люди, по профессии обязанные принимать решения, отвечают отстранением от профессии. Но это не та ситуация ответственности, о которой идёт речь, так как не зная того, что знать обязан (науке известно), он попадает в ситуацию вины. А если у науки нет готового решения, то и ответственность не наступает²⁰⁰. Понятно также, что собственно *отвечать* не всегда приходится, для этого "ситуация ответственности" должна повториться зеркально.

Итак, поскольку человек действует всегда, он, сам того не желая, всегда существует в "ситуации ответственности". Это можно назвать моралью или моральным измерением²⁰¹. Напротив, в "ситуации вины" человек существует не всегда, это – правовое измерение. Право действует в тех пределах, которые сам человек установил через умысел. Поэтому право всегда принципиально имеет характер *установлений* (настоящую реальность право принимает в писанных

¹⁹⁹ Как в Древней Греции, где граждане, разделившись на две партии, сначала объединялись и уничтожали тех, кто не примкнул к одной из партий. А уже потом воевали между собой.

²⁰⁰ Врачи, представители одной из древнейших профессий, обозначили эту позицию в первых словах клятвы Гиппократа: "не навреди". В таком случае врач как человек может рассчитывать на такое же бездействие в отношении себя, больного неизвестной болезнью.

²⁰¹ Убивая себя, человек исключает моральное измерение, так как невозможна ответственность, как равное воздаяние, трупу.

законах). В свою очередь, существование морального измерения не зависит от человека.

Здесь может возникнуть вопрос: как всё вышесказанное соотносится с общим взглядом, что право не интересуется субъективными мотивами, а мораль – только ими и интересуется? Но чем же ещё интересоваться морали? Ведь не тем, что человек "вообще ограничен", "вообще мыслит" и находится в ситуации ответственности? Остаётся вариативным, стало быть, подлежит регулированию именно и только мотив. Впрочем, это не снимает многих сложностей с определением мотива ("максими", как сказал бы Кант).

С другой стороны, право действительно не интересуется максимой (умысел), хотя и не тем, почему та или иная максима возникает. Право, если можно так выразиться, есть ненарушение установленных правил; причём, в силу формального характера оно не всегда реализуемо, даже в принципе. Смерть отрицает одно из основных прав – право на жизнь.

Если попытаться перевести вышесказанное на строгий язык кантовской философии, то получится вот что. Для человека в основании его свободы мыслится категорический императив. Приняв его (тоже по своему "мистический" акт в системе Канта), воля обретает критерий морального поступка. Но в силу общей ограниченности природы человека, он не может реализовать моральный мир, а более или менее успешно стремится к этому. На этом пути человека подстерегают ошибки, но иного выхода нет: нельзя "убежать" от категорического веления. Такой человек движется в измерении ответственности.

Отвергнув категорический императив, то есть приняв в качестве общего закона для максим осознанное противодействие реализации должного, человек встает на путь вины и возмездия.

В подтверждение сказанного приведём обширную цитату из Канта: "...если закон может предписывать только максиму поступков, а не сами поступки, то это показывает, что он оставляет произволу некоторый простор (*latitudo*) для соблюдения, то есть не может точно определять, как и насколько

должно посредством поступка достичнуть цели, которая в то же время есть долг... Несовершенный долг есть, следовательно, лишь долг добродетели. Исполнение его есть *заслуга* (*meritum*) = + a, но нарушение его не есть тотчас же *погрешение* (*demeritum*) = - a, а есть лишь моральное недостоинство = 0, кроме того случая, когда принципом для субъекта становится неподчинение долгу... Любой противный долгу поступок называется *нарушением* (*reccatum*); преднамеренное же нарушение, ставшее принципом, и есть, собственно говоря, то, что называют *пороком* (*vitium*)²⁰².

Повторим сделанный на стр. 76 вывод: в споре Соловьёва с Кантом, несмотря на изощрённость аргументации, *что-то не в порядке*. Имеется в виду не только конкретная слабость соловьёвских аргументов, или то, что ответ на вопрос "допустимо ли лгать из человеколюбия?" заранее, до всякой философии, ясен Соловьёву. Хотя всё это, видимо, имеет место. Читая текст Соловьёва, особенно в контексте кантовской философии, трудно отделаться от впечатления, что Соловьёв спорит ... *но не с Кантом*, а с кем-то другим. Этот кто-то прячется за ширмой очень похожих на кантовские тезисов, и оттуда полемизирует с Соловьёвым. Причём, этот кто-то, можно предположить сразу, некий парадоксальный двойник Канта: он *похож* на него, но не более того. На самом деле он – полная противоположность Канту. Если согласиться с такой точкой зрения, то сразу становится яснее, почему Соловьёв, всегда признававший (и с годами – всё больше) правоту Канта в практической философии, вдруг обнаруживает почти полное отсутствие понимания сути дела в этом конкретном споре с Кантом. Отсутствие понимания явно не носит принципиального характера, при этом похоже, что чья-то застилающая весь интеллектуальный горизонт фигура привлекает внимание Соловьёва гораздо больше, чем находящийся непосредственно перед глазами Кант. Иными словами, спор с Кантом, вследствие какой-то aberrации, подменяется другим спором, который Соловьёв активно ведёт в то же время (во второй половине

²⁰² Метафизика нравов. Введение в учение о праве.

девяностых годов XIX века), очевидно – с кем-то из современников. Причём, этот *реальный* спор, который просматривается из-под страниц антикантовских тезисов, чрезвычайно значим для Соловьёва, и явно выходит за рамки чисто философского спора.

Если мы начнём искать спор, описанный современниками и самим Соловьёвым, отвечающий всем вышеперечисленным признакам, то легко найдём единственно подходящий. Это спор Соловьёва со Львом Толстым о сущности религии, сосредоточившийся, причём, не только на религиозной почве, но и на правовой – на вопросе о "непротивлении".

А. Ф. Лосев относит начало спора к 1881-1882 году, когда о нём появляются отрывочные упоминания в письмах Соловьёва²⁰³. Однако определённо и предметно можно говорить о начале спора с лета 1894 года, когда Соловьёв пишет Толстому письмо, которое есть именно *пограничный* документ, в котором уже присутствует момент расхождения во взглядах (Соловьёв пишет, что собирается вскоре изложить Толстому "главный пункт разномыслия"²⁰⁴), но в то же время философ собирается составить "систематическую хрестоматию" из религиозно-нравственных сочинений Толстого под названием "Критика лжехристианства, из сочинений Льва Толстого". И это тот Соловьёв, который вскоре почти везде будет критиковать "христианское" учение писателя! Вот что пишет об этом Сергей Соловьёв в биографии В. С. Соловьёва: "...прежде чем начать обстоятельную полемику с Ницше, Владимир Соловьёв обрушивается на Толстого, которого он считал типом "фальшивого", "поддельного" христианина, а потому предшественником антихриста..."²⁰⁵.

А значение для современников фигуры Льва Толстого было огромным (заслонявшим где-то даже романы Ф. М. Достоевского, основательное

²⁰³ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 500.

²⁰⁴ Первое письмо Толстому, 5 июля 1894г. // Соловьев В. С. Письма: В 3 т. Т. III. С. 37.

осмысление которых – дело уже ХХ века). "Не было дома в Москве, где бы не обсуждали слов и проповедей Толстого, не спорили и не бралились по поводу него"²⁰⁶, – пишет К. Н. Ельцова в своих воспоминаниях. Тем более остро переживал свой разрыв с великим писателем Соловьёв, который часто бывал у него дома, но в открытые споры предпочитал не вступать. Однажды (дело было всё в том же 1894 году), когда Соловьёва попросили высказаться по вопросу о непротивлении "философ шутливо отвечал, что в России споры большую частью нецелесообразны, а иногда запретны"²⁰⁷. Тот же автор сообщает, что Соловьёв не мог примириться с проповедью "мирной анархии" Толстого, "которую он считал на практике лишь переходной ступенью, или, как он однажды выразился "замаскированным путём к анархии далеко не мирной"..."²⁰⁸. Поэтому значение спора с Толстым выходило для Соловьёва за рамки академического спора о праве и морали. Вот как он говорил об учении Толстого: "Если б оно принесло окончательные плоды во всей их полноте, то нанесло бы богочеловеческому делу вред неисчислимый..."²⁰⁹.

Итак вполне чётко обозначилась персона, с которой, в соответствии с высказанной гипотезой, мог *реально* полемизировать Соловьёв. Это Лев Николаевич Толстой.

Посмотрим теперь, можно ли было его *как-то* отождествлять с Кантом: и по существу, и, так сказать, по внешним признакам. Что касается первого, то Толстой в учении о праве и государстве, конечно, полный антипод Канта. Доктрина непротивления для Канта, трактующего право как "правомочие *принуждать*", стоящего в сфере уголовных наказаний за теорию равного

²⁰⁵ Соловьев С. М. Биография Владимира Сергеевича Соловьева // Владимир Соловьев. Стихотворения. М., 1915. С. 43.

²⁰⁶ Ельцова К. М. Сны нездешние (Париж, 1926) // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 146.

²⁰⁷ Величко В. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения. (СПб, 1903, гл. "Вл. Соловьев и Л. Н. Толстой") // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 31.

²⁰⁸ Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 31.

²⁰⁹ Там же, С. 32.

воздаяния – вплоть до убийства за убийство, видящего в государстве необходимое условие для осуществления свободы, такая доктрина была ему совершенно чуждой.

Но что касается моментов чисто *внешнего* сходства, то они могли вводить в заблуждение даже весьма даровитых современников. "Закону жизни, обусловленной необходимостью, противоположил он закон свободно самоопределяющейся внутренней личности, обретающей себя единственно через преодоление подчинённой закону жизни личности внешней...". О ком это написано: о Канте или о Толстом? О последнем, хотя полностью подошло бы и для характеристики первого²¹⁰.

Более предметно описывает сходство Канта и Толстого С. Н. Булгаков: "Тем же стремлением сведения религиозного начала к минимуму характеризуется развитие свободного протестантского богословия, которое стоит под сильным влиянием Канта и характеризуется теологическим агностицизмом, сводя религию только к этике (сюда же примыкает и учение гр. Л. Н. Толстого)"²¹¹. Впрочем, это не мешает Булгакову проводить чёткую разницу между Соловьёвым и Кантом с одной стороны и Толстым – с другой²¹². Некоторые современники видели даже определённые заслуги Толстого в популяризации критицизма в России"²¹³.

Весь проведённый в предыдущих главах текстологический анализ соловьёвских аргументов говорит о том, что философ *вполне мог*

²¹⁰ Иванов Вяч. О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания (1911) // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 345.

²¹¹ Булгаков С. Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? (1903) // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 402.

²¹² Моральное учение Соловьева и Канта Булгаков объединяет в одном типе моральных учений, признающих первородный грех (радикальное зло в человеческой природе), а Толстого относит к другому типу: "он разделяет веру в естественного человека, неповрежденного в своей основе и извращенного лишь ложным воспитанием..." // Булгаков С. Н. Человекобог и человекозверь. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. II. С. 474.

²¹³ Введенский А. И. О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии, 1901. №1. С. 17.

отождествить тезис Канта о недопустимости лжи с проповедью непротивления у Льва Толстого. Внешне всё именно так и выглядит: есть некое средство, которое может помочь спасти человека от смерти, а Кант призывает, "мысля отвлечённо", им не пользоваться. Соловьёв будто бы не понимает разницы между *насилием* как средством, и *ложью* как средством. Насилие как физический контакт не есть, как справедливо отмечает сам Соловьёв, нечто злое. Насилие как соразмерное лишение свободы того, кто на свободу покушается ($a + (-a) = 0$) не есть злое, но наоборот. "Насилие я допускаю как необходимое в известных случаях средство, — пишет Соловьёв, — для исполнения обязанности человеколюбия, совершенно так, как в примере Льва Николаевича с бросанием детей из окошка при пожаре"²¹⁴. Но дело в том, что ложь никак не может быть подставлена здесь на место насилия, без изменения всей логики рассуждений. И если Кант спокойно признаёт, что право есть правомочие *принуждать*, то он никак не мог бы признать, что право есть правомочие *лгать*, это нонсенс.

В конце попробуем развеять последние сомнения в возможности выдвинутой гипотезы, ответив на вопрос: а могла ли вообще подобная история случиться с великим философом В. С. Соловьёвым? Вот заслуживающее внимания мнение Андрея Белого: философу было присуще поистине "дьявольское" умение полемизировать, "которым Соловьёв так часто злоупотреблял: как из пушки, стрелял Соловьёв своей критикой и по врагам, и по друзьям, и — увы! — по воробьям. Но ради чего — схемы метафизики? Нет. Метафизика была вуалью для его тайны: голос заревой его музы шептал ему: "будь в Египте". Но этот же голос шептал ему: "Полемизируй со Страховым, ибо Страхов — эмблема смерти"²¹⁵.

²¹⁴ Письмо Соловьева к Л. П. Никифорову // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 205.

²¹⁵ Белый А. Владимир Соловьев. Из воспоминаний // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 279.

Сам Соловьёв незадолго до смерти признавался, что его в последний раз нее допустили до Причастия, поскольку он поспорил с батюшкой по доктринальному вопросу. А потом, уже сознавая, что не прав, продолжал полемику с ним и в письмах.

Резюме проведённого анализа может быть таким: спор Соловьёва с Кантом о лжи становится понятным, если допустить, что Соловьёв спорит не с самим Кантом, а со Львом Толстым, отождествляя его тезис о непротивлении с кантовским – о недопустимости лгать даже из человеколюбия.

Интересно, что полемизируя по существу с теорией Льва Толстого, Соловьёв, за исключением поздней статьи "Идея сверхчеловека" (1899), не ведёт полемику конкретно с ним, не называет его по имени. Это обстоятельство может сделать в какой-то мере психологически более понятным произошедшую аберрацию: ведь трудно сражаться с "пустым местом".

В результате проделанного анализа было показано, что полемика Соловьёва с Кантом по вопросу о лжи, поскольку она ведётся в жанре *философского спора*, не достигает цели. Соловьёву не удаётся обосновать свою точку зрения исходя из кантовских посылок²¹⁶. Это было бы совсем невозможно, если бы Соловьёв не имел в виду свой спор со Львом Толстым о непротивлении, логика которого формально позволяет применить её и к спору о лжи. Но такое формальное перенесение аргументации упускает специфику лжи как неприемлемого средства исполнения долга любви.

Естественно, такое *формальное* перенесение аргументов, причём – неявное, создаёт у читателя, да и у самого Соловьёва, ощущение *формализма* (уже с негативным акцентом) практической философии Канта. Соловьёву было легко произнести такой "приговор" философии Канта, потому что он совпадал с юношескими оценками Соловьёва.

²¹⁶ Может показаться странным, что в нашей работе уделено столько внимания собственно философии Канта. Однако без этого было бы невозможно с уверенностью утверждать, что имманентная критика Канта Соловьеву *не удалась*.

Однако, многочисленные действительные совпадения философии права и нравственности Соловьёва с кантовской свидетельствуют об усвоении и работе Соловьёва в 90-е годы XIX века над философией Канта.

§2. Правовое государство и Церковь.

Отличительной особенностью философского проекта правового государства, имеющего своим истоком философию В. С. Соловьёва, является постановка вопроса "Как возможно правовое государство, когда существует истинная Церковь?"

Здесь В. С. Соловьёв продолжает линию старших славянофилов (и прежде всего – Хомякова), однако, как отмечает и он сам²¹⁷, и его последователи, отказывается от их идеи несовместимости Церкви с государством и правом. Как заметил П. И. Новгородцев, Соловьёв боролся "со славянофильской иллюзией, будто бы право для некоторых благословенных Богом народов неважно и ненужно", а также с Толстым, утверждавшим, что "право вообще и при всех условиях вредно и безнравственно"²¹⁸. Иными словами, Соловьёв утверждает как возможность правового государства при наличии истинной Церкви (против славянофилов), так и при наличии автономной морали (против Толстого).

С точки зрения употребляемой нами терминологии можно сказать, что Соловьёв упрекает славянофилов главным образом в *смещении* априорных и апостериорных критериев. Применительно к спору о католичестве и православии это выражается в том, что в полемике с католичеством ими используется "весыма простой приём" – "Берётся западная религиозная жизнь в её конкретных исторических явлениях, односторонность и недостатки в этих явлениях обобщаются, возводятся в принцип, и затем всему этому противопоставляется "православие", но не в его конкретных исторических

²¹⁷ См. цикл статей В. С. Соловьева "Национальный вопрос в России".

²¹⁸ Идея права в философии Вл. С. Соловьева // Новгородцев П. И. Сочинения. М., 1995. С. 287.

формах, а в том идеальном представлении о нём, которое создали сами славянофилы"²¹⁹. Подобная же непоследовательность характеризует и отношение славянофилов к государству и праву. Напротив, у Соловьёва государство и право выступают в качестве не самодостаточных, но вполне самостоятельных начал общественной жизни. Церковь также анализируется Соловьёвым во всей полноте своих конкретно-исторических задач, связанных, в том числе, с определённым отношением к правовому государству.

Тем самым на почве общественных вопросов (социальной философии) два эти принципа – церковный и государственно-правовой – по видимости, сталкиваются и заявляют свои права на человека. Буквального, прямого компромисса, основанного на частичных уступках, здесь быть не может. По Соловьёву, религиозные требования носят абсолютный характер ("или всё, или ничего"); но тогда всякое иное ("что-то"), на первый взгляд, радикально уничтожается. По сравнению с абсолютным всё относительное не просто отходит на второй план, но полностью исчезает. Кажется, что такая судьба должна постичь и государство, и в особенности правовое (в котором действует принцип верховенства закона) – ведь его относительный характер от этого не меняется.

Для немецкой классической философии не свойственна такая постановка вопроса уже потому, что феномен христианской религии ("религии откровения") рассматривается прежде всего в аспекте учения, при котором институциональное бытие Церкви оказывается непринципиальным. Столь значимый для соловьёвского анализа вопрос о возможности существования правового государства и автономной воли философ как Кант совершенно нечувствителен к проблеме Церкви. Даже Гегель, уделивший столько внимания проблемам объективного духа, ограничился лишь самыми общими указаниями относительно места религии в своей системе, и хотя эти указания сами по себе, безусловно, важны, но в них Гегель сохраняет свою главную установку,

²¹⁹ Национальный вопрос в России. Выпуск второй // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 440.

высказанную ещё в "Философии права": "Что же касается *поучения*, каким мир должен быть, то к сказанному выше можно добавить, что для этого философия всегда приходит слишком поздно. В качестве *мысли* о мире она появляется лишь после того, как действительность закончила процесс своего формирования и достигла своего завершения. То, чему нас учит понятие, необходимо показывает и история, – что лишь в пору зрелости действительности идеальное выступает наряду с реальным и строит для себя в образе интеллектуального царства тот же мир, постигнутый в своей субстанции"²²⁰. Тем самым Гегель программно дистанцируется от всяких предписаний и пророчеств, носящих всегда в отношении существенного содержания утопически-фантастический характер, и сохраняет общую для него и Канта установку на понимание и оправдание существующих форм в их существенности. "Разумное понимание есть, – по Гегелю, – *примирение* с действительностью, которое философия даёт тем, кто однажды услышал внутренний голос, требовавший *постижения* в понятиях и сохранения субъективной свободы не в особенном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя"²²¹. Всё это делает понятным программную невозможность для немецких философов проникновения в проблематику православной церковности, так как она осталась фактически вне поля их зрения и не могла, в силу этого претендовать на "прояснение понятием".

Отчасти место Церкви в системе Гегелевской философии занимает государство. Оценивая философию Гегеля, П. И. Новгородцев пишет: "Подобно тому как в церковном учении помочь церкви признаётся необходимой для нравственного спасения лиц, так в философии Гегеля эта роль нравственного посредничества и воспитания выпадает на долю государства; причём высшим

²²⁰ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 56.

²²¹ Там же, С. 55.

выражением государственной идеи признаётся правовое государство нового времени"²²².

С другой стороны, будучи содержательно тождественной с философией, религия, по Гегелю, тем не менее, заключает истину в форме представления, а не понятия, поэтому в сфере абсолютного духа более конкретной формой оказывается философия, проясняющая религиозные представления. В этом Гегель также развивает основные установки кантовской философии религии. П. Шульц в качестве предпосылки религиозных работ Канта указывает то, что "религия и вера в своих самых существенных формах выражения должны пониматься как иносказания абсолютного блага, как оно схватывается в моральных суждениях"²²³. Отсюда видно, что на первый план в любом случае выходит именно нравственное учение христианства – то ли в форме евангельских притч и богословских преданий, то ли в виде понимаемых символически таинств и обрядовой жизни Церкви.

В "Критике отвлечённых начал" Соловьёв, как уже было отмечено, стоит на кантовских позициях в понимании соотношения правового государства и морали. Государство при этом определяется им как "общество, соединённое принципом права или существующее в правомерном порядке"²²⁴. Но абсолютизация начала формальной свободы и правового государства неизбежно приводит к отрыву содержания деятельности от её формы, и, стало быть, к тому, что свою лучшую, духовную часть, свободу и разум человек посвящает служению только своей низшей природе – материальной жизни. Но, "человек, возвышаясь в разумном самосознании над материальной природой,

²²² Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. Спб., 2000. С. 20.

²²³ Шульц П. Разум и мораль. К вопросу об отношении религии и морали у Канта // Религия, магия, миф: современные философские исследования. М., 1997. С. 252.

²²⁴ Соловьев В. С. Собрание сочинений и писем в 15 томах. М., 1993. Т. II. С. 155.

не может иметь её своей целью"²²⁵, иными словами, безусловная форма требует также безусловного содержания. Соловьёв доказывает, что право выражает собой лишь отрицательную сторону нравственного начала, запрещая отношение к другому лицу только как к средству, но при этом "положительное нравственное требование остаётся вне сферы права и правомерного государства"²²⁶. Характер единства, которое сообщается обществу правовым государством является лишь отрицательным и внешним. Лица при этом соединяются не в самом содержании своей жизни, но лишь в своём только внешнем взаимодействии. "Право и на праве основанное государство рассматривают человека в его собственном элементе как существо разумно-свободное. Правовой порядок по своему чисто-формальному характеру именно вполне соответствует свойствам свободы и разумности, составляющим формальное определение человека", – пишет Соловьёв. Поэтому и кантовско-гегелевская традиция, придающая верховное значение началу рациональному, видит в "универсальном царстве права", правовом государстве, высшую точку мировой истории. Но поскольку человек в своём разумном самосознании уже определился как *лицо*, то есть существо свободно-автономное, то он не может сохранить свои цели (содержание действия) в сфере произвола. Ведь преследуя какую-то определённую цель лицо тем самым признаёт её влияние на своё поведение, иными словами, признаёт её *власть* над собой.

Однако, что значит для свободного существа признать над собой какую-то власть? Пока эта власть носит чисто-формальный характер в правовом государстве, а значит, выражает только формальные начала человеческой разумности, проблема власти снимается – законы правового государства не являются внешними по отношению к лицу, но представляют из себя не что иное как его собственные моральные законы. Как уже было отмечено, в этом и состоит результат кантовского осмыслиения соотношения права и морали (см. стр. 63). Но формальная свобода не есть вся свобода. Если в области целей

²²⁵ Там же, С. 158.

человек окажется под властью чуждых его автономии начал, то это будет означать потерю самостоятельности. Правда, только в том случае, если власть будет восприниматься как внешняя. И здесь в трактовке власти Соловьёв обращает внимание на альтернативу тому решению этой антиномии, которое состоялось в рамках немецкой классической философии. Там была последовательно проведена мысль о том, что непротиворечиво можно подчиниться власти, если осознать её как свою собственную (коренящуюся в моральной природе субъекта). Но без противоречия с самим собой человек может подчиниться и "объекту безусловному, то есть такому, который сам по себе желателен или к которому сам человек должен стремиться по разуму"²²⁷. И тогда "безусловность субъективного сознания" (в отношении формы действия) будет восполнена "безусловным объектом" (в отношении содержания действия).

Человек, по Соловьёву, есть существо *субъективно* безусловное, иными словами, только стремящееся к объективной, действительной безусловности и, как *такое*, никогда её не достигающее. Но такая – действительная – безусловность есть настоящая цель человека, без которой оказывается необоснованной и само стремление. Таким образом, смысл правового порядка как стремления к свободе требует адекватного объекта. В социальной сфере это значит, что человек вынужден преодолевать правовой порядок, где другие выступают как формально-негативная граница моей деятельности, и искать в них *восполнения* себя. "Такое единение существ, определяемое безусловным и божественным началом в человеке, основанное психологически на чувстве любви и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы, – образует общество мистическое или религиозное, то есть

²²⁶ Там же, С. 156.

²²⁷ Там же, С. 160.

церковь"²²⁸. Церковь Соловьёв прямо называет здесь "общественным идеалом"²²⁹.

Будучи началом безусловным, хотя и причастным социальной жизни, Церковь может пытаться вытеснить собой все прочие области социального порядка, и прежде всего – правовой порядок (см. стр. 47). Это приводит к антиномичности – если предположить, что "все члены данного общества принадлежат одинаково и церкви и государству", то "невозможно допустить, чтобы двум общественным элементам зараз принадлежало одинаково верховное значение в жизни лица и общества: такой безусловный дуализм делал бы невозможной саму жизнь, которая есть не что иное как постоянное единство всех проявлений субъекта"²³⁰. Человек не может быть одновременно включён в два безусловных порядка, иметь в виду две высшие цели. Эта невозможность становится совершенно очевидной, считает Соловьёв, если эти две цели могут вступать в прямое противоречие, "а это несомненно имеет место относительно принципов церкви и государства"²³¹. Соловьёв сразу отмечает популярную в XIX веке правовую формулу К. Б. Кавура "свободная церковь в свободном государстве", отказывая ей в осмысленности как с точки зрения верующего человека (который не может допустить рядом с безусловным божественным началом никакого иного чуждого или противоположного ему), так и с точки зрения неверующего (для которого церковь есть "остаток старых суеверий, долженствующий исчезнуть с прогрессом человечества", а поэтому не имеет "никакого законного места в человечестве"²³² и должна быть упразднена).

Видно, что в своих рассуждениях Соловьёв приходит к вопросу, обозначенному в начале раздела – "Как возможно правовое государство, когда существует истинная Церковь?"

²²⁸ Там же.

²²⁹ Там же, С. 161.

²³⁰ Там же, С. 163.

²³¹ Там же.

Заслуживает внимания тот факт, что на тему соотношения правового государства и Церкви в нравственной философии Соловьёва недостаточно обращают внимание. Так, например, при публикации в 1988 году "Критики отвлечённых начал" в двухтомном издании библиотеки "Философское наследие" первые двадцать пять глав были опущены, хотя в них учение Соловьёва о взаимосвязи Церкви и правового государства выражено в наиболее ясной форме (даже по сравнению с более фундаментальным "Оправданием добра"²³³). Также и в издании 1994-го года, где была вновь опубликована ещё одна принципиальная для понимания данного вопроса работа Соловьёва "Россия и Вселенская Церковь" (1889, на русском – 1911) оказалась опущенной вся Книга третья "Троичное начало и его общественное приложение", причём даже без специальных оговорок на этот счёт²³⁴. Да и сама тема Церкви в новейшей истории отечественной философии отчасти как бы не существует, а отчасти растворяется в других темах, которые из-за своей отвлечённости оказываются малопонятными для современного читателя. Так, например, в одном из наиболее серьезных на сегодняшний день справочно-аналитических изданий о русской философии – словаре "Русская философия"²³⁵ статья "Церковь" вообще отсутствует (хотя есть статьи о достаточно узких и специфических предметах, например, "Теургия", "Теософия", "Старообрядчество", "Раскол"), что лишь отчасти компенсируется наличием статей "Всеединство", "Соборность", "Софиология", "Столп и утверждение истины"²³⁶ и т. п. Вышесказанное заставляет, прежде чем переходить к ответу на обозначенный ранее ключевой вопрос "Как возможно правовое государство,

²³² Там же, С. 165.

²³³ В примечаниях к публикации "Критики отвлечённых начал" читаем: "В настоящем издании в целях экономии объема публикуется только часть этой работы (с XXV главы), так как основные положения первых глав вошли в "Оправдание добра"" // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 849.

²³⁴ Соловьев В. О христианском единстве. М., 1994.

²³⁵ Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 1995.

²³⁶ Название книги о. Павла Флоренского, но одновременно и одно из новозаветных определений Церкви (1 Тим. 3:15).

когда существует истинная Церковь?", сделать краткий обзор учения о Церкви, существовавшего в рамках русского академического богословия, современного Соловьёву.

Наиболее распространённым во второй половине XIX века можно считать учение о Церкви, развитое митрополитом Московским и Коломенским Филаретом (Дроздовым) в его, выдержавшем многие переиздания "Пространном Христианском Катехизисе Православной Кафолической Восточной Церкви" (1823)²³⁷. "Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединённых Православною верою, законом Божиим, священноначалием и Таинствами"²³⁸. Хотя Церковь и видима, но невидимой остается усвоенная ей благодать Божия, поэтому Церковь является предметом веры. Впрочем, Церковь видима лишь постольку, поскольку она есть на земле и к ней принадлежат ныне живущие христиане, но поскольку к ней принадлежат все, скончавшиеся в истинной вере и святости, она является невидимой. Глава Церкви – Богочеловек Иисус Христос, в этом отношении Церковь есть Тело Христово. Церковная иерархия – пастыри Церкви – поставляются Духом Святым, однако Церковь не есть только иерархия – она состоит из всех верующих. О Церкви Христом сказано: "Созижду Церковь Мою, и врата адова не одолеют ей" (Мф., 16 : 18).

Церковь является *единой, святой, соборной и апостольской*.

Едина она постольку, поскольку есть "одно духовное тело, имеет одну главу – Христа, и одушевляется одним Духом Божиим"²³⁹. Множество

²³⁷ "Катехизис" был впервые напечатан в мае 1823 года и настолько быстро раскупался, что к концу года понадобилось уже второе издание. "Катехизис" был переведен на греческий, английский и другие языки // Филарет, архиепископ Черниговский. Жития святых, чтимых Православною Церковью с дополнением житий святых, канонизированных Русской православной Церковью в XX веке. М., 2000. Том "Ноябрь, декабрь". С. 424.

²³⁸ Филарет (Дроздов), святитель, митрополит Московский и Коломенский. Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. СПб., 1999. С. 71.

²³⁹ Там же, С. 73.

отдельных и самостоятельных православных Церквей составляют единую Вселенскую Церковь и являются её частями. Их единство выражается видимо в одинаковом исповедании веры и общением в молитвах и таинствах. Единство в общении между земной и небесной Церковью осуществляется в "молитве веры и любви"²⁴⁰ во время которой земная Церковь призывает на помощь святых, принадлежащих Церкви Небесной.

Церковь является *святой*, несмотря на наличие в ней согрешающих, поскольку согрешающие и очищающие себя в Таинстве покаяния не препятствуют Церкви быть святой, а нераскаянные грешники "или видимым действием Церковной власти, или невидимым действием суда Божия, как мёртвые члены отсекаются от тела Церкви"²⁴¹.

Церковь является *соборной* (кафолической, вселенской) потому что она не знает ни географических, ни временных, ни национально-этнических границ. Святитель Филарет цитирует при этом Послание Восточных Патриархов о Православной Вере, член 12: "Кафолическая Церковь не может погрешать или заблуждаться, и изрекать ложь вместо истины: ибо Дух Святый, всегда действующий через верно служащих Отцев и учителей Церкви, предохраняет её от всякого заблуждения"²⁴².

Так как соборная Церковь включает в себя всех истинно верующих, то принадлежность к ней необходима для спасения души.

Церковь называется *апостольской*, потому что непрерывно и неизменно сохраняет от апостолов и учение (Священное Предание) и преемственность даров Святого Духа через рукоположение. Именно в этом отношении Церковь называется также *Православной*. От учения и учителей, которые не утверждают на апостольском предании христианину необходимо удаляться. Церковная иерархия есть *учреждение в Церкви*, в котором сохраняется преемство Апостольского служения. Венчает церковную иерархию Вселенский

²⁴⁰ Там же, С. 75.

²⁴¹ Там же, С. 79.

²⁴² Там же, С. 80.

Собор, который распространяет своё действие на всю Соборную Церковь. Главные части Вселенской Церкви – поместные Церкви – подчинены Православным Патриархам²⁴³.

Катехизическое определение Церкви как "общества людей", ставшее к концу XIX века обычным²⁴⁴, показалось несостоятельным Е. П. Аквилонову, доценту Петербургской академии. В 1884 году он представил на соискание магистерской степени своё исследование "Церковь, научные определения Церкви и апостольское учение о ней, как о теле Христовом". Церковь, считает Аквилонов, есть по преимуществу органическая целостность, организм ("Тело Христово"), к которому принадлежит и сам Иисус Христос – её Глава, в котором Церковь и является единой. Книга была неоднозначно встречена епископатом, поскольку, как отмечает прот. Г. Флоровский, "выковать полное определение Церкви Аквилонову не удалось", да и язык исследования был "вялым"²⁴⁵. Часть рецензентов внесли предложение об изменении определения Церкви в Катехизисе, что вызвало беспокойство Синода, автора обвинили в опасном рационализме и ему пришлось писать новую диссертацию²⁴⁶. Отчасти это решение можно считать оправданным, так как можно видеть, что если и не в дефиниции, открывающей соответствующий раздел Катехизиса о Церкви, то в дальнейшем изложении учение о Церкви как Теле Христовом развито ещё в 1823 году митрополитом Филаретом (см. стр. 104), и желание ввести его в дефиницию Церкви можно считать достаточно схоластическим.

²⁴³ Заметим, что это было написано в тот период в истории Церкви, который получил название "Синодальный", так как со времен Петра Великого и смерти в 1700 году последнего русского патриарха XVII века Адриана, Русская Церковьправлялась не Патриархом, а Правящим Святейшим Синодом. См. об этом Поспеловский Д. В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 132; а также Знаменский П. В. История Русской Церкви. М., 2000. С. 17.

²⁴⁴ Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 420

²⁴⁵ Там же.

²⁴⁶ Там же, С. 421.

Бессспорно, одним из самых ярких философов середины XIX века в России, попытавшихся дать философско-богословское осмысление Церкви, был Алексей Степанович Хомяков (1804 – 1860). Недостаточно понятый и оценённый при жизни (Митрополит Филарет, которого спросили о полемически-апологетических брошюрах Хомякова, вышедших на французском языке, признал их православными, но считал несвоевременным их опубликование на русском языке²⁴⁷), философ уже в 1867 году, в предисловии к изданию второго тома собрания его сочинений, был назван Ю. Ф. Самариным современным "учителем Церкви"²⁴⁸. Как отмечает С. Фёдоров, к началу XX века споры об ортодоксальности Хомякова носили уже архаический характер²⁴⁹. В принятых в 2000-м году на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской православной Церкви "Основах социальной концепции Русской Православной Церкви" Хомяков является единственным светским мыслителем, упомянутым в тексте первого раздела "Основные богословские положения", причём именно в связи с его определением Церкви²⁵⁰.

В своём небольшом по размеру сочинении "Церковь одна" (1864, под названием "О Церкви") Хомяков пишет, что "Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати"²⁵¹. Таким образом социальное измерение Церкви (Церковь как общество) уходит здесь на второй план, хотя и не отменяется²⁵². Церковь неправомерно делить на видимую и невидимую в отношении её существа (так сказать, *sub specie aeternitatis*), но таковой она

²⁴⁷ Ванчугов В. В. Очерк истории философии "самобытно-русской". М., 1994. С. 87.

²⁴⁸ Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 35.

²⁴⁹ Федоров С. Проповедь А. С. Хомякова в "сумерках священного" // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 469.

²⁵⁰ Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 13 – 16 августа 2000). Нижний Новгород, 2001. С. 171.

²⁵¹ Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 39.

является лишь для человека, при этом "Церковь видимая и земная живёт в совершенном общении и единстве со всем телом Церковным, коего глава есть Христос"²⁵³. Так как видимая Церковь не есть ещё полнота и совершенное состояние всей Церкви (которые являются лишь на Страшном Суде), то она "творит и ведает в своих пределах, не судя остальному человечеству... и только признавая отлучёнными, т. е. не принадлежащими ей, тех, которые от неё сами отлучаются. Изменение Церковного обряда, находящееся во власти Церкви, не следует путать с изменением самого Духа, обитающего в Церкви, который неизменен. Ложные учения, зарождающиеся в отдельных частях Церкви, порождают ереси и расколы, при этом Церковь остаётся неосквернённой. Церковь занимает в системе Хомякова место безосновного начала: "Церковь не доказывает себя ни как писание, ни как предание, ни как дело, но свидетельствуется собою"²⁵⁴.

Церковь и в своём земном бытии ведёт жизнь божественную и благодатную. Её видимое проявление содержится в таинствах, "внутренняя же жизнь её в дарах Духа Святого в вере, надежде и любви"²⁵⁵. Оскудение любви видимым образом приводит к отпадению от Церкви, а вне Церкви не может быть и истинной веры, и истинного учения²⁵⁶. Однако, подчёркивает Хомяков, к спасению приводят не вера, надежда и любовь в их отвлечённо-формальном виде (так не спасительными будут вера *в разум*, надежда *на мир*, любовь *к плоти*), но спасает *предмет веры*. Многие спаслись, не будучи крещёнными, так как имели правое упование²⁵⁷. Авраам веровал во Христа и спасался этой верой. "Веруешь ли во Христа – Христом спасаешься в вере; веруешь ли в Церковь – Церковью спасаешься; веруешь ли в таинства Христовы – ими

²⁵² "Для неверующего таинство есть только обряд, и Церковь только общество" // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 46.

²⁵³ Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 46.

²⁵⁴ Там же, С. 43.

²⁵⁵ Там же, С. 49.

²⁵⁶ "Ибо не сохранится вера там, где оскудела любовь" // Там же, С. 45.

²⁵⁷ Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 48.

спасаешься"²⁵⁸. По сути дела здесь нет разных предметов веры, но один, "ибо Христос Бог наш, в Церкви, в таинствах"²⁵⁹. В чём же, по Хомякову, спасающее действие Церкви? Отдельный человек сам способен только к грехопадению, для избавления же себя из этого состояния, иными словами, чтобы иметь веру, надежду и любовь, его индивидуальных сил недостаточно. "Спасающийся же спасётся в Церкви, как член её, в единстве со всеми другими её членами. Верует ли кто, он в общении Веры; любит ли, он в общении Любви; молится ли, он в общении Молитвы"²⁶⁰. Не индивидуальная молитва ведёт человека ко спасению, но если он в Церкви, то с ним молится вся Церковь, и её молитва истинна. Молитва должна быть не "словесным обрядом" только, но выражением Любви. Таким образом, "не умея всех любить, мы молимся о тех, кого любим, и молитва наша нелицемерна"²⁶¹. Член Церкви молится в духе Любви, а не пользы, молитва не требование или просьба о чём-то утилитарно-полезном. "Молитва истинная есть истинная Любовь"²⁶².

Итак, мы видим, что в своих принципиальных положениях Хомяков не выходит за рамки "Катехизиса" митрополита Филарета и единственное существенное отличие касается скорее полемической направленности всего сочинения (против католиков и протестантов). В рассуждениях Хомякова о Церкви мы видим прямые переклички с ранее приведёнными соловьёвскими формулировками, в частности – в учении об истинном предмете веры (у Соловьёва – "безусловный объект" как цель свободного действия, см. стр. 101).

Возвращаясь к вопросу о соотношении правового государства и Церкви у Соловьёва, обратим внимание на то, как он описывает идеальное состояние общества. "Идеал свободной общинности"²⁶³ есть, по Соловьёву,

²⁵⁸ Там же, С. 51.

²⁵⁹ Там же.

²⁶⁰ Там же, С. 52.

²⁶¹ Там же, С. 53.

²⁶² Там же.

²⁶³ То есть такой общинности, в которой есть свобода при наличии множества свободных существ.

положительное равновесие и внутреннее единство между всеми и каждым, между общественным и личным элементом²⁶⁴. Такой идеал не может быть осуществлён в обществе как союзе исключительно экономическом (соответствующим материальной стороне человека) в части единства, поскольку ключевой термин в этой сфере – материальный интерес, а он по природе свой эгоистичен. В части же свободы идеал недостижим в экономическом порядке, так как в сфере неравенства и борьбы сил необходимо происходит подчинение, не оставляющее места свободе. Не помогает и привлекаемый иногда экономико-социалистическими теориями принцип симпатии или альтруистический инстинкт, поскольку он фактически преобладает лишь у части общества, в другой же части доминирует инстинкт эгоистический, поэтому с философской точки зрения союз, основанный лишь на таком основании не был бы *общим и необходимым*, но *случайным*. К тому же как инстинкт, то есть нечто присущее самой природе человека, альтруизм совершенно равноправен с эгоизмом.

Однако общественный идеал не находит достаточного основания и в рационально-формальной стороне человеческой личности, которая выражается в "правомерном государственном порядке". Здесь равновесие общественного и личного начал существует в форме юридического равенства. При таком чисто внешнем и негативном порядке все в равной мере ограничивают друг друга при посредстве закона, но это не имеет ничего общего с внутренним и положительным единством. Что же касается второй составляющей идеала – свободы, то здесь она существует только внутри общих для всех границ, причём является содержательно неопределенной. Возвращаясь вновь к кантовским формулировкам, которыми особенно пронизана "Критика отвлечённых начал", Соловьев говорит, что, согласно общественному идеалу, "каждый человек не должен быть ни средством чужой деятельности (как в обществе исключительно экономическом), ни границей её (как в обществе

²⁶⁴ Соловьев В. С. Собрание сочинений и писем в 15 томах. М., 1993. Т. II. С. 166.

исключительно гражданском или правовом), – он должен быть её *целью* в собственном смысле этого слова, т. е. не случайным и условным предметом деятельности (каковым каждый является для других в естественном порядке), а предметом постоянным и безусловным, – вечною идеей²⁶⁵.

Попытаемся описать те внутренние механизмы, которые подвергает критике Соловьёв, указывая на невозможность абсолютизации правового государства, в котором право выполняет роль границы правомерного поведения. Проанализируем данную проблему с трёх точек зрения: с точки зрения логики, с точки зрения собственно права и с точки зрения веры и религии. Три названные сферы представляют собой, говоря языком кантовской философии, *автономные*, т. е. имеющие свои собственные законы функционирования, уровни бытия. С учётом этой иерархии проблема видится трояко: со стороны логики ("снизу"), в сфере морали и права ("изнутри") и со стороны веры, а именно – православия ("сверху"). В качестве примера, на котором можно предметно показать некие общие закономерности, выберем морально-правовую проблему, а именно – хорошо описанную в литературе эволюцию законов, регулирующих непристойность.

В Конституции России содержится следующая норма: "Каждому гарантируется свобода мысли и слова"²⁶⁶. Статья 55 Конституции, в то же время, предусматривает возможность законодательного ограничения этих прав "в той мере, в какой это необходимо для защиты основ конституционного строя, нравственности" и так далее, что вытекает из ещё одной базовой нормы права – " осуществление прав и свобод человека и гражданина не должно нарушать права и свободы других лиц"²⁶⁷. Ограничение на свободу слова государство реализует посредством введения цензуры. Требование ввести цензуру в средствах массовой информации, например, в виде наблюдательных советов, постоянно обсуждается на разных уровнях в странах бывшего СССР.

²⁶⁵ Там же, С. 168.

²⁶⁶ Статья 29.

²⁶⁷ Статья 17.

Один из потенциально подцензурных аспектов свободы слова – порнография. Поэтому рассмотрим, с какими сложностями уже сталкивается попытка реализовать цензуру на порнографию, например, в англоязычных странах. Они представляют особый интерес, во-первых, как страны, где западная правовая парадигма существует *par excellence*, и, во-вторых, так как господствующая именно в этих странах этическая теория, утилитаризм, на первый взгляд наиболее ориентирована именно на разрешение практических проблем²⁶⁸.

Английские и североамериканские суды, рассматривая дела о непристойности, столкнулись с серьёзными затруднениями в связи с тем, что, как показала практика, разные определения непристойности, встречающееся в трудах специалистов по этике, не поддаются процедуре операционализации. Стандарты терпимости, допускаемые, например, американским и канадским законом о непристойности, установлены в соответствии с общественными стандартами, которые на деле предстают как размытые и неопределённые. Попытки привлечь экспертов, которые могли бы "установить" эти стандарты, на судебные разбирательства по делам о непристойности, оказываются неудачными из-за неизбежного субъективизма. Отсутствие объективных критериев и неопределённость создали закону о не пристойности славу "самого бестолкового закона" в Канаде²⁶⁹. Один судья из Огайо выразил мнение об этом законе, заявив еще в 1948 году, что непристойность вообще не является правовым термином. Её нельзя определить так, чтобы это определение обладало одинаковым значением для всех людей, везде и во все времена. Непристойность – это скорее всего плод воображения. А вот мнение Л. Трайба: "Верховный Суд США, приняв в 1973 году незначительным большинством уже другое определение непристойности и другие основания её обуздания,

²⁶⁸ В дальнейшем изложении нами используются факты, приведенные в статье Гроарк Л. Практический разум и полемика вокруг порнографии // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 180.

²⁶⁹ Schmeiser D. A. Civil Liberties in Canada. Oxford, 1963. P. 232.

предложил формулировку скорее всего столь же неясную, сколь и неразумную"²⁷⁰.

Возьмем в качестве примера определение непристойности, предложенное Э. Лонгино. Её позиция такова: в порнографии неприемлема деградация женщин и их изображение как только сексуального объекта для эксплуатации и манипулирования²⁷¹. Постоянный комитет Канадского парламента по юстиции и праву одобрил в 1978 г. похожую характеристику непристойности, определяя её в терминах деградации и унижения. Но на практике проблема осталась, ведь одни думают, что фотографии женщин в бикини уже являются недопустимыми с точки зрения деградации и унижения, другие же считают, что самая откровенная порнография никого не оскорбляет, и не является ни деградацией, ни унижением. Так что границы понятия непристойности по-прежнему остаются очень неопределёнными.

Некоторые авторы, например Л. Гроарк, пытаются преодолеть возникающие трудности за счёт сужения объёма понятия "непристойность" (или, что в данном случае то же самое, понятия "порнография"). "Конечно, – утверждает Гроарк, – не всякая порнография содержит насилие и ненасильственная порнография (иногда называемая "эротикой", или "мягкой порнографией") как таковая не вызывает моральных возражений [sic! – Е. Г.]"²⁷². Входя в подробный анализ психологических последствий порнографии со сценами насилия, Гроарк обосновывает необходимость цензуры именно насильственной порнографии, так как её последствия можно квалифицировать как содействие нанесению вреда (по аналогии с клеветой, подстрекательством к агрессивным действиям против других и т. п.). Таким образом ему удаётся остаться в рамках традиционной правовой парадигмы, но очевидно, при этом заведомо суживается объём подлежащей цензуре

²⁷⁰ Tribe I. American Constitutional Law. Note 44. Mineola, 1978. P. 656.

²⁷¹ Longino H. Pornography, Oppression and Freedom A Closer Look // Lederer L. Take Back the Night: Women on Pornography. N. Y., 1980. P. 40 – 55.

порнографии²⁷³. Кроме того, нельзя не заметить, что прибегая к аргументу "ad psychologiam", Гроарк переносит экспертов из зала суда в кабинеты законодателей, но тем самым лишь генерализует возможный субъективизм в их оценке "пристойности-непристойности".

Существует еще одна, принципиально отличающаяся от названных, точка зрения. Так, Т. Маккормак отрицает все формы цензуры, как несовместимые со свободой слова, и, тем не менее, выражает тревогу по поводу эволюции порнографии ко всё более грубым разновидностям, в том числе – с изображением насилия и жестокости²⁷⁴.

Итак, попробуем описать суть возникающих затруднений на языке логики. Всякая правовая норма выражена в понятиях. Это очевидно, но что из этого следует? Если взять одно из классических определений понятия, которое даёт И. Кант в своей "Логике", то мы увидим, что отличительная и существенная характеристика понятия – общность. "Понятие, – по Канту, – есть общее представление"²⁷⁵. Тут, опять же, нет ничего необычного, но именно внимание к понятийному характеру мышления является ключом к правильному описанию проблемы.

Если недооценивать принципиально понятийный характер любой нормы, то легко впасть в заблуждение следующего рода: когда какое-то понятие, содержащееся в норме, кажется неясным, его можно объяснить через другие, более ясные, понятия. Но это не так. Если мы будем вводить в текст нормы или параллельно с нормой расшифровки, детализации и уточнения неясных понятий, мы никогда не дойдём до состояния полной ясности. Прояснение

²⁷² Гроарк Л. Практический разум и полемика вокруг порнографии // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 183.

²⁷³ Фактически, предлагается цензуру порнографии свести к цензуре пропаганды насилия, так как "насильственную порнографию" можно рассматривать не только как вид порнографии, но и как одну из форм пропаганды насилия.

²⁷⁴ McCormack T. Passionate Protests: Feminists and Censorship // Canadian Forum. 1980. March. №9. P. 6 – 8.

²⁷⁵ Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 490.

содержания понятия обычно достигается путем определения его через род и видовое отличие. Причем и родовое понятие, и видовое отличие предполагаются известными, т. е. ясными в достаточной мере. Заметим – "предполагаются", таким образом их разъяснение в рамках данной процедуры уже не требуется, не предполагается. Так что законодатель, используя при формулировке нормы то или иное понятие, должен предполагать его смысл достаточно ясным и не требующим в дальнейшем комментариев, поскольку эти комментарии лишь тогда будут, в свою очередь, иметь смысл (речь идет о реальных, а не номинальных определениях), когда используемые в них понятия будут в достаточной степени ясными²⁷⁶.

Но ведь именно подобные попытки дальнейшей детализации права и были описаны выше. Рассмотрим их под интересующим нас углом зрения. Итак, либо разъяснение, происходящее за счет увеличения количества предикатов, остается не ясным из-за неясности самих предикатов (Э. Лонгино с попыткой объяснить непристойность через деградацию, унижение и эксплуатацию); или же в нем появляется определенная ясность, но за счет существенно новых предикатов, и, согласно закону обратного отношения между содержанием и объемом понятия, за счет сужения объема понятия. Иными словами – ценой сужения сферы деяний, подлежащих регулированию (Л. Гроарк, пытающийся свести порнографию к т. н. "насильственной порнографии").

Приведем еще несколько примеров этой общей тенденции, которую можно назвать формализацией права в том смысле, что закону как форме права уделяется повышенное внимание. Примеры эти многочисленны, начиная от научно-практических комментариев к кодексам и даже к Конституции (Основной закон, закон прямого действия, и то с точки зрения современного юриста требует подробных разъяснений), и заканчивая огромным (исчисляемым тысячами) количеством подзаконных актов практически в любой отрасли права. Еще один интересный случай реализации описанного общего

²⁷⁶ Необходимым условием ясности понятия для всех является отмеченная выше общность этой формы мысли.

правила – использование в качестве источника права прецедента. Ведь на прецедент можно взглянуть как на единичный случай доведенный до интенсивности нормы. Количество предикатов, фиксирующих правовую ситуацию доходит здесь до максимума, так как единичное обладает бесконечным числом предикатов. Таким образом, право, основанное на прецедентах, можно рассматривать как норму, предельно разъясненную (что уже граничит с отрицанием её всеобщности).

Итак, роль писаного закона, нормы в современных правовых системах возрастает, что выражается в формализации нормы, её бесконечном разрастании, которое делает знание права уделом профессионалов, тем самым лишая право такой конституирующей черты как доступность, понятность каждому гражданину. Вспомним, в демократической Греции, в Афинах, живших по законам Солона, и обвинитель и обвиняемый говорили сами за себя, наемных ораторов не было²⁷⁷.

Чтобы продолжить описание феномена формализации права, необходимо перейти от его логической стороны к содержательной, собственно правовой. Для чего же нужно право? В. С. Нерсесянц выделяет в идее права три аспекта: формальное равенство, свободу и справедливость²⁷⁸. В таком случае, право, если оставить в ведении социологии все его социальные функции, призвано реализовывать, защищать свободу каждого на основе принципов равенства и справедливости. Но чтобы защищать свободу, необходимо предполагать свободу, свободного человека, или, говоря техническим языком юристов, "субъекта права". Что же это такое – свободный человек? Кого считать свободным? Здесь существуют две основные конкурирующие между собой концепции. В одной из них отождествляются понятия "свобода" и "произвол", т. е. свобода понимается как право делать все что угодно. Несостоятельность этой концепции неоднократно обсуждалась в европейской философии, в связи с чем появилась вторая концепция свободы. В ней свобода трактуется как

²⁷⁷ Гаспаров М. Л. Занимательная Греция. М., 1995. С. 170.

сознательное, разумное самоограничение. При анализе права безусловно предполагается второе понимание свободы, о чём свидетельствует уже упомянутый принцип: "каждый человек имеет право на свободное развитие своей личности, если при этом не нарушаются права и свободы других людей". В противном случае свободу вообще нельзя было бы считать правовой ценностью, так как если свобода – это произвол, то любое ограничение уже уничтожает такую свободу.

Итак, допуская существование свободного гражданина, рассмотрим, как можно защитить его свободу. Делать это можно формально, пытаясь оградить сферу свободы через уточнение того или иного правового запрета (а по сути дела – на бумаге), или реально, признавая за судом, судьей или присяжными, право реализовать свою свободу в принятии свободного, ответственного решения по делу, руководствуясь только законом и своей совестью. Первый, формальный способ защиты свободы ведёт, в конечном счете, к отрицанию роли судьи, к перекладыванию груза принятия личного решения на плечи безличного, стоящего за законом (подзаконным актом, комментарием) субъекта. Тем самым, защищая свободу, мы, в данном случае, не считаем свободным не только подозреваемого, но и судью, того, кто обличен доверием со стороны общества и государства. Мы опасаемся, что судья вдруг "забудет" о том, что он свободен, и примет решение исходя из произвола. Несомненно, судебный произвол – страшное явление, хорошо известное у нас в стране по истории советского периода судопроизводства. Но этот же пример доказывает – даже "самая демократическая" конституция не гарантирует законности без участия в процессе свободной личности, выносящей решение. А если свободной личности нет, то право теряет смысл, так как нельзя защитить ту свободу, которой нет.

²⁷⁸ Нерсесянц В. С. Философия права. М., 1997. С. 1.

Так что описанная формализация права может быть названа его постепенной деперсонализацией²⁷⁹. Заформализованное право скорее отрицает свободу, чем защищает её.

Один из первых философов, критиковавших узко формальное понимание права, и предостерегавший Россию против заимствования чужой правовой системы в XIX веке, Иван Васильевич Киреевский, пишет: "Между тем как римско-западная юриспруденция отвлеченно выводит логические заключения из каждого законного условия, говоря: форма – это самый закон, – и старается все формы связать в одну разумную систему, где бы каждая часть по отвлеченно-умственной необходимости правильно развивалась из целого и все вместе составляло не только разумное дело, но самый написанный разум; право обычное, напротив того, как оно было в России, вырастая из жизни, совершенно чуждалось *развития отвлеченно-логического* [курсив – мой – Е. Г.]"²⁸⁰.

Подводя итог, можно сказать, что для реализации правовой системы необходимо наличие не только "написанного разума", и не только "неписаного" разума, но их сочетание, синтез. Как же можно представить себе гармоничное сочетание этих двух начал – безличного всеобщего закона и свободной индивидуальной личности? Ответ можно найти, обращаясь к православному учению о личности, в частности, о соотношении свободной личности и закона.

Вопрос может быть сформулирован так: что значит для свободного человека исполнять закон? В законе проводится граница между правомерным и противоправным поведением. Можно вести себя по отношению к этой границе двояко: либо стремиться приблизиться к ней как можно ближе, оставаясь тем не менее в пределах правомерного поведения, либо отдаляться от нее как можно дальше. И в том, и в другом случае закон не будет нарушен, граница правомерного поведения не будет перейдена. Но насколько отличаются эти два

²⁷⁹ Здесь мы следуем терминологии Макса Вебера, который характеризовал один из типов господства, формально-рациональный, именно как *безличный*.

²⁸⁰ Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 280.

случая в отношении их последствий для правовой системы в целом! Первый случай необходимо приведёт к необходимости уточнения нормы, так как желание приблизиться к границе правомерного поведения потребует более точного её проведения. Здесь вступают в силу описанные формально-логические механизмы, которые не позволяют решить эту задачу из-за всеобщего характера предикации. Мы не сможем уточнить, где находится граница правомерного поведения, что будет вызывать понятную неудовлетворённость (случай с трактовкой непристойности у Э. Лонгино), либо это приведет к дрейфу границы допустимого в сторону уменьшения сферы противоправного поведения (Л. Гроарк с попыткой считать недозволенной только "насильственную порнографию"). Из этих двух вариантов постоянно реализуется второй, в наше время – под благородным девизом "защиты прав и свобод граждан". Насколько далеко зашел этот процесс в случае дискуссии о порнографии можно легко проиллюстрировать, если вспомнить скандальную историю появления картины Э. Мане "Завтрак на траве" в 1863г. в Париже. Тогда, в середине прошлого века, негодование просвещённой публики вызвала картина, на которой были изображены двое одетых мужчин и обнажённая женщина, мирно беседующие сидя на траве. Это было вполне непристойным по тем временам – явное унижение и эксплуатация женщины. Но – tempora mutantur, и сейчас, например, Л. Гроарк считает, как мы помним, что "ненасильственная порнография как таковая не вызывает моральных [не говоря уже о правовых – Е. Г.] возражений". Так что дрейф границы дозволенного налицо.

Что касается второго способа исполнять закон, то он, очевидно, не содержит упомянутых сложностей, так как человек держится от границы на достаточном расстоянии, чтобы не заботиться о постоянном её уточнении²⁸¹. Уклоняйся от зла – пишет апостол Пётр (1 Петр. 3:11). Уместной будет аналогия с границей государства: представим себе, что на границе скопилось

огромное количество граждан, которые вплотную подошли к ней и толпятся около самой границы. Возможно ли эффективно охранять такую границу? Конечно, нет, нельзя будет провести контрольной полосы, ни выставить наряды, ни искать нарушителей границы. У границы любого государства имеется особая приграничная зона, находиться в которой уже не следует, хотя формально ничего страшного в приближении гражданина к границе своей страны нет.

Впервые в европейской истории такое понимание исполнения закона дано в Нагорной проповеди: "Не думайте, что Я пришёл нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдёт небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдёт из закона, пока не исполнится всё... Вы слышали что сказано древними: "не убивай; кто же убьет, подлежит суду". А Я говорю вам, что всякий гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду... Вы слышали, что сказано древним: "не прелюбодействуй". А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем... "²⁸² (Мф, 5 : 17-18, 21-22, 27-28). Следовать духу закона, а не букве, поэтому, не значит попирать букву закона, но как бы усугублять его для себя (а при трактовке закона в суде смело и свободно фиксировать нарушение закона уже при попытке приблизиться в проведенной в законе границе). Тайна правоты пред Богом прозревается уже ветхозаветными праведниками²⁸³, в

²⁸¹ Одно из требований к закону – постоянство, придающее закону весомость традиции, совместимо именно с этой, второй, трактовкой исполнения закона.

²⁸² "...Проповедь Иисуса Христа выражала протест против изощренной формализации веры в фарисействе, но она предполагала фарисейскую культуру как свою предпосылку", – пишет С. С. Аверинцев // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 58.

²⁸³ Ср. мнение С. С. Аверинцева: "...книги пророков противопоставляют религиозному формализму душевное самоуглубление и апокалиптические чаяния грядущего. Поэтому восстание христианства против фарисейства – это как бы повторение пророческой критики формализма Торы..." // Самосознание европейской культуры XX века, М., 1991. С. 59.

книге Иова читаем: "Вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление зла – разум" (Иов, 28 : 28).

Таким образом, настоящее исполнение закона, исполнение не подрывающее сам закон, возможно и вполне мыслимо в рамках христианского православного персонализма. Те, кто стоял у истоков западной правовой парадигмы нового времени, также видели религию в числе необходимых элементов правового государства. Руссо говорил: "Тот, кто берёт на себя дать учреждения известному народу, должен чувствовать себя в состоянии изменить, так сказать, человеческую природу, превратить каждое лицо, составляющее само по себе совершенное и самобытное целое, в часть более обширного целого, от которого это лицо должно получить некоторым образом свою жизнь и свое бытие..."²⁸⁴. Не случайно Руссо приходит к выводу о необходимости установить особую государственную религию, обязательную для всех граждан²⁸⁵, тем самым отрицая один из привычных для нас сейчас правовых постулатов об отделении Церкви от государства. Впрочем, и этот постулат является таковым, скорее, лишь по названию – законодательства таких стран как Норвегия, Дания, Греция, Аргентина, Боливия, Ирландия, Италия, Израиль, Болгария, Англия, Швеция содержат нормы, либо признающие ту или иную религию официальной, либо оговаривая особое положение и сотрудничество государства с одной из них²⁸⁶.

Вернёмся к Соловьёву. Философ утверждает, что каждый человек должен быть постоянным и безусловным предметом деятельности (см. стр. 111). Но значение безусловного может принадлежать лишь абсолютной полноте бытия, а не какому-тоциальному, частному его аспекту. Таким образом, каждый может действительно быть безусловным предметом деятельности, если будет

²⁸⁴ Цит. по: Новгородцев П. И. Сочинения. М., 1995. С. 331.

²⁸⁵ Там же, С. 17.

²⁸⁶ См. данные об этом в книге Кураев А. Право и православие. М., 1997.

содержать в себе всю полноту бытия, "всё в одном"²⁸⁷. Каждый должен, вследствие этого, быть по своей сущности необходимым и уникальным членом "в составе всеединого организма, так что, ставя себе целью (или любя в истинном смысле этого слова) *каждого*, я eo ipso, в силу внутренней неразрывной связи, имею целью и всех"²⁸⁸ и наоборот.

В естественном порядке (материально-экономическом) мы находим любовь как случайное состояние субъекта (на это обращал внимание ещё Кант, утверждая, что нельзя предписать так понятую любовь). Но любовь как всеобщий и необходимый закон, или как *нравственный принцип*, не может существовать в естественном порядке – любить всех и каждого в естественном порядке представляется физической и логической невозможностью, утверждает Соловьёв. Это невозможно физически, так как круг моего общения заведомо ограничен, и невозможно логически, так как любовь, требуя отождествления себя с любимым, то есть с его целями, заставила бы меня одновременно преследовать разнонаправленные и сталкивающиеся цели.

Что же касается рационального порядка, то в нём для меня важен не живой человек, а отвлечённое юридическое лицо, являющееся предметом не любви, а справедливости. С этой точки зрения благо и даже самое жизнь других людей не имеет никакого значения – *pereat mundus, fiat justitia*. Соловьёв резюмирует: "Если там, в натуральном порядке, нравственное начало гибнет в *противоречии частностей*, то здесь, в порядке рационально-правовом, оно исчезает в *безразличии общего*"²⁸⁹. Таким образом, нравственное начало предполагает третий, абсолютный порядок – он соответствует мистическому или божественному началу в человеке. "Мы должны предполагать, что человеческие существа находятся между собою не только в известных натуральных и рациональных отношениях, из которых вытекают союзы

²⁸⁷ Соловьев В. С. Собрание сочинений и писем в 15 томах. М., 1993. Т. II. С. 169.

²⁸⁸ Там же.

²⁸⁹ Там же, С. 170.

экономические и политические, но что они также связаны более тесной связью со стороны своей внутренней сущности, образуя единый божественный организм или живое тело Божие"²⁹⁰. В мистическом обществе (Церкви) "господствует полное единство всех в безусловной любви"²⁹¹. Отсюда следует и то отношение, в котором находится Церковь к правовому государству. А. С. Ященко напишет в 1912 году, что взгляды Соловьёва на отношение "между государством и правом и между государством и церковью заслуживают особого внимания, как по своей оригинальности, так и по своей правильности"²⁹², объединяя, очевидно, в единый комплекс вопрос о правовом характере государства и о его отношении к Церкви.

Противоречие между Церковью и правовым государством, заключающееся в том, что два эти начала не могут ни устраниТЬ одно другое, ни существовать независимо друг от друга, "совершенно устраивается признанием естественного порядка как порядка *необходимых средств*, а порядка религиозного, или мистического, как порядка *безусловных целей*, которые могут быть реализованы только теми естественными средствами"²⁹³.

При этом естественный порядок (представленный гражданским и экономическим обществом) получает своё идеальное содержание от порядка мистического, которому, в силу этого, принадлежит "идеальное первенство". Соловьёву удаётся выразить соотношение между экономическим порядком, правовым государством и Церковью в терминах аристотелевского учения о причинах: Церковь есть причина *целевая* ("та неподвижная цель, которая должна двигать естественные силы человечества"²⁹⁴), правовое государство – *формальная* и *экономическая* сфера – *материальная*. Итак, Церковь обладает по

²⁹⁰ Там же, С. 171.

²⁹¹ Там же, С. 175.

²⁹² Ященко А. С. Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. СПб., 1999. С. 43.

²⁹³ Соловьев В. С. Собрание сочинений и писем в 15 томах. М., 1993. Т. II. С. 175.

²⁹⁴ Там же, С. 174.

отношению к правовому государству *идеальным* первенством, что подчёркивает априорный характер всего построения.

Церковь является идеальным условием существования правового государства, не позволяя ему разваливаться под воздействием центробежных тенденций, которые присущи экономическому порядку. Церковь, напротив, сообщает сообществу людей центростремительный вектор движения, и только во взаимоограничении этих двух тенденций мыслимо и возможно правовое государство – как граница равновесия частного и общего. Правовое государство оправдывает экономический порядок, но само оправдывается лишь в идее порядка абсолютного (Церкви)²⁹⁵, не оставляющего сферу целеполагания в области человеческого произвола, но и не допуская в ней принуждения. "Справедливость, – по Соловьёву, – есть необходимая форма любви"²⁹⁶. Человека нельзя заставить любить, но можно и должно требовать от него, чтобы он действовал справедливо, так как это внешний закон и для его соблюдения достаточно того, что человек есть существо свободно-разумное²⁹⁷. Для того же, чтобы иметь истинную (безусловную и универсальную) любовь, этого, конечно, недостаточно.

Попутно Соловьёв показывает, не останавливаясь на этом подробно, взаимосвязь формально-правовых определений с их содержательным оправданием, которое содержится в Церкви. Так, поскольку "идеальное духовное общество (церковь) представляет собою сложную филиацию частных обществ или братств, определяющуюся свободным выбором по внутреннему сродству идеальных целей или влечений"²⁹⁸, то именно в ней осуществляется и оправдывается принцип *свободы частных союзов*. Поскольку цель этих союзов входит в содержание всеобщей и абсолютной цели общества, поскольку "здесь

²⁹⁵ Там же, С. 188.

²⁹⁶ Там же, С. 180.

²⁹⁷ Там же, С. 182.

²⁹⁸ Там же, С. 176.

неограниченный федерализм совпадает с безусловною централизацией"²⁹⁹. Разный объём прав, выражающийся в существовании феномена правильной государственной власти, находит своё оправдание в том, что между людьми существует различие в степени нравственного совершенства, и "чем более усвоил человек идею, тем более он должен иметь влияние на других,... тем высшее положение должен он занимать в обществе"³⁰⁰.

Итак, в нормальном обществе, которое Соловьёв называет "свободная теократия", невозможно противоречие между его разными элементами, которые в одно и то же время и независимы (автономны) и необходимы друг для друга. Так, Церковь самостоятельна, но это "абсолютное начало любви должно быть реализовано в естественном порядке, независимо от церкви существующем, и в этом смысле Церковь зависит от правового государства. Государство, в свою очередь, имея автономную идею справедливости, остаётся формальным, и в силу этого является зависимым от церкви, дающей ему высшую цель. Соловьёв заключает, что нормальное общество "оказалось возможным [курсив – мой. – Е. Г.] только в том случае, если в основу будет положена та сфера общества, которая служит выражением абсолютного божественного начала в человеке"³⁰¹.

Дальше Соловьёв развивает мысль о зависимости нравственной философии от метафизики, которая и должна дать окончательный ответ на вопрос об осуществимости свободной теократии. Однако впоследствии, в "Оправдании добра", как мы видели (см. стр. 75), он откажется от этой идеи.

В книге, вышедшей сначала на французском языке, "Россия и Вселенская церковь" (1889, русск. перевод – 1911), Соловьёв развивает своё учение о свободной теократии. Уже во "Введении" Соловьёв утверждает основные исходные положения своей работы, которые можно кратко охарактеризовать как христианский персонализм. Оценивая Французскую революцию, Соловьёв

²⁹⁹ Там же, С. 177.

³⁰⁰ Там же, С. 178.

³⁰¹ Там же, С. 188.

констатирует: "Утверждение прав человека, чтобы стать положительным началом общественного переустройства, требовало прежде всего установления истинной идеи человека"³⁰². Без этого попытка создать общественный порядок, основанный исключительно на справедливости, "потерпела жалкое крушение". так как республиканцы представляли себе человека лишь как отвлечённую индивидуальность, лишённую в её негативности "всякого положительного содержания"³⁰³. Такой ложный индивидуализм, представляющий человека как в себе и для себя целостное существо, тем не менее, не есть изобретение революционеров или философов-энциклопедистов, "но представляет собой логический, хотя и непредвиденный вывод из старой лжехристианской или полухристианской доктрины – коренной причины всех аномалий в истории христианского мира и в настоящем его положении"³⁰⁴. Полное же определение человека Соловьёв сформулировал ещё в "Критике отвлечённых начал": "человек или человечество³⁰⁵ есть *существо, содержащее в себе* (в абсолютном порядке) *божественную идею*, то есть *всеединство*, или безусловную полноту бытия, и *осуществляющее* эту идею (в естественном порядке) *посредством разумной свободы в материальной природе*"³⁰⁶.

Вселенская Церковь, понимаемая в широком смысле, "раскрывается как тройственный богочеловеческий союз: мы имеем *союз священства*, в котором божественное начало, безусловное и неизменное, преобладает и создаёт Церковь в собственном смысле этого слова – Храм Бога; мы имеем *союз царства*, в котором преобладает человеческое начало и который образует христианское Государство (Церковь, как живое тело Бога); и, наконец, мы

³⁰² Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь. М., 1991. С. 5.

³⁰³ Там же.

³⁰⁴ Там же, С. 6.

³⁰⁵ С религиозной точки зрения, отмечает Соловьев, нормальный человек безусловно солидарен со всеми и мыслит только так; именно с этих позиций он называет идею человека, которая легла в основу концепции прав человека, *отвлеченной*.

³⁰⁶ Соловьев В. С. Собрание сочинений и писем в 15 томах. М., 1993. Т. II. С. 174.

имеем союз пророчества, в котором божеское и человеческое должны взаимно проникать друг друга в свободном и обоюдном сочетании, образуя совершенное христианское общество (Церковь, как Богоневеста)³⁰⁷. В этом тройственном проявлении божественного начала в социальной сфере не все части актуально существуют в настоящее время в совершенном виде. Это можно сказать только о Церкви в узком смысле – священной иерархии: "Установление священства есть совершившийся факт, а вполне свободное братство пока лишь идеал; поэтому главным образом средний термин – Государство в его отношении к христианству – определяет исторические судьбы человечества"³⁰⁸.

Термин "правовое государство" не употребляется здесь Соловьёвым, очевидно, из-за того, что в Европе он уже был слишком тесно связан с идеями Французской революции. Поскольку для Соловьёва, как видно уже из "Критики отвлечённых начал", основы, придающие законам правовой характер не сводятся к какой-то имманентной самому праву системе прав, но тесно связаны с существованием христианской Церкви, Соловьёв выбирает в качестве терминов не оппозицию "правовое – неправовое государство", но "христианское – языческое государство". Впрочем, смысл христианского государства тесно связан с его именно правовой природой, а языческого – с отсутствием верховенства права. "Языческое государство, – пишет Соловьёв, – имело дело с врагом, рабом, преступником. Враг, раб, преступник не имели прав. Христианское государство имеет дело лишь с членами Христа, страдающими, больными, развращёнными; на нём лежит обязанность умиротворять национальную ненависть, исправлять общественную неправду, карать индивидуальные пороки"³⁰⁹.

Соловьёв даёт ещё одно определение – Церковь есть "человеческое множество, объединённое в форме единственного в своём роде общества,

³⁰⁷ Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь. М., 1991. С. 11.

³⁰⁸ Там же, С. 15.

³⁰⁹ Там же, С. 19.

основанного на любви и истине"³¹⁰. Между человеческим телом Христа и его мистическим телом существует "совершенная аналогия", достигаемая в таинстве причащения, в силу этого Церковь есть "обожествлённое человеческое общество"³¹¹. В этом контексте появляется и знаменитая соловьёвская тема Софии. "Русский народ знал и любил под именем Святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви Вселенской"³¹².

Что касается проблемы осуществимости общественного идеала, то Соловьёв, сравнивая отношения к этому вопросу у Платона и еврейских пророков, замечает, что чаяния последних никогда не замыкались в самодостаточности человеческих начал. Напротив, их идеал не отделялся "от внутреннего [курсив – мой. – Е. Г.] условия, определявшего его осуществление – от свободного и деятельного единения человечества с Богом"³¹³.

Видно, что Соловьёв чётко отделяет априорно-внутренние критерии осуществления совершенного социального устройства, от чисто внешних (с философской точки зрения – случайных) условий его осуществления. Внутренним критерием утопичности любого социального проекта (в том числе и того, который основан на идее *прав человека* – на примере Французской революции) является в этом случае отсутствие свободного и деятельного единения с Богом, которое мыслится Соловьёвым, как было показано, в Церкви. Причём "тут вопрос идёт о Вселенской Церкви не в её безусловной и вечной целости, но в её целости относительной и временной"³¹⁴, для которой исходной точкой является "неопределенная множественность природного и падшего человечества"³¹⁵. Иными словами, о Церкви во всей полноте её конкретно-исторических задач.

³¹⁰ Там же, С. 364.

³¹¹ Там же, С. 366.

³¹² Там же, С. 367.

³¹³ Там же, С. 384.

³¹⁴ Там же, С. 419.

³¹⁵ Там же, С. 408.

"В святых таинствах Церкви, – указывает Соловьёв, – Христос есть начало жизни, всей жизни, не только духовной, но и телесной, не только личной, но и общественной"³¹⁶. Поэтому лозунги Французской революции, взятые в их абстрактном виде могут вполне быть названы утопичными. Напротив, Соловьёв, видит их оправдание только в таинствах Церкви (ср. стр. 124). Так, с точки зрения Соловьёва, крещение есть таинство *свободы*³¹⁷, миропомазание – таинство *равенства*³¹⁸ и причастие – таинство *братства*³¹⁹. Но, в отличие от светской модели правового государства, в которой права человека есть высший принцип, в системе Соловьёва из трёх верховных прав человека проис текают его *обязанности*. Это долг смирения перед Богом, осознание своего недостоинства называемся сыном Божиим (тайнство исповеди); начало человеческой социальности как истинной любви равного к равному (тайнство брака); любовь социальная, выражаясь в подчинении социальных единиц различного порядка, отвергшихся своего эгоизма в служении целому³²⁰ (тайнство священства); упование на воскресение из мертвых и победу над смертью (тайнство елеосвящения).

Итак, в осмыслении семи таинств Церкви для Соловьёва оказываются связанными абсолютные права и абсолютные обязанности человека, которые оправдывают и принципы правового государства – свободу, равенство, братство.

В "Оправдании добра" идея Соловьёва о построении философского проекта правового государства получает своё окончательное завершение, хотя

³¹⁶ Там же, С. 435.

³¹⁷ Там же, С. 436.

³¹⁸ Там же, С. 437.

³¹⁹ Там же, С. 440.

³²⁰ "Тот, кто отделяет любовь к своей семье, своей корпорации, своему общественному классу или своей политической партии от любви к своему отечеству, или тот, кто хочет служить этому последнему вне человечества или Вселенской Церкви, тот разлучает то, что Бог соединил, и становится препятствием к воссоединению социального человека" // Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь. М., 1991. С. 445.

по существу уже ничего нового Соловьёвым не добавляется. Философ констатирует, что решение историческим христианством вопроса в пользу возможности христианского ("нормального" или правового) государства "есть факт несомненный", остается только осмыслить "вопрос о внутренних основаниях этого факта"³²¹.

Прежде всего, Соловьёв отвечает на вопрос о том, должен ли человек изменить своё отношение к самому *существованию* государства, если стал христианином?³²² С появлением христианства и возвращением Царствия Божия, отмечает Соловьёв, не упразднились царства животное, растительное, минеральное (являющиеся в известном смысле самозаконными). Почему же должно упраздниться столь же необходимое в естественном порядке царство природно-человеческое? "Мы не можем перестать быть животными, а должны будто бы перестать быть гражданами! Можно ли придумать более вопиющую нелепость?"³²³ Христос не упразднил закона, но пришёл его исполнить. Поскольку благодать и истина не овладели до сих пор даже большей частью христианского человечества, то закон должен сохранить своё значение именно как внешний предел свободы. Но чтобы быть действительным пределом закон должен иметь за собой государственное принуждение.

Впрочем, из сказанного не следует, что отношение к государству должно остаться неизменным. "Христианское государство, если только оно не остаётся пустым именем, должно иметь определённые отличия от государства языческого, хотя оба они, как *государства*³²⁴, имеют одинаковую основу и общую задачу"³²⁵.

³²¹ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 516.

³²² Здесь Соловьев полемизирует с религиозным анархизмом, и прежде всего – со Львом Толстым.

³²³ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 519.

³²⁴ Соловьев дает здесь определение государства вообще в сравнении с Церковью: "*Как церковь есть собирательно-организованное благочестие, так государство есть собирательно-организованная жалостъ*" // Там же, С. 522.

³²⁵ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 520.

Христианское государство с необходимостью является правовым, и поскольку "государство есть объективное устроение права, то именно в силу этого оно неизбежно входит в нравственную, т. е.нюю, обязательную для доброй воли, организацию человечества"³²⁶. Более того, именно связь права с нравственностью "даёт возможность говорить о христианском государстве"³²⁷.

Христианское государство, по Соловьеву, есть "только часть в организации собирательного человека, – часть, обусловленная другою, высшою частью – церковью, от которой оно получает своё освящение и окончательное назначение – служить косвенным образом в своей мирской области и своими средствами той абсолютной цели, которую прямо ставит церковь, – приготовление человечества и всей земли к Царству Божию"³²⁸.

Христианское государство должно решить две главные задачи: консервативную – охранять основы общежития, без которых человечество не могло бы существовать, и прогрессивную – улучшать условия этого существования. В этом отличие христианского государства от языческого, в котором преобладала консервативная задача – даже когда такое государство способствовало историческому прогрессу, то делало это "помимо своей воли и своего сознания"³²⁹. Человек как природное существо не обладает абсолютным значением, не может иметь такого значения и государство, вопреки желанию государства языческого утвердить себя в качестве абсолютного.

Исходя из сказанного получает своё разрешение и вопрос об отношении христианского государства и Церкви. Христианское государство тоже связано с Божеством, как и Церковь. "Оно есть также в известном смысле богочеловеческая организация, но уже с преобладанием человеческого начала,

³²⁶ Там же, С. 529.

³²⁷ Там же.

³²⁸ Там же.

³²⁹ Здесь можно увидеть косвенное объяснение Соловьевым неудачи гегелевского проекта правового государства, в котором прогресс достигается помимо непосредственных, ближайших целей действующих субъектов – благодаря "хитрости Мирового Духа".

что возможно только потому, что это государство имеет реализацию божественного начала не *в себе*, а *перед* собою – в Церкви"³³⁰. Антиномия, которая возникает здесь между необходимостью самостоятельности человека и необходимости его подчинения божеству разрешается через различение религиозной и политической сфер жизни, и двух мотивов – благочестия и жалости. "Благочестивое отношение к Божеству (совершенному) требует жалости к людям"³³¹.

Отметим, что речь у Соловьёва идёт только о *различении*, но не о *разделении* Церкви и христианского государства. Полное отделение Церкви от государства приведёт церковь либо к бездеятельному квиетизму в отношении конкретно-исторических задач, либо принудит её саму взяться за "реальные орудия мирского действия". Но ни то, ни другое неприемлемо для Церкви. Не менее разрушительным оказалось бы отделение Церкви от государства и для последнего. Государство должно было бы либо совсем отказаться от духовных интересов, но при этом лишилось бы "освящения и достоинства" (а вслед за этим и покорности подданных – легитимности, говоря языком М. Вебера); либо, сознавая важность духовных интересов, было бы вынуждено брать на себя заботу о воспитании народа для Царствия Божиего, для чего пришлось бы *узурпировать* духовный авторитет.

Государство занимает в системе Соловьёва среднее положение между Церковью и "материальным обществом". Безусловные религиозные цели не могли бы осуществиться в мирской сфере "без формального посредства правомерной"³³² государственной власти"³³³. Таким образом, видно, что такой

³³⁰ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 531.

³³¹ Там же.

³³² Видно, что речь здесь идет именно о христианском государстве, для наименования которого Соловьев выбирает равнозначный термин "правомерная государственная власть", практически тождественный современному "правовому государству".

³³³ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 533.

правовой принцип, как *отделение Церкви от государства* не признаётся Соловьёвым. Языческое государство не есть государство истинно-правовое.

Что касается принципа "представительства", то он тоже находит своё оправдание лишь с учётом реальности Церкви. Соловьёв пишет: "Нормальная связь церкви и государства нашла бы для себя и существенное условие и наглядное, реальное выражение в постоянном согласии их высших представителей, первосвятителя и царя, причём второй полноту своей власти освящал бы авторитетом первого, а первый осуществлял бы свою авторитетную волю не иначе как через полновластие второго"³³⁴. Соловьёв, утверждая в таком отношении между первосвятителем и царём, принцип верховенства права в лице последнего ("не иначе как..."), придаёт законам и объективирующей их власти правовой (нравственно правый) характер через свободное подчинение государства церкви.

Принцип *демократии* также принимается Соловьёвым не в его секулярном смысле ("Рядом с носителями безусловного авторитета и безусловной власти должны быть в обществе носители безусловной свободы. Такая свобода не может принадлежать толпе, не может быть атрибутом демократии"³³⁵), но как "чисто нравственный контроль со стороны народа и общества" за первосвятительским авторитетом и царской властью (по отношению к которым не может быть никаких внешних обязательных ограничений). Право свободы (которому соответствовало пророческое служение в древнем Израиле), точнее – степень его осуществления, зависит от внутреннего подвига человека, заслужившего настоящую свободу. По сути дела это образ христианского *святого*. Пророческое служение отличается от прочих "верою в истинный образ будущего"³³⁶. Пророк отличается от мечтателя-утописта тем, что в его сознании "плоды идеальной будущности не висят на воздухе личного

³³⁴ Там же, С. 541.

³³⁵ Там же, С. 542.

³³⁶ Там же.

воображения, а держатся явным стволом настоящих общественных потребностей и таинственными корнями религиозного предания"³³⁷.

В этих словах, завершающих основной текст "Оправдания добра", можно увидеть в сжатой формуле *априорный критерий утопичности*, применяемый Соловьёвым в его социальной философии.

§3. Спор Владимира Соловьёва со Львом Толстым о Церкви.

Несмотря на то, что в литературе главным образом исследуется вопрос о споре Соловьёва с Толстым о непротивлении, но сам предмет этого спора, как это ни странно, не столь принципиален. По сути дела спор идёт *об основаниях непротивления*, и тут безусловно, важно то, что и для Соловьёва, и для Толстого эти основания лежат в области религиозной, и даже уже – евангельской. Таким образом, спор ведётся о том, как понимать христианство, а сама проблема непротивления и возможности государства будет одним из следствий принятых тут решений.

К моменту появления "Оправдания добра" Толстым уже было написано вполне достаточно, чтобы считать его взгляд на Церковь вполне определившимся. Основными философско-богословскими произведениями этого периода являются "Критика догматического богословия" (1881), "Исповедь" (1882), "В чём моя вера?"³³⁸ (1884). В предисловии к женевскому изданию "Соединения и перевода четырёх Евангелий" (1892) Толстой достаточно определённо высказывает свою позицию – никакой Церкви нет. Учение Толстого базируется на отрицании Церкви в том её значении, которое содержалось в "Катехизисе" и которому, как можно было видеть, следовали и

³³⁷ Там же, С. 543.

³³⁸ "Вероучение Толстого наиболее полно изложено в его обширном трактате "В чём моя вера?" // Дунаев М. М. Православие и русская литература. В 5-ти частях. М., 1998. Ч. IV. С. 242.

Хомяков, и Соловьёв. Ещё в шестнадцать лет Толстой записал: "Весь катехизис этот – ложь"³³⁹, и с тех пор этого отношения по сути дела не менял.

В предисловии к "Оправданию добра", сочинению, пронизанному скрытой полемикой с Толстым, Соловьёв определяет подобный тип морального заблуждения как "моральный аморфизм"³⁴⁰. Добро не может приниматься извне, по доверию к какому-то авторитету (гетерономно, в терминологии Канта), но должно быть понято и принято самим человеком (как автономным существом). Сущность же морального аморфизма в том, что такое необходимое *условие* добной и осмысленной жизни принимается за цель и сущность её, при этом отрицаются все исторические собирательные формы добра, отвергается всё, кроме внутреннего морального сознания отдельного человека. Это "субъективизм", сводящий всё к нам самим, видит в государстве, Церкви, культуре исторические формы и учреждения, подавляющие и искажающие истинную жизнь человеческой души. Это учение выдаёт себя за восстановление подлинного христианства, отрицающее все исторически сложившиеся формы общественности. "Моральный аморфизм, признавая добный смысл жизни, но вместе с тем отрицая все её объективные формы, должен признать бессмыслицею всю историю мира и человечества, которая целиком состоит в созидании и усовершенствовании форм жизни"³⁴¹. Но, спрашивает Соловьёв, если отвергнуть формы жизни, выработанные историей человечества, то что мешает пойти в этом отрицании дальше, и отрицать также органические формы, да и все формы вообще, сводя всё к чистой материи? "Отрицая форму в принципе, логически необходимо отказаться от понимания и признания не только исторической и органической жизни, но и всякого существования, так как вполне бесформенно и безусловно просто только ничто"³⁴².

³³⁹ Цит. по: Никитин В. "Богоискательство" и богооборчество Толстого // Прометей. М., 1980. Т. 12. С. 114.

³⁴⁰ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. I. С. 92.

³⁴¹ Там же, С. 93.

³⁴² Там же, С. 94.

Видно, что вопрос о государстве и непротивлении оказывается для Соловьёва в зависимости от неверно истолкованного Толстым христианства, в зависимости и тесной связи с решением вопроса о Церкви, что, как было показано, повлияло на характер Соловьёвских оценок (см. стр. 91). То, что на первый взгляд большее место занимает полемика по вопросу возможности государства, а не Церкви, вполне определяется тем местом и ролью в истории, которое Соловьёв отводит государству как сфере приложения человеческих усилий: "Установление священства есть совершившийся факт, а вполне свободное братство пока лишь идеал; поэтому главным образом средний термин – Государство в его отношении к христианству – определяет исторические судьбы человечества"³⁴³.

Если сравнить философию Канта с типом морального аморфизма, то окажется, что в учении о государстве Кант, как было показано, совершенно в него не укладывается. Поэтому попытка Соловьёва "дать бой" Канту на его территории – в учении о категорическом императиве, оказалась тщетной. Однако, если подходить к философии Канта с точки зрения его учения о Церкви, то Кант предстаёт как яркий пример проявления морального аморфизма. В общих определениях, которые даёт Кант, мы не увидим ничего необычного для его практической философии. Церковь есть "этическая общность на основе божественного морального законодательства"³⁴⁴. Церковь делится на видимую и невидимую. Невидимая церковь есть идея "объединения всех честных людей под властью божественно-непосредственного, но морального мироправления", видимая церковь есть "действительное объединение людей в единое целое, соответствующее этому идеалу"³⁴⁵. Единственным критерием в религиозной области является мораль – "постоянное стремление к морально-доброму образу жизни есть всё, чего бог

³⁴³ Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь. М., 1991. С. 15.

³⁴⁴ Религия в пределах только разума. Часть 3, раздел 1, IV.

³⁴⁵ Там же.

требует от человека"³⁴⁶. Сакраментальная сущность у такой церкви полностью отсутствует, она нужна лишь "для поучения и оживления моральных настроений"³⁴⁷. Отрицание православного понимания Церкви прямо вытекает из протестантского по своей природе отвержения Предания. Прочная вера основывается не на предании, а только на Писании³⁴⁸. Любая "историческая вера", на которой основывается вера, для Канта не обладает главным признаком истинности – всеобщностью, поэтому к ней нужно "присоединить основы моральной веры"³⁴⁹. Для этого, в свою очередь, нужно правильно истолковать Писание, причём Кант готов допустить при этом любые натяжки, если буквальный смысл в Писании окажется противоречащим моральному³⁵⁰! От церковной веры, считает Кант, необходим постепенный переход к "чистой религиозной вере", основанной на моральности³⁵¹. При этом, как впрочем и все таинства, упраздняется и таинство священства: "Унизительное различие между мирянами и клириками прекращается"³⁵². Прочие таинства получают чисто символическое, моральное истолкование³⁵³.

Единство в вере, считает Кант, "мало надежды осуществить в видимой церкви"³⁵⁴. При этом он цитирует: "Царство божье приходит не в видимом образе. И нельзя сказать: вот оно здесь или вот оно там. Поэтому знайте, что Царство божье внутри вас есть" (Лк., XVII? 21 – 22)³⁵⁵.

³⁴⁶ Там же, часть 3, раздел 1, V.

³⁴⁷ Там же.

³⁴⁸ Там же.

³⁴⁹ Там же, часть 3, раздел 1, VI.

³⁵⁰ "Это истолкование порой может казаться нам натянутым по отношению к тексту, а часто и действительно бывает таким – и все же, если оно по возможности укладывается в текст, его следует предпочесть буквальному" // Там же.

³⁵¹ Религия в пределах только разума. Часть 3, раздел 1, VII.

³⁵² Там же.

³⁵³ Там же, "Общее замечание [О "средстве снискания благодати"]".

³⁵⁴ Там же, часть 3.

³⁵⁵ Название одной из основных работ Л. Толстого, вышедших еще при жизни В. Соловьева, "Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание" (1897).

В этих основных положениях кантовского учения о религии легко угадывается образ Л. Толстого, который *полностью совпадает с Кантом* именно в отвержении существующей видимой Церкви. Толстой также признаёт исключительно Писание, и причём только в той части, которая соответствует его моральным представлениям. Поэтому Толстой создаёт свой, новый перевод Евангелий, очищая их от всего непонятного и мистического³⁵⁶. Толстой не признаёт Церкви и церковного предания, считая их искажением истины: "То, что представлялось мне важнейшим в учении Христа, не признаётся церковью самым важным"³⁵⁷. Вслед за Церковью Толстой приходит к отрицанию таинств, и именно это стало причиной острой критики Толстого в "Трёх разговорах..." Соловьёва, хотя по видимости речь идёт только о непротивлении. Известно, что Соловьёв в этом случае взялся за перо, поскольку его поразили кощунства "Воскресения" (1899) – последнего романа Толстого.

Отвергая и Церковь, и Предание, Толстой с неизбежностью приходит к выводу о невозможности правомерного государства, и отбрасывает также и его.

Подводя итог, можно сказать, что в споре с Толстым главной движущей силой для Соловьёва являлось неприятие Толстым Церкви и церковного Предания (в отношении чего он действительно содержательно равен Канту), что сказывается и на восприятии Соловьёвым в целом кантовской практической философии в "Оправдании добра". Можно согласиться с Э. Л. Радловым который писал, что философия Соловьёва "касается лишь одного предмета, но касается его с трёх сторон: Соловьёв писал только о религии, Христе и Церкви"³⁵⁸. Интересно сравнить эту характеристику с кантовским: "Настоящая цель исследований метафизики – это только три идеи: Бог, свобода и

³⁵⁶ "Свое "христианское" мировоззрение Толстой извлек вовсе не из Евангелия. Евангелие он уже сверяет со своим воззрением, и потому он его так легко урезывает и приспособляет" // Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 404.

³⁵⁷ Цит. по: Дунаев М. М. Православие и русская литература. М., 1998. Ч. IV. С. 243.

бессмертие, причём второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу"³⁵⁹.

Итак, в своём философском проекте правового государства Соловьёв полностью принимает в качестве исходной посылки кантовское решение вопроса "Как возможно правовое государство, если существует моральная автономия?", но дополняет его вопросом, который не ставился Кантом – "Как возможно правовое государство, если существует истинная Церковь?"³⁶⁰ Ответ для Соловьёва заключается в идеале свободной теократии, в котором сама возможность правового государства ставится им в *идеальную* зависимость от Церкви.

Несмотря на то, что стало уже практически историко-философским штампом констатировать "摧毀 теократической утопии" у Соловьёва в последние годы его жизни³⁶¹, однако утопией свободную теократию Соловьёва можно назвать только по условиям места и времени, с точки зрения критериев апостериорных³⁶². При этом не учитывается сама специфика *философского* проекта правового государства, в котором исследуются *априорные* критерии

³⁵⁸ Радлов Э. Л. Характер творчества и поэзии Вл. Соловьева (1913) // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 403.

³⁵⁹ Критика чистого разума. М., 1994. С. 238.

³⁶⁰ Так как Кант сводил Церковь к морали, то для него эти два вопроса сливались в один.

³⁶¹ Например: "Он [Соловьев – Е. Г.] чувствует провал истории в темную бездну, и гибнет розовая его вера в возможность христианской политики, в осуществимость правды Христовой на земле, в теократию", – писал Н. А. Бердяев в статье "Проблема востока и запада в религиозном сознании Вл. Соловьева" (1911) // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 357.

Е. Н. Трубецкой в своей фундаментальной работе "Мироизвержение В. С. Соловьева" (1913) также называет второй период в творчестве Соловьева "утопическим", а последний период характеризует как "окончательное *摧毀* всех его утопий" // Трубецкой Е. Н. Мироизвержение В. С. Соловьева. М., 1995. Т. II. С. 7.

³⁶² Как это делает тот же Е. Н. Трубецкой, когда пишет, что в 80-90-е годы XIX века "славянофильские утопии рушились здесь сами собой, при всякой попытке сопоставить их с русской действительностью" // Трубецкой Е. Н. Мироизвержение В. С. Соловьева. М., 1995. Т. II. С. 9.

возможности правового государства. Уже А. С. Ященко в своей работе "Философия права Соловьёва" (1912), не соглашаясь с идеей Е. Н. Трубецкого о "摧毀 теократического идеала" в духовном развитии Соловьёва, писал: "Может быть, попытки практического осуществления теократического идеала и привели Соловьёва, как некогда и Платона, к разочарованию; но сама идея, что политическая власть свой авторитет извлекает не от воли подчиняющихся ей, а от той цели разума и блага, которым она призвана служить, остаётся верной"³⁶³. "Мы не видим в произведениях Соловьёва, – резюмирует Ященко, – чтобы у него когда-либо произошло крушение теократического идеала"³⁶⁴. Именно теократическая точка зрения дала Соловьёву возможность уйти "от идейной убогости утилитарного и эгоистического демократизма"³⁶⁵.

Переходя к обсуждению *восприятия философского проекта правового государства*, сформулированного в отечественной философской мысли В. С. Соловьёвым, в интеллектуальной культуре предреволюционной России, зафиксируем основные выводы из проделанного анализа.

Итак, отличительной чертой рассматриваемого философского проекта является поиск оснований для построения правового государства и тесная концептуальная связь с учением о Церкви. Самым значимым оппонентом, во многом определившим полемически-апологетический характер тех произведений Соловьёва, в которых проект излагается, был Лев Толстой. Причём основой полемики с Толстым является не просто вопрос о существовании и моральном оправдании государства, но именно вопрос о Церкви. Построение общественного идеала связывается в проекте с правильной идеей человека, причём за основу берётся христианский персонализм, органично вбирающий в себя *моральное учение Канта*.

³⁶³ Ященко А. С. Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. СПб., 1999. С. 49.

³⁶⁴ Там же, С. 50.

³⁶⁵ Там же.

ГЛАВА 3. СУДЬБЫ ФИЛОСОФСКОГО ПРОЕКТА ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА В КУЛЬТУРЕ ПРЕДРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ.

§1. Идеалистическое направление в русской философии Серебряного века.

А. Л. Доброхотов выделяет шесть основных течений в развитии русской метафизики власти периода трёх русских революций и последующей эмиграции. Это: "1) религиозно-философское (условно говоря, "соловьёвское", генетически связанное с его идеей всеединства); 2) философско-правовое ("чичеринское"³⁶⁶); 3) неомонархическое; 4) неоимперское: сменовеховство, евразийство; 5) религиозно-виталистское, основанное на приоритете жизни; 6) религиозно-персоналистское, основанное на приоритете личности"³⁶⁷. В качестве типичных представителей первого и второго (представители которого, по мнению А. Л. Доброхотова, "могут без натяжек рассматриваться и в рамках религиозно-философского течения") направлений называются имена С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, П. Б. Струве, Б. А. Кистяковского, Е. Н. Трубецкого, А. С. Ященко, Б. П. Вышеславцева, П. И. Новгородцева. Примыкает к направлению и Н. А. Бердяев. Нетрудно заметить, что практически все названные авторы представляют единое направление в философии Серебряного века, связанное не только идейным единством, но и сотрудничеством в периодической печати, выпускном совместных сборников (прежде всего – "Проблемы идеализма" (1902), "Вехи" (1909), "Из глубины" (1918)). М. А. Колеров отмечает, что "общее направление идейного развития Булгакова, Струве, Франка и, отчасти, Бердяева пролегло между попытками религиозно-идеалистического обоснования социализма

³⁶⁶ Интересно отметить тот факт, что признанный либерал и гегельянец Б. Н. Чичерин в своей "Философии права" (1900) дополняет гегелевскую нравственную триаду (семья – гражданское общество – государство) четвертым элементом – Церковью. Однако он не принимает соловьевской теократии, считая Церковь в отношении к государству "гражданской корпорацией" и признавая правомерность многих церквей // Чичерин Б. Н. Философия права. СПб., 1998. С. 224 – 233.

³⁶⁷ Белый Царь: Метафизика власти в русской мысли: Хрестоматия. М., 2001. С. 563.

("идеалистического направления") и религиозным же его опровержением, приведшим к формулированию философии *либерального консерватизма* – "веховства"³⁶⁸. Общее направление интеллектуальной эволюции направления выразил С. Н. Булгаков в ёмкой формуле "От марксизма к идеализму", ставшей названием одного из его сборников (1903).

С. С. Хоружий, характеризуя этот период в философской мысли России пишет: "Предсоветский период в русской философии составляло знаменитое Религиозно-философское возрождение. По всем критериям это действительно было значительное и мощное философское явление. За краткое время, почти одновременно, появился целый ряд крупных и оригинальных философов, имена которых сегодня известны всем. Сформировались активное профессиональное сообщество и широкая философская среда, возникла философская пресса, процветало издание всевозможной философской и особенно религиозно-философской литературы. Философия определённо готовилась сменить литературу в роли лидирующей области национальной культуры. Что самое существенное, в этом философском движении, при большом разнообразии его тенденций, успело сложиться и центральное объединяющее ядро, которым служило новое оригинальное направление: софиология и метафизика всеединства, восходящие к Владимиру Соловьёву. Является неоспоримым, что ко времени большевистского переворота как философское движение в целом, так и его главное религиозно-философское русло не только не утратили творческих сил, но продолжали крутой подъём, достигая всё большей зрелости и глубины. Все наиболее основательные труды Религиозно-философского возрождения начинают появляться лишь в самые последние предреволюционные годы: "Столп и утверждение Истины" Флоренского (1914), "Предмет знания" Франка (1915), "Смысл творчества" Бердяева (1916), "Свет

³⁶⁸ Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от "Проблем идеализма" до "Вех" 1902 – 1909. СПб., 1996. С. 6.

"невечерний" Булгакова (1917) и др. Обрыв Религиозно-философского ренессанса был резким и насильственным"³⁶⁹.

"Сознание русской интеллигенции, – отмечает С. С. Хоружий, – всегда было остро социально, погружено в общественные проблемы и мысль Серебряного века, хотя и отличалась от предшествующих этапов не столь прямой социальной ангажированностью, но также была активно обращена к общественным, национальным, историко-культурным темам. От размышлений о "религиозной общественности" в период Петербургских Религиозно-философских собраний (1901-1903), через бурные дискуссии о судьбах интеллигенции в эпоху "Вех" (1906-1912), – к обсуждению проблем нации и войны в 1914-1915гг. – и, наконец, к соборному суждению русской философии о русской революции в сборнике "Из глубины" (1918) – накоплен был очень немалый идейный фонд, затем ещё пополненный эмиграцией. Здесь были теории государства и права (Новгородцев, Струве, Иван Ильин), цельные опыты социальной философии (Бердяев, Франк, Карсавин), рефлексия русской истории и русского менталитета, структур русской религиозности (Бердяев, Розанов, Вяч. Иванов, Федотов и др.), анализ базовых социокультурных оппозиций "Церковь и Культура", "Власть и Общество"… "³⁷⁰.

Характеризуя идеалистическое направление как целое, В. А. Кувакин отмечает, что "представители следующей волны богоискателей (С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк и др.) более систематично и прилежно усваивали религиозно-философские идеи Вл. Соловьёва, Достоевского, старших славянофилов"³⁷¹. Однако этим не исчерпываются общие черты в эволюции направления – "прежде чем обратиться к идеям Соловьёва, – пишет В. А. Кувакин, – а через них к религиозно-идеалистическому наследию

³⁶⁹ Хоружий С. С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня // Вопросы философии, 1999. №9. С. 140.

³⁷⁰ Там же, С. 141.

³⁷¹ Кувакин В. А. Религиозная философия в России: Начало XX века. М., 1980. С. 13.

прошлого, это новое поколение русских религиозных философов прошло определённую философскую, главным образом неокантианскую, школу"³⁷².

Таким образом, существование целого философского направления, сохранявшего и развивавшего соловьёвские парадигмы философствования можно считать историко-философским фактом³⁷³.

Рассматривая представителей идеалистического направления, необходимо выделить в их работах интересующего нас периода те общие черты, которые позволяют говорить о единстве их похода к философскому анализу идеи правового государства. Помимо общей для всех зависимости от того направления русской философии, которое придал ей В. С. Соловьёв, к ним относятся: 1) персонализм, опирающийся на практическую философию Канта (и всего немецкого идеализма, поскольку он принимает кантовские установки в этом вопросе), 2) поиски априорных оснований для идеи правового государства, выводящие на христианское (ещё уже – православное) учение о Церкви, 3) полемика со Л. Н. Толстым как наиболее значимым оппонентом, который в отношении первого и второго из названных пунктов очень *похож* на главные идеи направления, но расходится с ним и в учении о государстве ("непротивление"), и в учении о Церкви (полное её отрицание). Покажем на примере наиболее репрезентативных представителей идеалистического направления преемственность по отношению к философскому проекту правового государства В. С. Соловьёва и его последующее развитие.

Следует отметить, что упоминаемые нами в дальнейшем мыслители демонстрируют разную степень независимости от основных идей В. С. Соловьёва в вопросе о правовом государстве, каждый придаёт теме своё звучание, благодаря чему и внутри направления сохраняется полемика по ключевым вопросам (что, впрочем, представляется вполне естественным для

³⁷² Там же, С. 14.

³⁷³ Подробнее об идеалистическом направлении как целом см. вступительные статьи Плотникова Н. С. и Колерова М. А. к переизданию сборника "Проблемы идеализма" (М., 2002) С. 5 – 224.

активно развивающегося в новых исторических условиях философской парадигмы).

Кроме того, разные черты соловьевского проекта с разной силой проявились у философов идеалистического направления. Так, если Е. Н. Трубецкой в наименьшей степени зависим в своей философии от кантианства и неокантианства, и его академический путь проходит через написание диссертаций религиозно-правового характера ("Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Мироизвержение Блаж. Августина" (1892) и "Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Царства Божия у Григория VII и публицистов его времени" (1897)), то для П. И. Новгородцева, например, процесс осознания роли Церкви для правовой философии выходит за рамки рассматриваемого периода и заканчивается в его поздних статьях, написанных в эмиграции ("О своеобразных элементах русской философии права" (1923), "Существо русского православного сознания" (1923), "Восстановление святынь" (1926)).

Следует отметить, что многие принципиальные для понимания философского проекта правового государства работы появились хронологически уже после Октябрьской революции 1917 года, однако в них развиваются идеи, сформировавшиеся в более ранний период. Тут, в качестве примера, можно прежде всего отметить сборник "Из глубины" (1918), а также ключевую в полемике философов идеалистического направления с толстовством работу И. А. Ильина "О сопротивлении злу силой", которая появилась только в 1925 году.

Конец XIX – начало XX века проходит для зарождающегося направления под знаком перехода "от марксизма к идеализму". Точнее, учитывая, что П. И. Новгородцев, Е. Н. Трубецкой, Б. П. Вышеславцев и И. А. Ильин (который был ещё тогда слишком молод) в отличие от С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и С. Л. Франка марксизмом никогда и не увлекались, просто решительным поворотом к идеализму кантианского типа.

Рубеж это ознаменован появлением книги П. И. Новгородцева "Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве" (1901), удачную характеристику которой даёт Георгий Флоровский: "П. И. Новгородцев, – пишет он, – хочет найти синтез этих двух учений, но в конце концов учение Канта всё же берёт верх"³⁷⁴. С. Н. Булгаков в 1898 году отправляется в двухлетнюю заграничную командировку (Германия, Франция, Англия), где происходит его глубокое знакомство с философией Канта. Окончательно переход к философскому идеализму зафиксирован и отрефлексирован им в сборнике "От марксизма к идеализму" (1903). Более молодой Б. П. Вышеславцев, закончив в 1899 году юридический факультет Московского университета и занимаясь адвокатской практикой всё больше увлекается философией и пишет в своём дневнике в 1902 году: "Адвокатура процветает, но я читаю Канта"³⁷⁵. В том же году он входит в кружок, образовавшийся около П. И. Новгородцева, вскоре сдаёт магистерский экзамен и также отправляется в командировку за границу, в Германию, где учится в Марбурге в семинарах П. Наторпа и Г. Когена. Магистерская диссертация на тему "Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии" защищена и опубликована им позже, в 1914 году. Поворот к идеалистической философии Н. А. Бердяева тоже приходится на начало XX века и зафиксирован в его работе "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском" (1901). С. Л. Франк в 1899 также уезжает в Германию, где пишет критический этюд, определивший и его отход от марксизма, – "Теория ценности Маркса и её значение" (1900).

В качестве же наиболее яркого культурного явления, вызвавшего большой резонанс в общественной мысли России начала века, следует назвать сборник "Проблемы идеализма" (1902), вышедший при участии С. Н. Булгакова,

³⁷⁴ Флоровский Г. В. Памяти проф. П. И. Новгородцева // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 216.

³⁷⁵ Цит. по вступительной статье В. Сапова "Философ преображенного Эроса" к кн.: Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 5.

Е. Н. Трубецкого, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, П. И. Новгородцева (и под редакцией последнего)³⁷⁶. Сборник этот, как пишет Н. С. Плотников, "выполнил роль консолидирующего фактора и "камня преткновения" той общественно-философской дискуссии, с которой для *русской философии началась современность*"³⁷⁷. Три года спустя после появления "Проблем идеализма" С. Н. Булгаков выразил общий мотив сборника в виде утверждения: "передовые программы только и могут, а следовательно и должны обосновываться на предпосылках философского идеализма. Задача сборника была философско-публицистической, так что точное название его было бы: проблемы *социального идеализма*. В решительной и ясной постановке проблем социального идеализма вообще состоит и своеобразие и значение сборника"³⁷⁸.

Значение Канта в области практической философии – одна из основных сквозных тем для названных авторов "Проблем идеализма". Булгаков пишет: "Свободное развитие личности как идеал общественного развития есть основная и общая тема всей классической немецкой философии; с наибольшей силой и яркостью она выражена у Фихте. Мы думаем, что идеал этот в настоящее время должен иметь значение нравственной аксиомы. Он есть лишь выражение другими словами основной мысли этики Канта об автономности нравственной жизни, о самозаконности воли в выборе добра и зла"³⁷⁹. Видно, что Булгаков легко отождествляет собственно кантовскую точку зрения с точкой зрения Фихте и всего немецкого идеализма, устанавливая бесспорное для него единство замысла (проекта) немецкого трансцендентализма (априоризма) у всех его представителей.

³⁷⁶ Подробное изложение истории создания сборника и последующей полемики содержится в кн.: Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от "Проблем идеализма" до "Вех" 1902 – 1909. СПб., 1996.

³⁷⁷ Плотников Н. С. Философия "Проблем идеализма" // Проблемы идеализма. М., 2002. С. 9.

³⁷⁸ Булгаков С. Н. Без плана // Вопросы жизни, 1905. №3. С. 303 / Цит. по: Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от "Проблем идеализма" до "Вех" 1902 – 1909. СПб., 1996. С. 59.

³⁷⁹ Проблемы идеализма. М., 2002. С. 268.

Обратим внимание на одну методологическую деталь. Описывая в своей статье значение работы Г. Риккера "Границы естественнонаучного образования понятий", Булгаков утверждает, что "тезис о невозможности установления исторических законов и предсказаний доказан здесь совершенно неопровержимо, так что всякие дальнейшие доказательства по существу дела являются совершенно излишними"³⁸⁰. Видно, что посчитав какую-то часть философской работы уже выполненной кем-то, Булгаков вполне естественно для себя не воспроизводит в рамках собственной аргументации полученных кем-то доводов, отсылая к первоисточнику. Этот подход, безусловно, разрушает целостность представления о завершённости аргументации самого Булгакова, однако, как мы видели уже на примере В. С. Соловьёва, является одним из общих способов отношения русских философов идеалистического направления к традиции (в частности, к Канту).

Безусловной апологией кантовской этики является статья Н. А. Бердяева "Этическая проблема в свете философского идеализма", помещённая в сборнике, которой предписан эпиграф из "Критики практического разума"³⁸¹. С эпиграфа из кантовского же "Учения о праве" начинается и статья П. И. Новгородцева "Нравственный идеализм в философии права"³⁸². В разном контексте значение Канта признаётся другими участниками сборника (С. Аскольдовым, С. Трубецким, Б. Кистяковским, А. Лаппо-Данилевским, Д. Жуковским), что не оставляет сомнений относительно кантовской философии в становлении идеалистического направления.

Перейдём теперь к центральной части философского проекта – описанию собственно правового государства в связи с его априорным основанием – христианством (христианской Церковью).

³⁸⁰ Там же, С. 249.

³⁸¹ Там же, С. 341.

³⁸² Там же, С. 505.

Из перечисленных авторов наиболее зависимым от философии В. С. Соловьёва в целом³⁸³ и, несмотря на это, в наименьшей степени воспринявшим именно философский смысл проекта правового государства у Соловьёва, является Е. Н. Трубецкой. Профессиональный философ права, он упрекает Соловьёва за утопичность его теократии. С точки зрения Трубецкого, государство не может войти в Царство Божие, так как основано не на свободе, а на насилии³⁸⁴. Трубецкой обвиняет Соловьёва в том, что он приписывает государству функции Церкви, а то и вовсе считает государство способным стать Церковью³⁸⁵. Соответственно этим выводам, Трубецкой говорит о последнем этапе в творчестве Соловьёва как о "摧毁ении теократии", а о предшествующем ему как об "утопическом".

О том, что критика Трубецкого не достигает цели, можно судить по его указаниям на те причины, которые привели к "摧毀ению". Так, он пишет, говоря о 90-х годах XIX столетия: "Славянофильские утопии здесь рушились сами собою, при всякой попытке сопоставить их с русскою действительностью"³⁸⁶. Здесь мы видим, что Трубецкой опирается на апостериорный критерий в оценке утопичности славянофильских (да и соловьёвских) теорий, что в корне противоречит априорному характеру

³⁸³ Один из главных философских трудов Трубецкого (а, возможно, и главный) – книга "Мироозерцание В. С. Соловьева" (1913). Но не только этим определяется философская зависимость Е. Трубецкого от В. Соловьева. Целый ряд работ Е. Трубецкого можно понять именно как развитие некоторых соловьевских интуиций, идей. Такова и софиология Трубецкого, в которой он, что особенно важно для нашей темы, интерпретирует идею Софии в подчеркнуто церковном ключе, отмежевываясь от ее гностической трактовки у самого Соловьева и у С. Булгакова; работа Трубецкого ""Иное царство" и его искатели в русской народной сказке" и методологически, и по общим выводам восходит к небольшой соловьевской статье "Тайна прогресса" и т. п.

³⁸⁴ "Коренная ошибка здесь, – пишет Трубецкой, – заключается, очевидно, в противоестественной попытке включить государство как составную часть в царствие Божие" // Трубецкой Е. Н. Мироозерцание В. С. Соловьева М., 1995. Т. I. С. 546.

³⁸⁵ Там же, Т. II. С. 137.

³⁸⁶ Там же, С. 9.

философского проекта Соловьёва. Несостоятельность критики Трубецким Соловьёва именно из-за смешения априорных и апостериорных критериев утопичности заметил уже А. С. Ященко в своей работе 1912 года: "Может быть, попытки практического осуществления [курсив – мой. – Е. Г.] теократического идеала и привели Соловьёва, как некогда и Платона, к разочарованию; но сама идея, что политическая власть свой авторитет извлекает не от воли подчиняющихся ей, а от той цели разума и блага, которым она призвана служить, остаётся верной"³⁸⁷.

Ещё более серьёзный изъян во внутренней логике рассуждений Трубецкого указывает Н. А. Бердяев: "Труден для него вопрос о Церкви. В Церковь он верит, и ничего, кроме Церкви, не признаёт. Но и Церковь должна оказаться одной из "земных утопий", это последнее прибежище того утопизма, который ищет небесного в земном, божественного в человеческом..."³⁸⁸ Трубецкой должен признать, что "в земной человеческой истории, невозможна, утопична и Церковь". Критика Трубецким теократии превосходна, считает Бердяев, "но на том пути, на котором он стоит, критику теократии нужно было бы распространить и на Церковь..." "Рушатся все земные утопии, но вместе с ними рушится и Церковь, как последняя из утопий"³⁸⁹.

Таким образом, методологическая нестрогость Трубецкого в различении априорных и апостериорных критериев утопичности приводит его к внутренним противоречиям его собственной системы. Но, несмотря на это, благодаря достаточно эклектичному характеру своего философствования, Трубецкой в целом повторяет и утверждает соловьёвский проект правового государства в основных его чертах.

³⁸⁷ Ященко А. С. Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. СПб., 1999. С. 49.

³⁸⁸ О земном и небесном утопизме (По поводу книги кн. Евгения Трубецкого "Мироозерцание Вл. Соловьева") (1913) // Бердяев Н. А. Собрание сочинений, 1989. Т. 3. С. 536.

³⁸⁹ Там же, С. 537.

Трубецкой развивает учение о правовом государстве, которое должно быть отделено от Церкви. Правовое государство является лишь ступенью, ведущей к Царству Божию в историческом процессе³⁹⁰. Заметим, что тем самым он телеологически-априорно оправдывает правовое государство. Не верно, считает Трубецкой, относиться с презрением ко всему относительному с точки зрения абсолютного, в том числе – и к государству; "это – точка зрения тех, кто хочет быть более христианами, чем сам Христос"³⁹¹.

Хорошой иллюстрацией действительной преемственности Трубецкого по отношению к Соловьёву может служить небольшая статья Трубецкого "Всеобщее, прямое, тайное и равное" (1906). В ней он оправдывает перечисленные в названии правовые принципы голосования, совершенно в духе соловьёвской "России и Вселенской Церкви", говоря о том, что "церковь – тоже всеобщее, прямое, тайное и равное, но только в ином, лучшем значении этого слова"³⁹². Именно Церковь должна явить миру христианский общественный идеал "в его первообразной чистоте". Это есть "идеал положительной всеобщности и равенства, ибо во Христе нет различия между иудеем и эллином, между рабом и господином; в христианстве выражается и высшая тайна человеческого существования, и тот прямой путь, который ведёт к спасению"³⁹³.

Критик непоследовательностей в учении о Церкви и государстве Е. Трубецкого, Н. А. Бердяев в дореволюционный период своего творчества создаёт философскую систему, имеющую бесспорный христианско-персоналистический стержень. Персонализм у Бердяева иногда приобретает настолько крайние формы, что только анархизм – и государственный, и церковный – мог бы показаться естественным выводом из его философии.

³⁹⁰ Трубецкой Е. Н. Мироозерцание В. С. Соловьева. М., 1995. Т. I. С. 554.

³⁹¹ Там же, С. 555.

³⁹² Белый Царь: Метафизика власти в русской мысли. М., 2001. С. 233.

³⁹³ Там же, С. 235.

Однако, как пишет А. Л. Доброхотов, "Бердяев не поддаётся анархическому соблазну: он считает, что нужно пройти путь трагедии власти"³⁹⁴.

Отношение Бердяева к государству и Церкви, весьма далёкое и от анархизма, и от толстовского отрицания Церкви, можно найти в его письме к митрополиту Антонию (Храповицкому), написанном в 1909 году по поводу сборника "Вехи". "Сложными и извилистыми путями"³⁹⁵, — пишет Бердяев, — пришёл я к вере Христовой и к Церкви Христовой, которую ныне почитаю своей духовною матерью³⁹⁶. Бердяев понимает и разделяет (но не разрывает!) то, что есть в Церкви человеческого, её эмпирическую сторону, и то, что в ней является главным — её божественную, мистическую сторону. Что касается государства, то оно должно в мирских делах прибегать к необходимым мерам принуждения, так как "греховный, отпавший от Бога мир не может существовать без принудительной государственности, всегда относительной, подлежащей историческому развитию"³⁹⁷. Христианин должен понимать, что "в мире, погружённом ещё в язычество"³⁹⁸, без государства не обойтись.

Но Церковь может и должна существовать и без официальной поддержки государства, поскольку "*Церковь Христова держится на вере в правду распятую, а не в силу распинающую*"³⁹⁹. Не Церковь нуждается в государстве, как это может показаться с материалистической точки зрения, но государство нуждается в Церкви, так как, пишет Бердяев, "по вере нашей Церкви Христовой

³⁹⁴ Там же, С. 564.

³⁹⁵ Яркая веха на этом пути — работа Бердяева "Новое религиозное сознание и общественность" (1907), которая по своей сути есть переходная. В ней на одной странице можно найти и признание того, что "в языческих таинствах было больше соединяющей силы, чем в нынешней церкви", и того, что "только в связи со святыней православия, с этим крепким базисом, может открыться для нас новое" // Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 275.

³⁹⁶ Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 293.

³⁹⁷ Там же, С. 296.

³⁹⁸ Там же, С. 297.

³⁹⁹ Там же.

не одолеют врата адовых"⁴⁰⁰. Именно государство должно играть служебную роль, сверяясь с голосом Церковной правды, что и демонстрирует Бердяев в своей критике смертной казни, во многом повторяющей известные страницы "Оправдания добра".

Через два года, в своей работе "Философия свободы" (1911), Бердяев уже точнее формулирует своё учение о Церкви, приближая его (может быть и не вполне отдавая себе в этом отчёт⁴⁰¹) к церковной догматике. Церковь мистична, но мистика, считает Бердяев, может быть субъективной и объективной. Только Церковная мистика объективна. Субъективна мистика сектантов, еретиков (в частности, популярных в то время среди интеллигентной публики хлыстов). Лишь церковная, соборная мистика "обладает тайной связи с историей, с преображением мира как сущего"⁴⁰². В связи с этим Бердяев цитирует В. Соловьёва, который "очень хорошо сказал, что для гностиков мировой процесс протекал без прибыли, всё оставалось в прежнем состоянии, преображение не достигалось"⁴⁰³. Бердяев решительно ставит знак равенства между Церковью и душой мира, давая тем самым более однозначную трактовку соловьёвской софиологии: "Сама Церковь есть душа мира, соединившаяся с Христом-Логосом"⁴⁰⁴. Нецерковная же мистика есть мистика отвлечённой духовности, имеющая уклон к протестантскому субъективизму, которому

⁴⁰⁰ Там же, С. 296.

⁴⁰¹ В конце работы Бердяев утверждает: "Церковь для нас не есть церковь поместная, национальная, не есть даже церковь православная в историческом смысле этого слова, но Церковь Вселенская, кафолическая, Церковь космическая..." и тут же парадоксальным образом перечеркивает все вышесказанное, добавляя "...хотя и неразрывно связанная с священным преданием, священством и таинствами" // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 228.

⁴⁰² Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 207.

⁴⁰³ Там же, С. 208.

⁴⁰⁴ Там же.

чужды практические задачи преображения⁴⁰⁵ – "плоть же мира остаётся неизменной, о ней забывают"⁴⁰⁶.

Главное в церковной мистике – свобода. Идею свободы Бердяев связывает с идеей любви. Только свобода не скучна, считает он, а "скучки нет там, где любовь"⁴⁰⁷. Именно в *святости* любви раскрывается полнота личности, мистический брак должен победить семью, принадлежащую, как и государство, к природному порядку, который лежит во зле.

Объективный характер Церковной мистики позволяет Бердяеву уклониться от соблазна анархизма в государственной сфере и оправдать возможность государства, хотя и в предельно персоналистической интерпретации. "В жизни общественной, – пишет философ, – есть своя теургия – творчество общения в свободе и любви, но она отличается от дурной магии революционно-материалистического социализма и анархизма. Дело правды Божьей на земле, правды общественной должно быть делом творческим, а не разрушительным. Творческое общественное освобождение⁴⁰⁸ освящается христианским сознанием"⁴⁰⁹.

Однако, как объясняет Бердяев в своей работе 1916 года "Смысл творчества", негативный, языческий характер государства не даёт ему подняться до высоты стоящей перед ним задачи "творческого общественного освобождения". Бердяев указывает на государственность и анархизм как на два крайних полюса, одинаково противных христианскому сознанию. Но если неправда анархического бунта является абсолютной перед правдой божественной, то государство и право, также не содержа в себе творческого

⁴⁰⁵ Вывод, на первый взгляд парадоксальный для тех, кто – после работ М. Вебера – привык считать протестантизм "крестным отцом" капитализма.

⁴⁰⁶ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 210.

⁴⁰⁷ Там же, С. 223.

⁴⁰⁸ Иными словами – созидание общества в свободе (что и составляет суть правового государства).

⁴⁰⁹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 228.

начала, всё же оправдываются "как послушание последствиям греха"⁴¹⁰. Впрочем, "Новый Завет оправдывает государство, судящее грех, но не оправдывает государство, судящее творчество"⁴¹¹. Перед таким – узурпирующим права религиозно-церковного⁴¹² творчества – государством, может быть относительно прав даже анархизм⁴¹³. Однако в общем, закон, воплотившийся в государстве, не может быть отменён чисто внешними, революционными мерами⁴¹⁴ (так же, как не может быть отменена и греховность мира), но должен быть преодолён внутренним творческим усилием. Государство воплощает ветхозаветное начало закона, новозаветная Церковь – искупления. "Закон отменяется творчеством через искупление"⁴¹⁵, и никак иначе.

Более чётко описаны взаимоотношения государства и Церкви у С. Н. Булгакова, который в своём творчестве – после перехода на позиции идеализма – последовательно разрабатывал два основных вопроса, намеченных, как было показано, ещё у В. Соловьёва. Это вопросы о религиозном оправдании хозяйства (этому посвящена "Философия хозяйства" (1912)) и власти ("Свет невечерний. Созерцания и умозрения" (1917)). Преемственность булгаковского проекта правового государства по отношению к проекту Соловьёва наглядно выражается в том, что и у того, и у другого проблематика государства тесно связана и осмысливается в контексте софиологии.

Прежде всего Булгаков решительно отбрасывает все теории, впадающие в крайние формы рационализации власти и возводящие власть и право, к чьемуто изобретению, "общественному договору" и т. п. Булгаков указывает, что

⁴¹⁰ Там же, С. 482.

⁴¹¹ Там же, С. 483.

⁴¹² "В последней, тайной своей сущности творчество, конечно, церковно" // Там же, С. 528.

⁴¹³ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 486.

⁴¹⁴ "Все революции, политические и социальные, направлены на механическое, внешнее разрушение закона и искупления, государства и церкви" / Там же, С. 484.

⁴¹⁵ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 485.

подобный ход мысли "имеет достойную параллель в истолковании религии как выдумки жрецов или преднамеренного обмана"⁴¹⁶.

Власть имеет религиозную и мистическую природу. Она проявляется прежде всего в самом существе власти, которое, по Булгакову, состоит в могуществе. "В этом смысле власть в полноте своей (как "суверенитет") есть *образ всемогущества*"⁴¹⁷, – считает Булгаков, тем самым придавая понятию политико-правовому понятию "суверенитет" религиозный смысл. Корни идеи суверенитета – в божественном всемогуществе.

Власть, которая сознаёт себя законной, а не самозваной, ощущает своё право повелевать, этот феномен Булгаков называет "инстинктом власти"⁴¹⁸. Однако, замечает он, "власть не может быть только чистым *произволом* правителей, и в принудительную форму права, облечённого защитой организованного принуждения, может быть закономерно включено не всякое содержание, а лишь принимаемое или попускаемое фактическим правосознанием"⁴¹⁹. Здесь Булгаков переходит уже по сути к проблематике правового государства. Существует, пишет Булгаков, своеобразное "право права"⁴²⁰ или естественное право, с которым власть неразрывна и соотносительна, "если право имеет своё основание во власти, то и последняя свою жизнь проявляет в праве"⁴²¹.

Власть есть "богоустановленное средство для внешней борьбы с внутренним злом"⁴²², но средство не достаточное и паллиативное. Перекликаясь в этой части своего философского проекта с мыслями Н. Бердяева, Булгаков указывает на стремление к преодолению власти, как на онтологически первое и

⁴¹⁶ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 335.

⁴¹⁷ Там же, С. 336.

⁴¹⁸ К существованию этого инстинкта остается совершенно нечувствительным *анархизм*, который "хочет побороть феноменологию власти, не затрагивая ее онтологии" // Там же, С. 337.

⁴¹⁹ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 337.

⁴²⁰ Там же.

⁴²¹ Там же, С. 338.

⁴²² Там же.

глубоко обоснованное; это стремление не к безвластию (анархизм), но к "сверхвластию". О таком преодоление власти, замечает Булгаков, говорили и Достоевский (как о растворении государства в Церкви), и В. Соловьёв (как о свободной теократии).

Власть христианских монархов может считаться теократичной лишь в *бетхозаветном* смысле – тут мысль Булгакова опять созвучна бердяевской. Таким образом, "никакой исторический монарх не может почитаться теократическим"⁴²³ с христианской, новозаветной точки зрения. Христианству чужда мысль об абсолютном повиновении власти, но разрыв с властью оправдан лишь посредством *религиозной* совести.

Оценивая современное состояние государственно-правовой мысли, Булгаков обращает внимание на причины и оценку значения происходящей почти повсеместно *секуляризации* власти. Причины эти многообразны – вовлечение в орбиту христианских государств нехристианских народов, разделение церквей, протестантское сектантство. Но главное, что причины эти весьма серьёзны, так что возврат к прежним формам организации власти едва ли возможен. Народные массы, с точки зрения Булгакова, всё больше проникаются *утилитарным* пониманием власти, которое ведёт к перманентной революционности в новейшей истории Европы. Однако именно благодаря секуляризации проясняется *механизм*, технология власти, то есть то, "что зовётся на языке современного государственного права "правовым государством""⁴²⁴. Впрочем, и утилитарная власть ищет себе оправдания, но уже в священной для неё "воле народа". Но какова истинная воля народа? С помощью каких процедур можно надёжно установить её? Невозможность ответа в рамках такой парадигмы приводит к затяжному "кризису правосознания" и "вопрос о "праве права"" становится для мыслящих юристов своего рода квадратурой круга⁴²⁵. Булгаков пытается усмотреть в

⁴²³ Там же, С. 340.

⁴²⁴ Там же, С. 342.

⁴²⁵ Там же.

происходящих процессах секуляризации правового государства их провиденциальный смысл и пишет: "Для того, чтобы жизненно осознать проблему теократии, быть может, надо временно лишиться теократических видимостей или прообразов, оказаться поставленным лицом к лицу перед властью в её человеческом образе, в её природной "звериности""⁴²⁶.

Характеризуя общие устремления всех социальных утопий, Булгаков усматривает их в стремлении к общественной организации, при которой был бы упразднён эгоизм и восторжествовала солидарность. Однако отыскивая причины социального зла в апостериорном анализе несовершенства той или иной *социальной функции*, социологи пытаются совместить несовместимое – сохранить личный и групповой эгоизм, "обманув" его солидарностью. Однако речь должна идти о действительном *преодолении* нашей обособленности, которое возможно лишь через усмотрение нашей онтологической, органической взаимосвязи с другими людьми. "После совершившегося бого воплощения таким всесовершенным всечеловеческим всеорганизмом является Господь Иисус Христос: входя в Церковь, которая есть Тело Его, человек входит в состав этого абсолютного организма"⁴²⁷. Лишь в атмосфере церковной любви, в церковных таинствах совершается действительное преодоление человеческой обособленности. Крайности социологизма и секуляризма привели к тому, считает Булгаков, что проблема "о софийном просветлении социального тела"⁴²⁸ оказалась выявленной и чётко сформулированной. "Правовое государство", строящееся без понимания этой проблемы, превращается в противохристианскую лжецерковь⁴²⁹.

В философско-правовых построениях П. И. Новгородцева, получивших законченный и системный вид (имеются в виду прежде всего работы "Введение в философию права. Кризис современного правосознания" (1909) и "Об

⁴²⁶ Там же, С. 343.

⁴²⁷ Там же, С. 345.

⁴²⁸ Там же, С. 346.

⁴²⁹ Там же, С. 349.

общественном идеале" (первое издание – 1917, последнее прижизненное – 1922), мы не находим ясно сформулированного учения об отношении правового государства и Церкви. Однако нельзя не заметить, что в своих размышлениях Новгородцев очень близко подходит к этой теме. "В минуту откровенности покойный признался мне однажды, – сообщает Г. В. Флоровский в статье "Памяти проф. П. И. Новгородцева", – что он и раньше чувствовал, как близко подходил он в своих философских поисках к незыблемым устоям православной веры"⁴³⁰. В названных работах ощущается ещё преобладающее влияние Канта с его идеей о регулятивном значении идеалов, что приводит Новгородцева к мысли о том, что неверно связывать высшую форму нравственного развития с каким-либо историческим явлением, "будет ли то церковь, государство, народ или что-либо иное в этом роде"⁴³¹. Даже если Церковь представлять подобно тому, как это делал В. Соловьев – в образе свободной теократии – то пока она остаётся лишь конкретно-историческим учреждением, господствующим среди людей, "видеть в ней свободное мистическое общение душ возможно лишь в том случае, когда мы приподнимаем её над уровнем обычной жизни, на высоту абсолютной идеи"⁴³². Здесь мы видим, с одной стороны, попытку Новгородцева различить институциональное и мистическое начало в Церкви, с другой стороны, знаменательную констатацию того, что Церковь можно непротиворечиво мыслить лишь в качестве *абсолютной идеи*⁴³³.

В "Кризисе современного правосознания" – работе, центральные мысли которой связаны с попыткой осмыслить необходимость общественного воспитания, – Новгородцев верно замечает, что "подобно тому, как в церковном учении помочь церкви признаётся необходимой для нравственного спасения

⁴³⁰ Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 222.

⁴³¹ Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 117.

⁴³² Там же.

⁴³³ А это, в свою очередь, дает возможность для дальнейших, более содержательных сближений и сопоставлений правового государства и Церкви, проявившихся в поздних малых работах Новгородцева.

лиц, так в философии Гегеля эта роль нравственного посредничества в воспитании выпадает на долю государства; причём высшим выражением государственной идеи признаётся правовое государство нового времени"⁴³⁴ (эта трактовка гегелевского учения о государстве уже приведена нами выше см. стр. 98). Новгородцев разъясняет также значение христианства для возникновения идеи *неотчуждаемых прав*, указывая на то, что "жизненные корни этой идеи лежали не в потребностях политического освобождения, составлявших задачу Французской революции, а в требовании свободы религиозной"⁴³⁵. Новгородцев и в целом признаёт возвышенный характер христианской нравственной проповеди, считая, что никакая другая не может с нею сравниться, хотя даже многовековая христианская проповедь не принесла пока желаемого результата⁴³⁶. В итоге в вопросе об общественном воспитании, без которого правовое государство остаётся фикцией, Новгородцеву приходится пока ограничиться самым общим указанием на то, что "учреждения растут вместе с людьми, а люди совершенствуются вместе с учреждениями"⁴³⁷.

В поздних, небольших по размеру, работах Новгородцева 1922 – 1923-го годов его интенция на совместный анализ проблематики правового государства и православной Церкви проявляется в полной мере. В итоговой по замыслу статье "О своеобразных элементах русской философии права" Новгородцев констатирует неокантианский характер всей современной философии права, хотя и ушедшей далеко от Канта, но остающейся, тем не менее, "в рамках того же круга идей"⁴³⁸. Русская философия права обладает особым своеобразием, указать на природу которого можно, сравнив отношение различных философско-правовых систем к религии. "Типические учения Нового времени, – указывает Новгородцев, – постоянно стараются исключить авторитет

⁴³⁴ Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. Спб., 2000. С. 20.

⁴³⁵ Там же, С. 222.

⁴³⁶ Там же, С. 329.

⁴³⁷ Там же, С. 328.

⁴³⁸ Новгородцев П. И. Сочинения. М., 1995. С. 367.

церкви⁴³⁹, а в крайних своих проявлениях – также и религии"⁴⁴⁰. Уже славянофилы видят сущность русской идеи в религиозном понимании жизни, "тесно связанным с глубинной сутью русской православной церкви"⁴⁴¹. Право и государство при этом оказываются лишь вспомогательными ступенями общественного развития на пути к действительному идеалу общественной жизни, воплощённому в Церкви. Церковь, а не правовое государство, воплощает истинную цель истории и культуры. Но это не означает отрицания западной идеи правового государства, подчёркивает Новгородцев. Речь должна идти о стремлении права и государства к воцерковлению общественной жизни, не имеющем ничего общего с проблемой земного благоустройства и гармонии. Такие принципы, признаёт Новгородцев, есть отход от "всех основ классической западноевропейской философии права, сформировавшейся в XVIII и XIX веке и формулированной Руссо, Монтескье, Кантом и Гегелем"⁴⁴². Не правовое государство есть "высший цвет культуры". Предоставленное само себе, без опоры на религиозную идею, на Церковь в её просветляющем и преображающем человека воздействии, правовое государство обречено на вырождение и упадок.

В своём понимании Церкви (см. статью "Существо русского православного сознания") Новгородцев решительно стоит на стороне православного её понимания. Основной принцип католичества, с его точки зрения, есть "авторитет церкви, как учреждения"⁴⁴³, в то время как в православии это принцип "взаимной любви всех во Христе"⁴⁴⁴. "Христианская православная церковь имеет значение вселенской не потому, что у неё есть церковная организация и миссионеры, а потому что она носит в себе свойства

⁴³⁹ Видно, что Новгородцев различает церковность и религиозность, склоняясь в итоге именно к православной идеи Церкви.

⁴⁴⁰ Новгородцев П. И. Сочинения. М., 1995. С. 369.

⁴⁴¹ Там же, С. 372.

⁴⁴² Там же, С. 375.

⁴⁴³ Там же, С. 408.

⁴⁴⁴ Там же, С. 409.

всемирной и всепокоряющей истины"⁴⁴⁵, – решительно утверждает Новгородцев.

Единственная книга Б. П. Вышеславцева, вышедшая в дореволюционный период – его диссертация "Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии" (1914). Однако именно здесь Вышеславцев приходит к решающей для его последующих работ по социальной философии формулировке *основной антиномии правового состояния*, принимая её в фихтеанской форме: ""*Тезис*: каждый должен быть свободен: он должен действовать только по собственному усмотрению". "Царство свободы исключает всякое принуждение". "Принуждение абсолютно не правомерно. Оно похищает внутреннюю свободу индивидуума". "*Антитезис*: то что лежит в понятии права безусловно должно осуществиться, так как безусловно должна осуществиться нравственность, заповеданная каждому, но без свободы нравственная цель вовсе не выполнима: а потому понятие права должно осуществляться, хотя бы даже силою и принуждением""⁴⁴⁶. И в решении этой антиномии, доказывающем, по Вышеславцеву, что право и государство есть необходимые условия "высшей конкретной нравственности"⁴⁴⁷, он присоединяется к Фихте – всё дело в правильном порядке следования антитезиса и тезиса. "Антитезис хочет того, с чего нужно начинать, тезис-же требует того, что затем должно быть восполнено"⁴⁴⁸. Таким образом, прежде, чем за дело возьмётся общественное воспитание, должно установится состояние правового государства, которое, в свою очередь, есть лишь первая необходимая ступень в развитии нравственности.

Эти рассуждения – практически не изменяясь – переходят в поздние работы Вышеславцева, в которых он выясняет характер и условия того

⁴⁴⁵ Там же, С. 412.

⁴⁴⁶ Вышеславцев Б. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914. С. 433.

⁴⁴⁷ Там же, С. 432.

общественного воспитания, которое должно увенчать (и оправдать) правовое государство. В книге "Кризис индустриальной культуры" (1953) Вышеславцев рассуждает о сущностном противоречии между властью и правом. "Власть принципиально содержит в себе момент бесконтрольности и произвола; право принципиально не признаёт бесконтрольности и произвола"⁴⁴⁹. В дальнейшем выясняется, что ситуация сложнее – власть и право, как выражается Вышеславцев, "связаны неслыханно и нераздельно"⁴⁵⁰. Всякая власть предполагает минимум права, в свою очередь, всякое право предполагает минимум власти.

Антиномия, восходящая к Фихте, может решаться двояко – в сторону права или в сторону власти. Второе решение Вышеславцев отбрасывает, видя его коренной изъян в отсутствии идеи свободной личности, носительницы субъективных прав⁴⁵¹. Первое же решение есть "решение в духе правового государства, решение, противоположное диктатурному принципу"⁴⁵². Вышеславцев считает, что право личности требовать отчёта, оправдания власти и закона есть её "царственное и неотъемлемое, естественное, или лучше и вернее сказать, – сверхъестественное"⁴⁵³ право.

Но почему субъективное право личности может выступить в качестве критерия правового государства? "В силу её божественного происхождения, в силу того, что в ней светит свет Логоса, "просвещавшего всякого человека, грядущего в мир""⁴⁵⁴. Закон в правовом государстве должен предстать на суд, так как личность выше закона. Смысл закона в правовом государстве – педагогический, "закон педагогичен в своей гетерономии (апостол Павел

⁴⁴⁸ Там же, С. 434.

⁴⁴⁹ Вышеславцев Б. П. Сочинения. М., 1995. С. 344.

⁴⁵⁰ Там же, С. 345.

⁴⁵¹ В этом вопросе Вышеславцев ссылается уже не на Фихте, а непосредственно на Канта.

⁴⁵² Вышеславцев Б. П. Сочинения. М., 1995. С. 350.

⁴⁵³ Там же, С. 351.

⁴⁵⁴ Там же, С. 352.

называет его педагогом, "детоводителем ко Христу")⁴⁵⁵. Неверно утверждать, считает Вышеславцев, что правовое государство не нуждается ни в каком определённом миросозерцании: "оно само целиком построено на... христианской этике, на идее абсолютной ценности индивидуальной и всеобщей свободы, на идее "солидарности", "соборности", любви"⁴⁵⁶. Причём христианская идея справедливости есть нечто совершенно иное, чем идея справедливости до-христианская и вне-христианская, основанные на примате "общего блага". "Христианская идея справедливости не признаёт напротив никакого нарушения прав личности во имя интересов народа, интересов государства, интересов большинства"⁴⁵⁷. Христианская идея справедливости (лежащая в основе признания ценности неотчуждаемых прав личности) построена на парадоксе равноценности личности и общества по формуле апостола Павла: "Страдает ли один член – страдают все, радуется ли один – радуются все".

В статье "Проблема власти" из сборника "Вечное в русской философии" (1954) Вышеславцев замечает, что в реальности власть часто подпадает соблазну, "похоти господства", что делает ещё очевиднее наличие высшей формы общения между людьми, стоящей над правовым государством, но на фундаменте его. Это – духовное общение людей, в котором "христианским церквам, как они образовались в истории,"⁴⁵⁸ представляется ведущая и учительская роль.

И. А. Ильин в своих работах неоднократно обращается к теме взаимосвязи религии (и прежде всего – христианства) и правового государства. В своей работе "О сущности правосознания" (написана – 1919, издана – 1956) он посвящает отдельную главу теме "Правосознание и религиозность". Религия, пишет Ильин, овладевая душой человека и будучи верховным началом в его

⁴⁵⁵ Там же, С. 353.

⁴⁵⁶ Там же, С. 360.

⁴⁵⁷ Там же.

⁴⁵⁸ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 213.

жизни, не может пройти мимо проблем права и государства. "*Правосознание и царство Божие* живут одною и тою же душевною тканью, осуществляют себя в одной и той же духовной среде"⁴⁵⁹. Механическое отделение "Божьего" от "Кесарева" неправомочно и лишено всякого практического значения. Евангельская заповедь, объясняет Ильин, содержит лишь указание на совместимость этих двух начал и не должна восприниматься как указание на их безразличие или противоположность. "Без *высшего* и *последнего*, безусловно руководящего смысла – государственность обречена на вырождение, но такой смысл открывает именно религия"⁴⁶⁰.

Разъясняя правовой характер государственной власти Ильин видит в нём духовное, а не просто социальное бытие государства. "Государственная власть соблюдает свою истинную духовную природу только тогда, если она остаётся верна своей цели, своим путям и средствам; она получает своё священное значение только из этой последней, духовной, нравственной и религиозной глубины"⁴⁶¹

Отношение Ильина к идеи Церкви в этой работе выражено достаточно чётко. Ильин считает, что для утверждения государственности и правосознания важна связь не с "церковностью" или "вероисповеданием", но с религиозностью в её "основном и подлинном, так сказать, "родовом существе""⁴⁶². Ильин допускает именно религиозное возрождение государственности в условиях открытого разрыва с "выродившейся церковностью"⁴⁶³.

Наиболее близкий к общему духу философского проекта правового государства текст Ильина – его работа "О сопротивлении злу силою", содержащий критику учения Л. Толстого о непротивлении с позиций, близких к учению православной церкви, будет рассмотрен ниже (см. стр. 172).

⁴⁵⁹ Ильин И. А. Собрание сочинений: В 10 т. М., 1994. Т. 4. С. 389.

⁴⁶⁰ Там же, С. 395.

⁴⁶¹ Там же, С. 295.

⁴⁶² Там же, С. 396.

⁴⁶³ Там же, С. 397.

К итоговым текстам идеалистического направления, посвящённым проблемам социальной философии, можно отнести работу С. Л. Франка "Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии" (1949). В ней подводятся итоги как личным размышлениям философа о проблеме власти⁴⁶⁴, так и специально формулируются критерии утопизма, характеризующие противостояние философского проекта правового государства и утопии. В этом отношении прежде всего представляет интерес глава "Ересь утопизма". Характерно само именование утопизма "ересью", что отсылает нас к истории христианской Церкви, на протяжении веков борющейся с ересями и преуспевшей в определении их природы. Гибельность ереси утопизма Франк видит в том, что попытки построить рай на земле не просто оканчиваются неудачей, но приводят к прямо противоположному итогу – "к разнузданию и торжеству сил зла, к некому царству ада"⁴⁶⁵. В качестве примера Франк упоминает таборитов, Томаса Мюнцера, анабаптистов, якобинцев, коммунистов, и задаёт вопрос – в чём причина того "рокового превращения", когда люди, первоначально одушевлённые высокими чувствами, состраданием к бедствиям людей и желанием утвердить справедливый порядок на земле, превращаются в кровожадных тиранов, насильников и палачей.

Во-первых, отмечает Франк, "все утописты переносят на закон, на меры государственного или – в лучшем случае – морального принуждения ту функцию спасения, которую по существу дела способны осуществить только свободные силы Божьей благодати"⁴⁶⁶. Он усматривает в утопизме ориентацию на *ветхозаветный* (не-христианский) теократический идеал⁴⁶⁷. Но так как для

⁴⁶⁴ Восходящие еще к ранней статье Франка "Проблема власти. Социально-психологический этюд" (1905).

⁴⁶⁵ Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 185.

⁴⁶⁶ Там же, С. 186.

⁴⁶⁷ Здесь его оценка, видимо, точнее, чем в известной работе Бердяева "Истоки и смысл русского коммунизма" (где он сближает коммунизм и христианство), поскольку именно приземленный характер мессианских упований *ветхозаветной* церкви приводит к разочарованию в деле Христовом и трагедии Голгофы.

закона и государства такая задача непосильна – закон есть начало охранительное, а не спасающее – то для осуществления этой задачи власти приходится "безмерно напрягать силу закона"⁴⁶⁸, прибегать к тирании и тоталитарной регламентации жизни человека. В качестве конкретного примера он анализирует эволюцию взглядов Белинского, которого считает прототипом русского революционера. Белинский начинает с утверждения абсолютной ценности каждой человеческой личности, это приводит его к требованию "от мирового бытия условий, обеспечивающих каждой личности достойное, осмысленное, счастливое существование"⁴⁶⁹. Но прияя к убеждению, что единственный строй, который может обеспечить благо личности, есть социализм ("социальность"), он заявляет: "Если для торжества социальности нужна тысяча голов – я требую тысячи голов"⁴⁷⁰. Ту же внутреннюю логику Франк видит и в развитии русской революции.

Продолжая анализ причин такой эволюции утопической логики, Франк указывает на онтологическую причину. Попытка построить новый, счастливый мир наталкивается на сопротивление старого, "*реально существующего несовершенного мира*"⁴⁷¹. Этот мир должен быть уничтожен, прежде чем на его месте будет построен новый. Но так называемый "старый" мир фактически совпадает с общими условиями несовершенного мирового бытия вообще. Таким образом, задача совершенствования мира в утопизме "сводится фактически к уничтожению мира, как он есть в общих постоянных условиях бытия, и к попытке заново, человеческими силами сотворить как бы "из ничего" совершенно иной, именно *идеально совершенный мир*"⁴⁷².

Но реально существующий мир – при всём его несовершенстве – сотворён не человеческим произволом, а высшими, сверхчеловеческими силами, он –

⁴⁶⁸ Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 186.

⁴⁶⁹ Там же, С. 187.

⁴⁷⁰ Там же.

⁴⁷¹ Там же, С. 188.

⁴⁷² Там же.

Божие творение, хотя и обременённое грехом. А поэтому он "естественно упорствует в своём бытии"⁴⁷³, противится замыслу разрушить его. Надежда на то, что в мире человеческими силами удастся уничтожить лишь царящее в нём зло, не затрагивая само *бытие* мира, оказывается утопичной. "Зло или несовершенство в составе этого мира настолько органически пронизывает его бытие, что не может быть уничтожено без разрушения последнего"⁴⁷⁴. Отсюда – неизбежное *ожесточение* строителей нового мира и бесконечность (тождественная в данном случае с невозможностью) в осуществлении задач разрушения. Но "подчинение мира силам, направленным на его разрушение, равнозначно разнузданию в нём сил зла, господству ада на земле"⁴⁷⁵. Мы видим, что Франк дополняет исходную соловьёвскую формулу "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"⁴⁷⁶ анализом внутренней динамики, возникающей в этой формуле при попытке всё-таки придать праву не свойственное ему спасительное значение.

Каким же должно быть правовое государство, и прежде всего – правовой закон? Франк указывает здесь на идею "естественного права"⁴⁷⁷ как на идею законную и безусловно необходимую. Естественное право, считает Франк, не есть *абсолютно идеальный* порядок общественной жизни. Напротив, естественное право есть "совокупность нормирующих начал, неизбежно отражающих на самом своём содержании одновременно и святость человека в его онтологической первооснове, и греховность и несовершенство его в его

⁴⁷³ Там же.

⁴⁷⁴ Там же.

⁴⁷⁵ Там же, С. 189.

⁴⁷⁶ Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. Спб., Т. 8. С. 548.

⁴⁷⁷ По Франку, естественное право – порядок, соответствующий воле Божией в отношении несовершенного, неискупленного мирового бытия // Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 194.

эмпирическом составе"⁴⁷⁸. Христианское естественное право содержательно отличается от языческого и ветхозаветного безусловным уважением к святыне человеческой личности. При этом Франк подчёркивает априорный характер такого критерия: "Что фактически христианский мир в своей греховности иногда опускался даже ниже нравственно-правового уровня язычества и ветхозаветного мира – это не есть, конечно, опровержение значимости принципиальных начал христианского естественного права"⁴⁷⁹.

Неверно понимать христианское естественное право как порядок, адекватный христианскому идеалу совершенства. Однако "закон" необходим "*в меру наличия ещё не просветлённого бытия мира*"⁴⁸⁰. Правовое государство необходимо и обязательно именно в этом своём несовершенстве, в качестве "*необходимого и неустранимого корректива этого несовершенства*"⁴⁸¹.

Высшей же формой человеческого общения Франк называет Церковь Христову, которая не есть учреждение или организация, умышленно основанная Христом или Его учениками, но которая является таинственным богочеловеческим коллективным организмом, живущим божественной благодатью. Церковь не есть просто организация, и в этом смысле незрима и внешне не определима. Существенной чертой её является то, что она в её отношении к миру есть "потенциально универсальная "община святых""⁴⁸².

Переходя к обсуждению отношения философов идеалистического направления к религиозно-философскому творчеству Льва Толстого, отметим то, что каждый из них уделил большое внимание полемике с ним, в основном развивая те критические установки, которые не были в полной мере развернуты (хотя и достаточно чётко обозначились) ещё в полемике Соловьёва с Толстым.

⁴⁷⁸ Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 192.

⁴⁷⁹ Там же, С. 193.

⁴⁸⁰ Там же, С. 194.

⁴⁸¹ Там же.

⁴⁸² Там же, С. 94.

Среди основных текстов, посвящённых полемике с непротивленчеством Толстого с позиций религиозно-философского осмысления правового государства, следует отметить статью С. Л. Франка "Нравственное учение Л. Н. Толстого" (1908) и "Памяти Льва Толстого" (1910), Е. Н. Трубецкого "Спор Толстого и Соловьёва о государстве" (1910), Н. А. Бердяева "Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого" (1912), С. Н. Булгакова "Л. Н. Толстой" (1910) и "Простота и оправдание" (1912), соответствующие страницы в работе П. И. Новгородцева "Об общественном идеале" (1917). Полемика с непротивленчеством Толстого в рамках идеалистического направления по сути завершается⁴⁸³ с появлением статьи Н. А. Бердяева "Духи русской революции" (1918), где указывается на место Толстого в истории русской революции, и, в особенности, итоговой работы И. А. Ильина "О сопротивлении злу силой" (1925)⁴⁸⁴. Остановимся на содержании этих работ.

Прежде всего Бердяев отмечает, что Толстой – индивидуалист. Однако индивидуализм Толстого не имеет ничего общего с христианским персонализмом. Ошибочно думать, что толстовская мораль поконится на ясном и твёрдом сознании личности. "Толстовский индивидуализм решительно враждебен личности, как это и всегда бывает с индивидуализмом," – считает Бердяев⁴⁸⁵. Жизнь личности не есть для Толстого истинная, божественная жизнь. Напротив, Толстой усматривает необходимость подчинения человека божественности безличной, связанной с выполнением закона Хозяина жизни. Толстой становится нигилистом из-за абсолютизации им морального закона.

⁴⁸³ Эксцесс полемики Бердяева против Ильина по вопросу о сопротивлении злу силой достаточно разъяснен как самим Ильиным в статье "Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона" (1926), так и Н. П. Полторацким в его небольшой работе "И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой" (1975) как полемическое (по причине излишней политизации спора) недоразумение.

⁴⁸⁴ Видимо, поэтому в работах Б. П. Вышеславцева, появившихся в основном уже после 1925 года, упоминания о Толстом редки и самостоятельной полемики с ним Вышеславцев не ведет.

⁴⁸⁵ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 278.

"Не знающая границ моралистическая претензия Толстого всё делает призрачным, она отдаёт под подозрение и низвергает реальность истории, реальность церкви, реальность государства, реальность национальности, реальность личности"⁴⁸⁶, – пишет Бердяев.

Большая часть русской интеллигенции признала толстовские моральные оценки самыми высшими, и это помешало, по мнению Бердяева, "развитию в России нравственно ответственной личности"⁴⁸⁷. Именно толстовская мораль восторжествовала в русской революции, хотя сам Толстой, замечает Бердяев, ужаснулся бы подобному воплощению своих моральных оценок⁴⁸⁸. Бердяев возлагает на Толстого и ответственность за поражение в Мировой войне⁴⁸⁹.

Пытаясь найти более глубокие причины, которые привели Толстого к отрицанию и Церкви, и государства, Бердяев указывает на две. Во-первых, Толстому совершенно чуждо чувство первородного греха, радикального зла человеческой природы⁴⁹⁰, поэтому ему не нужна религия искупления – он не понимает её. Вторая причина заключается в отрицании Толстым дела апостола Павла. "Религиозный гений апостол Павел никогда понял всю опасность превращения христианства в еврейскую апокалиптическую секту и ввёл христианство в поток всемирной истории, признав и освятив право относительных степеней"⁴⁹¹, в том числе – государства и права. Толстой же требует немедленного осуществления абсолютного и не допускает ничего относительного.

⁴⁸⁶ Там же, С. 279.

⁴⁸⁷ Там же, С. 280.

⁴⁸⁸ "Правда, насилия и кровопролития ужаснули бы Толстого, он представлял себе осуществление своих идей иными путями. Но ведь и Руссо ужаснули бы деяния Робеспьера и революционный террор. Но Руссо так же несет ответственность за революцию французскую, как Толстой за революцию русскую" // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 284.

⁴⁸⁹ "Мировая война проиграна Россией потому, что в ней возобладала толстовская моральная оценка" // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 282.

⁴⁹⁰ В этом еще одно принципиальное отличие Толстого от Канта.

⁴⁹¹ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 285.

"Вся ложь и призрачность толстовства, – завершает свой анализ Бердяев, – с неотвратимой диалектикой развернулась в русской революции"⁴⁹².

Работа Ивана Ильина "О сопротивлении злу силою", как видно уже из её названия, представляет собой полемический (против Толстого) трактат в двадцати двух книгах. В этой работе нет и следа от той конфессиональной и церковной неопределенности, которую мы находим в его работе "О сущности правосознания" (см. стр. 165). Отчасти это объясняется разными предметами анализа (вопрос о правосознании есть вопрос более методологический и формально-общий), и разной интенцией двух работ (академический вопрос о правосознании и жизненный вопрос о вооружённой борьбе с революцией).

Во вступительном слове к работе Ильин высказывает своё упование на то, что в очистительном огне страдания, через который проходит послереволюционная Россия, в первую очередь возродится "религиозная и государственная мудрость восточного Православия и особенно русского Православия"⁴⁹³. Анализ Ильина всё время возвращается к этой мудрости и пытается её выразить на философско-правовом языке, причём не только в полемическом контексте, но и в содержательно-правовом.

Церковь понимается Ильиным как хранительница откровения⁴⁹⁴, он неоднократно цитирует Писание, обращается к житиям святых (Феодосия Печерского⁴⁹⁵, Сергия Радонежского⁴⁹⁶) и учению Отцов Церкви (Бл. Августина⁴⁹⁷, Амвросия Медиоланского⁴⁹⁸, Василия Великого, Афанасия Великого⁴⁹⁹), Правилам Св. Апостолов и Св. Соборов⁵⁰⁰. Специальные страницы посвящает Ильин сравнительному анализу протестантского (у

⁴⁹² Там же, С. 285.

⁴⁹³ Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 6.

⁴⁹⁴ Там же, С. 59.

⁴⁹⁵ Там же, С. 81.

⁴⁹⁶ Там же, С. 131.

⁴⁹⁷ Там же, С. 97.

⁴⁹⁸ Там же, С. 125.

⁴⁹⁹ Там же, С. 108.

⁵⁰⁰ Там же, С. 107.

Мартина Лютера), католического (у иезуитов) и православного оправдания "мечा"⁵⁰¹, причём отдаёт предпочтение последнему.

К центральным частям работы относятся прежде всего книги 13 ("Общие основы") и 14 ("О предмете любви"). В "Общих основах" Ильин резюмирует предпринятый им анализ понятий "зло", "сопротивление", "насилие", в ходе которого неоднократно оказывалось, что Толстой придаёт всем этим терминам то слишком узкое, то слишком широкое значение, из-за чего доказательное в его рассуждениях может легко смешиваться с недоказанным. В итоге Ильин формулирует пять критериев "для руководства при сопротивлении злу"⁵⁰² (иными словами – условий, при которых власть оказывается религиозно оправданной), которые сводятся к постоянной проверке себя в борьбе со злом по меркам "мудрости восточного Православия".

Ключевым вопросом и в полемике с Толстым, и в уяснении сути православного взгляда на власть и право, для Ильина оказывается вопрос о предмете любви. Сопротивление злу как таковому, говорит Ильин, проистекает только из *одухотворённой* любви. Ильин трактует любовь вообще как начало формальное, лишь от духовного начала получающее своё содержание, свой предмет. "Начало духа указывает любви её верный предмет, ограничивает её и видоизменяет её обличье и её проявление"⁵⁰³. Любовь, взятая сама по себе, слепа и является синонимом слепой страсти⁵⁰⁴. Любовь есть открытость души для другого, но из-за этой открытости в душу может вступить то, что *недостойно* любви. Только дух открывает человеку "настоящий, подлинный, достойный Предмет для его любви, тот Предмет, который сам по себе выше мира, но который таится и в природе, и в вещах, и в людях, и в человеческих отношениях и созданиях; которым стоит жить, который стоит любить и за

⁵⁰¹ Там же, С. 115 – 119.

⁵⁰² Там же, С. 73.

⁵⁰³ Там же, С. 74.

⁵⁰⁴ "Любовь без духа слепа, пристрастна, своекорыстна, подвержена опошлению и уродству" // Там же, С. 74.

который поэтому стоит и умереть"⁵⁰⁵. Только когда любви сообщён этот "божественный Предмет", человек может верно постигнуть и осуществить две основные заповеди о любви, данные Христом. Настоящая любовь избирательна, она "связывает любящего не со всем существующим и живущим, без различия, но только с Божественным во всём, что есть и живёт"⁵⁰⁶. Начало духа, уточняет Ильин, есть начало "*предметного выбора и религиозной преданности*"⁵⁰⁷. Это касается прежде всего преданности Богу и Церкви, но также и любви к родине, царю, своему народу, семье, ближнему.

Духовная любовь преодолевает непосредственный утилитаризм, видящий полезное вышешим, чем священное; преодолевает убеждённость в том, что много людей всегда выше одного человека, что всякий имеет право на жизнь, что последнее слово всегда принадлежит "гуманности" и т. п. Для духовной любви, напротив, "священное всегда выше полезного, земной вред ей не безусловно страшен и слишком человеческая польза не привлекательна"⁵⁰⁸. Для духовной любви множество людей не заменит истинных качеств одного, она знает, что право на жизнь ешё нужно заслужить, "что есть люди, которым лучше не родиться, и есть другие, которым лучше быть убитыми, чем злодействовать... Духовная любовь, владея источником истинного, боголюбивого человеколюбия, ведает цену и соблазны сентиментальной гуманности⁵⁰⁹ и не обольщается ею"⁵¹⁰. Обретение истинного Предмета любви перерождает сам акт любви, который после этого приобретает новые формы и проявления. Одной из таких форм является бремя государственности, которое есть "путь неправедный", но неправедность, на которую надо вступить, чтобы уйти от

⁵⁰⁵ Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 75.

⁵⁰⁶ Там же, С. 76.

⁵⁰⁷ Там же.

⁵⁰⁸ Там же.

⁵⁰⁹ Основная ошибка Толстого, с точки зрения Ильина, в непонимании смысла любви и в подмене любви жалостливостью и сентиментальностью.

⁵¹⁰ Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 77.

неё⁵¹¹. Толстой же, требуя идеального нравственного исхода при столкновении со злом, "не разумеет основной жизненной трагедии: она состоит в том, что из этой ситуации *нет идеального исхода*"⁵¹². Та же мысль подчёркивается Ильиным и в позднейших разъяснениях, которые он вынужден был давать по поводу возникшей вокруг его книги полемики: "Сопротивляться злу силою надлежит сознанием, что средство это есть *единственно-оставшееся*, крайнее и неправедное,"⁵¹³ – пишет Ильин в своей поздней книге "Аксиомы религиозного опыта" (1953). В этом случае сопротивление злу силою становится не *правом*, которым можно не воспользоваться (например, из неверно понятой любви или гуманности), но *обязанностью*. "*Обязательность силы и меча есть критерий их допустимости*"⁵¹⁴. Реальная мироприемлющая любовь должна принимать не мир совершенный, но мир, как с одной стороны – Божье творение, а с другой – мир, чреватый трагедией. Такая – мироприемлющая любовь – есть реакция религиозного сознания на отмеченный нами выше *парадокс ответственности* (см. стр. 87). Здесь человеком совершается акт сознательного приятия *вины* своего решения, считает Ильин.

Описанные нами особенности в осмыслиении темы правового государства в рамках *идеалистического направления* в русской философии ложатся в основу выдвинутого тезиса о существовании единого философского проекта правового государства, основные типические черты которому были сообщены В. С. Соловьёвым, и развиты впоследствии вышеперечисленными философами.

Однако это было всего лишь *одно из направлений*, существовавшее – в том числе и в вопросах философского осмыслиения правового государства – среди множества других направлений (прежде всего – юридико-позитивистского, психологического, марксистского, либерально-политического). Поэтому

⁵¹¹ Ср. с разрешением антиномии власти у Фихте и Вышеславцева (см. стр. 162).

⁵¹² Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 121.

⁵¹³ Цит. по: Полторацкий Н. П. И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой. Лондон, Канада, 1975. С. 45.

закономерно будет поставить вопрос о том, как воспринимался философский проект правового государства, развитый в идеалистическом направлении, в современной ему интеллектуальной культуре. Поскольку центральной идеей всего проекта является учение о связи христианства и Церкви с правовым государством, то неудивительно, что отношение русской интеллигенции к Православной Церкви оказывало существенное влияние на судьбу и рецепцию проекта в целом.

§2. Православная Церковь в начале XX века.

В 1900-м году П. Б. Струве в марксистском журнале "Мир Божий" писал, что русское общество "ни к чему не относится так равнодушно, как к религии, и ничем не интересуется так мало, как богословием"⁵¹⁵. Речь шла прежде всего об обществе образованном. Знаменательная констатация. Знаменательная прежде всего потому, что Церковь была постоянным и излюбленным объектом критики в левой и либеральной прессе. Поэтому прежде, чем двигаться дальше, необходимо хотя бы кратко описать, чем жила Церковь в этот сложный период.

Следует отметить, что вопреки расхожим представлениям, Церковь отнюдь не воспринимала как нормальное то положение, в которое её поставили реформы Петра Великого и "Духовный регламент" 1720-го года. Среди священноначалия Синодальный порядок управления также многими воспринимался как неканонический и временный. В. Ф. Пустарнаков пишет: "Если мы хотим адекватно представить идеологическую и социально-политическую атмосферу в России конца XIX – начала XX веков... необходимо принять во внимание и тогдашнюю ситуацию в господствующем официальном религиозном сознании"⁵¹⁶. Однако, сам термин "официальное религиозное сознание" представляется весьма спорным. В Церкви отсутствовал Патриарх, так что выражать мнение Церкви наиболее приемлемым в межсоборное время

⁵¹⁴ Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 117.

⁵¹⁵ Струве П. Владимир Соловьев // "Мир Божий", 1900. №9. С. 13.

⁵¹⁶ Философия Фихте в России. СПб., 2000. С. 188.

каноническим образом было некому. Поместные Соборы не проводились уже более двухсот лет (со времён большого московского Собора 1666 и 1667 годов), так что они тоже не могли служить выражением в каком-то смысле "официального" церковного сознания. Поэтому, за неимением лучшего, в ранг "главы Церкви" и выразителя официальной её позиции обычно возводился обер-прокурор Святейшего Синода, что совершенно не соответствовало его функциям в Синоде. В обер-прокурорской инструкцией 1722 года он назван лишь "оком государя и стряпчим по делам государственным", в обязанности которого входило наблюдать за ходом синодальных дел, замечать упущения в делопроизводстве, останавливать незаконные решения, делать Синоду предложения о необходимых мероприятиях, и в целом, как отмечает П. В. Знаменский, "быть вообще посредником между Синодом и государственной властью"⁵¹⁷. В области же собственно церковного управления власть принадлежала самому Синоду, состоящему только из представителей духовенства.

Действительный же характер отношений между Святейшим Синодом и Императором в интересующий нас период можно проиллюстрировать несколькими яркими примерами. Так, после кончины в 1912 году Петербургского митрополита Антония (Вадковского), его кафедру занял митрополит Владимир (Богоявленский), который по своему положению стал первенствующим членом Святейшего Синода. Несмотря на атаки прессы, обвинявшей его в подчинении церковных интересов политике и недостаточной решительности в осуждении церковных и государственных нестроений, Митрополит Владимир (впоследствии – священномученик, ставший первым российским архиереем, расстрелянным большевиками) попал в немилость и в 1915 году был удалён из Петрограда в Киев именно из-за твёрдости своих

⁵¹⁷ Знаменский П. В. История русской Церкви. М., 2000. С. 307.

убеждений (проявившихся в попытке изложить своё мнение относительно деятельности Распутина)⁵¹⁸.

Второй, не менее знаменательный эпизод, не вписывающийся в представление о сервилистском характере Синода по отношению к верховной власти, произошёл ещё при жизни митрополита Антония (Вадковского) в контексте обсуждения вопроса о восстановлении патриаршества. В беседе с членами Синода император Николай II, признавая необходимость восстановления патриаршества в новые, смутные времена, неожиданно предложил свою кандидатуру на место патриарха. Однако, поскольку в Синоде уже существовала своя кандидатура – митрополит Антоний – ответом ему было молчание. Император, негодяя, вышел⁵¹⁹. Приведённые примеры являются яркой иллюстрацией действительных отношений Церкви и государства в то время.

В 1904 году правительство пообещало ввести закон о веротерпимости. В своей записке царю митрополит Антоний отмечал, что такой закон поставит православную Церковь в неравное положение: остальные религии будут пользоваться свободой, и только православная Церковь "останется стиснутой мелочным контролем со стороны государства"⁵²⁰. Эту же точку зрения отстаивал и тогдашний председатель Комитета министров С. Ю. Витте, который в своей записке "О современном положении Православной Церкви" писал, что "объявить теперь свободу совести для всех, это значило бы всем развязать руки, а деятелей Церкви оставить связанными", при этом "единственным путём к пробуждению замерзшей жизни может быть только

⁵¹⁸ Филарет, архиепископ Черниговский. Жития святых, чтимых Православною Церковью с дополнением житий святых, канонизированных Русской православной Церковью в XX веке. М., 2000. Том "Январь, февраль". С. 412.

⁵¹⁹ Николин Алексей, священник. Церковь и государство (история правовых отношений). М., 1997. С. 135.

⁵²⁰ Поспеловский Д. В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 207.

возврат к прежним каноническим формам управления⁵²¹, то есть соборности и патриаршеству. Обер-прокурор Победоносцев потребовал перевода церковного вопроса из правительства в Синод, однако Синод ещё более решительно обратился к царю, требуя немедленно собрать Собор и избрать патриарха⁵²². Уже в 1906 году, по рескрипту Николая II образовывается Предсоборное присутствие для подготовки созыва Поместного Собора, а в 1912 – Предсоборное совещание, на котором рассматривали уже практические вопросы созыва Собора. Однако война 1914 года нарушила эти планы.

Одним из слов-ярлыков, имевших широкое хождение в предреволюционной России, было слово "черносотенство", которое связывалось с крайним консерватизмом и реакцией, а также с антисемитизмом, выражавшимся в еврейских погромах. Многие церковные иерархи, благодаря своему участию в "Союзе Русского народа", получали клеймо "юдофобов", людей, не препятствовавших насилию над евреями и даже его поощрившими, вместе с властью.

За последние годы появилось несколько достаточно серьёзных исследований по этому вопросу, которые позволяют говорить о неадекватности реальных событий, связанных с "черносотенством", и того образа, который возник в оппозиционной прессе России и за рубежом. В. В. Кожинов в своей книге, где подробно анализируется феномен черносотенства, замечает, что "в представлениях о "черносотенцах" абсолютно господствует оценка их культурного уровня как предельно *низкого*; они рисуются в качестве этаких "чёрных-темных" субъектов, живущих набором примитивных догм и трафаретных лозунгов. Именно так истолковывается, например, постоянно упоминаемая – обычно с сугубо иронической интонацией – основополагающая

⁵²¹ Цит. по: Николин Алексей, священник. Церковь и государство (история правовых отношений). М., 1997. С. 133.

⁵²² Поспеловский Д. В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 207.

для черносотенцев триада: "православие, самодержавие, народность"⁵²³. Таким образом, за черносотенством утвердился образ людей недалёких и непросвещённых, в качестве же одного из атрибутов такой "отсталости" рассматривалось их принадлежность к православной Церкви. В качестве контраргумента Кожинов приводит небольшой, но достаточно представительный список членов черносотенных организаций. "В публиковавшихся в начале XX века списках членов главных из этих организаций – таких, как Русское собрание, Союз русских людей, Русская монархическая партия, Союз русского народа. Русский народный союз имени Михаила Архангела, – мы находим многие имена виднейших тогдашних деятелей культуры (притом некоторые из них даже занимали в этих организациях руководящее положение). Вот хотя бы несколько из этих имен (все они, кстати сказать, представлены в любом современном энциклопедическом словаре): один из авторитетнейших филологов академик К. Я. Гrot, выдающийся историк академик Н. П. Лихачев, замечательный музыкант, создатель первого в России оркестра народных инструментов В. В. Андреев, один из крупнейших медиков профессор С. С. Боткин, великая актриса М. Г. Савина, известный всему миру византирист академик Н. П. Кондаков, превосходные поэты Константин Случевский и Михаил Кузмин и не менее превосходные живописцы Константин Маковский и Николай Рерих (позднее прославившийся своими духовными инициативами), один из корифеев ботанической науки академик В. Л. Комаров (впоследствии – президент Академии наук), выдающийся книгоиздатель И. Д. Сытин и т. д., и т. п."⁵²⁴

Анализируя появление применительно к черносотенцам термина "реакционер", Кожинов указывает на то, что он возник в противовес

⁵²³ Кожинов В. В. Россия. Век XX-й. (1901 – 1939). История страны от 1901 года до "загадочного" 1937 года. Опыт беспристрастного исследования. М., 2002. С. 23.

⁵²⁴ Там же, С. 28.

гиперболизированным в культуре того времени представлениям о *прогрессе* как своеобразной аксиоме революционно-либеральной интеллигенции.

Вопрос об участии Церкви в еврейских погромах тщательно разобран А. И. Солженицыным в его книге "Двести лет вместе (1795 – 1995)", посвящённой вопросам русско-еврейских отношений. Прежде всего, Солженицын обращает внимание на территориальный признак – все погромы происходили *только на Юго-Западе России* (Кишинёв, Одесса, Киев и т. п.), где были сильны "следы давней национальной розни на территориях Запада и Юго-Запада", и тем не менее "передо всем миром дореволюционная Россия ... клеймлена как погромная, как черносотенная"⁵²⁵. Анализируя события кишинёвского погрома накануне Пасхи 1903 года, Солженицын специально отмечает позицию Православной Церкви. Синодом был издан циркуляр, предписывающий духовенству принять меры к искоренению вражды против евреев. Широко чтимый в народе и, одновременно, царской семьёй о. Иоанн Кронштадтский обратился к населению со словами: "Вместо праздника христианского они устроили скверноубийственный праздник сатане"⁵²⁶. Архиепископ Антоний (Храповицкий) также обратился к народу с увещеваниями, раздавались тысячи листовок⁵²⁷. Кстати, в своём открытом письме к Н. А. Бердяеву (1909), архиепископ Антоний отвечает на обвинения в безучастности к погромам и юдофобии, приводя, в числе прочего слова евреев Житомира по поводу погрома 1905 года: "правительство нарочно вызвало нашего архиерея в Петербург, потому что пока он был в городе, то нас не били"⁵²⁸.

⁵²⁵ Солженицын А. И. Двести лет вместе (1795 – 1995). М., 2001. С. 321.

⁵²⁶ Цит. по: Солженицын А. И. Двести лет вместе (1795 – 1995). М., 2001. С. 329.

⁵²⁷ За защиту местного еврейского населения на Волыни местная синагога поднесла архиепископу Антонию свиток торы // См. об этом Киприан (Керн), архимандрит. Воспоминания. М., 2002. С. 24.

⁵²⁸ Антоний (Храповицкий), архиепископ. О Церкви и духовенстве // Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 357.

Однако, как показывает Солженицын, оппозиционная и мировая пресса, часто воспринимая в качестве безусловного факта на поверку оказывавшиеся ничем не подтверждёнными данные, создаёт миф о кишинёвском погроме – "лжеистория кишинёвского погрома стала громче его подлинной скорбной истории"⁵²⁹. И Православная Церковь, в силу неканонического состояния своей иерархии, воспринимая прежде всего как Церковь государственная, вынуждена была разделить всю тяжесть обвинений в ужасах еврейских погромов.

Ещё одним "героем" дореволюционной прессы с 1910 года, после известной речи А. И. Гучкова при вступлении в должность председателя Думы, становится Григорий Распутин. С тем, как к нему относились церковные иерархи, мы уже столкнулись (см. стр. 178). С одной стороны, в 1903 году Распутин проник во дворец не без помощи епископа Сергия (Страгородского), будущего Патриарха, бывшего тогда ректором Духовной академии, к которому приехал с рекомендательным письмом, и известного тогда в церковных кругах своим аскетизмом, инспектора академии (впоследствии – епископа) Феофана (Быстрова)⁵³⁰. С другой стороны, именно Феофан, начиная с 1909 года, начинает сомневаться в "духовных дарах" Распутина, и уже в том же году обличает Распутина в хлыстовстве сначала лично, а потом сообщает о своих выводах Императрице, хотя и знает, чем ему это грозит. Следствием прямоты Феофана становится перевод его из Петербурга в Астрахань⁵³¹.

Ещё одним ярким феноменом, позволяющим лучше понять отношения Церкви и интеллигенции в дореволюционный период, стали организованные Д. С. Мережковским Религиозно-философские собрания (1901 – 1903), проходившие под председательством уже упомянутого епископа Сергия, на которых присутствовали представители Православной Церкви и религиозной интеллигенции. Всего состоялось 22 собрания, после чего

⁵²⁹ Солженицын А. И. Двести лет вместе (1795 – 1995). М., 2001. С. 335.

⁵³⁰ Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М., 2002. С. 446.

⁵³¹ Радзинский Э. С. Распутин: жизнь и смерть. М., 2000. С. 142.

К. П. Победоносцевым Собрания были закрыты, что также было воспринято как проявление обскурантизма и реакционности. Но если учесть, что Мережковский в это время вынашивал идею "Третьего завета", и достаточно массовое увлечение сектантством (в частности, хлыстовством) среди некоторых участников Собраний (В. В. Розанов жил в хлыстовской общине и писал о ней, Д. Мережковский и З. Гиппиус в 1902 году живут в хлыстовской секте и пишут Блоку: "Всё, что мы там видели... невыразимо прекрасно"⁵³²), то понятно, что цели у участников Собраний были слишком разные и перспективы их продолжения скорее всего не было.

Наконец, важную роль во взаимоотношениях Церкви и интеллигенции сыграло событие, произошедшее в самом начале описываемого периода, вскоре после смерти В. С. Соловьёва в 1900-м году. Речь идёт об отлучении от Церкви Льва Толстого, которое произошло в феврале 1901 года. В "Церковных ведомостях" было опубликовано послание Святейшего Синода, в котором констатировалось, что "известный миру писатель, русский по рождению, православный по крещению, и воспитанию своему, граф Толстой, в прельщении гордого ума своего дерзко восстал на Господа и на Христа его и на святое Его достояние, явно перед всеми отрёкся от вскормившей и воспитавшей его Матери, Церкви Православной, и посвятил свою литературную деятельность и данный ему от Бога талант на распространение в народе учений, противных Христу и Церкви... отрицает все таинства Церкви и благодатное в них действие Святого Духа и, ругаясь над самыми священными предметами веры православного народа, не содрогнулся подвергнуть глумлению"⁵³³ величайшее из таинств – святую Евхаристию"⁵³⁴. Распространяя по всему миру свои сочинения, Толстой "не прикровенно, но явно пред всеми, сознательно и намеренно отторг себя сам от всякого общения с Церковью Православною", и поэтому "Церковь не считает его своим членом и не может

⁵³² Цит. по: Распутин: жизнь и смерть. М., 2000. С. 118.

⁵³³ Речь идет о романе "Воскресение".

⁵³⁴ Л. Н. Толстой: pro et contra. СПб., 2000. С. 346.

считать, доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею"⁵³⁵. Отлучение было подписано семью иерархами, в том числе уже упоминавшимися митрополитом С.-Петербургским Антонием и митрополитом Владимиром.

В своём пространном ответе, появившемся в апреле того же года, Толстой прямо и недвусмысленно подтверждает то, что давно уже стало ясно: "То, что я отрёкся от Церкви, называющей себя Православной, это совершенно справедливо". Можно было бы подумать, что Толстого отвертили от Церкви, как это обычно бывает, недостойные своего сана служители Церкви, но нет. Толстой пишет: "Прежде чем отречься от Церкви и единения с народом, которое мне было невыразимо дорого, я, по некоторым признакам усомнившись в правоте Церкви, посвятил несколько лет на то, чтобы исследовать теоретически и практически учение Церкви; теоретически я перечитал всё, что мог, об учении Церкви, изучил и критически разобрал догматическое богословие⁵³⁶, практически же строго следовал в продолжение более года всем предписаниям Церкви, соблюдая все посты и церковные службы. И я убедился, что учение Церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же – собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающего совершенно весь смысл христианского учения"⁵³⁷. Видно, что здесь в сжатой форме высказаны основные претензии русской интеллигенции к Церкви. Сам Толстой говорит об этом так: "обвиняют одного меня в неверии во все пункты, выписанные в постановлении [Синода – Е. Г.], тогда как не только многие, но почти все образованные люди разделяют такое неверие и беспрестанно выражали и выражают его и в разговорах, и в чтении, и в брошюрах, и в книгах"⁵³⁸.

⁵³⁵ Там же.

⁵³⁶ Замысел, сам по себе достойный обсуждения – критически разбирать *догматы*, т. е. исходные положения веры; где же можно найти для них теоретические основания?

⁵³⁷ Там же, С. 350.

⁵³⁸ Там же.

Казалось бы, если в послании Синода выражена истина, с которой не спорит и сам Толстой, то такое послание не должно было бы возмутить ни его, ни кого бы то ни было ещё. Однако, это не так. Послание Синода вызвало широкий общественный резонанс и в революционной, и в либеральной части интеллигенции. В. В. Розанов в своём докладе на Философско-религиозном обществе назвал произошедшее "кощунством" и "внечерковным" фактом⁵³⁹. Даже С. Н. Булгаков, находившийся тогда по своим политическим взглядам в социалистическом лагере, классифицировал Д. С. Мережковского (который на одном из заседаний Религиозно-философских собраний не только не осудил отлучения, но даже высказал свои монархические взгляды) как "Иудушку новейшей формации"⁵⁴⁰.

Заслуживает удивления, но и сам Толстой не остался равнодушным. Однако главная его претензия⁵⁴¹ сформулирована, как и следовало ожидать, в терминах морали. Толстой увидел недостаток послания в "подстрекательстве к дурным чувствам и поступкам"⁵⁴², направленным *против него лично*. Любопытно, что сам Толстой выбирает в качестве эпиграфа к своему ответному письму слова Кольриджа: "Тот, кто начнёт с того, что полюбит христианство более истины, очень скоро полюбит свою Церковь или секту более, чем христианство, и кончит тем, что будет любить себя (своё спокойствие) больше всего на свете"⁵⁴³.

Жена писателя, С. А. Толстая, в письме к митрополиту Антонию пишет: "Для меня Церковь есть понятие отвлечённое, и служителями её я признаю

⁵³⁹ Там же, С. 423.

⁵⁴⁰ Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от "Проблем идеализма" до "Вех" 1902 – 1909. СПб., 1996. С. 54.

⁵⁴¹ Отметим и поразительное в устах Толстого-непротивленца заявление, что послание Синода "на юридическом языке [курсив – мой. – Е. Г.] называется клеветой, так как в нем содержатся заведомо несправедливые, клонящиеся к моему вреду утверждения" // Л. Н. Толстой: pro et contra. СПб., 2000. С. 349.

⁵⁴² Там же.

⁵⁴³ Л. Н. Толстой: pro et contra. СПб., 2000. С. 348.

только тех, кто истинно понимает значение Церкви"⁵⁴⁴. Кто же это? Это не те, "которые гордо признали себя во главе её и вместо любви, смирения и всепрощения стали духовными палачами"⁵⁴⁵, отлучив от Церкви Толстого. В ответ на это митрополит Антоний резонно заметил, что, во-первых, митрополиты не сами "признали себя" во главе Церкви, и во-вторых, что Толстой сам вполне признаёт своё отпадение от Церкви⁵⁴⁶.

Мережковский в 1910 году напишет о Толстом: "Выходя из православия, Толстой попал в ту страшную пустоту, от которой Чаадаев бежал в католичество, Гоголь – назад в православие. А Толстой эту пустоту принимает за полноту – за истинное христианство. В религиозном отрицании он сильнее, чем в утверждении; то, что надо разрушить, разрушает; но того, что надо создать, не создаёт"⁵⁴⁷. Мережковский считает, что Толстой не прав в том, что "отвергнув ложную церковь государственную, отвергает или, вернее, совсем не видит Церкви истинной"⁵⁴⁸. Однако и сам Мережковский понимал под "истинной Церковью" нечто весьма специфическое. Мережковский вводит в религиозно-философский оборот Серебряного века различие между "историческим христианством" и христианством истинным, выражающимся в так называемом "новом религиозном сознании". Мережковский видел в Толстом своего союзника в борьбе с Церковью⁵⁴⁹, хотя положительная сторона учения Толстого его не привлекала. Термин "историческая Церковь" стал одним из интеллектуальных штампов предреволюционной России, дающим право отмахиваться от каких-либо насущных церковных задач.

⁵⁴⁴ Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995. С. 73.

⁵⁴⁵ Там же, С. 74.

⁵⁴⁶ Там же, С. 76 – 78.

⁵⁴⁷ Л. Н. Толстой: pro et contra. СПб., 2000. С. 402.

⁵⁴⁸ Там же, С. 401.

⁵⁴⁹ Таким же союзником в борьбе с Церковью и государством считал Толстого В. Ленин, что не мешало ему оставаться совершенно равнодушным к проповеди Толстого // См.: Ленин В. И. Лев Толстой, как зеркало русской революции. М., 1981.

В 1907 году В. Ф. Эрн анализирует этот термин в своей статье "Историческая Церковь". Он пишет: "Д. С. Мережковский, можно сказать, всю свою гностически-религиозную философию базирует на противопоставлении Церкви исторической, Петровой – Церкви мистической, Иоанновой"⁵⁵⁰. Однако как показывает Эрн, само это противопоставление надумано. Если понимать под исторической Церковью ту, что была в истории, необходимо "иметь лишь один живой и ясный критерий: нужно знать и уметь различать в каждом отдельном случае, что Церковь, а что не Церковь"⁵⁵¹. Тогда основой рассуждения о феномене исторической Церкви будет именно этот критерий. Но критерий может быть априорным и апостериорным. В случае априорного критерия, считает Эрн, добавление термина "исторический" бессмысленно, так как история будет лишь служить примером и ничего не сможет добавить. Если же критерий будет апостериорным, то понятие Церкви станет сомнительным и неопределенным, и этот характер сомнительности будет сообщен и тем выводам, которые будут получены в результате его использования. Понятие "историческая Церковь", считает Эрн, так же внутренне противоречиво, как "исторический Христос". "Почему не просто Христос? – спрашивает Эрн, – Разве, помимо Христа исторического, есть еще другой Христос?"⁵⁵² Есть, но для человека неверующего. Для него есть два Христа – обычный Христос, простой человек, и "легендарный" Христос верующих. "Церковь одна, как один Христос"⁵⁵³. Поэтому для верующего понятие "историческая Церковь" бессмысленно, а тот, кто им пользуется, верующим не является, заключает Эрн.

Вопрос о природе Церкви внутри Церкви активно обсуждался в связи с международным экуменическим движением. Особую позицию среди русских богословов заняли архиепископ Антоний (Храповицкий) и молодой профессор Московской духовной Академии архимандрит Иларион (Троицкий)

⁵⁵⁰ Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 265.

⁵⁵¹ Там же, С. 266.

⁵⁵² Там же, С. 269.

⁵⁵³ Там же, С. 270.

(впоследствии – священномученик, умерший в тюрьме в 1929 году). Митрополит Антоний, приглашённый на экуменическую конференцию, заявил, что вне православной Церкви нет благодати, что даже правильная вера (даже если она будет вполне православной) не спасает. Спасает только пребывание в Церкви⁵⁵⁴. Теоретически-богословское и апологетическое развитие эта мысль получила в трудах архимандрита Илариона⁵⁵⁵.

Наиболее фундаментальным изложением его взглядов в полемике с господствующими в обществе настроениями можно считать книгу "Христианства нет без Церкви" (1915), и цикл работ предшествующего периода, прежде всего "Христианство или Церковь?" (1912).

"Одно из весьма распространённых и "принятых" мнений, – пишет архимандрит Иларион, – мы назвали бы *отделением христианства от Церкви*"⁵⁵⁶. Однако христианство не есть отвлечённое учение. "Христос приходил на землю вовсе не для того только, чтобы сообщить людям несколько новых теоретических положений; нет, он приходил, чтобы создать совершенно новую жизнь человечества, т. е. Церковь"⁵⁵⁷. Общество, основанное только на правовых началах, считает богослов, "не может слить людей воедино". Цель правового государства; взятая абстрактно, "создать по возможности такой порядок, при котором эгоизм каждого его члена находил бы себе удовлетворение, не нарушая в то же время интересов другого"⁵⁵⁸. Но путь к созданию такого внешнего порядка только один – некоторое ограничение эгоизма каждого. "В этом неразрешимое, – считает архимандрит Иларион, –

⁵⁵⁴ Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902 – 1998. М., 1999. С. 26.

⁵⁵⁵ Прославленный в лице святых, святитель Иларион воспевается Церковью в тропаре именно как выразитель православного учения о Церкви: "...разум Божественный стяжал еси, людем верным возглашаše: без Церкви несть спасения" // Иоанн (Снычев), митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Священномученик Иларион архиепископ Верейский. Житие и свидетельства. М., 1999. Вторая страница обложки.

⁵⁵⁶ Иларион (Троицкий), архиепископ. Без Церкви нет спасения. М., 1998. С. 53.

⁵⁵⁷ Там же, С. 57.

противоречие права: оно утверждает эгоизм, но оно же и ограничивает его⁵⁵⁹. Это препятствует правовому порядку быть устойчивым.

Именно такому – только земному – порядку, противополагается христианское общество – Церковь, в основу которой положена любовь – "начало, противоположное эгоизму"⁵⁶⁰. В IV веке, при раскрытии догмата о Святой Троице, некоторые святые отцы приводили в качестве примера именно первохристианскую Церковь, в которой множество было единством! На земле же "нет единства, с которым можно было бы сравнить единство церковное"⁵⁶¹.

Как же возможна Церковь? Заповеди Христа "любите друг друга" тут не достаточно. "Эта заповедь, как и всякое теоретическое положение, ничего создать не может, если нет сил для её осуществления"⁵⁶². Но в Церкви человеку дано новое начало – Дух Святой, без Церкви же "остаётся одно христианское учение – пустой звук"⁵⁶³. Именно идея Церкви есть тот пункт, в котором вероучение переходит в нравоучение, доктрина переходит в этику.

Если евангельское учение отделяется от Церкви, то оно оказывается только ещё одним лишним учением "в бесконечном ряду учений древних и новых"⁵⁶⁴, причём учением весьма неопределённым, поскольку вне Церкви Евангелие допускает бесконечное множество толкований, часто противоречащих друг другу, как показала история. "В этом отношении христианство стоит несравненно ниже многих философских школ"⁵⁶⁵, ясно и пространно изложивших свои учения.

В первые века христианства Церковь противополагала себя "школе". "Школой" назывались еретические общины, в которых во главу угла ставилось

⁵⁵⁸ Там же, С. 58.

⁵⁵⁹ Там же.

⁵⁶⁰ Там же, С. 59.

⁵⁶¹ Там же, С. 55.

⁵⁶² Там же, С. 61.

⁵⁶³ Там же, С. 65.

⁵⁶⁴ Иларион (Троицкий), архимандрит. Христианства нет без Церкви. М., 1991. С. 36.

⁵⁶⁵ Там же.

учение, поэтому их отпадение от Церкви было неизбежным. "По суждению св. Киприана, быть христианином значит принадлежать к видимой Церкви", но так как Церковь есть "осуществление любви Христовой", то отделение от Церкви есть нарушение любви⁵⁶⁶. "У еретиков и раскольников нет любви... а потому они христиане только по имени"⁵⁶⁷. Эти рассуждения показывают, почему, развивая своё учение о *предмете любви*, И. А. Ильин вынужден был обратится именно к опыту Православной Церкви, по его собственному выражению – к "мудрости восточного Православия" (см. стр. 172).

Архимандрит Иларион прослеживает диалектику, которая приводит Льва Толстого от разделения христианства и Церкви к отрицанию Богочеловечества Христа. "Все, отделяющие христианство от Церкви, рано или поздно приходят к богохульству отрицания Христа-Богочеловека и приходят именно потому, что Богочеловечество Христа становится им ненужным", ненужным потому, что "когда есть учение, уже неважно кто учитель, и Толстой называет Христа "мёртвым иудеем", тем самым усекая уже самое Евангелие – и Рождество, и Воскресение, отсюда – отвержение Духа Святого и Таинств"⁵⁶⁸. Церковь есть тело Христово, поэтому непонимание диалектики видимой и невидимой Церкви тесно связано с непониманием существования двух природ во Христе, отрицанием Богочеловечества Христа.

• §3. Сборник "Вехи" – осмысление неудачи философского проекта правового государства.

Как же повлияло положение Церкви в предреволюционной России на судьбу философского проекта правового государства среди образованной части российского общества? Ответ на этот вопрос облегчается тем, что вышедший в 1909 году сборник "Вехи" (в котором активное участие приняли Н. А. Бердяев,

⁵⁶⁶ Конечно, речь идет не о субъективной любви – страсти, но о той объективной любви, о которой писал Соловьев (см. стр. 122).

⁵⁶⁷ Иларион (Троицкий), архиепископ. Без Церкви нет спасения. М., 1998. С. 73.

⁵⁶⁸ Там же, С. 96.

С. Н. Булгаков и С. Л. Франк) специально посвящён восприятию русской интеллигенцией общественных проблем, в первую очередь – революции. Уже в предисловии к первому изданию содержится указание на единый методологический характер статей, возвращающий нас к проблеме *априорных критериев утопичности*. М. Гершензон, по инициативе которого и возник сборник, пишет в "Предисловии" об основных ценностях общественной мысли, вдохновлявших революцию 1905 – 1906 годов: "Отдельные умы уже задолго до революции ясно видели ошибочность этих духовных начал, исходя из априорных соображений; с другой стороны, внешняя неудача общественного движения сама по себе, конечно, ещё не свидетельствует о внутренней неверности идей, которыми оно было вызвано"⁵⁶⁹. Видно, что Гершензон отказывается пользоваться *апостериорными* критериями утопичности (несмотря на их, в данном случае, выигрышный, для основных идей сборника, характер), призывая к разговору о духовных основах интеллигенции⁵⁷⁰. *Революционность* (активная или пассивная – в виде одобрения) подавляющего большинства русской интеллигенции есть *практическое отрицание* основных идей философского проекта правового государства, поэтому попытка понять причины революционности будет одновременно и ответом на вопрос о причинах неприятия философского проекта правового государства.

Среди основных причин, на которые указывают авторы сборника, можно выделить две. Это *субкультурная замкнутость* русской интеллигенции и её *отрыв от Церковной традиции*.

Н. А. Бердяев уже в названии своей статьи противопоставляет "философскую истину" и "интеллигентскую правду". Об интеллигенции Бердяев говорит в традиционно-русском смысле этого слова, как о "кружковой

⁵⁶⁹ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 9.

⁵⁷⁰ "Так возникла предлагаемая книга: ее участники не могли молчать о том, что стало для них осязательной истиной, и вместе с тем ими руководила уверенность, что своей критикой духовных основ интеллигенции они идут навстречу общесознанной потребности в такой проверке" // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 9.

интеллигенции". Этот своеобразный мир, возникший под влиянием внешних обстоятельств ("реакционной власти") и внутреннего консерватизма живёт своей "замкнутой" жизнью, его правильнее было бы называть "интеллигентчиной", в отличие от интеллигенции в общенациональном и общеисторическом значении этого слова. Этот мир чужд истинной философии, все европейские новинки усваиваются им как мода – быстро, но не глубоко. Философское осмысление вопроса, поиски истины подменяются такой интеллигенцией достаточно неопределёнными критериями народной пользы (Бердяев говорит о "морально-утилитарном критерии"⁵⁷¹, восходящем к народничеству). "Интеллигенцию не интересует вопрос, истинна или ложна, например, теория знания Маха, её интересует лишь то, благоприятна или нет эта теория идеи социализма, послужит ли она благу и интересам пролетариата"⁵⁷². Любопытно, что по оценке Бердяева, интеллигенция всегда интересовалась философскими вопросами, но "не в философской их постановке"⁵⁷³, что может служить объяснением невосприятия интеллигенцией именно *философского* проекта правового государства со свойственным ему априорным характером рассуждений⁵⁷⁴.

Всё это привело интеллигенцию к отрыву от традиции, прежде всего – философской, получившуюся при этом "философию" Бердяев называет "сектантской"⁵⁷⁵, а психологический уклад интеллигенции – "католическим"⁵⁷⁶ (имея, видимо, в виду и сектантский характер самого католичества, и утилитарную окраску католической церковной практики). Так, например, русская интеллигенция не читала В. С. Соловьёва, хотя Бердяев считает, что Соловьёвым могла бы гордиться философия любой европейской страны.

⁵⁷¹ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 12.

⁵⁷² Там же, С. 16.

⁵⁷³ Там же, С. 14.

⁵⁷⁴ Это своего рода *методологическое* препятствие.

⁵⁷⁵ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 14.

⁵⁷⁶ Там же, С. 16.

Напротив, известное влияние оказал на интеллигенцию Л. Толстой, но только в той части своего учения, которая касалась народничества⁵⁷⁷.

С точки зрения С. Н. Булгакова, революция – духовное детище интеллигенции, "с её мировоззрением, навыками, вкусами, социальными замашками"⁵⁷⁸. Русская интеллигенция при старом режиме была изолирована от жизни, так сформировались основные черты её "подпольной психологии", развились мечтательность, прекраснодушие и утопизм. Оторванность интеллигенции от народа, напоминает Булгаков, много раз указывалась в русской литературе (начиная с пушкинских Алеко и Евгения Онегина).

Субкультурный характер интеллигенции выходит на первый план и в той характеристике, которую С. Л. Франк даёт "классическому русскому интеллигенту". Франк определяет его как "*воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия*"⁵⁷⁹. Интеллигенция есть "особый мирок со своими строжайшими и крепчайшими традициями, с своим этикетом, с своими нравами, обычаями, почти со своей собственной культурой"⁵⁸⁰. Нигде в России, считает Франк, не найти такой верности корпоративному духу и строгости в регулировании жизни, как в интеллигентском "монастыре" с его обособленностью от мира.

Центральный момент интеллигентской субкультуры С. Л. Франк усматривает в своеобразном *морализме*: "Русский интеллигент не знает никаких абсолютных ценностей, никаких критериев, никакой ориентировки в жизни, кроме морального разграничения людей, поступков, состояний на

⁵⁷⁷ Ср. отношение Ленина к Толстому: "Толстой смешон, как пророк, открывший новые рецепты спасения человечества, – и поэтому совсем мизерны заграничные и русские "толстовцы", пожелавшие превратить в догму как раз самую слабую сторону его учения. Толстой велик, как выражитель тех идей и тех настроений, которые сложились у миллионов русского крестьянства ко времени наступления буржуазной революции в России" // Ленин В. И. Лев Толстой, как зеркало русской революции. М., 1981. С. 5.

⁵⁷⁸ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 32.

⁵⁷⁹ Там же, С. 193.

⁵⁸⁰ Там же.

хорошие и дурные, добрые и злые"⁵⁸¹. Однако "морализм русской интеллигенции есть лишь выражение и отражение её нигилизма"⁵⁸². Здесь связываются, считает Франк, две в общем несовместимые вещи, тут есть логический скачок, дающий о себе знать в практических плодах такого мировоззрения. Но "поскольку вообще с нигилизмом соединима *общеобязательная и обязывающая вера*, этой верой может быть только морализм"⁵⁸³. Сущность нигилизма заключается в отрицании абсолютных (объективных) ценностей, в качестве примера Франк приводит теоретическую научную истину, художественную красоту, объект религиозной веры, государственное могущество и т. п. Всё, что опирается на любовь к объективным ценностям, несовместимо с интеллигентским "нигилистическим морализмом", в котором происходит "обожествление субъективных интересов ближнего"⁵⁸⁴.

Поскольку с позиций такого – не признающего объективных ценностей – мировоззрения невозможно преодолеть субкультурную замкнутость, встать выше "партийных" интересов, то интеллигенция действует в обществе "с аскетической суворостью к себе и другим, с фанатической ненавистью к врагам и инакомыслящим, с сектантским изуверством и с безграничным деспотизмом"⁵⁸⁵. Стоит напомнить, что писались эти строки уже после нескольких десятилетий революционного террора в России, через два года Россия была потрясена убийством одного из виднейших реформаторов своего времени – П. А. Столыпина. Франк считает необходимым вернуться к интеллектуальным традициям и поискам тридцатых – сороковых годов XIX века и перейти к творческому "религиозному гуманизму"⁵⁸⁶.

⁵⁸¹ Там же, С. 170.

⁵⁸² Там же, С. 172.

⁵⁸³ Там же, С. 173.

⁵⁸⁴ Там же, С. 176.

⁵⁸⁵ Там же, С. 194.

⁵⁸⁶ Там же, С. 199.

Описывая характерные черты интеллигентской субкультуры, С. Н. Булгаков также указывает в первую очередь на отношение к религии. Соприкосновение интеллигенции и народа есть столкновение двух вер, двух религий⁵⁸⁷. При этом влияние интеллигенции на народ прежде всего выражается в разрушении народной религии и народной души. Русский образованный класс, говорит Булгаков, "почти поголовно определился атеистически"⁵⁸⁸, уход интеллигенции из Церкви является угрожающим для будущего России явлением. Выход видится Булгакову в возникновении "церковной интеллигенции", которая соединила бы подлинное христианство с просвещением и ясным пониманием актуальных исторических задач.

Бердяев, в свою очередь, характеризует *человеколюбие* интеллигенции как *ложное*, являющееся, с одной стороны, жалостью к человеку из "народа", а с другой – человекопоклонством и народопоклонством. "Подлинная же любовь к людям, – утверждает Бердяев, – есть любовь не против истины и Бога, а в истине и в Боге, не жалость, отрицающая достоинство человека, а признание родного Божьего образа в каждом человеке"⁵⁸⁹. Но русская интеллигенция традиционно относится к русской мистике враждебно и подозрительно, особенно в двух её объективированных формах – философской и Церковной⁵⁹⁰. Причина, по-видимому, заключается в том, что объективированная мистика Церкви неподатлива для её утилитарно-идеологического использования, поэтому особая забота Бердяева – придать мистическим настроениям Серебряного века объективированные в Церкви и философии формы (чтобы не дать мистике "utiлизировать себя для традиционных общественных целей"⁵⁹¹).

⁵⁸⁷ О религии интеллигенции говорится, разумеется, в расширительном, переносном смысле.

⁵⁸⁸ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 70.

⁵⁸⁹ Там же, С. 18.

⁵⁹⁰ "Философия есть один из путей *объективирования* мистики; высшей же и полной формой такого *объективирования* может быть лишь положительная религия" // Там же, С. 29.

⁵⁹¹ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 29.

Итак, подводя итог можно сказать, что уже в 1909 году философский проект правового государства, сформировавшийся в главных своих чертах в трудах В. С. Соловьёва, осмысливался в рамках идеалистического направления, были продуманы и основные причины его неприятия интеллигенцией, главная среди которых, по единодушному мнению представителей направления, – исторически сложившийся разрыв образованной части общества и Церкви. Развернувшаяся вокруг "Вех" полемика не оставила равнодушными ни сторонников социалистического пути развития России, ни конституционалистов. В равной степени негативно на выход сборника отзывались знаковые для каждого лагеря фигуры – Ленин в статье "О "Вехах"" (1909) и П. Н. Милюков в своей пространной работе "Интеллигенция и историческая традиция" (1910). Необъяснимое на уровне политических программ единство становится понятнее, если учесть единство названных политиков в их отношении к Церкви. Отношение Ленина более известно как по его печатным высказываниям, так и по той политике, которая проводилась в Советской России в первые годы её существования. Что касается отношения Милюкова, лидера кадетской партии, то оно ярко проявилось не только в его самооценке, но и в следующем эпизоде, относящемся к деятельности Первой Думы. Когда Милюкову было указано, что программный документ его фракции в Думе обошёл Церковь полным молчанием, Милюков ответил: "Ах, мы совсем забыли о Церкви!". Эта фраза хорошо иллюстрирует отношение к Церкви либеральной интеллигенции того времени в целом, которую, в основном, и представляли кадеты⁵⁹².

⁵⁹² Поспеловский Д. В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 211.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

В работе проанализирована специфика подхода к изучению проблем правового государства в т. н. "идеалистическом" (термин исторически сложившийся и активно применяемый, например, П. И. Новгородцевым) направлении Русской философской мысли Серебряного века.

Автор использует в качестве рабочего термина "философский проект" (правового государства), проводит сравнительный анализ этой категории с понятием "утопия". В своей трактовке философского проекта автор следует традиции немецкой классической философии, прежде всего Канта и Гегеля (отчасти – Фихте), оправдывая это тем, что русские философы идеалистического направления изучаемого периода признавали достижения немецкой философской мысли и строили свои системы уже в русле сложившейся традиции.

Автором выделены характерные черты идеалистического направления в отношении построения философского проекта правового государства ("общественного идеала"), такие как:

- 1) сознательный акцент на продолжение линии немецкого классического идеализма (отмечено выше);
- 2) оппозиция господствующим течениям общественной мысли – юридическому позитивизму, социологизму, психологизму, историзму, экономическому материализму; нигилистическому морализму Толстого; высокая чувствительность к религиозной, христианской, ещё уже – православной традиции при осмыслении феномена государства.

Большая часть диссертации посвящена анализу понятия правового государства у родоначальника идеалистического направления В. С. Соловьёва. Автор показывает особую значимость Соловьёва для восприятия идей И. Канта на российской почве; сопоставляет морально-правовые доктрины двух мыслителей и приходит к выводу о наличии преемственности в их трактовке соотношения морали и права. Для этого автору приходится прибегнуть к культурологическому объяснению существующего "непонимания" некоторых

базовых положений Кантовской философии Соловьёвым и, впоследствии, неоднократно отмеченной исследователями непопулярности и даже определённой "демонизации" Канта в русской философии Серебряного века. Автор формулирует результаты анализа как вывод о существовании двух символически значимых фигур для философов-идеалистов": В. Соловьёва и Л. Толстого, в диалоге и оппозиции с последним из которых разворачивается дальнейшее, после смерти В. Соловьёва, осмысление феномена правового государства.

Специфику отечественной философской рефлексии о правовом государстве автор усматривает в постановке вопроса о соотношении правового государства и Церкви. Используя культурный и интеллектуальный контекст эпохи, автор пытается реконструировать целостную концепцию ("философский проект") правового государства у философов идеалистического направления (П. И. Новгородцева, Е. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Б. П. Вышеславцева и И. А. Ильина); отмечая прежде всего такие его черты как сущностную (но не социальную!) нефункциональность, свободу от жёсткой соотнесённости с политэкономическими реалиями, чёткому концептуальному разделению правового порядка и социального порядка, специфический характер общественной опасности, служебный характер власти. Автор показывает тесную взаимосвязь такой трактовки правового государства с христианским персонализмом.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамов А. И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. – М., 1994. – С. 81 – 113.
2. Аинса Ф. Реконструкция утопии. Эссе. – М.: Наследие – Éditions UNESCO, 1999. – 206 с.
3. Акулинин В. Н. Философия всеединства: От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 158 с.
4. Алексеев Н. Н. Основы философии права. – СПб.: Изд-во "Лань", 1999. – 256 с.
5. Алексеев С. С. Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху. – М.: Изд-во НОРМА, 1998. – 416 с.
6. Алиева Кызы А. Л. Вопросы нравственности и права в религиозной философии Вл. Соловьева // Вестник Московского университета. – Сер. 7 (Философия). – 1999. – № 5. – С. 70 – 86.
7. Антоний (Храповицкий), архиепископ. О Церкви и духовенстве // Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. – М., 1998. – С. 349 – 364.
8. Ахутин А. В. София и черт // Вопросы философии. – 1990. – №1. – С. 51 – 69.
9. Бачинин В. А. Философия права и преступления. – Харьков: Фолио, 1999. – 607 с.
10. Белый А. Владимир Соловьев. Из воспоминаний // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. – С. 277 – 282.
11. Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции / Составление и комментарии В. В. Сапова. – М.: Канон+, 1998. – 400 с.
12. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1995. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
13. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность / Составление и комментарии В. В. Сапова. – М.: Канон+, 1999. – 464 с.
14. Бердяев Н. А. О земном и небесном утопизме (По поводу книги кн. Евгения Трубецкого "Мироозерцание Вл. Соловьева") (1913) // Его же. Собрание сочинений. – Paris: YMCA-PRESS, 1989. – Т. 3. – С. 529 – 542.
15. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
16. Берлин И. История свободы. Россия. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 544 с.
17. Бородай Ю. М. Теологические истоки категорического императива И. Канта // Этика Канта и современность. – Рига, 1989. – С. 178 – 195.
18. Булгаков С. Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – 589 с.
19. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
20. Булгаков С. Н. Трагедия философии // Его же. Сочинения: В 2 т. – М., 1993. – Т. 1. – С. 311 – 518.

21. Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Его же. Сочинения: В 2 т. – М., 1993. – Т. 1. – С. 49 – 297.
22. Булгаков С. Н. Центральная проблема софиологии // Русские философы (конец XIX – середина XX века): Антология. Вып. 1 / Сост.: А. Л. Доброхотов, С. Б. Неволин, Л. Г. Филонова. – М., 1993. – С. 104 – 108.
23. Булгаков С. Н. Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого "Дьявол" и "Отец Сергий" // Его же. Сочинения: В 2 т. – М., 1993. – Т. 2. – С. 458 – 498.
24. Булгаков С. Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. – С. 389 – 447.
25. Валіцький А. В полоні консервативної утопії: Структура і видозміни російського слов'янофільства / Пер. з польськ. В. Моренець. – К.: Основи, 1998. – 710 с.
26. Валицкий А. Владимир Соловьев: Религиозная философия и возникновение "Нового Либерализма" // Символ. – 1998. – № 39, июль. – С. 187 – 240.
27. Ванчугов В. В. Очерк истории философии "самобытно-русской". – М.: РИЦ "ПИЛИГРИМ", 1994. – 404 с.
28. Введенский А. И. О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. – 1901. – Книга 56. – С. 2 – 35.
29. Величко В. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. – С. 12 – 76.
30. Вениамин (Новик), игумен. Владимир Соловьев и современность // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции "В. С. Соловьев и его философское наследие". Москва. 28-30 августа 2000 г. – М., 2001. – С. 351 – 370.
31. Вениамин (Новик), игумен. Православие. Христианство. Демократия. – СПб.: Алетейя, 1999. – 365 с.
32. Вехи. Из глубины. – М.: Правда, 1991. – 607 с.
33. Вехи: pro et contra / Сост., вступ. ст. и прим. В. В. Сапов. – Спб.: Изд-во РХГИ, 1998. – 856 с.
34. Волгин В. П. Французский утопический коммунизм. – М.: Наука, 1979. – 336 с.
35. Володин А. И. и др. Чернышевский или Нечаев? О подлинной и мнимой революционности в освободительном движении России 50 – 60-х годов XIX века. – М.: Мысль, 1976. – 295 с.
36. Володин А. И. Утопия и история. Некоторые проблемы изучения домарксистского социализма. – М.: Политиздат, 1976. – 271 с.
37. Вышеславцев Б. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. – М., 1914. – 437 с.
38. Вышеславцев Б. П. Сочинения / Сост. и прим. Сапов В. В. Вступ. статья Левицкий С. А. – М.: Раритет, 1995. – 461 с.
39. Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры // Его же. Сочинения. – М., 1995. – С. 181 – 434.

40. Вышеславцев Б. П. Философская нищета марксизма // Его же. Сочинения. – М., 1995. – С. 15 – 180.
41. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса / Вступ. ст., сост. и comment. В. В. Сапова. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
42. Гайденко П. П. "Вехи": неуслышанное предостережение // Вопросы философии. – 1992. – № 2. – С. 103 – 122.
43. Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 472 с.
44. Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н. История рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. – М.: Политиздат, 1991. – 367 с.
45. Гарник О. В. Філософія права: предметна специфіка, місце та значення в системі соціально-гуманітарного знання. – Дніпропетровськ: вид. Дніпропетр. ун-ту, 1998. – 160 с.
46. Гаспаров М. Л. Занимательная Греция: Рассказы о древнегреческой культуре. – М.: Новое Литературное Обозрение, 1995. – 381 с.
47. Гегель Г. В. Ф. Философия права. Пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
48. Гессен С. И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. Достоевского и В. Соловьева // Его же. Избранные сочинения. – М., 1998. – С. 609 – 677.
49. Гессен С. И. Избранные сочинения. – М.: Россспэн, 1998. – 814 с.
50. Гессен С. И. Правовое государство и социализм // Его же. Избранные сочинения. – М., 1998. – С. 147 – 542.
51. Гобозов И. А. Парадигмальный характер материалистического понимания истории // Карл Маркс и современная философия. Сб. материалов научн. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса. – М., 1999. – С. 115 – 126.
52. Голлербах Е. А. Деятельность московского религиозно-философского издательства "Путь" в оценке предреволюционной русской церкви // Книжное дело в России во второй половине XIX – начале XX века. – СПб., 1998. – Вып. 9. – С. 86-105.
53. Голлербах Е. А. К незримому граду: Религиозно-философская группа "Путь" (1910 – 1919) в поисках новой русской идентичности. – СПб.: Алетейя, 2000. – 527 с.
54. Гроарк Л. Практический разум и полемика вокруг порнографии // Мораль и рациональность. – М., 1995. – С. 180 – 196.
55. Даам Г. Свет естественного разума в мышлении Вл. Соловьева // Россия и Германия: Опыт философского диалога. – М., 1993. – С. 322 – 351.
56. Давыдов Н. В. Из воспоминаний о В. С. Соловьеве // Книга о Владимира Соловьеве. – М., 1991. – С. 283 – 291.
57. Давыдов Ю. Н. Горькие истины "Вех" (Трагический опыт самопознания российской интеллигенции) // Социологические исследования. – 1990. – № 10. – С. 67 – 81; 1991. – № 1. – С. 95 – 107; 1991. – № 8. – С. 105 – 117.
58. Дарендорф Р. Тропы из утопии / Пер. с нем. Б. М. Скуратова, В. Л. Близнакова. – М.: Практис, 2002. – 536 с.

- 59.Дунаев М. М. Православие и русская литература. В 5-ти частях. – М.: Христианская литература, 1998. –Ч. IV. – 720 с.
- 60.Духовная трагедия Льва Толстого. – М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, Изд-во "Отчий дом", 1995. – 319 с.
- 61.Ельцова К. М. Сны нездешние // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. – С. 112 – 155.
- 62.Журне Ш. Христианские требования в политике. – К.: Дух и Литера, 1998. – 465 с.
- 63.Знаменский П. В. История русской Церкви. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000. – 462 с.
- 64.Иванов Вяч. И. О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. – С. 344 – 354.
- 65.Идеал, утопия и критическая рефлексия / Под. ред. В. А. Лекторского. – М.: ИФ РАН, 1996. – 302 с.
- 66.Иларион (Троицкий), архиепископ. Без Церкви нет спасения. – М. – Спб.: Изд-во "Знамение", 1998. – 638 с.
- 67.Иларион (Троицкий), архимандрит. Христианства нет без Церкви. – М.: Изд-во "Православная беседа", 1991. – 144 с.
- 68.Ильин В. Н. Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – 480 с.
- 69.Ильин И. А. О сущности правосознания // Собрание сочинений: В 10 т. – М., 1994. – Т. 4. – С. 149 – 413.
- 70.Ильин И. А. Основы государственного устройства. Проект Основного Закона России: – М.: ТОО "Рарогъ", 1996. – 160 с.
- 71.Ильин И. А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
- 72.Иоанн (Снычев), митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Священномученик Иларион архиепископ Верейский. Житие и свидетельства. – М., 1999. – 48 с.
- 73.Иоанн (Шаховской), архиепископ Сан-Францисский. Революция Толстого // Его же. Избранное. – Петрозаводск, 1992. – С. 203 – 335.
- 74.Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX – начало XX в.). – М.: Наука, 1991. – 272 с.
- 75.Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – 591 [1] с.
- 76.Кант И. Сочинения в четырех томах на немецком и русском языках. – М.: Издательская фирма АО "Ками", 1993. – Т. 1. – 586 с.
- 77.Кант И. Сочинения в шести томах. – М., 1963 –1966.
- 78.Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 710 с.
- 79.Кара-Мурза А. А., Поляков Л. В. Русские о большевизме. Опыт аналитической антологии. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1999. – 440 с.
- 80.Киприан (Керн), архимандрит. Воспоминания. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. – 192 с.
- 81.Киреевский И. В. Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1979. – 439 с.
- 82.Кистяковский Б. А. Социальные науки и право // Его же. Философия и социология права. – Спб.: Изд-во РХГИ, 1999. – С. 7 – 414.

83. Кистяковский Б. А. Философия и социология права / Сост., примеч., указ. В. В. Сапова. – Спб.: РХГИ, 1999. – 800 с.
84. Книга о Владимире Соловьёве. – М.: Советский писатель, 1991. – 511 с.
85. Кожинов В. В. Россия. Век XX-й. (1901 – 1939). История страны от 1901 года до "загадочного" 1937 года. Опыт беспристрастного исследования. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 448 с.
86. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. – М.: Республика, 1998. – 368 с.
87. Козырев А. П. Парадоксы незавершенного трактата // Логос. – М., 1991. № 2. – С. 152 – 170.
88. Колеров М. А. Idealismus militans: история и общественный смысл сборника "Проблемы идеализма" // Проблемы идеализма. Сборник статей [1902] – М., 2002. – С. 61 – 224.
89. Колеров М. А. Не мир, но меч: Русская религиозно-философская печать от "Проблем идеализма" до "Bex". 1902–1909. – СПб.: Алетейя, 1996. – 374 с.
90. Конституционные проекты в России XVIII – начало XX в. – М.: Институт российской истории РАН, 2000. – 816 с.
91. Кравченко В. В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX веков. – М.: Издатцентр, 1997. – 280 с.
92. Кувакин В. А. Религиозная философия в России: Начало XX века. – М.: Мысль, 1980. – 309 с.
93. Кураев Андрей, диакон. Православие и право. Церковь в светском государстве. – М: Издание Сретенского монастыря, 1997. – 64 с.
94. Лазарев В. В. Категорический императив И. Канта и этика В. Соловьева // Кант и философия в России / Отв. ред.: З. А. Каменский, В. А. Жучков; РАН. Ин-т философии. – М.: Наука, 1994. – 271 с.
95. Лазарев В. В. Этическая мысль в Германии и России. Кант – Гегель – Вл. Соловьев. – М.: ИФ РАН, 1996. – 305 с.
96. Латынина Ю. Уроки "Bex" // Знание – сила. – 1991. – № 2. – С. 81 – 87.
97. Лев Толстой: pro et contra. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – 984 с.
98. Ленин В. И. Лев Толстой, как зеркало русской революции. – М.: Политиздат, 1981. – 24 с.
99. Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма // Полн. собр. соч. – М., 1980. – Т. 23. – С. 40 – 48.
100. Леонович В. В. История либерализма в России: 1762 – 1914. – М.: Русский путь – Полиграфресурсы, 1995. – 549 с.
101. Либерализм в России. – М.: ИФ РАН, 1996. – 451 с.
102. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. – М.: Прогресс, 1990. – 720 с.
103. Луман Н. Глобализация мирового сообщества: как следует системно понимать современное общество // Социология на пороге XXI века: основные направления исследований. – М., 1999. – С. 128 – 143.
104. Маковский С. К. Последние годы Владимира Соловьева // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. – С. 227 – 252.

105. Макшеева М. А. Воспоминания о В. С. Соловьеве // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. – С. 266 – 276.
106. Малахов В. С. Русская духовность и немецкая ученость. (О немецких исследованиях истории русской мысли) // Россия и Германия: Опыт философского диалога. – М., 1993. – С. 95 – 105.
107. Мамардашвили М. К. Кантовские вариации // Этика Канта и современность. – Рига, 1989. – 196 – 225.
108. Мамардашвили М. К. Этика Канта и современность. – Рига: Айвос, 1989. – 228 с.
109. Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С. 7 – 267.
110. Межуев В. М. Был ли Маркс утопистом? // Карл Маркс и современная философия. Сб. материалов научн. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса. – М., 1999. – С. 70 – 88.
111. Мейер А. А. Петербургское Религиозно-философское Общество // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 107 – 115.
112. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. – М.: Республика, 1995. – 622 с.
113. Мораль и рациональность. – М.: ИФ РАН, 1995. – 197 с.
114. Мочульский К. В. Вл. Соловьев. Жизнь и учение // Его же. Гоголь. Соловьев. Достоевский. – М.: Республика, 1995. – С. 63 – 216.
115. Нерсесянц В. С. Философия права. – М.: Издательская группа ИНФРА-М – НОРМА, 1997. – 652 с.
116. Никитин В. "Богоискательство" и богочестие Толстого // Прометей: Ист. – биогр. альманах сер. "Жизнь замечат. людей". – М.: Молодая гвардия, 1980. – Т. 12. – С. 113 – 138.
117. Никифоров Л. П. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. – С. 200 – 206.
118. Николин Алексей, священник. Церковь и государство (история правовых отношений). – М: Издание Сретенского монастыря, 1997. – 430 с.
119. Никольский А. А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев. – СПб.: Наука, 2000. – 421 с.
120. Никольский С. А. Человек. Земля. Реформа. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 136 с.
121. Новгородцев П. И. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – 448 с.
122. Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. – СПб.: Изд-во "Лань", СПб. Университет МВД России, 2000. – 352 с.
123. Новгородцев П. И. Идея права в философии Вл. С. Соловьева // Его же. Сочинения. – М., 1995. – С. 285 – 299.
124. Новгородцев П. И. Историческая школа юристов. – СПб.: Изд-во "Лань", 1999. – 192 с.
125. Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве: Два типических построения в области философии права. – М., 1901. – 245 с.

126. Новгородцев П. И. Кант, как моралист // Его же. Сочинения. – М., 1995. – С. 307 – 320.
127. Новгородцев П. И. Лекции по истории философии права // Его же. Сочинения. – М., 1995. – С. 15 – 234.
128. Новгородцев П. И. О своеобразных элементах в русской философии права // Его же. Сочинения. – М., 1995. – С. 367 – 387.
129. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991. – 638 с.
130. Новгородцев П. И. Сочинения. / Сост. вступ. статья и прим. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова. – М.: Раритет, 1995. – 448 с.
131. Новгородцев П. И. Существо русского православного сознания // Его же. Сочинения. – М., 1995. – С. 407 – 423.
132. Норт Г. Марксова религия революции. Возрождение через хаос. – Екатеринбург: Изд-во "Екатеринбург", 1994. – 307 с.
133. Ольденбург С. С. Царствование императора Николая II / Предисловие Ю. К. Мейера. – СПб.: Петрополь, 1991. – 672 с.
134. От абсолюта свободы к романтике равенства (Из истории политической философии). – М.: ИФ РАН, 1994. – 212 с.
135. Пайпс Р. Русская революция. – М.: Россспэн, 1994. – Ч. 1. – 397с.; Ч. 2. – 583 с.
136. Папаян Р. А. Христианские корни современного права. – М.: Норма, 2002. – XII + 416 с.
137. Плетников Ю. К. Формационная и цивилизационная триады К. Маркса // // Карл Маркс и современная философия. Сб. материалов научн. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса. – М., 1999. – С. 127 – 144.
138. Плимак Е. Г., Пантин И. К. Драма российских реформ и революций (сравнительно-политический анализ). – М.: Изд-во "Весь Мир", 2000. – 360 с.
139. Плотников Н. С. Философия "Проблем идеализма" // Проблемы идеализма. Сборник статей [1902] – М., 2002. – С. 5 – 60.
140. Полторацкий Н. П. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой. – Лондон, Канада: Изд-во "Заря", 1975. – 61 с.
141. Полторацкий Н. П. Россия и революция: русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века. – Tenafly, N. J.: Ermitazh, 1988. – 352 р.
142. Полторацкий Н. П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. – 1992. – № 2. – С. 126 – 140.
143. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги / Пер. с англ. яз. под общ. ред. Садовского В. Н. – М.: Междунар. фонд "Культурная инициатива", 1992. – Т. 1.: Чары Платона. – 446 с.; Т. 2.: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. – 525 с.
144. Поспеловский Д. В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 1996. – 408 с.
145. Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995. – 511 с.

146. Православие и католичество. Социальные аспекты. Проблемно-тематический сборник. – М.: ИНИОН РАН, 1998. – 250 с.
147. Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902 – 1998. – М.: Изд-во МФТИ, 1999. – 496с.
148. Проблемы идеализма. Сборник статей [1902] – М.: Модест Колеров и "Три квадрата", 2002. – 736 с.
149. Радзинский Э. С. Господи... Спаси и усмири Россию Николай II: жизнь и смерть. – М.: Изд-во "Вагриус", 1993. – 495 с.
150. Радзинский Э. С. Распутин: жизнь и смерть. – М.: Изд-во "Вагриус", 2000. – 575 с.
151. Радлов Э. Л. Характер творчества и поэзии Вл. Соловьева // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. – С. 374 – 388.
152. Ромозер Г. К вопросу о будущем России // Россия и Германия: Опыт философского диалога. – М., 1993. – С. 5 – 29.
153. Ромозер Г. Кризис либерализма. – М.: ИФ РАН, 1996. – 292 с.
154. Россия и Германия: Опыт философского диалога. – М.: Немецкий культурный центр имени Гёте, "МЕДИУМ", 1993. – 352 с.
155. Русская философия права. Антология. – СПб: Алетейя, СПб. Университет МВД России, 1999. – 437 с.
156. Русская философия: многообразие в единстве. Материалы VII Российского симпозиума историков русской философии (Москва, 14 – 17 ноября 2001 г.). – М.: ЭкоПресс-2000, 2001. – 254 с.
157. Самарская Е. А. Социал-демократия в начале века. – М.: ИФ РАН, 1994. – 215 с.
158. Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат, 1991. – 366 с.
159. Сапов В. В. Вокруг "Вех". (Полемика 1909 – 1910 годов) // Вопросы литературы. – 1994. – Вып. IV. – С. 120 – 136.
160. Сапов В. В. Философ преображенного Эроса // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. – М., 1994. – С. 5 – 12.
161. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319 – 344.
162. Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 13 – 16 августа 2000). – Нижний Новгород, 2001. – 286 с.
163. Сиземская И. Н. Время "Вех": к истокам философской дискуссии // Философские науки. – 1991. – № 6. – С. 64 – 70.
164. Солженицын А. И. Двести лет вместе (1795 – 1995). – М.: Русский путь, 2001. – Ч. 1. – 512 с.
165. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Собрание сочинений и писем: В 15 т. – М., 1993. – С. V – XI, 3 – 397.
166. Соловьев В. С. Письма: В 3 т. / Под ред. Э. Л. Радлова. – СПб.: Изд-во товарищества "Общественная польза", 1908 – 1911.

167. Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь. – М.: ТПО "Фабула", 1991. – 448 с.
168. Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. / Под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. – СПб.: Просвещение, [1911 – 1914]
169. Соловьев В. С. София // Логос. – 1991. – № 2. – С. 171 – 198.
170. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1990.
171. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. – М.: Правда, 1989.
172. Соловьев С. М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / Послесл. П. П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 431 с.
173. Соловьев Э. Ю. Гуманитарно-правовая проблематика в философской публицистике В. С. Соловьева // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции "В. С. Соловьев и его философское наследие". Москва. 28-30 августа 2000 г. – М., 2001. – С. 29 – 51.
174. Соловьев Э. Ю. Знание, вера и нравственность // Наука и нравственность. – М., 1971. – С. 196 – 267.
175. Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. – М.: Наука, 1992. – 212 с.
176. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991 . – 432 с.
177. Соловьев Э. Ю. Только после Владимира Соловьева русская либеральная мысль смогла обрести программную последовательность // Либерализм в России. – М., 1996. – С. . 389 – 397.
178. Соловьевский сборник. Материалы международной конференции "В. С. Соловьев и его философское наследие". Москва. 28-30 августа 2000 г. – М.: Изд-во "Феноменология-Герменевтика", 2001. – VI + 516 с.
179. Сорокин П. А. О русской общественной мысли. – СПб.: Алетейя, 2000. – 221 с.
180. Струве П. Б. Patriotica: Россия. Родина. Чужбина / Сост. и статья А. В. Хашковского. – СПб.: РХГИ, 2000. – 352 с.
181. Струве П. Б. Владимир Соловьев (некролог) // Мир Божий. – 1900. – №9. – С. 13.
182. Струве П. Б. Из воспоминаний о Владимире Соловьеве // Его же. Patriotica: Россия. Родина. Чужбина. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – С. 251 – 254.
183. Струве П. Б. Лев Толстой // Его же. Patriotica: Россия. Родина. Чужбина. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – С. 261 – 277.
184. Тевзадзе Г. В. Иммануил Кант. – Тбилиси, 1979. – 368 с.
185. Тихомиров Л. А. Единоличная власть как принцип государственного строения. – М.: Трим, 1993. – 192 с.
186. Тихомиров П. В. Вечный мир в философском проекте Канта: (По поводу междунар. мирной конф.) // Богословский вестник. – Сергиев Посад, 1899. – № 3. – С. 405 – 434; № 4. – С. 577 – 601
187. Токвиль А. де. Старый порядок и революция. – М.: Московский философский фонд, 1997. – 250 с.

188. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. – М., 1928 – 1958.
189. Трубецкой Е. Н. "Иное царство" и его искатели в русской народной сказке // Его же. Избранное. – М., 1995. – С. 386 – 430.
190. Трубецкой Е. Н. Избранное / Сост., послесловие и комментарии В. В. Сапова. – М.: Канон, 1995. – 480 с.
191. Трубецкой Е. Н. Мироизречение Вл. С. Соловьева: В 2 т. – М.: Московский философский фонд, 1995. – Т. 1. – 604 с.; Т. 2. – 622 с.
192. Трубецкой Е. Н. Новое исследование о философии права Канта и Гегеля // Вопросы философии и психологии. – 1902. – Книга 61. – С. 581 – 605.
193. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Его же. Избранное. – М., 1995. – С. 7 – 296.
194. Трубецкой Е. Н. Социальная утопия Платона // Его же. Труды по философии права. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. – С. 421 – 482.
195. Трубецкой Е. Н. Старый и новый национальный мессианизм // Его же. Избранное. – М., 1995. – С. 299 – 323.
196. Трубецкой Е. Н. Труды по философии права / Вступ. ст., сост. и примеч. И. И. Евлампиева. – СПб.: Издательство РХГИ, 2001. – 543 с.
197. Утопический социализм в России: Хрестоматия / А. И. Володин, Б. М. Шахматов; Общ. ред. А. И. Володина. – М.: Политиздат, 1985. – 590 с.
198. Утопический социализм: Хрестоматия / Общ. ред. А. И. Володина. – М.: Политиздат, 1982. – 512 с.
199. Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы: Пер. с разн. яз. / Сост., общ. ред. и предисл. В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – 405 с.
200. Федоров С. Проповедь А. С. Хомякова в "сумерках священного" // Хомяков А. С. Сочинения богословские. – СПб., 1995. – 479 с.
201. Федотова В. Уроки "Вех": Русская интеллигенция и реформы // Свободная мысль. – 1999. – № 3. – С. 78 – 90.
202. Федотова В. Г. "Вехи" и новая попытка преобразовать Россию // Связь времен: Наука – Традиция культуры – Новое видение мира. – М., 2001. – Вып. 1. – С. 167 – 187.
203. Филарет (Дроздов), святитель, митрополит Московский и Коломенский. Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – СПб.: Изд-во "Паломникъ", 1999. – 175 с.
204. Филарет, архиепископ Черниговский. Жития святых, чтимых Православною Церковью с дополнением житий святых, канонизированных Русской православной Церковью в XX веке: В 6 т. – М., 2000.
205. Философия права как учебная и научная дисциплина. Материалы Всероссийской научной конференции 28-29 апреля 1999 года. – Ростов-на-Дону: РЮИ МВД России, 1999. – 272 с.
206. Философия Фихте в России. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – 368 с.
207. Философия Шеллинга в России XIX века. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. – 528 с.
208. Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). – М., 2002.

209. Фишер К. История новой философии. – СПб.: Изд-во Н. Н. Полилова и др., 1901. – Т. 4 (1). – 632 с.
210. Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – 432 с.
211. Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Его же. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 265 – 292.
212. Флоровский Г. В. Памяти проф. П. И. Новгородцева // Его же. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 210 – 222.
213. Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. – Paris: YMCA-PRESS, 1983. – 599 с.
214. Франк С. Л. Проблема власти. Социально-психологический этюд // Его же. Непрочитанное.../Статьи, письма, воспоминания. – М.: Московская школа политических исследований, 2001. – С. 63 – 109.
215. Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Изд-во "Факториал", 1998. – 256 с.
216. Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 114 – 127.
217. Хейде Л. Осуществление свободы. Введение в гегелевскую философию права. – М.: Гнозис, 1995. – 256 с.
218. Хомяков А. С. Сочинения богословские. – СПб.: Наука, 1995. – 479 с.
219. Хоружий С. С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.
220. Хоружий С. С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня // Вопросы философии. – 1999. – № 9. – С. 139 – 147.
221. Циппеліус Р. Філософія права. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
222. Чернов С. А. Критицизм и мистицизм (обзор кантианства в журнале "Вопросы философии и психологии") // Кант и философия в России. – М., 1994. – С. 114 – 150.
223. Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. – М., 1880. – 191 с.
224. Чичерин Б. Н. Наука и религия. – М.: Республика, 1999. – 495 с.
225. Чичерин Б. Н. О началах этики (по поводу кн. Вл. С. Соловьева "Оправдание добра") // Вопросы философии и психологии. – 1897. – Книга 39. – С. 586 – 701.
226. Чичерин Б. Н. Политические мыслители древнего и нового мира. – СПб.: Изд-во "Лань", СПб. Университет МВД России, 1999. – 336 с.
227. Чичерин Б. Н. Философия права. – СПб.: Наука, 1998. – 656 с.
228. Шафаревич И. Р. Есть ли у России будущее?: Публицистика. – М.: Советский писатель, 1991. – 560 с.
229. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польск. / Общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
230. Шевченко В. Н. Актуальность социально-философской концепции К. Маркса // Карл Маркс и современная философия. Сб. материалов научн. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса. – М., 1999. – С. 102 – 114.
231. Шевченко В. Н. Почему "Вехи" вновь стали актуальными? // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. – М., 1992. – Вып. 7. – С. 7 – 25.

232. Шестаков В. П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. – М.: Владос, 1995. – 208 с.
233. Шульц П. Разум и мораль. К вопросу об отношении религии и морали у Канта // Религия, магия, миф: современные философские исследования. – М., 1997. – С. 240 – 252.
234. Эйдельман Н. Я. "Революция сверху" в России. – М.: Книга, 1989. – 176 с.
235. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. – М.: Политиздат, 1983. – 315 с.
236. Эрн В. Ф. Борьба за Логос // Его же. Сочинения. – М., 1991. – С. 9 – 294.
237. Ященко А. С. Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. – СПб.: Алетейя, СПб. Университет МВД России, 1999. – 252 с.
238. Gerber R. Utopian Fantasy: a study of English utopian fiction since the end of the nineteenth century. – Norwood, Pa.: Norwood Editions, 1976. – XII, 162 p.
239. Longino H. Pornography, Oppression and Freedom: A Closer Look // Take back the night: women on pornography / edited by Laura Lederer. – New York: Morrow, 1980. – 359 p.
240. Marcuse H. Das Ende der Utopie: Vorträge u. Diskussionen in Berlin 1967. Frankfurt [Main]: Verlag Neue Kritik, 1980. – 190 p.
241. McCormack T. Passionate Protests: Feminists and Censorship // Canadian Forum – 1980. – March. – № 9. – P. 6 – 8.
242. Mumford L. The story of Utopias. – New York: Viking Press, 1962. – 315 p.
243. Putnam G. F. Russian alternatives to Marxism: Christian socialism a. idealistic liberalism in twentieth-century Russia. – Knoxville: University of Tennessee Press, 1977. – XI, 233 p.
244. Putnam G. F. Russian liberalism challenged from within: Bulgakov and Berdyaev in 1904 – 1905 // Slavonic a. East Europ. rev. – L., 1965. – Vol. 43, № 6. – P. 335 – 353.
245. Schmeiser D. A. Civil Liberties in Canada. – [London, New York]: Oxford University Press, 1964. – 302 p.
246. Tribe L. H. American Constitutional Law. – Mineola, N. Y.: Foundation Press, 1978. – LXIX, 1204 p.
247. Walicki A. Legal Philosophies of Russian Liberalism. Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1987. – IX, 477 p.