

СОДЕРЖИТ

НЕЦЕНЗУРНУЮ

БРАНЬ

▪ ВЛАСТЬ И ПРАВО В ИСТОРИИ ЦЕРКВИ ▪

18+

Алексей Величко



**ЦЕРКОВЬ
И
ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ**

Алексей Величко

Церковь и политический идеал

«ЛитРес: Самиздат»

2020

Величко А. М.

Церковь и политический идеал / А. М. Величко — «ЛитРес: Самиздат», 2020

Книга включает в себя две монографии: «Христианство и социальный идеал (философия, право и социология индустриальной культуры)» и «Философия русской государственности», в которых излагаются основополагающие политические и правовые идеи западной культуры, а также противостоящие им основные начала православной политической мысли, как они раскрылись в истории нашего Отечества. Помимо этого, во второй части книги содержатся работы по церковной и политической публицистике, в которых раскрываются такие дискуссионные и актуальные темы, как имперская форма бытия государства, доктрина «Москва — Третий Рим» («Анти-Рим»), а также причины и следствия церковного раскола, возникшего между Константинопольской и Русской церквами в минувшие годы. Книга рассчитана на всех, интересующихся вопросами истории права и государства, политической мысли, истории Церкви, а также студентов юридических, исторических и духовных учебных заведений. Содержит нецензурную брань.

© Величко А. М., 2020

© ЛитРес: Самиздат, 2020

Содержание

Раздел I. ХРИСТИАНСТВО И СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ	6
Введение	7
Часть I. Христианство и свобода	11
Глава I. Католицизм и свобода личности	11
§ 1. Теократический идеал католицизма	11
§ 2. Естественный закон, гуманизм и политическая свобода	23
Глава II. Протестантская этика и социальная свобода	39
§ 1. Дух протестантизма и свобода воли	39
§ 2. Религиозные, социальные и политические идеалы. Начало светской науки	52
Часть II. Государство правовое и социалистическое. Новая этика	64
ГЛАВА I. Личность, право и государство в новой системе ценностей	64
§ 1. Личность и государство	64
§ 2. Новая этика и право	80
Глава II. Права личности и ее роль в истории	94
§ 1. Демократия и личные права граждан	94
§ 2. Идея прогресса и роль личности в истории	112
Часть III. Индустриальная Утопия	125
Глава I. Социология индустриального общества	125
§ 1. Лики индустриализма	125
Конец ознакомительного фрагмента.	127

Алексей Величко
Церковь и политический идеал

Моему родному городу Таганрогу,

близким и родным, друзьям детства —

живым и ушедшим посвящается эта книга

Раздел I. ХРИСТИАНСТВО И СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ

(философия, право и социология индустриальной культуры)

Введение

Если бы потребовалось указать один признак, наиболее полно и содержательно вбирающий в себя всю своеобразность политикоправовой и социальной мысли западной культуры, квинтэссенцию духа ее творческого поиска, то мы, без сомнения, отдали бы предпочтение началу индивидуализма. Казалось бы, такой критерий носит слишком общий характер и на его основании нельзя выявить какихлибо особых, специфических черт этого направления. Ведь и другие типы правовых культур сориентированы в первую очередь на проблему человеческой личности, определения места индивида в иерархии общеполитической системы ценностей, его роли и т.д.

Более того, философскоправовое мировоззрение, как оно формируется в том или ином культурном направлении, зависит прежде всего от принявшей устойчивые формы и содержания оценки восприятия человеческой личности, определения ее идеальных целей и способов их достижения. Можно сказать, что любая из мировых культур не может не носить на себе следы научной или религиозной антропологии, что она всегда антропоцентрична. Что же определяет своеобразие современной западной культуры, в чем оно проявляется, из какого источника черпает она свое содержание? Для того чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо понять ее алгоритм внутреннего развития, проявляющийся вовне.

В отличие от других культурных типов, где религиозный элемент сохраняет свое основополагающее значение для всех составляющих их конструкций (Православие, Ислам, иудаизм), западная культура на какомто этапе распрощалась с ним и стала развиваться преимущественно как культура светская, рациональная и утилитарная. Нельзя, конечно, сказать, что религиозные искания ей вовсе не известны. Напротив, история Римокатолической церкви, до сих пор не утратившей своего влияния на общественнополитическую жизнь западного общества, этика протестантизма, глубоко коренящаяся в духе многих западных супердержав и создавшая США, в частности, не дают нам повода делать столь категоричные утверждения.

Вместе с тем нельзя не признать, что религиозное начало с течением времени, по мере самоидентификации западной культуры, перестало являться определяющим для нее фактором и не могло составить какойлибо серьезной альтернативы идее, скажем, светского правового государства. Более того, идея «безрелигиозного права» получает такое значение, что под нее считают необходимым подстроиться и религиозные движения. В этом отношении для новой правовой культуры религия субъективна в том хотя бы понимании, что ее начала не могут и не должны применяться при политической организации общества как основополагающие институты.

Да, личность вправе иметь собственное религиозное убеждение, а религия должна являться прибежищем ее субъективного духа и основой субъективной нравственности. Но современная западная мысль категорически не допускает зависимости политического строя от религиозного начала как объективной сферы бытия и определение ценности тех или иных политических и правовых институтов исходя из религиозных оценок.

Политические системы современной западной культуры индифферентны по отношению к религии, вполне равнодушны к религиозным конфессиям, если только те не стремятся к ниспровержению существующего строя. Западное государство – государство светское, рационально обустроенное и никакое иное. В этом качестве оно независимо от религиозных настроений и отказывается от мысли закрепить их в устойчивые политические принципы. Оно универсально в том смысле, что может «принять» любое вероисповедание и быть реализовано в «чистом виде» на любой религиознокультурной почве, поскольку его институты являются единственно возможными и универсально отражающими идеалы настоящей свободы человеческой личности.

Именно в этом отношении и по указанным причинам правовое государство может существовать и без религии, религия же не может существовать без права. Безусловно, в основе западной культуры лежит непоколебимая вера человека в себя, в свои силы, в свой разум. Разум и есть тот элемент природы человека, который объединяет всех людей и обуславливает свободу личности. Объединившись вокруг разума, человечество способно не только понять пути преодоления насущных проблем и выработать наиболее устойчивые и отвечающие природе человеческой свободы принципы общественного бытия, но преобразовать мир и самого человека.

Благодаря разуму она – интернациональна, поскольку создана трудами разных поколений представителей различных рас, вероисповеданий, народов, и являет собой плод всемирного исторического прогресса. С индивида все начинается, и его интересами все обосновывается. Все достижения правовой, политической, социальной, экономической и т.п. наук должны служить человеку, чтобы сделать его свободу все более и более прочной и богатой по содержанию.

В политикоправовой науке указанные идеи наиболее полно и последовательно воплотились в либеральнодемократической доктрине, которая, сформировавшись в виде цельного, светского, философского мировоззрения, противопоставляющего себя религиозному, сохраняет свои главенствующие в западной культуре позиции с XVII—XVIII вв. вплоть до настоящего времени. Можно даже сказать, что именно эта доктрина и представляет собой визитную карточку современной западной правовой культуры, квинтэссенцию духа, царящего в ней.

При этом либеральная доктрина крайне агрессивна по отношению к любым возможным альтернативам себе, полагая, что только она является единственно ценным достижением человеческой мысли, которому нет аналога, по крайней мере – по перспективам дальнейшего развития и возможности обеспечения свободы личности. Поэтому все остальные правовые культуры, основанные на других началах, или являются противниками «прогресса» и должны быть упразднены, вплоть до уничтожения физическим способом, поскольку, таким образом, ставится под сомнение свобода человека и его гордый творческий дух; либо по возможности максимально быстро и точно перенять политические и социальные идеи, выработанные западной культурой.

Однако данная позиция, выраженная нами кратко и вполне адекватно, надеемся, содержанию либеральных учений, имеет несколько изъянов, которые нельзя отнести к разряду второстепенных. Либерализм, конечно, безрелигиозен и является детищем светской философской мысли, которая возникает как здоровая – в своем понимании – реакция свободного духа личности на католицизм и протестантизм. Между тем именно в этих религиозных течениях идея правового государства, равно как и наиболее известные и значимые политические и социальные идеалы, хранящиеся в арсенале либерализма, вовсе не отрицаются.

Более того, как показывает история, ряд наиболее выдающихся открытий в сфере политической и правовой науки были подготовлены еще в недрах католицизма и протестантизма. Как же объяснить, что одни и те же начала могут формироваться одновременно в рамках двух противоположных по внешним признакам философских направлений? Если эти начала составляют достижения рациональной философии, как можно объяснить их наличие в религиозной мысли католицизма, например, строй которого мало подходит, мягко выражаясь, для реализации индивидуального начала?

Приведем второй пример. Общеизвестно, что либерализм и социализм представляют собой разнополюсные научнопрактические течения, причем если либерализм традиционно ассоциируется с индивидуализмом и идеей максимально независимой от государства свободы личности, то социалистическая доктрина, напротив, в большей степени пронизана духом коллективизма. Если на первой стадии своего развития либерализм стремился обеспечить в первую очередь духовную свободу личности (свободу совести) и придавал политическим свободам и правовому началу особое значение, то социализм акцентирует основное внима-

ние на социальной, т.е. материальной, стороне свободы человека, довольно пренебрежительно относясь как к правовому способу ее обеспечения, так и к политическим правам, полагая их эфемерными и малоэффективными.

Нетрудно понять, что в этом случае говорить о «малой роли» государства уже не приходится, поскольку достижение социального идеала возможно исключительно в рамках государства или иного коллективного образования, но только не самой личностью, во многом утрачивающей самостоятельность. Либерализм признает свободу совести и терпим к религиозным догматам, социализм имеет в своей основе устойчивое атеистическое мировоззрение. Что же здесь общего? Однако, как показывает история правовой и политической мысли Запада, период недолгого противостояния между ними приводит к тому, что социализм и либерализм начинают стремиться к некоему усредненному варианту: социализм меняет свое отношение к праву и политическим свободам «к лучшему», в свою очередь либерализм приходит к отождествлению экономической и политической свободы.

Еще больший интерес представляет собой способ достижения идеальной стадии развития человеческой свободы, который для либерализма и социализма вполне тождествен: считается, что максимальное развитие средств производства, расширение и удешевление ассортимента товаров и услуг неизбежно, по причинноследственной связи, должно привести к реализации идеалов свободы и духовному обогащению личности. «Освобождение труда через труд» – лозунг, одинаково близкий и для социализма, и для либерализма. В индустриальном обществе, как мы увидим в нашей работе, грань между социализмом и либерализмом становится столь тонкой, что исследователи говорят об «опасностях коллективизма» и утрате свободного индивидуального духа личности даже применительно к развитому демократическому и правовому государству.

Постиндустриальная волна на Западе, поставившая во главу угла все тот же социальный идеал, стремится к созданию новой демократической структуры общества, во многом основанной на институтах непосредственной демократии, сопряженных, как правило, с гегемонией коллективистского начала. Религиозное начало в «новом» обществе не берется во внимание, и, более того, «люди науки» должны представлять тот авангард человечества, который сможет наилучшим способом привести его к «земному раю». Между тем никому из представителей постиндустриализма не приходит в голову признать предложенные ими идеи «нелиберальными».

С учетом сказанного невольно возникают сомнения в том, что между либерализмом и социализмом вообще присутствует какая-то грань, поскольку как образ социального идеала, так и способы его достижения никак не отличаются для одной и для другой доктрины. Последующий анализ позволяет прийти к выводу, что и начала демократии – ипостась либеральной доктрины, не могут быть признаны чуждыми социалистическим учениям.

Напротив, последние считают, что именно в социалистическом обществе идеалы демократии и свободы наиболее достижимы, что эта форма государства и является необходимой средой, где раскрывается их истинное содержание. Но, пожалуй, наиболее ярким доводом в пользу нашего предположения о прямом родстве социализма и либерализма является тот факт, что последующее их противостояние в борьбе за место единственно правильного и универсального научного течения происходит не в области духа – материя или сознание, – а в области производства. Девиз соревнования гласит, что «победителем является тот, чье производство эффективнее». Понятно, что при таком подходе речь об основополагающих началах идти уже не может, а следует говорить о более или менее перспективном способе реализации социального идеала.

Вернемся несколько назад. Когда либерализм заявлял о своей исключительности, объяснение тому феномену, что ряд его наиболее важных идей выведен из католических и протестантских источников, сводилось к довольно банальному истолкованию всемирного истори-

ческого развития, суть которого следующая. Постигание и реализация идеала человеческой свободы, говорят нам, еще издавна являлись заветной мечтой человечества, вернее, наиболее интеллектуально развитой его части. Как объективная реальность идея свободы зарождается еще в древнее время. Христианство, конечно, привнесло в нее свое содержание, что нашло отражение в отдельных произведениях католических и протестантских мыслителей, поскольку и на этом этапе своего развития она являлась «идеей № 1» в силу своей объективной значимости и природы человеческого сознания. Светская философская мысль активно использует учение об историческом прогрессе как одно из своих наиболее значимых начал, благодаря чему христианство, как, впрочем, и любая религия, признаются лишь одной из стадий развития человеческого духа и человеческой культуры, не имеющих определяющего значения для формирования идеи свободы.

Не можем признать истинности этого утверждения, которое основано на весьма неглубоком, формальном и утилитарном понимании христианства. По нашему глубокому убеждению, если и можно говорить о человеческой личности, то только в аспекте ее духовной свободы, идея которой дается только и исключительно в учении Христа. Анализ исторических памятников и иных источников позволяет сделать этот вывод со всей определенностью.

Но если именно христианство являет собой единственно подлинное учение о человеческой свободе как духовной свободе, возникает вопрос о сущности основных религиозных конфессий Запада – католицизме и протестантизме – и их соответствии христианству. Выходит, что если идея исторического прогресса не имеет никакого отношения к абсолютным началам свободного духа и вместе с тем указанные религиозные течения вполне солидарны с социальным идеалом либерализма и социализма, открыто провозгласившими светский и антирелигиозный характер своего мировоззрения, то и существо католическопротестантской религиозности подвержено критике со стороны подлинного христианства.

Одновременно с этим возникают основания к тому, чтобы, во первых, объединить все указанные направления (католицизм, протестантизм, социализм и либерализм) в рамках одной индустриальной культуры, развивающейся под эгидой торжества социального идеала. Его дух пронизывает собой все западное мировоззрение, начиная со времен господства Римской церкви и заканчивая учением о постиндустриальном обществе – последней новации неолиберализма.

Вовторых, мы сможем дать оценку социальному идеалу, как он развивается исторически в рамках западной культуры, и поставить вопрос о соответствии его существа природе человеческой личности, его перспективах и результатах, к которым он привел при попытках практической реализации в истории человечества. Наконец, в третьих, мы сможем объективно оценить тезис об универсальности западной правовой культуры и поставить вопрос об альтернативном поиске иных начал общественной организации и свободы человека.

Часть I. Христианство и свобода

Глава I. Католицизм и свобода личности

§ 1. Теократический идеал католицизма

Объективно рассуждая, следует признать, что духовные источники западноевропейского либерализма можно отыскать только в содержании догматов христианского учения. Нам не понадобятся умозрительные соображения и косвенные доказательства, достаточно внимательного изучения исторических событий и литературных источников древнего времени для того, чтобы прийти к этому несложному выводу. Идеи права и политической свободы, начало равенства, наконец, сама идея свободной, самостоятельной, независимой личности как индивидуальной, неповторимой субстанции, бытие которой никогда не может рассматриваться лишь – и исключительно – в контексте государственного или общественного бытия, получают в христианстве совершенно новое, незнакомое древнему миру выражение.

Античному обществу знакомы идеи свободной личности, но она всегда измеряется только в рамках единой общности – государства, которое и «делает из человека личность». Вне государства, вне его законов личность не может существовать. Это или удел немногих «избранных», или признак того, что перед нами низшее, не достигшее необходимого уровня развития существо. Едва ли не классическим для выражения этой позиции можно считать известное высказывание Аристотеля, писавшего: «Тот, кто в силу своей природы, а не вследствие обстоятельств живет вне государства, – недоразвитое в нравственном смысле существо»¹.

Некоторые сомнения могут зародиться при столкновении с фактами многочисленных и весьма продуманных вариаций учения естественного права, которое в уже первоначальной своей редакции имеет в основании идею противопоставления позитивного (действующего) и естественного (должного) права, ставит под сомнение безусловность человеческих установлений в сравнении с идеальными².

Дух свободы не может примириться с тем фактом, что человек ограничен рамками политического тела. Общественная справедливость, как условная, переменчивая величина, не может служить вечным критерием человеческих поступков и мотивов. Пример Сократа, незаслуженно казненного своими соотечественниками, пренебрегшими его многочисленными заслугами, не оценившими талант величайшего мыслителя, является слишком живым примером для тех, кто связывает дух личной свободы с государством. Не менее показательным примером является бегство из Афин Аристотеля, который в схожей с Сократом ситуации не захотел отдать свою жизнь на откуп сиюминутной прихоти разгневанного охлоса. «Я не позволю им совершить преступление еще раз», – заявил он, спасаясь бегством³.

Свобода и долг, личность и государство – проблемы, оказавшиеся для античной мысли неразрешенными. Нельзя, однако, сказать, что попытки преодоления указанных трудностей не предпринимались вовсе. Например, в трудах многих софистов возникает и получает все большее распространение идея договорного происхождения государства⁴, что является откровенным шагом разрушения субстанционального характера государственной идеи. Если государство является лишь союзом свободных личностей, возникшим в результате некоего договора

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

² Новгородцев П.И. Политические идеалы древнего и Нового времени. М., 1919. С. 51—52.

³ Трубецкой С.Н. История древней философии. В 2 ч. Ч. 2. М., 1908. С. 55.

⁴ Новгородцев П.И. Политические идеалы древнего и Нового времени. С. 58—59.

между ними, то крайне сложно говорить о нем как самозначимой субстанции, неизбежном следствии божественной воли и объективного закона разума. Границы человеческой деятельности в этом случае расширяются, его зависимость от государственных законов ослабляется.

Более того, сама идея позитивного, т.е. действующего в государстве на данный момент, закона приобретает условный характер, как явление преходящее и в значительной степени конъюнктурное по своей природе. Понятно, что пример Сократа, отдавшего свою жизнь за торжество справедливости, во имя Закона, который каждый обязан исполнять безусловно, в этом случае уже неуместен. Смешно отдавать свою жизнь за закон, который представляет собой лишь игру случая и совокупность отдельных мнений. Идея свободной от государства человеческой личности получает здесь временное превосходство, как «мера всех вещей», но при этом утрачивают смысл идея государства и идея права. Конструкция теряет свою устойчивость и разрушается⁵.

В трудах греческих философов можно отыскать и идею борьбы против неравенства и социальной несправедливости, односторонние индивидуалистические направления, защищавшие права личности и приводившие к отрицанию во имя человека положительного права вообще. Однако некоторые, весьма существенные элементы данных учений не позволяют, на наш взгляд, установить какую-либо четкую последовательную связь между ними и более поздними идеями естественного права, свойственными учениям Нового времени. Обратим внимание на наиболее бросающиеся в глаза особенности.

Например, с философской, гносеологической точки зрения учения софистов о естественном праве, равно как и более поздние учения Сократа, Платона и Аристотеля, имеют своим основанием рационализм. Любая точка зрения может быть принята, но только в том случае, если ее основание лежит в разуме и обосновано им. Не случайно идею Высшей силы, правящей миром, Платон выводил из того несложного силлогизма, что если разум, присущий человеку, предопределяет его превосходство над другими обитателями живой природы, то, следовательно, должен присутствовать высший Разум, который устанавливает законы мироздания и царствует над миром. Его сущность такова, что даже боги не могут соперничать с ним, тем более люди. Им остается или подчиниться его требованиям, или разрушить общую гармонию, даруемую высшим Разумом.

Это и есть идея справедливости, исходя из которой мы должны устанавливать идеальное государственное устройство. Поскольку же разум человека и Разум высший тождественны по своей природе, познать законы справедливости мы можем только рационально. Собственно говоря, один из самых почитаемых и известных трудов Аристотеля – «Аналитики» – посвящен именно определению таких приемов познания мира, которые присущи самому разуму и позволяют правильно сконструировать мысль человека и обосновать логическое суждение. Древний мир не принимает суждений, которые являются произведением субъективных мистических переживаний, поскольку они не обладают главными и наиболее значимыми для политических учений качествами – общностью и обязательностью.

Второй отличительной чертой древнегреческих учений, как мы уже частично указывали выше, выступает требование полного подчинения личности государству. Собственно говоря, личности в привычном для нас понимании еще нет, есть только и исключительно гражданин своего государства, в той или иной форме служащий ему. Добропорядочным человеком может быть философ или воин, политик или правитель, но никак нельзя представить себе человека, изолированного от государства, имеющего свою, не сходную с государством сферу личных интересов. Можно сказать и так: сама необходимость доказывания обязательного отождеств-

⁵ С.Н. Трубецкой указывал тот факт, что необходимость самостоятельного обоснования достоинства человеческой личности приводила античных мыслителей к тому неблагоприятному выводу, согласно которому никакая политика не имеет нравственного смысла, а государство перестало быть высшей этической идеей (*Трубецкой С.Н. История древней философии. Ч. 1. М., 1906. С. 26*).

ления интересов личности и государства представлялась древним мыслителям неактуальной. Сократ, Платон и Аристотель – вершины древней языческой мысли – презюмируют это обстоятельство как необходимую основу и предпосылку последующего изложения политического устройства.

Государство является для них формой идеального, которая реализуется в материальном мире, а человек есть лишь часть этого духа Разума. Таким образом, постановка вопроса сводится к проблеме такого определения взаимоотношений людей в обществе, при котором все составляющие единой идеи получают гармоничное сочетание. В этом случае идея естественного права неизменно приводила к двум взаимоисключающим крайностям: или к признанию его необходимой основой для построения гармоничного политического строя, сочетающего в себе и примиряющего в себе все общественные противоречия, а человека – орудием собственного разума; либо необходимой предпосылкой для полного отрицания общественного порядка во имя сильной личности.

Но в чем корень основной проблемы? Конечно, в самой идее личности. Дело заключается в том, что, при всей своей выгоде и универсальности, разум предоставляет слишком много вариаций, каждая из которых вправе претендовать на признание себя истиной в последней инстанции. В этом случае целый ряд учений мог быть положен в основу политико-правовой организации общества, что приводило к неискоренимому релятивизму.

В поисках абсолютной сферы бытия, основы естественного права, римские юристы предлагают уже природу во всех ее проявлениях, не противопоставляя, как правило, естественное право положительному⁶. Но в главном вопросе и они исходят все из того же общего интереса и общей воли народа, где нет места личным интересам и личной воле свободной личности⁷.

Таким образом, любые попытки отыскания основы свободы лица, носившие рациональный, диалектический характер, не приводили к желаемому результату. Кроме того, любые попытки обоснования права государственного, требование повиновения хотя бы «праведной» власти не выдерживали испытания временем, поскольку никакая из предложенных основ не была годна в качестве критерия праву позитивному. Очень удачно и кратко выразил эту мысль русский социолог Д.Г. Глинка (1808—1883): «Право, без сомнения, уже с давних времен существовало в весьма развитом виде в Греции, и в особенности в Афинах, сделавшихся позже колыбелью свободы древнего мира; но, подчиненное произвольному законодательству, оно кончило тем, что потеряло всякое значение»⁸.

Эту же точку зрения поддерживал и В.В. Розанов (1856—1919). «В истории оно (право. – А.В.), – писал он, – наиболее страшно было у римского народа, самого совершенного в понимании права: здесь рабов крошили на говядину, которой откармливали рыбу в прудах»⁹. Необходимо было учение иного рода, учение как Откровение Бога, в котором не логически, а непосредственно были заложены и даны все необходимые принципы общежития и идея действительно свободной личности.

Как правило, исследователи склонны исходить из признания высокой роли учения Христа и разрушительных последствий его распространения для философии Древнего мира. Совершенно очевидно проводил эту точку зрения Б.Н. Чичерин (1828—1904) – один из известнейших не только русских, но и мировых исследователей в области истории политической и правовой мысли, в том числе по истории раннего Средневековья. «Для древнего государства, – писал он, – не могло быть ничего губительнее появления христианства. Новая вера, принесенная Христом, выделяла нравственную сторону человечества из гражданской области,

⁶ Коржунов Н.М. История философии права. СПб., 1898. С. 75.

⁷ Там же. С. 64—65.

⁸ Глинка Д. Наука о человеческом обществе. СПб., 1870. С. 18.

⁹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского: Опыт критического комментария. СПб., 1906. С. 52.

оставляя последней одну внешнюю власть... Все это шло совершенно наперекор политическим воззрениям древности, которые требовали всецелого поглощения гражданина государством»¹⁰.

Признавая – изначально – свободной волю человека, поскольку только свободная любовь могла быть принята Богом, христиане вполне предметно отстаивали многие права, известные нам сегодня как «естественные» и либеральные, например свободу совести и свободу слова¹¹. «Христианская церковь, – писал В.В. Болотов (1853—1900), – несла с собой дух независимости и религиозной свободы... Классическое государство допускало поклонение только божествам, им признанным, официально дозволенным. Напротив, христианин не признавал в области религии никакого другого законодательства, кроме своего собственного религиозного чувства. Официальной религии классического государства... христиане противопоставили свободу вероисповедания»¹².

А. Фуллье (1838—1912) указывал как минимум на два основных элемента человеческой свободы, раскрытые христианством – равенство всех людей друг по отношению к другу и признание человеческой свободы величайшим, священным и неотчуждаемым благом, а также абсолютное требование уважать свободу другого лица¹³. Впрочем, несложно заметить, что к данному выводу склоняется подавляющее большинство исследователей политической и правовой мысли.

Напрашивается естественный вопрос: можно ли считать, что христианское понимание человеческой свободы и сущности человеческой личности – при указанных выше характеристиках – совместимым с идеей государства? Формальная логика, очевидно, требует от нас категоричной избирательности в духе: или государство, или христианство. В этом случае научная мысль неизбежно зайдет в тупик, поскольку нам придется вернуться к крайнему скептицизму последних лет античной мысли, отрицающей и одну идею, и другую. Мы просто возвращаемся к той стадии, с которой начиналась новая стадия научной этики и новой политической науки, отрицая всё и вся. В практическом плане мы вынуждены будем отрицать совершенно очевидные факты влияния христианских догматов на научную мысль Нового времени и вновь стать перед неразрешимой задачей оправдания личности, что является совершенно бесперспективным делом.

Попытки совместить христианство и государственное начало, с мотивом сохранения его духа личности и ее свободы, даруемое в религиозных догматах новой веры, приводит – как мы увидим позже на примере произведений мыслителей XVI—XVII вв., – к тому выводу, что христианство воспринимается лишь как одна из стадий развития человеческой мысли, значение которой хотя и является непреходящим по указанным выше причинам (обоснование свободы личности), но вполне подвержено оценке со стороны более «высокого» идеала как единого – для всей науки – и единственно верного критерия.

Нетрудно догадаться, что речь идет об идее исторического прогресса и необходимости отделения Церкви от государства по той причине, что оба начала – государственное и религиозное – различны по своей природе, и именно при таком разделении нам открывается возможность гармоничного сочетания как индивидуальной, так и общественной свободы. Сложно не прийти к тому неприглядному для данного направления научной мысли выводу, что в итоге

¹⁰ Чичерин Б.Н. История политических учений. В 5 т. Т. 1. М., 1869 С. 98—99.

¹¹ Там же. С. 106, 107.

¹² Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 41—42. Ср.: «Христианство явилось в мир не только как откровение истинного Божества, но и как откровение истинной человеческой личности и вместе с тем и тем самым истинного человеческого общения» (Соловьев В.С. Из истории философии // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 9. С. 137—138).

¹³ Фуллье А. История философии. СПб., 1901. С. 138—139.

рано или поздно вопрос должен будет поставлен в той догматической редакции, которую мы приводили выше: или христианство, или государство.

Как известно, данный алгоритм научной мысли – при всех своих разветвлениях – получил вскоре доминирующее значение, практически безальтернативное. Мы несколько предвосхищаем последующее изложение, но специально заранее останавливаемся на этом аспекте, поскольку он крайне важен для оценки католицизма в интересующем нас плане.

Не столь общепризнанный характер имеет точка зрения, наиболее полно, на наш взгляд, высказанная известным русским юристом и философом Е.В. Спекторским (1875—1951), который приводил многочисленные доводы в пользу того факта, что Заповеди Христа содержат все необходимые признаки для признания их нормами права, а само учение в целом – совокупностью в том числе правовых принципов из области гражданского, государственного, уголовного, семейного права, процесса и т.д.¹⁴

Это не должно пониматься превратно, а потому неверно, будто имеется возможность полного сочетания государственных и христианских начал в таких формах, когда обе идеи – общественной и личной свободы – получают идеальное сочетание. Мы не сторонники «христианской государственности» в таком ее понимании. История показывает, что даже в те периоды и в тех государствах, где Церковь и власть успешно сочетались во имя служения Христу, идеальной гармонии все же не наблюдалось. Религиозное чувство столь сложно, столь многообразно как по способам своего достижения, так и по идеалу достижения, столь во многом зависимо от Божьей воли и Его промысла, что государство верующих, в привычном для нас понимании, не есть, конечно, еще государство Христа. Не случайны поэтому Его слова, что «Царство Мое есть не от мира сего» (Ин. 18: 36). Поэтому такую затею, на наш взгляд, следует оставить в покое.

Но это не означает, что христианские начала не могут быть применены в практической государственной деятельности и в политической науке. Как раз при этом допущении вполне справедливыми и обоснованными оказываются суждения Е.В. Спекторского, которые следует понимать таким образом, что начала права и начала практической политики должны солидаризоваться с христианским учением, иметь его в своей идее. Христианство никогда не признает, имея в виду слова Христа, что государство может быть идеально справедливым, но говорит о том, что государство может быть христианским по своему следованию христианским догматам, а может быть языческим и антихристианским. В «лучшем» случае оно может способствовать духовному возвышению и расцвету личности, во втором – способствовать его более полному падению в грехе.

Поскольку спасение человека не зависит – как прямая причинноследственная связь – от его социального положения и социальных достижений, поскольку спасение, как акт милости Бога, не подвержен аналитическому осмыслению, никакое идеальное государство не является основанием для полного и безусловного спасения всех его членов (идея, во многом, на наш взгляд, проявляющаяся в мусульманстве). Самое идеальное государство может лишь создать предпосылки для правильной духовной жизни личности, но не подменить ее.

К сожалению, следует признать, что западная политическая мысль в целом пошла по пути обмирщения христианства и попытки его практического воплощения в политической жизни общества. С учетом этого обстоятельства следует оценивать те суждения, которые высказываются в адрес догматов христианской веры. С подобных позиций выступал, в частности, А. Фуллье, в интерпретации которого все христианское учение получает искаженное содержание, и оценка указанных начал получилась хотя и положительная в целом, но неверно определяющая соотношение между мирскими и христианскими элементами в мирозерцании.

¹⁴ Спекторский Е.В. Христианство и культура //История философии права. СПб., 1998. С. 552—556.

«Не следует забывать, – писал он, – что в глазах христиан любовь к людям нераздельна с любовью к Богу, и люди делаются братьями только в любви к общему Отцу (совершенно справедливо. – А.В.); это братство прежде всего религиозно... Это – равенство религиозное»¹⁵. Другой отрывок: «Первые христиане... думали только о религиозной и нравственной свободе, а не о гражданской и политической»¹⁶. Наконец, общий вывод: «Христианская философия содержит великую теорию долга, верховным принципом которой есть милосердие, но мораль ее не должна была бы оставлять в стороне теорию права и справедливость в тесном смысле этого слова. Отсутствие индивидуального права у христианских моралистов особенно ярко проявляется в их учениях о праве законной самозащиты, о свободной совести, о гражданской свободе и рабстве и, наконец, о праве собственности»¹⁷.

Но можно ли считать, основываясь на исторических фактах, что столь ложно понятая государственная идея могла получить свое развитие вне какихлибо религиозных течений? Что идея светского государства проложила свой путь «естественно и свободно», игнорируя весь тот опыт религиозной жизни, который представляет нам западная культура? Может быть, справедливее было бы высказать обратный тезис, что те начала, на которых произрастал либерализм и социализм, явились нормальным и последовательным следствием идей, заложенных в религиозных источниках западного религиозного сознания?

Идея свободной личности, как она была заложена в христианстве – едином, цельном учении, получает в католичестве своеобразную форму и специфическое содержание, которые, собственно, и характеризуют западную правовую культуру, определяют ее отличия от иных правовых культур, в том числе русской. В католической интерпретации христианских идей нам представляется уже не просто идея лица в первоначальном, теологическом смысле, но сопровождаемая такими обязательными и неизменными для последующей истории либерализма и просвещения элементами, как право в качестве единственного способа должного обеспечения данных свобод; вопрос о власти, который включает в себя проблему народного суверенитета, народного представительства; демократии, имеющей своей целью обеспечить равенство лиц не только в духовном, теологическом смысле, но и уже в сугубо материальном, политическом.

Общеизвестно, что западному христианству изначально свойственны некоторые особенности, которые нельзя не подметить в силу их постоянной повторяемости в трудах и проповедях основных авторитетов католицизма. Например, уже в трудах блаженного Августина (354—430) – одного из наиболее ярких авторитетов католицизма, чье учение в течение долгого времени являлось теоретической базой папства, – мы встречаем две весьма важные идеи, содержания которых еще неоднократно коснемся в своем изложении. Речь идет о своеобразном понимании свободы воли личности, что выразилось в учении о предопределении «ко спасению» и греху и идее предвечного закона.

Указанные особенности учения явно проявились уже в споре Августина с пелагианцами, которые высказывались за признание человеческой воли свободной и безграничной в возможностях выбора между добром и злом. Поэтому они отрицали и тезис об окончательной и коренной греховности человека, полагая, что добродетель, а следовательно и возможность спасения, встречается даже у язычников. Именно против этого учения и восстал Августин, полагавший, что свободная воля достаточна для греха, но слишком мала для добра. Человек действует свободно только тогда, когда он следует Божьему Закону, а не тогда, когда он покоряется своим греховным страстям. В связи же с тем, что естество человека искажено первородным гре-

¹⁵ Фуллье А. История философии. С. 138.

¹⁶ Там же. С. 139.

¹⁷ Там же. С. 140.

хом, достижение нравственного совершенства самостоятельно, без благодати, которая является Божьим даром, невозможно¹⁸.

Вопервых, о том, что сообщенная благодать действует неотразимо на человека и увлекает его к добру, т.е. к спасению; и, вовторых, что благодать является результатом предвечного решения или предопределения Бога. Творя человека, Бог вечным законом правды одних предопределил ко спасению, а других за грехи осудил на вечную смерть. В таком контексте, как справедливо замечал Б.Н. Чичерин, Божественное предопределение получает у Августина форму вечного, мирового закона¹⁹.

Если принять тезис Августина, то мы вынуждены будем признать не только Бога Отца Творцом всего сущего, Чью волю познать до конца мы не можем, да и не должны без опасности искушения грехом, но и объективную реальность существующего мирового и вечного закона предопределения. Получается сразу два весьма спорных, мягко сказать, утверждения: 1) о возможности познания данного закона как Божьего творения; 2) о возможности поставить под сомнение Божью абсолютность, поскольку в таком контексте изменение Богом мирового закона уже невозможно, и, следовательно, Божья воля оказывается ограниченной своим же законом.

Кроме того, приписываемая человеку свобода не может получить какихлибо высоких оценок, поскольку, логически рассуждая, мы должны прийти к выводу о том, что и она уже «предопределена» вечным законом Бога, т.е. сама уже не свободна. При таком подходе, как получается, свобода нравственная, свобода самостоятельно добиваться спасения у человека отсутствует напрочь, а та, которая «оставалась» у него, т.е. свобода к греху, по меткому выражению Чичерина, «допускалась единственно для того, чтобы ее осудить»²⁰.

Солидарную с Чичериным точку зрения высказывал и известный русский юрист и философ Е.Н. Трубецкой (1863—1920), отмечавший в суждениях блаженного Августина явное стремление к признанию свободы человека отрицательным, «злым началом». «Не удивительно, – писал кн. Е.Н. Трубецкой, – что добро представлялось ему лишь как начало абсолютно сверхчеловеческое, и благодать понимается им как фатум, совершающий спасение человека через уничтожение его свободы. По смыслу и сущности основного христианского принципа, спасение не может быть делом ни одного Божества, ни одного человека... (Но у Августина. – А.В.) спасение представляется... односторонним действием благодати, в котором человеческий элемент обречен на пассивную роль автомата»²¹.

Мало доводов за то, чтобы придать воззрениям Августина какойлибо «организационный» характер. Ни по времени своей деятельности (IV—V вв.), ни по преданности идеалам Церкви Августина нельзя «заподозрить» в попытках обосновывать особые притязания Римской церкви. Однако в борьбе с еретичеством Августин допускает такое произвольное толкование отдельных элементов учения Христа, которое, будучи последовательно реализованным, положило основу расколу Церкви и новому течению христианства – католицизму. В силу его авторитета среди верующих как одного из отцов Церкви многие годы именно воззрения Августина по вопросу свободы воли использовались католическими писателями в защиту папства, что, конечно, им самим не предполагалось²².

Вернемся, однако, к самому учению. Нельзя не обратить внимание на то обстоятельство, что в качестве одного из следствий учение о предопределении порождает идею «избранности» тех членов общества, которые по извечному закону предопределены ко спасению. Данная идея

¹⁸ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 114—115.

¹⁹ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 115.

²⁰ Там же.

²¹ Трубецкой Е.Н. Философия христианской теократии в V в.: Августин – апологет теократического идеала западного христианства // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 10. С. 140—141.

²² Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 3. С. 277.

не так безобидна и проста, как может показаться на первый взгляд, поскольку исподволь под сомнение ставится один из главных принципов христианства – равенство всех людей перед Богом. В социальном плане, действительно, христианство признает имущественную и социальную дифференциацию, хотя и не наделяет саму собственность признаками абсолютной категории. Но в духовном плане это допущение, очевидно, не применяется. Сама постановка вопроса в такой редакции, как ее высказал Августин, приводит, к сожалению, к весьма широкому возможностям произвольного истолкования основных начал христианства: от признания, например, равенства всех людей только в качестве грешников, где никто не может быть признан более праведным, чем все остальные, до откровенного разделения всех людей на праведников и грешников. Не случайно Восточная Церковь не признала, да никогда и не признавала, ни рассмотренные элементы учения Августина, ни указанные выше идеи, хотя, наоборот, на Западе они заняли господствующее положение²³.

Нельзя не обратить внимания на крайнюю необходимость и значимость для Римской церкви учения о предопределении хотя бы на примере одного – но существенного – аспекта. Если признать справедливым точку зрения Августина на Божий закон предопределения, то легко также принять довод о предвечном предопределении Римской церкви как церкви главенствующей и избранной. Очевидно, что если закон предопределения «не действует», то, признав даже «элитарность» Римской кафедры из того, что ее основал сам апостол Петр, которому, по Писанию, Спаситель сказал: «Ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ей. И дам ти ключи Царства Небесного: и еже аще свяжеш на земли, будет связано на небесах: и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесах»²⁴; нельзя будет подтвердить то обстоятельство, что эта избранность Рима, его необычайно высокая роль среди других христианских епархий должна оставаться неизменной в течение всех последующих времен.

Напротив, если закон о предопределении действует, то, следовательно, Римокатолическая церковь изначально определена Христом к этой роли, а сам Римский папа получает значение первого лица в духовном и светском мире, которое, являясь наместником апостола Петра, «разрешиши на земли», что приводит к «разрешиши на небесах». Таким образом, необычайно могучая власть папы обусловлена не его личностью как таковой, и не какими-либо историческими событиями, а именно данностью Божьего закона, которым это уже все установлено.

Вполне закономерно и естественно, что очевидным следствием учения о предопределении явилось распространение идеи предначертанности и избранности вширь и вглубь. В первом случае Рим уже не удовольствовался ролью Церкви, главенствующей среди других, но и заложил идею церкви, которая имеет в своем подчинении саму светскую власть. Во втором случае мы имеем в виду те особенности построения внутрицерковной жизни католицизма, при которых организация верующих изначально разделялась на два неравномерных лагеря – клира и остальных верующих.

Стремление папства к власти не должно вызывать серьезного возражения, если принять в качестве истинного то расширительное толкование своего избранничества, которое оно сформулировало на основе идей Августина. Если Церковь, как Тело Господне, является высшей организацией верующих, если ее духовная власть распространяется, не зная границ, если, наконец, папа действительно обладает такими полномочиями, как указано выше, изначально, то, конечно, подчиненность государства церкви – и именно Римской церкви – является единственно верным решением с точки зрения католицизма.

Удачно эту особенность процесса становления и противоположения двух Церквей определял Б.Н. Чичерин. «Западная церковь, – писал он, – искала прочного порядка в единстве цер-

²³ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 120.

²⁴ Мф. 16: 18—19.

ковной власти, господствующей над всем. Папы издавна изъясняли на это притязание: приписанное им церковью первенство они хотели развить в главенство. Эти стремления постепенно вырабатывались в полную систему, которая была безусловно принята на Западе и требовала себе признания на Востоке. Здесь, однако, она встретила с совершенно иными взглядами. Восточная Церковь понимала единство церкви не как внешнее, а как внутреннее единство, основанное не на силе власти (выделено мной. – А.В.), а на духе веры и любви... Тогда как Западная церковь для видимого союза требовала и видимого главу в лице папы, Восточная признавала в духовном теле единственного невидимого главу – Христа. Ни одному из членов (Церкви. – А.В.) не приписывалось полновластия, но каждый должен был воздерживаться дру-гими»²⁵.

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

Впоследствии, как мы уже говорили, католичество не удовлетворится ролью Церкви, независимой от императора и любой иной светской власти. Напротив, речь заходит о полном подчинении светской власти папе.

Этот результат тем более выглядит внешне неожиданным и удивительным, что попытки распространения своего влияния на весь духовный и светский мир сочетаются в Римской церкви с такими видами аскетизма и ухода от всего земного, которые незнакомы даже Восточной Церкви, с ее древними традициями и массовыми примерами беззаветного служения Христу и Его учению. Кратко эту зависимость выразил известный русский правовед Г.Ф. Шершеневич (1863—1912), писавший: «Чем более напирала церковь на отречение от всего земного, чем сильнее выдвигала аскетический идеал, тем более стремилась к захвату власти»²⁶. Мотивы и взаимосвязь событий, породивших это удивительное сочетание, нам еще предстоит рассмотреть. В настоящем месте лишь обратим на него внимание и запоем. Интересно, что в ходе борьбы светской и папской властей друг с другом возникают известные нам по более позднему времени философские и правовые идеи, которые, без сомнения, составляют основу политического либерализма.

Обратимся к воззрениям одного из виднейших деятелей Римской церкви, который, собственно говоря, и поднял ее своей деятельностью на недостижимую впоследствии высоту, – папы Григория VII (1073—1085). Отстаивая тезис о том, что духовная власть ведет свое начало от Бога, а светская – от свободной воли людей, т.е. дьявола, Григорий VII утверждал, что правомерной могла являться только власть духовная. Светская власть приобретала высшее освящение только тогда, когда получала свое бытие от первой²⁷.

Аналогичные суждения содержатся и в трудах другого западного богослова – святого Бернара Клервоского. Исходя из двух основных идей католицизма (по мнению Б.Н. Чичерина) – признания папы непогрешимым и высшим судьей на земле, наместником Христа, и понимания внешнего единства церкви как основы всего церковного устройства, он распространял это единство и на гражданскую область, хотя лишь отчасти признавал право церкви на

²⁵ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 125—126.

²⁶ Шершеневич Г.Ф. История философии права. СПб., 1907. С. 142.

²⁷ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 139.

вмешательство в светские дела. Как справедливо замечают исследователи, последовательное развитие указанных начал вело к совершенному порабощению светской власти церковной²⁸.

Не случайно многие известные мыслители приходили к выводу о том, что данные суждения и характер тенденций, зародившихся в католицизме, слишком далеки от истинного духа христианского учения, что мы считаем важным отметить как следствие всей тенденции распространения и становления католицизма.

Исходя из учения о предопределении и признания вечного главенства Римской церкви, утверждая, что спасенные уже определены Богом, мы должны согласиться с тем выводом, согласно которому свободная воля лица в этом случае играет минимальную роль, если вообще играет какую-либо. Но тогда получается, что единственным способом спасения для неизбранных является принадлежность и признание своей полной подчиненности Риму. Однако в этом случае истинные чувства мирян не играют уже определяющей роли, как это имеет место в Восточной церкви, и доминирующее положение занимает форма поведения как способ подчинения Риму.

Живое религиозное чувство заменяется универсализмом единой формы, установленной папским престолом и элементом обряда, как свидетельством единообразного применения и распространения мирового закона. Кроме того, учение о предопределении включает в себе весьма важную идею о «группе избранных», или «верных», – в условиях средневекового общества под этой категорией понимается, конечно, только клир – должные по изначальному Божьему промыслу своим аскетическим подвигом, подвигом веры спасти весь мир, который, совершенно понятно, приготовлен к геенне огненной».

Следует отметить, что, в отличие от более поздней ветви западного христианства – протестантизма и особенно кальвинизма, католицизм не отказывается категорично от принципа «добрых дел», который подразумевает подтверждение веры человека совершением им хороших поступков, помощь другим людям и т.д. Однако эта идея получает в папстве совершенно иное содержание и выливается в институт индульгенции, вызвавший столько гневной критики в более позднее время.

В отличие от учения Апостолов и Отцов Церкви, согласно которому делание добрых дел всегда носит индивидуальный характер и выливается в прямое отношение человека к Богу, Который и оценивает данного конкретного человека по его поступкам, католицизм исходит из других основ. По мнению его апологетов, Римская церковь накопила «сокровищницу заслуг», из которых черпают свое спасение все, кто доверился Римскому первосвященнику, и тем более те, которые приобрели право на спасение у Римской церкви (индульгенцию).

Кроме того, нам следует признать наряду с таким для Церкви видом «добрых дел», что для его осуществления Рим должен обладать всей полнотой власти, чтобы его спасительная миссия могла бы выполняться без каких-либо препятствий.

Особого внимания заслуживает, наконец, сама индульгенция. Если учесть постоянно нарастающую тенденцию Рима к мирскому, светскому и потому социальному господству, то следует согласиться с мнением Э. Фромма (1900—1980), согласно которому индульгенция представляет собой первое осязаемое явление духа капитализма», который в полной мере проявится в протестантизме²⁹.

Необходимо учесть и то, что спасение даже предопределенному лицу возможно в католицизме только при нескольких обязательных условиях. Стремление к добрым делам и спасение мира возможно не самостоятельно, а только в лоне Римской церкви. Такие группы, как, например, вальдийцы, которые по примеру Христа отказались от имущества и земных благ с целью получения в будущем спасения, не приветствуются папами, поскольку их деятельность

²⁸ Там же. Т. 1. С. 142—143.

²⁹ Фромм Э. Бегство от свободы // Фромм Э. Соч. М., 1999. С. 238—239.

носит вполне самостоятельный характер и мало зависима от церкви. В скором времени подобные вариации уже признаются еретичеством со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Не случайно именно на это время приходится бурный рост монашеских орденов и просто католических монастырей, где полностью должен воплотиться идеал Рима: «общество верных», подвергнувших себя самой крайней аскезе, под главенством Римского папы распространяет единообразие церковного закона на весь мир³⁰.

Вот истинный идеал и подлинная гармония. Однако в этом случае нам приходится учесть, что столь жесткие условия в значительной степени оказываются неприемлемыми для идеи свободной человеческой личности. Например, мы должны изначально отвергнуть иные, индивидуальные способы спасения человека, одухотворенного верой, что, конечно, представляется искусственным, чисто человеческим предприятием, не имеющим источников в Священном Писании.

Кроме того, при указанной тенденции все многообразие как жизненных, так и церковных форм бытия безусловно уменьшается, имея в виду, чисто гипотетически, установление некоей одной, универсальной, формы, сформулированной папством в виде определенных догматов. Нельзя не учесть и тех последствий, что, в отличие от Восточной Церкви, Рим перенес тяжелейшее бремя монашеской аскезы на все духовенство. В результате духовный подвиг, принимаемый после длительных испытаний и подразумевающий уже известную духовную силу лица, насильно распространился на всех лиц, большей частью к тому не подготовленных. Достаточно привести в качестве примера институт celibата (принудительного безбрачия священников) в Католической церкви и те катастрофические последствия для нравственного облика Римской церкви, к которым он привел.

Кроме этого, активное вмешательство Римской церкви в светскую жизнь привело не только к тому, что католичество проникало во все поры средневекового общества, но и, наоборот, светские элементы прочно входили в жизнь клира. Монахи-рыцари, аббаты-сеньоры или, напротив, знатные аристократы, становящиеся епископами, – совершенно нормальное явление в жизни Западной Европы.

В результате конструируемый идеал христианства оказывался искаженным во всех отношениях. Впервые, как справедливо замечал Г.Ф. Шершеневич, «невозможность подавить в человеке его природу привела к замене истинного аскетизма маской лицемерия, которому пришлось, к сожалению, играть слишком видную роль в последующей истории западноевропейской культуры»³¹.

Вотвторых, и это представляется чрезвычайно важным, понимание клира как «общества избранных» последовательно приводит к тому, что их деятельность оценивается совершенно иначе, чем любого иного человека – не члена клира. Данное обстоятельство также вполне очевидно и обоснованно с рациональной точки зрения. Если клир спасает своими действиями весь мир, то и любой неблагоприятный поступок, направленный на указанные цели, не должен подлежать ни христианскому, ни моральному осуждению. Напомним, что объективным след-

³⁰ «Монашество способствовало росту папской идеи. В Рим стекались монахи и аббаты, твердо веруя в спасительную для души силу святого паломничества, посещения “дома апостолов” и папских отпущений. Озабоченные мыслью о своем спасении, монахи верили в великую власть вязать и разрешать, переданную Христом своему наместнику. Папа для них был главой всей церкви, решения которого обязательны для всех и не подлежат критике. И индивидуальный интерес каждого монастыря, каждой конгрегации подводил реальный фундамент под эти идеи. Рим оказывался надежной опорой в борьбе с местными силами. И поэтому защита непогрешимости папского декрета была вместе с тем защитой собственного монастыря» (Карсавин Л.П. Монашество в Средние века. М., 1992. С. 92.).

³¹ Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 148. У Шершеневича, кроме того, содержится следующий очень любопытный отрывок. В эпической поэме X в. Рауль де Камбре рассказывает, как герои, после разграбления монастыря, избития всех монахинь, после моря пролитой крови, пришел в веселое настроение и почувствовал аппетит. Но лишь хотел приняться за мясо, как отскочил в ужасе, вспомнив, что теперь Великий пост» (Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 149).

ствием такого понимания Церкви и христианства вообще совершенно обоснованно является девиз ордена иезуитов: «Цель оправдывает средства».

Но кто может определить благородство цели и ее соответствие духу церкви, кроме папы и епископов, если дело касалось подчиненных им по иерархии священнослужителей? Очевидно, никто. Однако в этом случае первенствующее значение имеют не духовная близость и духовное сообщество этих людей, а форма как примат обрядовости в католицизме и принадлежность к единой власти папы. В этом случае не только мир разделяется на «избранных» и «грешников», сами основы морали оказываются утраченными – в христианском их понимании, – а идея внешнего единства и строгого подчинения «не за совесть, а за страх» (или перспективы роста) получают доминирующее значение для всей Римской церкви.

Не случайно, повидимому, с течением времени католическая мысль доходит до обожествления папы, поскольку этот шаг является естественным и логичным завершением всего здания абсолютного внешнего господства, возводимого католицизмом. На основании изложенного согласимся с мнением Г.Ф. Шершеневича о том, что Средние века представляют нам картину полного господства веры (но не в Христа, а в папу, уточним мы) и авторитета, причем авторитета абсолютного и формального, внешнего³².

Озабоченность Рима внешней стороной христианства, принесшая нам массу весьма негативных примеров уничтожения человеческой личности, оценивается исследователями поразительно. Одну из наиболее характерных точек зрения высказал современный венгерский историк Е. Гергей. По его мнению, государственные искания папства, приведшие к реальным и вполне удавшимся на известный период попыткам полного подчинения себе светской сферы, обусловлены тем, что близкие ожидания конца света, предсказанного Христом, отпали. С этого времени якобы папство было вынуждено «настраиваться на долгие перспективы»³³.

Причем, что интересно, указанная тенденция получает у этого автора весьма положительную оценку. На его взгляд, в отличие от Восточной церкви, где восторжествовала идеология цезаропапизма, католицизм создает необходимое и гармоничное единство государственной и церковной властей, так называемый диалектический дуализм³⁴. «Начиная с середины средних веков, – пишет он, – папство в своем развитии превратилось в единственно универсальную власть, и это позволило предпринимать попытку добиться также политического универсализма (выделено мной. – А.В.). Политическая верховная власть, реализованная папой, была достигнута не с помощью государственновластных средств (с помощью оружия), а в идеологической и в политической сфере, но при одновременной опоре на крепнущее суверенное папское государство»³⁵.

Впрочем, принимать последнее утверждение значит полностью игнорировать историю и предаваться субъективным ощущениям или желаниям: уж что-то, а применять оружие папство не боялось никогда! В отличие от мнения Гергея позволим себе усомниться в том счастливом исходе, к которому якобы приводит дуализм католицизма. Сам дуализм, по нашему мнению, возможен только в тех случаях, когда начала, регулирующие духовную (церковную) и светскую область бытия, признаются несовпадаемыми.

В тех же случаях, когда имеет место стремление подчинить одну сферу отношений другой, перенести одни начала на чуждую, не подготовленную для них почву, ни о каком реальном универсализме говорить, конечно, нельзя, тем более говорить о статусе двух различных вла-

³² «В такое время всеобщего господства авторитета смелые запросы представляются непросительной дерзостью. «Какая разница, – спрашивает Петр Кантор, – между глупыми и смелыми? Те и другие неуместны, но первые только бесполезны, вторые же опасны и ведут к гибельным заблуждениям». Святой Бернар не мог простить Абельяру, что тот осмелился «поднять свое рыло к небу» (Там же. С. 151).

³³ Гергей Е. История папства. М., 1996. С. 16.

³⁴ Там же. С. 46.

³⁵ Там же. С. 98.

стей. Дело как раз заключается в том, что как светская, так и церковная власти Запада боролись, выражаясь образно, на одном поле. Стремление придать своим началам универсальное выражение, озабоченность более организацией, нежели духом веры привело папство к весьма внимательному отношению к социальной сфере деятельности личности, в связи с чем теократический идеал католицизма неизменно напоминает не столько Церковь, сколько государство.

Указанная ситуация интересна нам тем, что в самом духе учения Римокатолической церкви существовала тенденция преломления идеалов христианства. Никак нельзя признать случайным или конъюнктурным стремление подчинения себе светской сферы, выразившееся в папстве. С одной стороны, мы видим проявления свободного духа, формам которого не чужды глубокие и продуманные суждения в стиле антропоцентризма.

С другой стороны, как выясняется при сравнительном и полном анализе всех составляющих элементов папства с первоосновами учения Христа, западная мысль все дальше и дальше уходит от них и стремится к самостоятельному осмыслению мира и Самого Бога.

По нашему мнению, сам дух этих тенденций, их оправдание в системе католицизма с его ярко выраженной командноиерархичной системой организации и духовного единоначалия возможны главным образом посредством привлечения начал рациональной философии.

Нетрудно заметить, как сотрудничество католической мысли с рационализмом язычества благотворно сказалось на развитии тех начал и идеалов, которые лежали в его основе. Приведем несколько примеров, подтверждающих тот факт, что рационализация христианства в католическом учении являлась отнюдь не случайностью. Альберт Великий (1193—1280) – один из известнейших католических богословов и философов Средневековья – строго разграничивал сферы богословия и философии. По его мнению, богословие трактует о Боге как объекте наслаждения и блаженства, а также о Его делах.

Напротив, философия занимается изучением сущего, в том числе и первосущего, т.е. Бога, но уже с «научной» точки зрения, посредством изучения его свойств. Получается, что богословие представляет собой практическую науку, целью которой является наше спасение. Цель же философии – в самом знании, которое полезно по трем причинам: 1) чтобы лучше и совершеннее познать содержание веры; 2) чтобы легче привести людей к вере; 3) чтобы можно было с полным основанием опровергать противников веры³⁶. К каким последствиям эта тенденция привела, мы сможем обнаружить на более конкретных примерах.

§ 2. Естественный закон, гуманизм и политическая свобода

Государственный идеал, формируемый в недрах католического сознания, очевидно, не мог иметь места без переосмысления Римской церковью христианских начал. Проявление этого процесса приводит к тому, что в области философской мысли все большее значение начинает играть рационализм, в отношении которого учение Христа утрачивает значение единственной Истины, предоставляющей жаждающему сердцу пути ко спасению.

Нельзя сказать, конечно, что переворот от теологии к рационализму совершился мгновенно и сразу. Напротив, движение западного самосознания исподволь, в течение веков, хотя и вполне очевидно, вело к признанию наряду с Божественным Откровением реальности Разума, как самостоятельной и творческой силы, а затем, в конце этого пути, – к полной их подмене рассудочной, вполне мирской и светской философией. При рассмотрении вопроса о влиянии рационализма как научного направления на западную культуру мы не считаем возможным ссылаться исключительно на внешние факторы, к которым можно отнести влияние

³⁶ Штекль А. История средневековой философии. М., 1912. С. 186.

дохристианской, языческой мысли древнего мира, в частности платонизма и учения Аристотеля, на католицизм и всю западную культуру³⁷.

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

Легко понять, что при таких условиях миссионеры-проповедники должны были иметь – для достижения цели, поставленной католицизмом, – более доступное и действенное орудие убеждения, чем, например, личный духовный опыт, который как раз имеет чрезвычайно важное значение для Восточной Церкви.

Наглядно демонстрируемый в течение десятилетий и приводящий к Церкви заблудших грешников (на примере святых, избравших уединение или затворничество, но известных своими духовными подвигами и приведших ко Христу тысячи других людей) подвиг «стояния в вере» не нуждается в рациональном объяснении или обосновании. Это боль избавления от собственных пороков, годы сомнений и откровений и, главное, величайший индивидуальный подвиг, направленный на торжество правды и победу света над тьмой.

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

Но признание существования предвечного закона и наделение его признаками закона мирового, «естественного», имеет и другие последствия. В той или иной редакции, но неизбежно встает вопрос о характере этого закона и его соотносимости с Богом и Его волей. Не случайно, повидимому, средневековая схоластика имеет в качестве одного из своих важнейших предметов изучения установление свойств Бога, как первоосновы, первоусущего. Отсюда уже недалеко до требования обосновать бытие Божье, что в скором времени вырастает в целое научное направление – теодицею³⁸.

Сама теодицея, взятая эклектично, возможно, не вызывает еще серьезной критики. Важно другое: попутно с Божьей волей начинает мыслиться закон, который фактически

³⁷ Эту точку зрения поддерживал Г.Ф. Шершеневич: «Отцы Церкви вооружаются языческим знанием для того, чтобы воспользоваться им в борьбе с язычеством. Однако именно своей философией отмстило умирающее язычество торжествующему христианству. Благодаря пользованию грекоримской философией простое, доступное каждому, евангельское учение превратилось в сложную догму, непонятную массе народной. Влияние грекоримской философии сказалось в появлении многочисленных ересей чисто рационального характера» (*Шершеневич Г.Ф.* История философии права. С. 147, 155).

³⁸ Известно, что впервые термин «теодицея» употребил Лейбниц, и само слово не означает, как правило, какой-то цели научной, но, скорее, трактат или отдел в трактате, посвященный вопросам Божьего бытия, Его совершенства и премудрости. В состав теодицеи традиционно входят следующие вопросы: 1) доказательства бытия Бога и их оценка; 2) изъяснение свойств Божественного существа и преимущественно Божественного промысла о мире или мироправления; 3) защита этих свойств от возражений; 4) союз Бога с человеком (Философский лексикон. В 4 т. Т. 4. Вып. 2. Киев, 1873. С. 12—13).

в состоянии ограничить Бога, Его благость и т.д. Причем в данном случае не столь важно, мыслится этот закон как Божий промысел либо существует параллельно Богу, аналогично тому, что он и Бог регулируют разные сферы бытия. Главное, что Бог теряет Свою единственность и одно из главных правил христианства – учение о единосущной Троице начинает подрываться в своей основе.

Приняв учение блаженного Августина в качестве своей фундаментальной базы и развив содержащиеся в нем элементы до крайности, Римская церковь должна была признать одновременно с этим и те негативные последствия, которые таились в них. Очевидно, что к одному из таковых следует отнести предпосылки деизма, причем в форме, наиболее не приемлющей христианство.

Это суждение не покажется категоричным, если учесть, что предвечный закон, по которому дается спасение избранным, возводится в абсолютный принцип. «Таким образом, – как справедливо отмечал Е.Н. Трубецкой, – человеческая воля Христа, как и человеческая воля вообще, низводится... до степени пассивной среды благодати, автоматического орудия предопределения... И человечество Христа, как высшее проявление благодати по преимуществу, есть лишь частное проявление всеобщего закона предопределения... Учение Августина принципиально отрицает во Христе человеческую свободу»³⁹. Таким образом, и этот догмат христианства ставится под сомнение, если не отрицается совсем.

На основании изложенного легко провести причинноследственную связь между различными элементами средневековой западной культуры, проникнутой духом католицизма: учение о главенстве католичества на основе цитаты из Священного Писания о якобы особом статусе Римской церкви, основанной апостолом Петром; как следствие, необходимость признания учения о предопределении, согласно которому, применительно к данному аспекту, главенство Римской церкви установлено Богом изначально. Но в этом случае закон предопределения должен иметь такой характер, что его не в силах изменить Сам Бог, поскольку в противном случае первенство Рима будет весьма условным и временным, т.е. до нового определения Божьей воли.

Признав несвободной, хотя и в скрытой форме, весьма косвенно, Божью волю, католичество вынуждено было обратить особое внимание на познание мирового закона, управляющего вселенной. Много соблазнов к тому, чтобы использовать рациональные способы познания, и вот по каким причинам. Впервые, чисто практически рациональные способы познания носят обезличенный характер, в отличие, скажем, от духовного опыта и нравственного подвига, которые всегда индивидуальны. Следовательно, для целей контроля и обеспечения единообразной организации, как и единообразного понимания Бога и мирового закона, это наиболее удобное средство. Вторых, поскольку духовный подвиг не дает сам по себе спасения, единственная альтернатива ему как способа христианизации язычников, так и распространения догматов в миру и их обоснование проявляется также только в рационализме.

Наконец, если Рим признал мировой закон единственным для всей вселенной (то обстоятельство, что источником его в понимании католицизма является Божья воля или со временем утрачивается, как будет видно из дальнейшего, либо признается как статичное, т.е. прошедшее по времени, событие), то необходимо познать его как минимум для целей веры: понимать Божью волю и творить по ней.

Обратимся к фактам, которые помогут нам подтвердить изложенную точку зрения и проиллюстрировать ее весьма характерными фактами. Например, обращает на себя внимание то обстоятельство, что развитие схоластики и ее характер полностью повторяет последовательность развития и укрепления идей католицизма с одновременным выхолащиванием духа хри-

³⁹ Трубецкой Е.Н. *Философия христианской теократии в V в.* // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 10. С. 144—145.

стианства. Как явление, средневековая схоластика представляет в известной степени самостоятельный научный интерес хотя бы по той причине, что в качестве своей главной задачи она стремится, по мнению В. Виндельбанда (1848—1915), к такому философскому учению, в котором система церковных догматов должна была найти свое оправдание перед разумом⁴⁰.

По мнению исследователей, схоластика насчитывает три периода. В течение первого периода средневековая мысль еще не готова примириться с рационализмом и учением о главенстве папы в категоричном его выражении. Хотя, как отмечают исследователи, уже в это время мысль о необходимости разделения философии и теологии становится весьма актуальной⁴¹.

Наиболее ярко эта концепция проявилась в учении Петра Абеляра, рационалистическая теория которого является, по мнению А. Штекля (1850—1902), отрицанием сверхразумности христианских догм⁴². В своем этическом учении Абеляр исходил из того принципа, что христианское учение о нравственности есть лишь преобразование естественной морали, что оно не содержит в себе ничего, кроме того, что знали и чему следовали древние философы-язычники. По его мнению, их учения «всецело выражают евангельское и апостольское совершенство», а их нравственные идеи во многом стоят выше Закона Моисея⁴³.

Объективности ради все же отметим, что подобные взгляды были отвергнуты Римом, а учение Абеляра признано еретическим по причине своей несовместимости с учением и духом христианства. Однако уже в ходе второго периода развития схоластики языческий рационализм занимает господствующие позиции, окончательно вытесняя теологию и заменяя ее логикой Аристотеля. В это время рационалистические оттенки проявляются в трудах не только отверженных еретиков, но и отцов Римской церкви, идеи которых признаются папством в качестве своей официальной точки зрения: мы имеем в виду учение Фомы Аквинского (1225—1274).

На первый взгляд, произведения этого философа, канонизированного Римской церковью, не столь категоричны в вопросе взаимоотношений разума и веры. Согласно воззрениям Ф. Аквинского, следует различать два рода истин – истины разумные и сверхразумные. Первые постигаются только за счет разума, вторые – путем откровения. Они различны, но не по своему существу, а по способу восприятия. Более того, как данные нам Богом, они не могут противоречить друг другу, поскольку Бог не может, очевидно, противоречить Сам Себе⁴⁴.

Таким способом Аквинский примиряет веру и разум. Обратим внимание на этот аспект и, ввиду его принципиальной значимости, прокомментируем. Интересно то обстоятельство, что Фома Аквинский обращает пристальное внимание на необходимость этого примирения. Очевидно, что такая научная необходимость была возможна только в случае широкомасштабного распространения рационалистической философии и постепенного вытеснения ею непосредственно теологических институтов. Мы получаем дополнительное подтверждение тому, что воззрения Петра Абеляра не отличались по своему духу от общего направления схоластической мысли.

Вместе с тем трудно сказать, насколько идею католического мыслителя можно оценить как услугу сверхрациональному элементу, содержащемуся в вечном. Стоит нам только изме-

⁴⁰ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 1. СПб., 1908. С. 3.

⁴¹ Фуллье А. История философии. С. 148—149.

⁴² «Положение, которое Абеляр занимал в своей философии по отношению к христианской вере, может быть признано рационалистическим... Восставая против мнения Августина... согласно которому нужно сперва верить, чтобы потом дойти до понимания, он утверждает, наоборот, что не должно легко поддаваться вере, а нужно сперва исследовать разумом, можно ли и должно ли верить так, а не иначе... Он держался взгляда, что христианские догмы могут быть познаны, доказаны и объяснены посредством разума» (Штекль А. История средневековой философии. С. 134—135).

⁴³ Там же. С. 141.

⁴⁴ Штекль А. История средневековой философии. С. 197—198.

нить точку рассмотрения – и тезис утверждения превращается в тезис отрицания сверхразумного, как абсолютной категории, своеобразной точки отсчета.

Например, мы говорим, что разум не может противоречить догматам веры, познанным путем откровения. Но логически это означает одновременно и то, что догматы, полученные путем откровения, не могут противоречить выводам разума. Собственно говоря, не отрицал такой постановки вопроса и сам Ф. Аквинский. Конечно, он неоднократно утверждает, что разум не может заменить собой веру и доказать истин христианства. Однако при этом допускается и вполне последовательный для предыдущего изложения им своего учения тезис о том, что истины разума также входят в состав откровения, а само оно может быть заменено (все же!) рациональным познанием. Правда, и Фома Аквинский подчеркивает то, что такая задача по плечу лишь очень немногим людям, которые путем долгих усилий и после многих ошибок дошли до признания и понимания этих истин, но принципиально вопрос по существу решен: вера потеряла свою божественность и становится предметом, хотя и не рядовым, рационального исследования⁴⁵.

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

Правда – важное замечание, – в отличие от блаженного Августина, Ф. Аквинский не признает универсального действия Божьей благодати, считая, что подтверждение веры добрыми делами является необходимым условием спасения. Таким образом, здесь человеческая свобода получает некоторую значимость сравнительно с теми учениями католических богословов, которые признавали исключительно закон предопределения. Однако это не та свобода, которая мыслится истинным христианством. Как только Аквинский признает, что движение воли обусловлено Богом как первопричиной, то все ее «свободные» проявления приобретают на самом деле вполне детерминированный характер⁴⁶.

В результате мы получаем «естественный закон», который у Фомы Аквинского хотя и не заменяет собой Бога, но обладает явно выраженным признаком параллельного сосуществования с истинами Откровения. Конечно, Фома Аквинский не допускал кощунственной мысли о какой-либо возможности противопоставления рационального и божественного: в прямом виде такая постановка вопроса не могла еще быть принята ни отцами католичества, ни самой Римской церковью.

Однако, повторимся, принципиально в методологическом аспекте вопрос уже решен. Остальное – уже следствие. Перед нами учение гораздо более мягкое в вопросе о вере и разуме, чем иные трактаты и никак, на наш взгляд, не может быть квалифицировано в качестве «нетрадиционного» для католицизма (этому, кстати сказать, противоречил бы и факт канонизации Аквинского Римской церковью).

Сравнив его с утверждениями Иоанна Скота Эригены о том, что выводы разума должны быть признаны даже в том случае, если они не согласуются со Священным Писанием, с сужде-

⁴⁵ Штекль А. История средневековой философии. С. 198—199.

⁴⁶ «Когда мы понимаем все мироздание как общую цель причин и следствий, идущую сверху вниз в неизменном порядке, мы непременно должны от каждой второстепенной причины восходить к предшествующей и так далее к первому двигателю, и тогда все представится нам произведением необходимости. Для свободы здесь нет места» (*Чичерин Б.Н.* История политических учений. Т. 1. С. 174).

ниями Ансельма Кентерберийского о том, что все содержание христианских догматов и даже познание Бога можно постичь разумом, мы должны признать, что «нетрадиционность» учения Ф. Аквинского, его несоответствие духу времени должны пониматься под иным знаком⁴⁷.

Следует также напомнить, что схоластика как явление принесла с собой ценные дары в сокровищницу науки, вся значимость которой, по мнению многих исследователей, заключается именно в неоспоримой роли в деле становления и последующего развития светской науки, совершенно свободной от теологии⁴⁸. С учетом этого обстоятельства не будет, думаем, ошибкой признать схоластику значимой не само по себе, а в качестве тенденции обмирщения духа католицизма и всей западной культуры в целом.

Впрочем, едва ли не самым доказательным примером этому может служить эпизод, связанный со знаменитым в Средние века спором между номиналистами и реалистами. Напомним, что предметом спора стали три «Порфирьевы вопроса»: 1) имеют ли общие понятия самостоятельное значение или это только наши обобщения; 2) если они имеют самостоятельное существование, то присуща ли им телесная оболочка; 3) если они имеют телесную оболочку, то обособлена ли она от тел отдельных индивидов? Нисколько не преувеличивая, можно сказать, что трудно найти более «схоластические» по своему предмету вопросы, никак на первый взгляд не касающиеся вечных истин.

Однако, как тонко замечал Г.Ф. Шершеневич, каждое (!) из указанных учений способно было при посредстве логических выводов привести к отрицанию христианских догматов. Например, реализм последовательно приводил к пантеизму, отрицавшему все индивидуальное, а следовательно, и Бога, Который сливается с миром. С другой стороны, номинализм, признающий каждое понятие только звуком, не имеющим реального существования, ставит под сомнение Церковь (без верующих), т.е. как понятие. Логическим выводом из этого может стать то утверждение, что церковь может существовать как образ, запечатленный в каждом человеке, но не «сама по себе».

«Ввиду таких выводов, – писал российский ученый, – проводимых с неумолимою последовательностью, Католическая церковь в смущении колебалась между тем и другим учением. После некоторого сомнения церковь склонилась в пользу реализма: легче было отказаться от личного Бога, чем примириться с мыслью, что церковь есть звук пустой... Номинализм был осужден и строго преследовался в течение XII и XIII вв.»⁴⁹. Стоит ли говорить, что характер тенденции схоластики не оставляет никаких сомнений?

Другим явлением в жизни Западной Европы Средних веков, которого нельзя не упомянуть, выступает мистицизм, может быть, наиболее ярко и полно проявившийся в Германии. Собственно сказать, оно интересно нам по двум причинам: 1) единственной связью со схоластикой и 2) обусловленностью и тягой к авторитету.

Поскольку даже при умозрительном рассмотрении рациональное осмысление содержания церковных догматов всегда представляет известный выбор вариантов, единственным способом распознавания истинности и ложности суждений может быть только обращение к тому,

⁴⁷ Штекль А. История средневековой философии. С. 116—117. «Ансельм не хочет умалять значение естественной силы разума... Он говорит, что готов оставить совершенно в стороне Христа и божественное откровение и попытаться доказать при помощи одного разума, пользуясь при этом строго рациональными доводами, что все искупление во всех своих моментах должно было совершиться именно так, как оно происходило» (Там же. С. 116).

⁴⁸ Как отмечал Г.Ф. Шершеневич, ее методом являлся исключительно силлогизм, воспринятый от Аристотеля. В результате «все остроумие схоластики было направлено на то, чтобы выводы были логичны и в то же время не стояли в противоречии с христианским вероучением. Со снисходительной улыбкой взглянем мы на то, как мысль изощряется над разрешением вопросов, вроде того: где находился Бог до сотворения мира, почему Ева была сотворена из ребра, а не другой какойлибо части тела, может ли благодать Бога восстановить девственность проститутке и т.п. ... Конечно, схоластика не способна была обогатить ум знанием, но она могла изощрять его... В этом заключалось ее воспитательное значение... Прежде чем дать простор разуму, надо было подготовить его развитие. И схоластика блестяще выполнила эту задачу. Схоластика развила философское мышление, выработала точный философский язык» (Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 153—154).

⁴⁹ Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 158.

что предполагает изначальный авторитет. Это или папа, или иное духовное лицо, но обязательно вышестоящее по иерархии, либо ссылка на такой закон, который позволил бы внести упорядоченность в этот хаотический мир и объяснить содержание явлений.

Можно без преувеличения сказать, что, в отличие от «скудной» схоластики, мистицизм носит в себе гораздо более живой и личный характер, более подвержен вере в возможность дарования откровения отдельному лицу, чем объяснения разума. Но вместе с этим мы должны признать и тот факт, что мистицизм совершенно не вмещает в себя учение и дух христианства, но служит лишь одним из способов их объяснения, причем зачастую языческого содержания и антихристианской направленности⁵⁰.

Очевидно, что такое положение вещей нельзя квалифицировать положительным образом, но, напротив, следует признать признаком вырождения христианства в католичестве и самой идее папства. Приведем один из наиболее красочных примеров этого регрессного процесса.

«Вера в астрологию распространена во всех слоях общества... Движения небесных тел правильны и необходимы. Следовательно, предопределена ими и управляема земная жизнь. Каждый человек рождается при известной конstellации звезд, и она определяет его судьбу... Астрология дает систему мира, подчеркивает необходимость всего происходящего. Она как бы раскрывает потенцию идеи миропорядка, заключенную в верованиях в чудеса и предсказания... В астрологии предстает пред нами... система слаженного, законосообразного мира, идея нерушимого миропорядка... Дойдя до идеи миропорядка, религиозная мысль сейчас же сталкивается с теми основами религиозности, которые с этой идеей непримиримы. Ведь если все находится под властью небесных светил... то и пришествие Христа на землю и Его крестная смерть вызваны и объясняются движением звезд... (следовательно. – А.В.) действия Христа обусловлены влияниями звезд... Значит, воля Бога не в силах сломить незыблемого миропорядка... Вопрос ставился резко: Божество или миропорядок... Некоторые пытались примирить Божество с миропорядком, возводя второй к первому и утверждая, “что однажды навсегда установил Бог закон, и ничто никогда не нарушает этого закона, а решенное Богом осуществится так, как Он предвидит”... Религиозная мысль приходит к “*lex perpetua prima institutionis*” (“вечному закону первого установления”), к деизму уже со стороны философских соображений... Однако деистическое построение... решает лишь часть проблемы. “*Stabilitas naturae*” (“постоянство природы”) остается, уничтожая свободную волю и возможность человеческой деятельности», – писал Л.П. Карсавин (1882—1952)⁵¹.

Наконец, в третий свой период схоластика совершенно сливается с мистицизмом и окончательно утрачивает какиелибо серьезные перспективы как научное или богословское направление человеческой мысли⁵². Но вместе с этим утрачивается и дух свободы и высокого восприятия человеческой личности, дарованный заветами Древней Церкви. Человеческая мысль уже неспособна воспринимать ее догматы буквально и духом, но, наоборот, все смелее и смелее пытается самостоятельно, посредством рассудка, конструировать их содержание.

Конечно, данный процесс можно воспринимать поразному: либо как следствие прогресса в науке и обретение ею своей самостоятельности (общепризнанная западной культурой точка зрения), либо как следствие упадка христианства и религиозности на Западе в этот период (точка зрения Отцов Церкви). Однако и в том и в другом случаях бесспорным для практически всех исследователей является утверждение о рационализации средневекового мировоззрения

⁵⁰ Например, описывая учение известного немецкого мистика Мейстера Экгарта, А. Штекль отмечал: «Как часто Экгарт ни ссылается на “учителей школы”, все же в основном характере своего учения далеко отстает от них. Он идет по следам Ареопагита в толкованиях Скота Эригены и вследствие этого теряется в неоплатоническом кругу идей. Поэтому у него всюду пробивается эманатическипантеистический принцип» (*Штекль А. История средневековой философии. С. 292*).

⁵¹ *Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв., Спб., 1997.*

⁵² *Фуллье А. История средневековой философии. С. 154.*

и той роли, которую сыграла в этом процессе католическая церковь и ее учение. Не претендуя на абсолютность, считаем необходимым высказать свою точку зрения на сей счет.

Если мы приняли как аксиому, что идея духовной и свободной личности возникает только в христианстве и обусловлена содержанием учения Христа, то, очевидно, существенное отклонение от него, тем более поставившее под сомнение первоосновы веры, не может логически не привести к поиску иных путей, которые внешне производят впечатление вполне состоявшейся альтернативы или, с чем мы еще не раз столкнемся при изучении отдельных политикоправовых и философских учений, – «улучшенного», «развитого» христианства.

Представить процесс рационализации как возврат к языческим временам, так же как и одностороннее понимание личности исключительно в качестве части единого политического и культурного целого, нельзя. Любая цельная, состоявшаяся культура содержит в себе следствие столь различных исторических событий, такой конгломерат идей, тенденций, учений и традиций, что любая категоричная оценка на сей счет будет носить только односторонний характер. Поэтому правильным и научно обоснованным будет только определение, выделение и общая характеристика основополагающих процессов, которые таятся в той или иной культуре. Мы можем в этом случае проиграть в деталях, но выиграть в объективности оценки всего процесса в целом.

В отношении к рассматриваемой нами ситуации следует выделить два основных аспекта: рационализация мировоззрения – как религиозного, так и мирского, и широкая практика попыток нового обоснования человеческой свободы. Вера в Христа, в религиозные догматы не воспринимается уже сама по себе, посредством Божественного Откровения, а «понимается», «оправдывается» разумом. Данная деталь имеет чрезвычайно важное значение, если учесть, что, как справедливо писал Л.П. Карсавин, «всякое определение идеи разумом – и в современности не менее, чем в средние века – приводит к некоторому ее ограничению и умерщвлению, превращает ее во внешнюю норму, в традицию, в авторитет и объект веры, вытесняемый лишь неодолимым движением инстинкта, принуждающего разум к новому определению»⁵³.

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

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

Окидывая ретроспективно всю историю этого процесса, отметим следующие тенденции: первый период – идея свободной личности, ее «естественного права» как образа и подобия Божия, их обоснование в христианстве и догматах Церкви; второй период – рационализация

⁵³ Карсавин Л.П. Культура Средних веков. Киев, 1995. С. 171.

богословия, развитие схоластики, идеи папского авторитета и учения о предопределении; третий период – реализованные наиболее полно, указанные выше идеи приводят к отрицанию самого духа христианства, утрате того первоначального понимания свободной личности, которое раскрывается в нем.

Как реакция на этот процесс человеческая мысль ищет обоснование свободы уже не в христианстве, хотя оно еще не отставлено до конца, а в самой себе, в своей природе, т.е. разуме. В последующем периоде возникает идея «разумного» естественного права, обусловленная разумом и обоснованная им, но при этом все сильнее появляется процесс изменения содержания понятия человеческой свободы. Она уже воспринимается не как основа добровольной любви и веры в Бога, но в качестве естественного состояния человека как социального существа. Ее целью является уже не спасение лица, а обеспечение нормального его развития и жизнедеятельности. Религия играет на этом этапе только роль одной из «естественных свобод» человека. Так акценты перемещаются из духовной сферы в сферу социальнополитическую.

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

Интересно проследить, как и по содержанию, и по форме мыслители Нового времени пытаются копировать Платона и Аристотеля. Не случайно и сама личность уже начинает оцениваться не с духовной точки зрения, а политической, государственной в наиболее неприглядном для идеи духовной свободы утилитарном виде: какую пользу принес этот человек своему государству или может принести. Государство все активнее начинает играть самодовлеющую роль в этических и правовых построениях мыслителей. Как апогей этого явления, возникает учение Н. Макиавелли (1469—1527), где политическая необходимость признается уже не связанной нравственными нормами. Сама нравственность становится прибежищем субъективной нравственности и постепенно теряет свои абсолютные позиции вечной Истины.

Не стоит говорить, повидимому, что данные мотивы имеют непосредственное отношение к вопросу о демократии, народном суверенитете и праве – визитным карточкам правового, конституционного государства. Прокомментируем это на нескольких типичных примерах. В первую очередь коснемся воззрений Фомы Аквинского, но в части не философии, а политики, имея в виду его особую значимость для Римской церкви и западной правовой культуры как теоретика католицизма.

Исходя из своего понимания вечного закона как закона естественного, находящего отражение в человеческом разуме, Аквинский приходит к следующему выводу, нашедшему полное выражение в учении об этике и политике этого богослова. К естественному закону принадлежит все, что практический разум признает за человеческое добро. А так как естественное добро присуще самой природе человека, то разум считает добром все то, к чему человек имеет естественную склонность. Поэтому порядок предписаний естественного закона есть самый порядок естественных склонностей человека. Этот порядок включает в себя помимо прочего и стремление к самосохранению, общежитие и т.д.⁵⁴

⁵⁴ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 180—181.

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

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

Не меньший интерес вызывает история распространения политических институтов, известных ныне как «демократические» или «либеральные», в эпоху выделения Римской церкви и пика ее могущества. Кажется почти невероятным, что папство, поставившее во главу угла идею авторитета, строгой организации и иерархии, явилось одним из самых активных популяризаторов идеи народовластия, демократии, неподчинения несправедливой верховной власти и т.д.

Здесь следует сделать небольшое отступление. Традиционно в политической науке именно идея монархии из всех форм правления ассоциируется с различными теологическими учениями⁵⁵ при противопоставлении их светским политическим учениям. Особенно это справедливо для христианства, усматривавшего в земном государственном устройстве совершеннейшее подобие Царствия Небесного. Государь представляет собой аналог Единосущной и Нераздельной Троицы, Бога, как единственной силы, управляющей миром и небесами («да будет воля Твоя яко на небеси и на земли»).

Соответственно самодержец, поставленный на царство не «мятежным человеческим произволением, а Божьим установлением», по мысли Иоанна IV (1547—1584), является высшей силой, духовным отцом своих подданных, творящим суд и справедливость. Не случайно в последующем своем развитии идея государя-самодержца выливается в государствах древней веры – Византии и России, в идею царского служения как иноческого подвига⁵⁶.

Представить в восточном христианском мирозерцании идеи демократии и народовластия – в западном их понимании – практически невысказуемо без опасения полной ревизии самих основ веры. По справедливому замечанию великого русского правоведа и философа И.А. Ильина (1883—1954), существо христианства, сориентированное на равенство всех людей перед Богом, не только не может предположить идею политического или, тем более, социального равенства, но глубоко чуждо подобным устремлениям⁵⁷.

⁵⁵ «Ни одна из политических форм не обнаруживает столь тесной – исторической и идейной – связи с религией, как политическая форма монархии. Мало сказать, что монархия была политическим установлением, создавшимся под влиянием некоторых языческих религиозных представлений, – более того, в истоках своих монархизм сам был положительной религией, религия же имела преимущественно монархические формы» (Алексеев Н.Н. Христианство и идея монархии // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 48).

⁵⁶ Ильин И.А. О монархии и республике // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 462, 476—478.

⁵⁷ Там же. С. 483.

Если «наложить» указанные признаки на католицизм и православие, мы обнаружим некоторое внешнее сходство в понимании монархического начала, заключающееся в неизменном следовании такому мирозерцанию, где единоличный владыка, государь распространяет на весь мир свою волю. Более того, может создаться впечатление, что как раз католицизм, с его стремлением к внешней организованности мира, с приматом идеи жесткой централизации, гораздо ближе к идее монархии и более близок к данной форме политической власти.

Но как же быть с теми фактами, о которых мы говорили выше? Как совместить начала народоправства и демократии с идеей папы и Римской церкви?

История политических учений дает нам массу свидетельств многочисленных, идейно выдержанных и весьма профессиональных работ, посвященных обоснованию притязаний папства на абсолютную власть. Например, Альвар Пелагий (XIV в.), последовательно доведя до логического конца принципы католицизма, приходил к выводу о том, что, имея власть Христа, папа сам является богом, не связанный никакими законами: ни Божественными, ни человеческими, ни решениями Вселенских Соборов. «Если бы весь мир в чем-либо⁵⁸ был иного мнения, нежели папа, нужно тем не менее следовать мнению папы» – вот квинтэссенция этого труда⁵⁹.

Еще большие сомнения должны возбудить в нас суждения Августина Триумфа (XIV в.), который углубляет вышесказанный тезис и приходит к мысли о том, что и само непосредственное управление государствами должно находиться в руках у папы, включая издание законов и остальные виды императорской юрисдикции. В результате императорам выпадает роль полного подчинения и служения папе, который может сам избирать их на царство, а может отдать ее в руки избирателей, т.е. народа. В заключение Триумф также склонялся к мысли о божественной природе папы и считал правильным воздавать ему такое же поклонение, как и Богу⁶⁰. Не правда ли, эти тезисы, горячо поддерживаемые Римской церковью, внешне имеют мало общего с либеральными началами?

Наконец, даже признав последние две точки зрения вполне объяснимыми крайностями, которые никогда, в силу их определения, не могут являться прочной и долговременной основой для католицизма, и, следовательно, малоубедительны по интересующей нас проблеме, мы не можем не признать другого факта.

Объективный анализ католических догматов, духа, которым наполнено их содержание, дает все основания предполагать о глубокой внутренней взаимосвязи либеральных идей в самой доступной и понимаемой нами редакции и основ папства. Например, если папа является преемником Христа на земле и обладает абсолютным главенством над всеми церквями и светскими правителями, то божественное, мистическое понимание власти полностью аккумулируется именно в его образе, а не в образе светского государя.

Папа в этом случае и есть та власть, которая в духовном смысле «от Бога», а государь является лишь «управленцем», «владельцем», «распорядителем», «менеджером». Психологически, как отмечал Л.П. Карсавин, в средневековом обществе господствует идея абсолютной монархии, единого Божия Града. Но понимание противоположности религиозного и мирского бытия приводит к той идее, что светское государство есть «изобретение человеческих рук», и каждый монарх лишь выполняет возложенную на него людьми и Богом миссию. Государство в этом случае становится независимым от носителей верховной власти, а папе приписывается право отстранять неугодных государей, как недостойных «покровительства Божия»⁶¹.

Очень любопытная и многосторонняя роль выпадает при этом идее демократии. Логически только при ее условии указанный выше тезис равенства всех перед Богом, имея в виду под

⁵⁸ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 144.

⁵⁹ Там же. Т. 1. С. 207.

⁶⁰ Там же. Т. 1. С. 206.

⁶¹ Карсавин Л. П. Культура Средних веков. С. 124

Богом папу, оказывается идейно выдержанным, поскольку, как мы только что видели, признать государя обладателем больших политических прав, чем имеют его подданные, нельзя. Вслед за этим и вся конструкция верховной власти принимает следующий вид: абсолютное главенство папы и Римской церкви – как духовное, так и мирское; государь, осуществляющий функции оперативного управления страной, но не имеющий какихлибо отличных, принадлежащих ему «изначально» полномочий, но наделенный ими, или некоторыми из них, папой и подданными, которые поручают ему защиту и охрану государства, суд, обеспечение справедливости и т.д.⁶²

Нам открывается договорная теория происхождения государства в самом зачаточном ее виде, но с той идеей мирской справедливости во главе, которая еще долгое время будет являться едва ли не единственным основанием этого учения. Можно сказать, что даже такой признак, как выделение идеи народоправства, народного суверенитета, даже в теологической, наивной для современного либерализма редакции, в цельный политический институт, является свидетельством обращения папства не к идеалу «совершенных» – как мы приводили ранее на примере из Евангелия, – которые «ушли из мира», а к вполне мирским идеалам. Если, напомним, в подлинном христианстве «совершенным» может быть не всякий, но всякий должен иметь этот идеал «перед глазами», стремиться к нему, одновременно ощущая собственную греховность, то католицизм останавливается на «полпути», придавая промежуточным, греховным состояниям значение абсолютной истины.

При этом возникает еще одна деталь, не всегда, на наш взгляд, учитываемая исследователями. Тяготее к мирскому, приняв учение о предопределении и избранности клира, Римская церковь в буквальном смысле слова поставила под сомнение слова Спасителя о равенстве всех перед Богом. В ее редакции данное равенство состоит лишь в равенстве подчинения перед папой (а не перед Богом), причем подчинения как духовного, так и социального, что в корне меняет дух и смысл евангельских слов. Однако церковь в целом, клир, подчиняясь папе, обладает большими духовными правами, чем миряне, поскольку, в отличие от последних, являются «избранными ко спасению».

Между тем проблема противостояния клира и мирян приняла в Средние века совершенно грандиозные масштабы, едва ли не поставив Римскую церковь на грань развала и полной дезорганизации. В своей книге известный американский историк Генри Чарльз Ли (1825—1909) высказывает оценку, небезынтересную для нас: «Обособляясь от светского мира, церковь обеспечила себя услугами рати, всецело преданной ее делу, но зато, с другой стороны, она породила вражду между собой и народом. В реальности весь христианский мир разделился на два совершенно различных класса – на пастухов и овец; и нередко, и не без основания, приходила овцам в голову мысль, что их пасут только для того, чтобы короче остричь»⁶³.

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

Дело доходит до того, что в XIII в., когда противостояние со светской властью достигло своего апогея, Римская церковь возрождает учение о тираноубийстве, заимствованное из античных источников. В тех случаях, проповедовали папы, когда государь безнаказанно злоупотребляет своей властью, если против него нет иного оружия, чем молитва, он перестает быть подчиненным Богу и папе и подданные вправе наказать его и даже убить.

Нетрудно заметить, что применение такого крайнего способа удержания власти лишено какихлибо объективных моральных критериев, которые папство могло бы предложить подданным для оценки деятельности своих монархов. Поскольку же степень отклонения от церкви,

⁶² Карсавин Л. П. Культура Средних веков. С. 124—125.

⁶³ Ли Г. Ч. Инквизиция. Происхождение и устройство. С. 451.

степень неподчинения Риму определяется оценкой самих пап, то объективно данное учение представляет нам, по существу, легализацию еще одной меры наказания лица, которым Римская церковь недовольна.

Впрочем, здесь сложно решить, какую функцию несет в большей степени это учение – практическую, как провозглашение нового способа борьбы с врагами Рима, либо теоретическую, как естественное следствие учения о народном суверенитете и демократии. Важно то, что, по справедливому замечанию Б.Н. Чичерина, сам факт применения этого учения церковью «может служить признаком нравственного безобразия», когда «в пылу борьбы смелым умам легко было перешагнуть через основные положения христианства, вооружиться античными воззрениями и во имя религии мира и любви проповедовать убийство представителя общественной власти»⁶⁴.

Сказанное позволяет, на наш взгляд, довольно аргументированно говорить о том, что по своему духу католицизм не только не чужд идеям демократии и народоправства, но, даже без конъюнктурных причин, идейно предрасположен к ним⁶⁵. За их счет решается вопрос о согласовании идеи предопределения с изначальной христианской идеей равенства, папство обеспечивает свою гегемонию над всеми государствами вне зависимости от их национальной принадлежности и возвышается над политической сферой, контролируя ее одновременно как высшая духовная инстанция. Можно сказать, что политическое равенство не страшно католицизму, если остается неизменной реальная возможность духовного контроля мирского бытия и значимость религиозных догматов для верующих мирян.

Нам открывается картина заимствования языческих политических идей и наполнение их новым содержанием. Конечно, данный процесс не должен мыслиться механически. Отход от истинных заповедей со стороны папства последовательно приводит к попыткам изыскания форм и институтов, за чей счет можно было бы поддержать ускользающую гармонию католического мира. В результате получается довольно необычный конгломерат идеи, все в большей и большей степени приводящий к фактическому отрицанию истин Христа.

Отметим еще один любопытный момент: не обладая в действительности значением абсолютности, вновь рожденные идеи не могут дать необходимой устойчивости в духовной и социальной жизни. Они сами нуждаются в новых институтах, «раскрывающих» и «развивающих» их. Так постепенно в западную мысль вкрадывается предположение о наличии некоего прогресса истории, имеющего начало и свой логический конец. Естественный закон все больше принимает автономное от Бога выражение и все более сближается с политической и социальной сферами бытия, обмирщается.

На основании изложенного понятен характер направленности правовой культуры Западной Европы, принявшей стремление католицизма к внешней форме и внешнему единству, идее естественного закона, демократии и договорного государства. В этом случае, как их синтез, право начинает играть все большую и большую роль в деле обеспечения и защиты личных интересов, определения полномочий должностного лица и государя. Не опасаясь упреков в категоричности, можно сказать, что указанные суждения имеют мало общего с заповедями Христа и Его учением о свободной личности и Церкви.

Понимание ее как соборного единения всех верующих заменяется учением о церкви как организации клира, «избранных» и «неподсудных», а духовная свобода личности заменяется тезисом о свободе социальной, политической. Еще раз отметим, что, по справедливому мне-

⁶⁴ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 148.

⁶⁵ Е. Гергей высказывает совершенно справедливую мысль о том, что в этическом учении Фомы Аквинского не только доминирует дух коллективизма, где в органичном обществе каждый его член имеет свое специальное место и функцию, но и «осуществляющие государственную власть приходят к власти по поручению народа». По его мнению, с которым нужно согласиться, в этом уже обнаруживаются зачатки народовластия (Гергей Е. История папства. С. 154).

нию ряда мыслителей, истинное христианство не отвергает ни социальных свобод, ни политических прав, оно только не признает их безусловной ценности и абсолютного характера⁶⁶.

Напротив, став на путь главенствующей над всем и вся организации, папство не могло избежать как раз стремления к абсолютизации и признания власти безусловной ценностью хотя бы потому, что по закону обратной связи все тезисы Рима об источниках и характере светской власти обратились бы против него. Таким образом, исчезает религиозное обоснование данных институтов и, как следствие, требуются иные, новые методы и способы их научного обеспечения.

Например, все большая переориентация Рима на светскую жизнь, на светские начала является непременным условием попытки непосредственного управления жизнью светских государств и самих государств. Но в этом случае понимание церкви как духовного союза заменяется пониманием ее как видимой и мирской организации верующих, как особого светского государства. Как следствие, оно само становится объектом такой же критики, которую ранее папство высказывало в отношении светских государств.

Так, уже в XIV в. появляется ряд учений, смело распространяющих на папство идеи естественного закона и договорной теории, среди которых особое место занимает сочинение Иоанна Парижского (1240—1306). Власть папы над Церковью, считал он, не есть власть господская. Все блага, принадлежащие Церкви, присвоены ей самой, папе дана власть только управлять и распоряжаться ими. Если же он начинает злоупотреблять своим правом, то вселенский собор или кардиналы вправе низложить его. Основание этому заключается в том, что власть присваивается любому лицу Богом по существу, но через человеческое постановление.

Поэтому в силу человеческого действия она может быть и отнята. Таким образом, как справедливо писал Б.Н. Чичерин, «различие, установленное Фомой Аквинским относительно светской власти, прилагается и к папской»⁶⁷.

Марсилиус Падуанский (1270—1343) и находившийся под его сильным влиянием В. Оккам (XIV в.) совершенно ясно подходят к церкви как к сообществу верующих, которое передает власть папе в духовных делах, а в светских подчинено государям. В результате папская власть должна не только «доказать» себя – понятие «общей цели», но и находиться под контролем и надзором Вселенского Собора – действительно высшего органа, наиболее употребимого для выражения общей воли верующих.

Пьер Оливи (XIII в.), исходя из презумпции абсолютной правоты истинной церкви, допускает сопротивление папе, если он упорный еретик. Монахи-францисканцы, гонимые Иоанном XXII, объявляют его еретиком. Правительство Филиппа IV Красивого (1285—1314) начинает процесс против умершего папы Бонифация VII по обвинению его в ереси⁶⁸. Здесь вновь легко усмотреть знакомые нам суждения, навеянные идеей народоправства, учениями о тираноубийстве и неподчинении несправедливой власти. Нельзя не согласиться еще раз с суждениями тех мыслителей, которые связывают этот процесс с периодом становления естественно-правовой доктрины, или, точнее, с периодом становления светского варианта указанной доктрины⁶⁹.

Таким образом, подытожим, все важные идеи, такие как учение о народном суверенитете, естественном праве, демократические институты, неподчинение несправедливой власти и т.д., которые позднее заложат основу учения о правовом государстве и либерализме, получают свое начало в удивительном сочетании христианских и языческих начал.

⁶⁶ Алексеев Н.Н. Христианство и идея монархии. С. 55—56.

⁶⁷ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 221.

⁶⁸ Карсавин Л.П. Культура Средних веков. С. 152—153.

⁶⁹ Там же. С. 153—154.

Сочетание это тем более специфично и неповторимо, как характерное для западной правовой культуры, что оно возникает из христианской идеи свободной, неповторимой личности как образа и подобия Божия, совершенно незнакомой Древнему миру в подобной редакции, и возврата к рационалистическим способам познания и объяснения мироздания, чуждым и не принимаемым истинной Церковью.

В настоящем случае интерес представляет то обстоятельство, что соединение столь разнородных начал, как христианское учение о личности и языческое обоснование власти, не могло долго удерживаться в состоянии статускво в силу слишком категоричного отрицания ими друг друга. Рано или поздно, в той или иной форме, но ситуация должна была разрешиться в пользу одного из направлений. При этом следует учесть, что рационализм и языческое обоснование власти, не содержа в себе на этот момент каких-либо реальных альтернатив идее личности, выполняли главным образом роль средства, за счет которого достигается общая цель: подрыв папского авторитета и опровержение его притязаний на всемирное господство⁷⁰.

Светская мысль, и с этим доводом согласны большинство исследователей, еще не может дать другой идеи, появившейся в гораздо более позднее время: самостоятельной роли человека в обустройстве мира и подчинения мира ему, что в области политико-правовой выразится в попытках построения земного рая – правового государства, и идее прогресса.

Личность, стесненная католическим учением, которым ее свобода, включая свободу воли, практически полностью отрицалась, требовала выйти из той тупиковой ситуации, в которой она оказалась. Требовалось найти способ нравственного, духовного пробуждения лица, восстановления тех естественных прав, которые коренились в существовании христианства. Категорично и умозрительно рассуждая, мы должны признать, что в той или иной степени речь пойдет либо о попытках возврата к духу истинной Церкви и ликвидации пережитков католицизма, либо к полному отказу от христианских заветов и построению политической науки как исключительно светской. Этим двум направлениям соответствуют, объективно, движения протестантов (Реформация) и движение гуманизма, провозгласившее веру в личность, ее силы и возможность изменения мира путем личного сознания.

Гуманизм, как очевидно атеистическое по духу и содержанию учение, интересует нас здесь только в двух аспектах. Что следует определить в качестве его источника и можно ли вообще вслед за многими авторами утверждать, что он возникает именно как ответная реакция на мракобесие папства?

Позволим себе отметить, что последнее утверждение, свойственное, как правило, представителям материалистических направлений в философии и правовой науке, уместно лишь в том случае, если мы примем, во-первых, идею прогресса в самом бездуховном, материалистическом ее понимании и идею последовательного освобождения человеческого ума от пут метафизики и религиозности к «подлинному» своему освобождению. Представим себе нелепую по односторонности изображения картину, согласно которой средневековое общество должно было утратить присущее ему своеобразие, выразившееся в непреклонных попытках совместить угасающую веру в Христа с надеждами найти такие идеи, которые позволят вернуть ситуацию «на круги своя».

Представляется, что гуманизм есть лишь одна из форм такого духовного состояния личности, которое воспитывает и порождает католицизм, ранней формой, предвестником того вырождения западной религиозности в атеизм, который мы сможем наблюдать в более поздние периоды истории. Не случайно гуманизм не фрондирует с католицизмом и протестантизмом, но все три направления находятся в постоянном пересечении и взаимосвязи. Мы без труда можем обнаружить идеи папства в протестантизме, равно как и идеи гуманизма, источником которых является католицизм, и попытки их неоднократного применения.

⁷⁰ Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 203—205.

Интересно, что при очевидном заимствовании данных идей каждое из направлений выдает их за свои. Например, в эпоху гуманизма преобладающее значение получает языческая философия Древней Греции, когда, по словам В.Н. Сперанского, «Гомер, Платон и сам прославленный Аристотель впервые становятся достоянием западноевропейского читателя не в искаженных переводах, не в цензурных переделках, но в своем подлинном виде... Философия, по его мнению, порывает с ветхими схоластическими шаблонами и окончательно освобождается от подобострастной связи с церковной догмой»⁷¹.

Но при описании истории развития схоластики мы обращали внимание на то, что как раз основным методом ее следует признать логику Аристотеля, который становится главным авторитетом даже при толковании церковных догм. Поэтому не следует, очевидно, соглашаться со столь категоричной оценкой русского ученого, признав, что и в более ранние времена влияние языческой мысли на католицизм было весьма ощутимым и никогда не прекращавшимся.

В политической науке гуманизм не приносит ничего принципиально нового, сравнительно с папством и более поздним по времени распространения протестантизмом, и лишь интерпретирует старые идеи. Так, например, в произведениях Н. Макиавелли, основанных на признании факта беспомощности человека, его эгоизме и стремлении к следованию зверским страстям, государство принимает на себя функции обуздания хищнического инстинкта и ненасытного себялюбия, которые еще недавно выполняла церковь.

Собственно говоря, мы имеем отображение идей католицизма на светскую почву эта-тизма и замену одних форм другими при неизменных первоосновах. Возникает ощущение, что в практическом плане труды Макиавелли буквально списаны с практики деятельности Римской церкви и самого папы, настолько фактически каждое его предложение о должном управлении подданными напоминает характер деятельности духовных властей. Что, спрашивается тогда, принципиально нового содержится в «Государе»? Идея отделения сферы нравственности от сферы морали и признание политики как области, несовместимой с нравственностью? Но это же самое признавало и папство, причем не только в теоретическом, но и практическом плане, но не для государства, а для себя.

Утопии Мора и Кампанеллы, при всей новизне практических рекомендаций и революционности отдельных предложений – куда, впрочем, не знаешь, что следует отнести: публичные казни и неприкрытое рабство либо тотальный отказ от личной собственности, вполне в духе Платона и Аристотеля, – лишь доводят до логического (хотя на первый взгляд абсурдного) конца те начала, которые лежали в основе католицизма.

Перейдя к идейной части их учений, мы обнаружим уже знакомые нам составляющие: примат целого над частным (общества над личностью), демократизм и широко развитое народоправство (какое интересное сочетание!), понимание общего блага как естественного закона, сообразного и с требованием природы, и с требованием разума, предельное внимание социальным идеалам при явно выраженной симпатии к аскетизму, первые зачатки того учения, которое позже выльется в полноводную тенденцию замены христианства «естественной» религией и т.д. Не случайно многие историки и правоведы не могут провести четкой границы, отделяющей эпоху Возрождения и Средних веков, равно как и их культуры.

Итак, уже в католицизме нам открываются источники тех воззрений, которые в более позднее время предстанут в качестве доктрины либерализма и различных научных течений, направленных на достижение политического идеала и обеспечение политических прав граждан. Правда, на этой стадии религиозности Запада нам почти не видны попытки борьбы за социальную справедливость, за исключением разве что течений гуманизма, да и то в качестве особенного явления политической мысли. Впрочем, нельзя недооценивать значение социального фактора и для гуманизма. По мнению Э. Фромма, с которым трудно не согласиться, эпоха

⁷¹ Сперанский В.Н. Общественная роль философии. Введение в историю политических учений. Вып. 1. СПб., 1913. С. 98.

Возрождения в большей степени, чем католицизм, открывает острое внимание мысли к социальной сфере⁷². Вместе с тем рационализм все в большей степени противопоставляет себя вере как источнику откровения и находит понимание и признание в самых верхних кругах клира, в том числе у пап.

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

Вместе с тем нельзя сказать, что католицизм игнорирует либо не склонен к управлению социальной сферой. Напротив, стремление к мирскому проявляется отнюдь не только в попытках обоснования идей народоправства и демократии. Клир усиленно обращает свое внимание на социальную сферу, исповедует принципы, которые позже ярко проявятся в социалистических учениях различной направленности.

Примером тому служит идея индульгенций с вероисповедальной и психологической точек зрения. У нас возникает дилемма: либо признать, что это – естественный ход событий, обусловленный законом прогресса, либо предположить, что безрелигиозный дух либеральных и социалистических идей обусловлен их изначальной принадлежностью к культуре католицизма. В последнем случае, к которому мы склоняемся, следует определить взаимозависимость между развитием указанных выше идей и выхолащиванием христианского и вообще религиозного духа из их первоначального обоснования.

Возникает возможность установления и доказывания взаимозависимости и предрасположенности тех или иных политических и социальных идеалов к христианству, которое дает им жизнь, и последующим их развитием, вполне нехристианским. При этом чем большие темпы роста приобретают антихристианские элементы этих учений, тем все более антиперсоналистический характер приобретают они в каждом из последующих своих выражений.

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

Глава II. Протестантская этика и социальная свобода

§ 1. Дух протестантизма и свобода воли

Оценка протестантизма как мощного религиозного и общественнополитического учения, получившего невиданное по размаху и чрезвычайно быстрое распространение в большинстве стран западного мира, учения, положившего новые начала политики, этики и права, чрезвычайно сложна. Нам предстоит, с одной стороны, раскрыть основные положения этого

⁷² Фромм Э. Бегство от свободы. С. 226—227.

религиозного направления, с другой – произвести его сравнительный анализ с основными началами католицизма.

Наконец, что составляет основной предмет нашего исследования, нам предстоит определить, каким образом основные идеи протестантизма – учения, весьма далекого, как мы увидим в последующем изложении, от мирских идеалов правового государства, в толковании его либеральной доктрины и социального идеала, в понимании его социалистами, – оказываются едва ли не единственным источником обоих направлений научной мысли, занимающих монопольное положение в политической мысли Запада. Бессмысленно и неоправданно высказывать предположения, будто религиозная Реформация порождает капиталистическую систему отношений в уже знакомом нам законченном виде, где дух наживы и прагматизма заполняет все сферы общественного и личного бытия⁷³. Можно согласиться с Э. Фроммом и сказать, что подобные утверждения совершенно не основаны на духе протестантизма, у которого «идея превращения человеческой жизни в средство для достижения экономических целей вызвала бы... отвращение»⁷⁴.

С ним, по существу, был солидарен видный немецкий социолог М. Вебер (1864—1920), полагавший, что протестантизм, в том числе на примере его апологетов – М. Лютера и Ж. Кальвина, вырастает не как средство борьбы за «свободу от религии», а единственно как средство достижения совершенно обратной цели – ужесточения религиозной дисциплины и борьбы со всевозможными еретическими учениями, буквально заполонившими Римскую церковь к началу XV в., истинный отказ от богатства как самоцели жизни и источника всевозможных удовольствий. Проповеди Лютера и Кальвина совсем не имели стремления к сибаритству или выделению светской стороны из лоно религии, но, наоборот, вели к еще большей и строгой религиозной дисциплине и самодисциплине верующего, по прекрасному выражению Вебера, – к практике распространения монашеского аскетизма на весь мир. То, что предписывалось только монашествующим, те ограничения, которые принимали на себя католические аскеты, должны стать правилом для каждого верующего христианина – вот призыв, который несли с собой учения реформаторов⁷⁵.

Не «свободу совести» в привычном для нас понимании, не борьбу за светскую науку имели своим идеалом идеологи протестантизма. Возврат к истинной вере, не замутненной лицемерием и невежеством, смещением светского и духовного начал в практике папства, порочным институтом индульгенции, – вот основной и главный мотив их проповедей⁷⁶.

Протестантизм пришел для того, чтобы ужесточить требования к верующим. Он уже не довольствуется внешним, формальным признаком принадлежности к Римской церкви, он хочет настоящей любви, веры, духовных подвигов во имя ее и высочайшей требовательности, в первую очередь к духовникам и затем остальной пастве. В отличие от лицемерного католического духовенства протестантизм проповедует истинную аскезу.

Наконец, говоря о протестантизме, мы не должны упускать из виду то обстоятельство, что государственная идея, сформулированная Римской церковью во вполне законченном виде,

⁷³ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 106.

⁷⁴ Фромм Э. Бегство от свободы. С. 246.

⁷⁵ «Значение Реформации в том, чтобы теперь каждый христианин должен быть монахом в течение всей своей жизни. Перемещению аскезы из мирской повседневной жизни в монастыри была поставлена преграда, и те глубокие и страстные натуры, которые до той поры становились лучшими представителями монашества, теперь вынуждены были осуществлять аскетические идеалы в рамках своей мирской профессии. Всю силу удара аскетизм направляет на непосредственное наслаждение жизнью и всеми ее радостями» (Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 156—157, 194).

⁷⁶ «Протестантизм Лютера, Кальвина, Нокса и Фюэра был весьма далек от того, что теперь именуется “прогрессом”. Он был откровенно враждебен многим сторонам современной жизни, которые в наше время прочно вошли в быт самых ревностных приверженцев протестантизма. Спасение души, и только оно, было основной целью их жизни и деятельности. В нем и следует искать корни этических целей и практических воздействий их учений; те и другие были лишь следствием чисто религиозных мотивов» (Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 69, 105).

не отрицается окончательно Реформацией, равно как и иные начала, лежащие в основании католицизма. Идеалы политической свободы, народовластия, демократии восприняты новым религиозным течением, но приобретают иное выражение, которое тем не менее не противоречит духу католичества, но является их необходимым развитием. И внешняя конфронтация обоих религиозных направлений, не прекращающаяся вплоть до нашего времени, есть борьба за первенство в толковании одних и тех же религиозных идеалов внутри одной культуры, но никак не борьба двух культур. Данный вывод не столь очевиден, как может показаться.

В католицизме нам предстает образ личности, все значение и преимущества которой определяются одним фактом – принадлежностью к Римской церкви. Если и можно говорить здесь об активности, то главным образом в плане активного подчинения. Начала демократии и народовластия, обнаруженные нами в католицизме, не носят, конечно, еще самостоятельного значения. Если указанные выше идеи и допускаются, и даже пропагандируются в ходе политической борьбы, то, очевидно, цель Рима заключается вовсе не в том, чтобы наполнить их конкретным содержанием в реальной государственной практике. Это часть идеологии, которая применяется для достижения высшей цели спасения, средство политической борьбы и явления, сопутствующие деятельности Церкви в данном направлении.

Совершенно иная картина открывается нам в Реформации и после нее. Человек Реформации – активная, творческая личность, которая может (вот что ново!) и должна самостоятельно проявляться во внешнем, социальном мире. Его направленность на достижение политических и социальных идеалов несравнима с мышлением «прежнего» человека. Поэтому указанные выше институты, получившие развитие в политической жизни общества, также не имеют права на самостоятельное, безусловное и безотносительное существование.

Напротив, это подручные средства религиозного воспитания личности, значимость которых повышается за счет того, что объективно они помогают разрушить абсолютизм католицизма и обеспечить свободу веры каждой отдельно взятой личности. Именно с этих позиций нам надлежит оценивать и социальный идеал, сформулированный протестантизмом. Именно в этом смысле мы должны толковать тот факт, указанный Э. Фроммом, что капиталистические элементы появляются уже в недрах католицизма, а не только протестантизма⁷⁷.

Вопрос в другом: как истолковывал протестантизм учение Христа и какие способы его распространения считал возможными для себя. Приняв предположение об обмирщении духа западного религиозного сознания (включая, конечно, протестантизм и католицизм) по причине произвольного понимания ими христианства, искажения его сути и духа, мы определенно сможем понять причины, по которым второстепенные некогда идеалы политической и социальной свободы личности, потерявшие поддержку со стороны религиозного сознания общества, приобретают основополагающее значение.

Уже первые шаги Лютера позволяют высказать предположение, что его учение представляет собой в первую очередь критику католицизма с точки зрения человека, его морали и интересов⁷⁸. Способы «удержания» личности в религиозном духе, предложенные Римом, отрицаются, провозглашенный примат свободной личности сохраняется, но исчезает само существо христианской веры. Идеал все более принимает социальный характер, и предпочтение отдается светской власти, имеющей реальные возможности поддержания организации верующих. Не случайно повсеместное распространение протестантизма привело не к ожидаемому подъему

⁷⁷ «Все экономические и социальные силы, характерные для современного общества, зародились в недрах Средневековья уже в XII, XIII и XIV вв. В позднем Средневековье непрерывно росла роль капитала и усиливался антагонизм между социальными группами в городах» (Фромм Э. Бегство от свободы. С. 211).

⁷⁸ «Церковь не смогла понастоящему научить людей закону любви, потому что позволила простым истинам Евангелия покрыться слоем бессмысленного теологического жаргона. Избавившись от этого груза обскурантистской теологии, Церковь сможет свободно проповедовать спасение миру. Ее спасающая весть будет состоять в том, что люди должны любить друг друга. Как все просто!» (Нибур Р. Опыт интерпретации христианской этики // Нибур Р. Христос и культура: Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 470—471).

религиозного сознания верующих, а к широкой практике абсолютизма, с которым пришлось бороться именно теми второстепенными способами, которым ни протестантизм, ни католицизм не придавали особого значения.

На что в Реформации обращается внимание в первую очередь? В первую очередь, на массовость реформаторского движения, поддержанного многими слоями населения, в том числе представителями средних и бедных слоев. Учение, которое по своей простоте и доступности представляло видимость естественного возврата к простым правилам Древней Церкви, упразднявшее отдельно и по своим законам живущий клир, не разделяющее верующих на «безгрешных» и грешных, не могло не получить массового признания. Очевидно, что и здесь в полном объеме проявляется стремление к религиозному, но никак не социальному идеалу, в близком к современному его пониманию.

Серьезные ограничения в повседневной жизни, накладываемые этим учением на верующих в него (аскеза, доведенная до большей высоты, чем ее знало католичество), является естественной и закономерной платой за ту истину спасения, которую протестанты приобретали в будущем. Трудно представить, что столь серьезные требования, предъявляемые протестантизмом к личности, могли быть психологически восприняты без какого-либо основополагающего начала, которое не представляло бы собой известного «вознаграждения» за принятие более жестких правил поведения, чем раньше. И наиболее подходящим для этой и других целей, которые мы укажем, является все тот же принцип «избранности, который мы встречаем еще в католицизме и который, принятый протестантскими проповедниками, принимает новое, более глубокое по степени проникновения во всевозможные сферы бытия и многообразное выражение, являя собой основу для целого ряда положений новой веры, нашедших соответствующие формы в правовой и политической сферах западного общества.

Для борьбы с абсолютизмом католицизма проповедникам новой веры необходимо было сломить окончательно и бесповоротно именно то, на чем реально зиждилась Римская церковь, – ее организационную структуру, материально воплощенную идею господства папы как наместника Петра, деяниями которого приходит спасение грешникам. Достаточно было поставить под сомнение ту мысль, что грешники спасаются именно таким образом, как все здание католицизма рушится. Именно этим путем и пошли Лютер и Кальвин. Им не составило большого труда (не в личностном, конечно, плане, а при формировании всей системы мировоззрения в целом) разрушить учение папства, поставив под сомнение и, как мы видели, вполне обоснованно, учение об избранности в папстве, что выразилось, как естественное следствие, в отрицании целого ряда институтов, имеющих исключительно католическую принадлежность: учения об индульгенциях, о церковных таинствах, о самой церкви, ее роли и т.д. Между прочим, особенно на примере отрицания учения об индульгенциях, как наиболее постыдного и публичного явления, видно, что в числе наиглавнейших мотивов Лютером владели чисто прагматические соображения изыскания доводов в борьбе с папством, но никак не стремление дать новую веру.

Стремясь к поиску доводов, посредством которых можно было бы доказать лицемерие и антихристианский характер самой сути индульгенции, Лютер дошел до иной крайности. Если обоснование индульгенции заключается в том, что Римская церковь своими делами «соделала сокровище», которым спасаются остальные, приобретшие индульгенции, то, по мысли Лютера, следует не только признать продажу индульгенций кощунственным предприятием, но и «отменить» саму возможность творения добрых дел как залог спасения. Довод, примененный им, вскоре принимает опасные и серьезные очертания и приводит к далеко идущим последствиям.

«Вера, – писал он, – не может существовать в сочетании с делами: если вы претендуете на оправдание делами, какими бы они ни были, то это то же самое, что “хромать на оба колена” (3 Цар. 18: 21), как, например, служение Ваалу и целование собственной руки (Иов. 31: 27, 28), что, по словам Иова, является великим преступлением. Таким образом, вы можете

этой верой стать новым человеком, поскольку ваши грехи прощены и вы оправданы заслугами другого, – а именно только лишь добродетелями Христовыми. Разве не такой верой душа проявляет свою покорность Богу во всем? Для исполнения какой заповеди не требуется подобной покорности? Что может быть более полным исполнением заповедей, нежели повинование во всех отношениях? Это повинование, однако, не достигается делами, но лишь только верой. С другой стороны, что может быть проявлением большей непокорности Богу, что является большей безнравственностью и проявлением большего презрения по отношению к Богу, нежели недоверие к Его обетованиям? Таким образом, Бог справедливо поставил все в зависимость не от гнева или похоти, но от неверия, чтобы те, кто полагают, что могут исполнить закон, совершая целомудренные и милостивые дела, требуемые законом (человеческие добродетели), не могли быть спасены. Они подпадают под такой грех, как неверие, и либо должны просить милости, либо будут справедливо осуждены... Если вы хотите спросить, как это может быть, что лишь вера оправдывает и предлагает нам множество великих благ, без дел, и при этом столь многие дела, церемонии и правила предписаны нам в Библии, я отвечаю: прежде всего помните, что было сказано, а именно, что одна лишь вера, без дел, оправдывает, освобождает и спасает»⁷⁹.

Итак, спасает лишь вера, а всякий, кто попытается добрыми делами оправдать ее либо испросить милость у Бога, становится страшным грешником, который высказывает недоверие Его обетованию и ставит под сомнение Его волю. Если Бог даровал тебе спасение, то узнать, поверить и понять это можно только верой. Конечно, в этом случае ни индульгенции, ни Церковь, в понимании ее папством, не нужны.

Более того, спасение даруется, как можно понять Лютера, не священству, но всем верующим, к клиру не относящимся, но соблюдающим веру и истинное благочестие. Перед нами, не побоимся сказать, разыгрывается целая революция, которая демократически, не боясь подорвать сами основы католической религиозности, ставит один за другим ряд пышущих новизной и верой в человека тезисов. Оказывается, авторитет папы совсем не нужен для спасения. Оказывается, «мое» спасение предопределено тем уже, что «я» – христианин и пребываю во Христе и в истинной вере. И никакая церковь, никакой клир не может изъять и изменить той благодати и той судьбы ко спасению, которые предначертал мне от времени Господь. Достаточно иметь предметное представление о значении религии в жизни средневекового европейца, чтобы понять, какой великий подвиг сомнения совершил Лютер в собственных глазах и глазах остального христианского мира и какой заряд оптимизма передал он всем чающим истинного спасения и истинной веры.

Но если и это учение мало напоминает учение Церкви, то, безусловно, разрешив одни проблемы, протестантизм должен был породить другие. Внимательно изучая учения Лютера и Кальвина с чисто богословской, теологической точки зрения, неизменно приходишь к двум как минимум вопросам, на которые следует ответить, приняв тезис о лютеранских способах спасения.

Во-первых, каким образом можно распознать «спасенных», если «по делам» их проверить нельзя, а церковные правила и обряды становятся для них не только не обязательными, но и просто запрещенными? В качестве сравнения, скажем, в католичестве этот вопрос вообще не стоял так остро. Например, спасенные «изначально» могли лишь подтвердить спасение, но при соблюдении строгих монастырских правил и послушания по иерархии. А остальное «население» – язычники, грешники, еретики и т.д. – спасалось молитвами Римской церкви и ее просветительной деятельностью на благо всего человечества. В настоящем случае церкви нет и нет монастырей. Отсутствует иерархия подчинения, которую заменяет свобода веры. Где же здесь критерии?

⁷⁹ Лютер М. Свобода христианина // Лютер М. Избранные произведения. СПб., 1994. С. 27—31.

Вовторых, куда девается при этом свобода воли, которая, по учению Христа, и определяет спасение человека, – ведь Господь принимает только искреннюю, настоящую любовь, которая не смущена чудесами или откровениями, а являет собой результат долгой борьбы, т.е. самый настоящий духовный подвиг? Если уже папство, приняв учение блаженного Августина, было вынуждено столкнуться с многочисленными проблемами на этот счет, хотя и не отрицало свободы воли до конца, предполагая ее, например, в акте признания главенства Римской церкви, покупки индульгенции, покаяния и т.д., то насколько большие проблемы должен был разрешить протестантизм, который до конца принял учение о предопределении?

На самом деле разрешение этой проблемы и не входило в планы Лютера и Кальвина, поскольку объективно принятие тезиса о свободе воли либо поставило бы под сомнение первооснову их учений, либо максимально усложнило бы его, заставив прибегнуть к многочисленным схоластическим уверткам, которые были совершенно не в духе протестантизма. Поэтому свобода воли отвергается со всей возможной категоричностью.

Например, в своем письме к Эразму Роттердамскому (1466—1536) Лютер писал: «Коль скоро человек убежден, что он хоть что-нибудь может сделать для своего спасения, он пребывает в самоуверенности и не отчаивается в Себе полностью, не смиряется перед Богом, но воображает, что существует какоето место, время, доброе дело, и надеется или, по крайней мере, желает с их помощью обрести спасение. Тот же, который действительно нисколько не сомневается в своей полной зависимости от воли Божьей, кто полностью отчаялся в себе, тот ничего не выбирает, но ждет, как поступит Господь. Он ближе всего к благодати, к тому чтобы спастись»⁸⁰.

Еще более жесткая редакция данного тезиса встречается у Кальвина, чье учение вообще выступает этаким гимном фатализму⁸¹. Впрочем, мы должны обратить внимание на небольшое обстоятельство, которое красочно иллюстрирует характер антихристианской направленности кальвинизма. Комментируя свою мысль, Ж. Кальвин подчеркивал, что свобода преследует одну цель. «Чтобы мы могли без угрызания совести и душевного трепета употреблять Божьи дары как нам велено. Имея такую убежденность, наши души могут пребывать в покое и в мире с Богом и постигать Его щедрость по отношению к нам». По этому поводу один из исследователей высказался даже, что «из этого явствует, что Кальвин был далек от пуританской узости и всякого аскетизма»⁸².

Придав особое значение началам католицизма, но разрушив его организационную структуру, за счет которой поддерживалось необходимое единообразие, дисциплина и церковный порядок, протестантизм сам был вынужден идти на весьма жесткие и антиперсоналистические мероприятия. Как и ранее, требование живой веры подменилось лицемерием поддержания внешнего благочестия, поскольку только во внешней морали, в ее заповедях и необходимости поддержания ее силой общественного (в протестантизме – внутриобщинного) мнения Реформация могла сохранить свои идеалы.

Не случайно именно внешняя сторона поведения, поступки и их свойства выходят на первый план при оценке протестантами личности человека и определения возможности его спасения. Особенно явно это обстоятельство проявлялось, как известно, в кальвинизме, где

⁸⁰ Лютер М. О рабстве воли // Лютер М. Избранные произведения. С. 215.

⁸¹ «Не станем думать, что Святой Дух желает вознаградить дела людей, как будто они заслуживают какойто награды. Ибо Писание не оставляет нам ничего, чем бы мы могли гордиться пред ликом Бога. Скорее наоборот, оно стремится уничтожить нашу гордыню, смирить нас, сокрушить в ничто. Только нам не следует придумывать какуюлибо связь между заслугой и наградой» (Кальвин Ж. О дурной аргументации, согласно которой мы оправдываемся делами, так как Бог обещал вознаграждение за них // Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. В 2 т. Т. 2. Кн. III. СПб., 1997. С. 283—284). «Как только появляется какоелибо упоминание о свободе христианина, то некоторые люди тотчас дают волю своим похотям, а другие предаются неумержимым страстям, если только снова и снова не приводят в порядок и не укрощать эти легкомысленные умы, которые извращают даже самое лучшее, что им предлагают» (Кальвин Ж. Свобода христианина // Там же. Т. 2. Кн. III. С. 291—292).

⁸² Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 297.

весь уклад жизни стал напоминать монастырский устав, как бы соревнуясь с католицизмом в уходе от мирских радостей и забав и предусматривая жесткие наказания для лиц, не соблюдавших эти правила.

Не случайно, характеризуя протестантизм, Б.Н. Чичерин обращал внимание на следующие его особенности: «В этом учении нельзя не заметить двоякой точки зрения: с одной стороны, человеческая личность возвеличивается, освобождается от всяких законов и ставится в прямую связь с Божеством; с другой стороны, эта самая личность унижается больше прежнего, ибо собственные силы ее признаются совершенно ничтожными. Мы видим здесь как бы два противоположных движения мысли: чем более отстаивается свобода человека от человека, тем более отрицается свобода его в отношении к Богу»⁸³.

Напрашивается невольный вопрос: не является ли отказ от свободы воли в протестантизме лишь довершением начатой католицизмом фактической, необъявленной борьбы против идеи свободного лица? Представляется, что для положительного ответа слишком много доводов за. Рассмотрим основные аргументы. В обоих случаях отрицание свободной воли базируется на учении о предопределении или избранности, которым предполагается, во-первых, наличие естественного закона мироздания, установленного Богом, и, во-вторых, признание того факта, что воля Бога не может быть изменена уже даже Им Самим.

Как результат распространения указанной идеи, религиозная мысль быстро приходит к своему упадку, все более и более освобождая место светской науке, которой придается высокое значение средства оправдания места человека в этом мире, хотя бы за счет познания объективного закона, движущего вселенной. Религиозные идеалы оставлены, Бог не воспринимается как творец мира, но еще допускается как реальная сила, не имеющая, впрочем, серьезного научного значения. Позже именно по этой причине и Г. Гроций (1583—1645), и Г.В. Лейбниц (1646—1716) будут говорить о естественном законе так, что он, т.е. закон, существовал бы даже в том случае, если бы не было Бога. Возникает и еще один – по существу, риторический – вопрос: насколько их видения воли личности соотносимы с учением Христа?

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

Но здесь возникает весьма интересное обстоятельство. Если спасение не достигается собственным подвигом, но даруется исключительно по милости Бога, и личная воля человека, как считали реформаторы, не имеет никакого значения, то, конечно, человеческая свобода и остатки его свободной воли только и могут проявляться, что в материальной сфере. Таким образом, для торжества социального идеала открылись уже все дороги.

Однако возникает еще одна проблема. Отказ от свободы воли приводит к тому, что сама свобода человека начинает сливаться с материальной, т.е. рационально познаваемой природой, что приводит к полному детерминизму и фатализму. Наиболее ярко эта тенденция, на наш взгляд, проявляется уже в произведениях Б. Спинозы (1632—1677). Признав человеческую душу частью природы, которая может быть изучена только так же, как и остальная природа,

⁸³ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 316—317.

т.е. механистически, Спиноза утверждает тезис о тождественности законов объективного мира разуму познающего субъекта.

Более того, по одному справедливому выражению, «болезненное раздвоение субъекта и объекта им совсем не допускалось, и самая возможность его не подвергалась обсуждению. Увлеченные успехом математического естествознания готовы были весь душевный мир построить по аналогии с миром физическим. Душа может стать объектом естествознания. Как оно понималось в то время, т.е. рациональная психология возможна. Но не иначе, как в виде механики страстей»⁸⁴.

Здесь нет ничего удивительно, если мы вспомним основные мотивы, которыми руководствовалась освобожденная от опеки папства человеческая мысль, склонная признать собственную возможность познания (пока еще только познания) окружающего мира в целях идеального его обустройства и исключительно для спасения души. Но вслед за этим легко прийти к выводу, что и понятие воли является совокупностью актов утверждения и отрицания, но сама воля совпадает с познаваемым миром, им ограничена и несвободна. Согласимся, что «о свободе воли в системе Спинозы не может быть и речи. Свобода, как противоположность природе, не может найти в ней места. Свобода может быть лишь элементом той же природы, не противоположностью природной необходимости, а лишь одним из видов той же необходимости»⁸⁵.

Как следствие, и человек понимается свободным только в одном смысле: как лицо, которое может и обязано руководствоваться велениями разума и поступать согласно им⁸⁶. Свобода воли отрицается, поскольку ее основой может быть только стремление к Богу, которое в Новом времени заменяется стремлением к разумным поступкам. А последние находят свое оправдание в том научном факте, что вечный закон, руководящий миром, разумен и потому может быть понят людьми. От веры и Бога здесь ничего не остается.

Следует отметить, что, конечно, точка зрения Спинозы являлась отнюдь не единственной. Декарт (1596—1650), Гоббс (1588—1679), Кумберланд (1632—1718) и др. представляют собой целую плеяду мыслителей, в чьих произведениях свобода воли если и не отрицается откровенно, то, по крайней мере, в значительной степени ограничивается.

Однако в этом случае отказ от признания воли свободной должен был привести к некоторым негативным последствиям по конкретным политикоправовым вопросам. Например, на основе силлогизма: единый закон дан нам Богом, он познаваем как часть разумной действительности, он содержит идею общего блага, которого мы достигнем, если будем следовать началам разума, и только в этом состоянии мы являемся свободными, поскольку наша воля также составляет часть общего мира; трудно обосновать иначе, чем элементарным принципом ограждения интересов, начало права собственности, поскольку идея свободной воли отсутствует.

Между тем специфика протестантизма, как мы увидим, заключающаяся в своеобразном понимании и обосновании социальной роли человека, ставится этим самым под сомнение, поскольку право собственности должно получить, последовательно рассуждая, свою основу как раз в другой идее. Признание социальной деятельности на профессиональной ниве единственным критерием определения «избранности» лица и способом укрепления веры в Бога должно сочетаться и с таким пониманием права собственности, которое является естественным правом личности и, кроме того, основой его богоугодной жизни и «стояния в вере».

Вовторых, что, наверное, еще главнее, при этом крайне сложно сочетать идею демократии с идеей общего закона. Если признать, вслед за Кумберландом, что «естественный закон есть предложение, выведенное из наблюдения или начертанное с достаточной ясностью природой вещей, по воле первой Причины, указывающее то возможное действие разумного

⁸⁴ Кечекьян С.Ф. Этическое мирозерцание Спинозы. М., 1914. С. 74—75.

⁸⁵ Кечекьян С.Ф. Этическое мирозерцание Спинозы. М., 1914. С. 111.

⁸⁶ Там же. С. 113.

существа, которое главным образом способствует общему благу, чем единственно достигается счастье отдельных лиц»⁸⁷, то мы вынуждены будем признать его волю свободной настолько, насколько она «следует» общему и единому закону и стремится к общему благу⁸⁸.

Кроме того, обоснованно возникает вопрос: если не существует свободной воли у отдельного человека, то каким образом можно допустить свободной совокупную волю всех людей в данном обществе? Если это не так и совокупная воля не есть множество единичных свободных волей, то сразу же ставится под серьезное сомнение учение о народоправстве, органично вытекающее из идеи предопределения и естественного закона, как мы это видели на примерах католических мыслителей.

Говорить о народе как суверене и субъекте верховной власти, очевидно, нельзя хотя бы по той причине, что непонятной становится процедура делегирования народом своей власти государю, где волевой акт играет определяющую роль, и заключение договора на управление государством, как это предполагала договорная теория образования государства того времени. Признать, что такой договор должен быть заключен в силу естественного закона, значит полностью отказаться от права на неповиновение несправедливой власти, поскольку само наделение властью носило обусловленный характер.

Между тем напомним: право на неповиновение является органичным для учения о народовласти и – объективно рассуждая – является едва ли не единственным моральным основанием человеку сохранять свои убеждения, не впадая в грех непослушания. Не этим ли обусловлен тот факт, что и Лютер, и Кальвин в своих произведениях и проповедях требуют неукоснительного повиновения верховной власти со стороны подданных?⁸⁹

«“Вера” Лютера, – справедливо писал Э. Фромм, – состояла в убеждении, что любовь (к Богу. – А.В.) дается ценой отказа от собственной воли; это решение имеет много общего с принципом полного подчинения индивида государству»⁹⁰.

Кроме того, как минимум косвенно учение о несвободной воле ставит под сомнение саму идею права как в метафизическом, так и в практическом смысле, поскольку такая воля объективно не несет ответственности за свои поступки. Возможно ли справедливое и идеально устроенное общежитие при таких условиях? Наконец, отказ от свободы воли порождает причину неустроенности представительной теории верховной власти, хотя и не так очевидно и внешне зависимо, как в более ранних учениях.

Не случайно с течением времени научная мысль вынуждена была какимто образом разрешить противоречие между законом предопределения в реформаторском его понимании и настоятельной необходимостью обосновать свободу воли. Но, понимая волю и личность человека как части материального мира, игнорируя фактически вопрос о ее духовной субстанциональности, светская мысль не смогла, на наш взгляд, вырваться из круга противоречий.

Исходя из понятия естественного закона, свобода воли мыслилась как некая противоположность понятию причинности, закономерности. Если закон есть сила, есть причина явлений, то вопрос о свободе воли должен быть сведен к вопросу о том, может ли и воля быть причиной явлений. При положительном ответе мыслители Нового времени должны были признавать, что

⁸⁷ Цит. по: *Чичерин Б.Н.* История политических учений. Т. 2. М., 1872. С. 83.

⁸⁸ «Все, следовательно, сводится к тому, что исполнение закона приносит человеку счастье, а неисполнение – несчастье. Имея такую санкцию, естественный закон носит в себе все признаки истинного закона: он представляется нам как практическое предписание, исходящее от верховного законодателя, Бога, и сопровождаемое наградами и наказаниями» (Там же. С. 83—84).

⁸⁹ «И власть, и меч учреждены не для чего иного, как для того, чтобы наказывать злых, защищать благочестивых и предотвращать мятеж... Поэтому внимай властям. До сих пор, пока они не прикажут и не начнут действовать, смирай руки, рот и сердце и ничего не предпринимай» (*Лютер М.* Открытое увещание ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа. С. 123).

⁹⁰ *Фромм Э.* Бегство от свободы. С. 245.

не все явления подлежат действию на них естественного закона, не все явления возникают по его причине.

Очевидно, мы должны допустить одновременное бытие двух естественных законов, разделяя их по критерию возможности служить предпосылкой и причиной различным группам явлений физического мира. Нельзя не согласиться с тем мнением, что такая постановка вопроса о свободе воли при понимании закона как формулы, выражающей однообразный порядок явлений, является логической несообразностью⁹¹.

Новая попытка разрешения проблемы заключалась в правильном определении понятия причинности и его взаимосвязи с волей. Если акты нашей воли подчинены определенным внешним воздействиям (например, увеличение числа краж в голодные периоды, что представляет пример на тему: причина и следствие), то она не свободна и подчинена общему закону причинности. При этом считалось, что не следует отождествлять фатализм с отрицанием свободы воли, поскольку он вовсе не рассматривает вопрос о том, имеет ли воля сама причину и вообще отрицает понятие причины, заменяя его явлением чуда как силы, которая производит те или иные события вне зависимости от какихлибо причинных событий. Таким образом, фатализм отрицает, по справедливому замечанию Н.М. Коркунова (1853—1904), сам закон причинности и никак не может быть отождествим с понятием несвободной воли⁹².

Но данный успех, согласимся, носит только фрагментарный характер. Попытки расширить его приводили или к некоторым остроумным, но неглубоким идеям, имеющим целью занять некоторую компромиссную позицию и признать волю и свободной, и несвободной одновременно. В XIX в. такую попытку предпринял А. Фуллье, который высказывал мнение о практическом совпадении двух противоположных доктрин: свободной и несвободной воли, поскольку обе они одинаково признают существование в человеке сознающей себя силы. Приняв эту основу, считал он, мы можем вплотную приблизиться к решению всех указанных проблем.

«Если... в детерминизм ввести идею о свободе и ее практическое действие, то для детерминиста является возможность заключать договоры на основании его свободы и его независимости... Если люди при гипнозе необходимости способны к обязательствам, обещаниям, договорам... то, стало быть, они могут жить в обществе... Идея договора, свободно принятого обществом, о свободе общественной никоим образом не исключается детерминизмом и может и при нем играть роль управляющей идеи»⁹³.

Считая волю несвободной, он предполагал наличие метафизического идеала свободной воли, который является стимулом для нас, к которому мы приближаемся⁹⁴. Сам процесс «приближения» и представляет собой переход из несвободного состояния в свободное⁹⁵.

Не составит большого труда убедиться, что и это учение грешит искусственным схематизмом. Н.М. Коркунов совершенно справедливо отмечал, что, как бы ни насилывал человек свою природу, увлекаясь идеей свободы, он не станет от того ни на грош свободнее. «Он станет только рабом, слепым и жалким, одной идеи, одного влечения. Такой человек все равно что маньяк, воображающий себя испанским королем. Утверждать, подобно Фуллье, что уверенность в свободе уже делает человека свободным, это все равно, как если бы сказать, что такой маньяк может стать испанским королем»⁹⁶.

⁹¹ Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. СПб., 1898. С. 213.

⁹² Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. СПб., 1898. С. 214.

⁹³ Фуллье А. Свобода и необходимость. М., 1900. С. 43—44.

⁹⁴ Там же. С. 363—365.

⁹⁵ Там же. С. 414—415.

⁹⁶ Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. С. 217.

Таким образом, попытки вывести волю из сферы действия закона причинности не увенчались успехом. Более того, все более и более принимая светский, социальный характер, идея свободы, лишенная своей первоначальной христианской основы, начинает вообще отрицаться. Если наши поступки есть следствие нашего характера, а последний формируется под влиянием нашего воспитания, общественной среды и т.д., то, стало быть, именно внешние условия формируют характер человека, изменить который он сам не в силах. Поэтому единственным виновником поступков является не сам человек, а общество, которое его воспитало. Человек вообще ненаказуем, наказуемо должно быть общество.

«Если общество относится равнодушно к тому, чтобы значительное число его членов достигло зрелого возраста, оставаясь как бы в состоянии детства, и было неспособно руководиться разумными основаниями отвлеченных побуждений, – писал Дж. Ст. Милль (1806—1873), – то в данном случае вся вина за последствия подобного упущения всецело падает на само общество. Оно обладает не только всеми средствами к образованию и воспитанию людей, но еще пользуется такой властью, как авторитет общественного мнения»⁹⁷.

Принять такую точку зрения – значит полностью расписаться в отсутствии свободы лица, в связи с чем все многочисленные институты, которые должны были, по Миллю, отделить индивидуальный интерес от общественного, сразу теряют устойчивость и принимают условный характер. Человеческая личность растворяется в духе коллективизма, вне зависимости от того, какой вид он принимает: общество, государство, религиозная община и т.д.

Как известно, учение Христа предполагает свободу воли человека в качестве необходимого условия подвига спасения души. Вторым условием, которое действует параллельно, но уже не зависит по причинноследственной связи от проступков и помыслов людей, является воля Божья, как благодать, которой даруется прощение грехов и спасение души. Трудно сказать, что в данном учении может представлять собой основу для тех злоупотреблений мыслью, которая проявилась в католицизме и в значительно большей степени в протестантизме, насколько эта идея понятна, проста и доступна. Здесь предметом оценки выступает не социальный мир и не материальные условия бытия, поскольку истинное христианство отрицает абсолютный характер этих сфер бытия, а только одно – спасение души. Христианина волнуют не вопросы естественного закона и не вопрос свободы воли в научном их выражении, а только одно: при каких обстоятельствах может быть получено прощение грехов⁹⁸.

Сам человек не может по своей греховной и падшей натуре добиться состояния спасения. Окончательное спасение зависит исключительно только от Бога. Вместе с тем это не значит, что можно сделать вывод: 1) об отсутствии свободы воли между добром и злом у человека и 2) наличии прямой причинноследственной связи между человеческим поступком и обратным действием Бога, что Он благодатно действует только при хороших поступках и обратно – при плохих. Нетрудно убедиться, что и в том, и в другом случае мы приходим к фактическому признанию отсутствия свободы воли.

На самом деле ни о какой попытке рационального познания вопроса свободы воли не может быть и речи в принципе. Бог не может быть отождествлен с естественным, мировым законом, Его воля не может быть ограничена ничем, а свободная воля человека является причиной его спасения или гибели в своем существе как определяющая сила, хотя при этом Бог может даровать спасение и тем, кто не направляет свою волю к спасению и даже индифферентен Ему. Церковное предание представляет нам значительное количество случаев, когда при-

⁹⁷ Милль Дж. Ст. О свободе. СПб., 1906. С. 166—167.

⁹⁸ Очень точно изобразил это состояние души, особенность этого мотива К.Н. Леонтьев (1831—1891) на примере своих взаимоотношений с отцом Климентом (Зедегольмом) (1830—1878) – иеромонахом Оптиной пустыни: «Сначала, – рассказывал Леонтьев, – я думал, что он меня не понимает, но потом убедился, что не он меня не понимает, а я его не понимал. Я думал о судьбах Европы, а он, тревожно и настойчиво возражая мне, думал о душе моей» (Цит. по: Тихомиров Л.А. Духовенство и общество в современном религиозном движении // Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М., 1999. С. 24).

чиной прощения и спасения явились совершенно иные, не связанные с личностью человека напрямую причины: наличие праведника в родстве, который своими молитвами спасает других родственников, молитва близких и особенно матери, принятие смерти за веру, дарование Богом благодати спасения даже за помыслы, которые появились у грешного и падшего человека, не успевшего в силу различных обстоятельств отмолить грехи, но уже прощенного фактом своего помысла, наконец, просто Божий дар без каких-либо видимых причин и оснований, как акт проявления любви к человеку.

Таким образом, подытожим: христианство не отрицает свободы воли, но предполагает причины последующих явлений в христианской метафизике, трансцендентном понимании ее свойств и природы, где отсутствуют прямая причинноследственная связь и железная необходимость логики, поскольку в основе лежит одна цель – спасение, и одна первопричина и мотив – Божья любовь. В результате, для того чтобы совместить указанные выше начала, мы должны вернуться к той первооснове, которая была дана в христианстве, и вслед за Г.И. Челпановым (1862—1936), например, признать, что человеческая воля свободна по той причине, что наше «я» само является причиной перед судом нашего самосознания, есть истинная причина наших действий⁹⁹.

Не значит ли это, что мы должны уйти как от закона предопределения, так и от естественного закона? И как быть в этом случае с политическими и социальными идеалами, если мы признаем, возвращаясь к учению Христа, что между человеком и Богом существует взаимосвязь, неподвластная до конца разуму? Что, наконец, способность человека творить внешнюю среду и обустривать свою социальную жизнь к лучшему представляется мифом?

Известно, что западная культура не дает ответа на эти вопросы. Наконец, соединив два указанных выше аспекта, составляющие сердцевину протестантизма, – учение о предопределении в той его крайности, которую оно получило у Лютера и Кальвина, и полное отрицание свободы воли человека, мы получаем возможность оценить дух протестантизма и учение об «избранности». В настоящем случае оно интересно нам с двух сторон: с внутренней, в части установления способов «узнавания» избранных и определенных ко спасению, и во внешней части, по отношению «избранных» к внешнему, «неизбранному» миру¹⁰⁰.

Причем, поскольку духовная сфера не могла являться для них предметом приложения человеческих рук, предлагаемые критерии должны, очевидно, касаться исключительно социальнополитической сферы, которая не имеет непосредственного отношения к вопросу спасения человека, а следовательно, и веры.

Не меньшее значение для научного исследования имеет второй аспект, на который мы хотели бы обратить внимание: отношение к внешнему миру. Напомним, что аскеза, как ее принял и понял протестантизм, заключала в себе один серьезный смысл – посредством известных ограничений и жесткой регламентации правил внешнего поведения не допустить связи с «миром», который не предопределен ко спасению. В этом случае обнаруживается интересная взаимосвязь между критериями «узнавания спасенных» и отношением ко внешнему миру, суть которого может быть сведена к следующему.

⁹⁹ Челпанов Г.И. Введение в философию. Киев, 1907. С. 479. «Если человек все более и более определяется самим собой, своим идеалом, своей личностью, а не чем-либо, вне его лежащим, то это значит, что он освобождается от влияния внешних условий, а определяется все больше и больше своим “я”. Это значит, что он становится все более и более свободным. Свобода человека, как существа разумного, есть его способность определяться к действию независимо от чувственных побуждений» (Там же. С. 480).

¹⁰⁰ «Не все избранные собраны призыванием Господа в стадо Христово от чрева их матерей или в какойто определенный момент времени, но только тогда, когда Ему было угодно даровать им Свою благодать. До того как они поручаются верховному Пастырю, они блуждают, как все прочие люди, они рассеяны по всему этому миру и ничем не отличаются от остальных. Кроме того единственного, что Бог Своей особой милостью хранит их от вечной гибели» (Кальвин Ж. О том, что избранность подтверждается Божьим призыванием и что отверженные, напротив, навлекают на себя погибель, которая им справедливо предопределена // Кальвин Ж. Наставление в христианской вере: В 2 т. Т. 2. Кн. III. М., 1998. С. 429).

Если «мир» уже предопределен ко греху и гибели, то единственной возможностью не поддаться его влечению, не потерять драгоценное сокровище Божьей благодати и милости ко спасению является максимально возможное отделение, отграничение себя от «мира». При этом данное обстоятельство является максимально эффективным средством внутренней дисциплины «общества спасенных». Чем хуже мир вне меня и «нас», «спасенных», тем в большей степени я должен отдаться самодисциплине и воле Бога, чтобы не быть вовлеченным в греховную среду. Мы обнаруживаем удивительный факт: для своего развития протестантизм изначально, в существе своем должен до конца следовать содержащейся в нем идее о противопоставлении себя внешнему миру. Причем это неприятие может колебаться от ни к чему не обязывающего неприятия мира до активной и агрессивной борьбы с ним.

Знакомое нам еще со времен католицизма правило о неподсудности избранных человеческим установлениям находит и здесь свое естественное место. Довольно вольно трактуя известное высказывание апостола Павла, что смерть Христа была бы для нас напрасной, если бы мы подчинялись людям (Гал. 2: 21), Кальвин высказывает опасное суждение следующего содержания: «Поскольку верующие благодаря привилегии свободы, которую их совесть получила от Иисуса Христа, избавлены от уз и от необходимости соблюдения того, что Господь считает для них несущественным, то мы заключаем, что совесть верующих освобождена изпод власти людей»¹⁰¹.

Скажем категоричнее: для оправдания себя протестантизм постоянно нуждается во внешнем враге, поскольку в противном случае исчезает основа для стремления признать себя «избранными» у приверженцев этого учения и отпадает идейная причина внутренней аскезы, которая составляет основу этого направления в христианстве¹⁰².

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

Вместе с тем нетерпимость протестантизма и католицизма к свободе совести вступает в противоречие с тем духом свободы лица, которая сохранилась в массовом сознании, не отринувшем до конца христианские идеалы. Следует заметить также, что протестантизм агрессивен: он либо требует присоединения к себе, либо отрицает саму возможность признания этого человека равным всем. Вырождается сам дух религиозного демократизма. Нарушается религиозная гармония души, Бога и жизни, которая дается в христианстве.

Отрицая христианские истины, западное религиозное сознание выступает уже реакционной силой, порождающей массовое стремление максимально секуляризировать научную мысль и духовную основу бытия. Этот факт имеет для нашего исследования существенное значение. Либерализм, постулирующий индивидуальную свободу личности, будучи оторванным от своей духовной среды, вскоре иссякает как самостоятельное научное направление. Вначале он сменяется более последовательным с точки зрения светской науки учением – социализмом, а потом сливается с ним. Религия и наука начинают свое параллельное сосуществование,

¹⁰¹ Кальвин Ж. О свободе христианина // Кальвин Ж. Наставление в христианской вере: В 2 т. Т. 2. Кн. III. М., 1998.. Т. 2. Кн. III. С. 303.

¹⁰² Э. Фромм неоднократно подчеркивал две специфические особенности протестантизма: изоляцию и бессилие (последнее обусловлено отказом от свободной воли) и крайне агрессивный, человеконенавистнический характер деятельности Лютера и Кальвина. См., напр.: Фромм Э. Бегство от свободы. С. 239, 247.

в результате чего первая, перестав соприкасаться с жизнью и служить основой как духовного, так и социального бытия, еще более утрачивает свои позиции, а последняя утрачивает необходимую духовную основу, теряет абсолютность и превращается в совокупность релятивистских воззрений, меняющихся и условных.

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

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

Обратим внимание на следующие группы фактов, которые представляет нам историческая мысль. Протестантизм приносит с собой идею прямого отношения личности с Богом, и в то же время жизнь протестантских сект сопровождается такой устрашающей дисциплиной и шпионством друг за другом, что католицизм может быть воспринят едва ли не в качестве «колыбели свободы». Протестантизм несет идею демократии, поскольку все люди равны перед Богом и спасаются только Его провидением и собственной верой¹⁰³.

Казалось бы, можно ли предположить большую свободу и большее братство, чем в этом учении? Но одновременно (именно одновременно, а не по прошествии времени, что можно было бы както объяснить) нам открывается картина резкого неприятия реформаторами представителей всех других религиозных сект, вплоть до физического и политического их преследования и уничтожения. Казалось бы, такое противоречие невозможно. Но факты, раскрываемые нам историей, убеждают нас в обратном.

Женева времен Кальвина (XVI в.) – оплот протестантизма в Европе – совсем не напоминает то общество демократии и свободы духа, которые нам следовало бы ожидать. «Перед нами, – писала Б.Д. Порозовская, – точно Флоренция в период господства Савонаролы, Венеция с ее “советом десяти”, “мостом вздохов”, тайными доносами и казнями, пред нами какоето новое теократическиолигархическое государство с драконовскими законами, где гражданин, накануне проливавший кровь в защиту своих прав, имеет только одну свободу, одно право – молиться и работать. Один из восторженных почитателей Кальвина, Генри, вынужден заметить, что законы, данные им Женеве, “были написаны кровью и огнем”. И, конечно, это далеко не преувеличение»¹⁰⁴.

Усомниться в последней оценке очень трудно. Исходя из того, что человек по природе своей склонен к злу и возмущению, Кальвин добивался того результата, что и светская, и церковная власти должны быть неминуемо строги к человеческим слабостям. Симптоматично, что в годы его фактического правления Женевой (сороковые и пятидесятые годы XVI в.) количество деяний, наказанием за которые была смертная казнь, резко увеличилось. Казнили за богохульство и подрыв существующего строя, за нарушение супружеской верности и непови-

¹⁰³ Как отмечал Б.Н. Чичерин, «кальвинисты прямо стали проповедовать демократические начала. Из среды их возникла целая политическая литература, в которой проводилось учение о народной власти. . . Появилось несколько политических сочинений, которые в свое время произвели огромный шум и положили начало демократической литературе нового времени» (Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 361).

¹⁰⁴ Порозовская Б.Д. Жан Кальвин // Порозовская Б.Д. Библиотека Флорентия Павленкова. Биографическая серия. Т. 12. Челябинск, 1997. С. 274.

новение родителям. Не избегли этой участи, конечно, и еретики. Примечательно, что многие обвинения основывались только на одном подозрении, что, впрочем, не меняло дела¹⁰⁵.

Небезынтересно, как была организована жизнь религиозной общины. Кальвин разделил всех людей, призванных заведовать религиозными делами, на четыре категории: проповедники, учителя, старейшины и дьяконы, среди которых первенствующая роль принадлежала, конечно, проповедникам. Из их совокупности составляется конгрегация, или коллегия, проповедников, в задачу которой входит охранение чистоты и единства учения.

Но самым замечательным из учреждений Кальвина являлась консистория – коллегия старейшин. Ее членами состояли все городские проповедники (шесть человек) и 12 мирян. Задачей консистории являлась неукоснительная борьба с безнравственностью, идолопоклонством (приверженцами которого зачастую признавались и католики), богохульством и всем остальным, что противоречит учению Кальвина. Примечательно, что фактически консистория являлась первой и последней судебной инстанцией по делам не только веры, но и светских проступков, за исключением брачных договоров.

«Не только открыто высказываемые мнения – даже самые помыслы подлежат контролю старейшин. Они должны наблюдать, посещает ли каждый гражданин проповедь, является ли аккуратно к причастию, воспитывает ли хорошо детей, ведет ли нравственную жизнь»¹⁰⁶. Для облегчения контроля старейшины имели вправо беспрепятственно входить в каждый дом. В течение года каждый член консистории должен был обойти все вверенные ему дома – впрочем, зачастую ему помогала армия вполне добровольных помощников-соглядатаев, поскольку штрафы от наказаний виновных лиц составляли доход и тех и других¹⁰⁷.

Эта протестантская инквизиция, как свидетельствуют исторические памятники, проникает всюду. Улыбка, сорвавшаяся «не к месту», вольное слово, завитые женские волосы, отсутствие скромности в личной жизни, чревоугодие, нарушение максимально разрешенного количества блюд на пирах и т.д. являлись серьезными проступками, за которые следовало строгое наказание, арест, высылка, а иногда и смерть¹⁰⁸.

Исчезли шум и песни, национальные увеселения Женевы, народные праздники, танцы и музыка. Единственным местом нецерковного досуга являлись церковные казино, по одному в каждом квартале, где под присмотром хозяина заведения – правительственного чиновника и духовных лиц граждане, не сумевшие преодолеть в себе потребность общения, могли «общаться», не опускаясь, впрочем, до бесполезных прений, неприличных бесед и т.д.¹⁰⁹

Конечно, описанная ситуация больше напоминает государство Платона, причем в наименее неприглядной редакции, но никак не демократическое, а уж тем более христианское общество. Не только о равенстве, но и о свободе человека здесь говорить не приходится. Это единичный, хотя и весьма характерный эпизод правления протестантов на основе буквального исполнения всех религиозных заповедей, когда твердая рука Кальвина не позволяла ни на йоту отступить от своего учения, интересен тем, что здесь – едва ли не впервые – теоретический идеал был воплощен в жизнь фактически в полном виде.

Но и в теоретическом плане идеи политической свободы, гражданского общества и в целом – конституционного, правового государства, основанного на начале народоправства, которые, казалось бы, буквально немислимы без протестантизма с его стремлением выделить

¹⁰⁵ Порозовская Б.Д. Жан Кальвин // Порозовская Б.Д. Библиотека Флорентия Павленкова. Биографическая серия. Т. 12. Челябинск, 1997. С. 275.

¹⁰⁶ Там же. С. 271.

¹⁰⁷ Там же. С. 272.

¹⁰⁸ «Извозчик, в сердцах обругавший свою лошадь, подвергся тюремному заключению... Три кожевника, читаем мы, присуждаются к трехдневному заключению на хлеб и на воду “за распутство”: они съели за завтраком три дюжины пирожков!» (Там же. С. 277).

¹⁰⁹ Порозовская Б.Д. Жан Кальвин. С. 278.

религиозную свободу изпод мощной опеки государства, неожиданно приводят к весьма недвусмысленным результатам. Это прослеживается уже на примере ранних лютеран, например Меланхтона (1497—1560), выводы учения которого носят явно антилиберальный характер, значительно уступая к худшему – в этом плане – католическим авторам.

При этом обнаруживается явная взаимосвязь и единодушие между протестантскими и католическими авторами по многим вопросам организации общества, которые, отправляясь от других начал, дошли со своей стороны до тех же выводов. В частности, по вопросу о тираниубийстве. И это с учетом того факта, что именно кальвинисты, которых Римская церковь относит к своим главнейшим и непримиримейшим врагам, солидарны в этом вопросе с Ф. Аквинским – официальным апологетом Римской церкви в течение длительного времени.

При этом следует обратить особое внимание, что идея избранности, конечно, выполняет не только идеальную роль. Как догмат новой веры, он принимает характер политического средства в борьбе протестантизма с папством, по мере которой догмат начинает принимать все более категоричные выражения, чем, возможно, это предполагалось его авторами. Чем активнее папство отстаивало свои позиции, тем сильнее апологеты Реформации ссылались на свое учение, которое объективно не оставляет идее Римской церкви никакого места.

Само понимание Церкви, церковных таинств – многие из которых отвергнуты – приобретает в реформаторских учениях качественно новый смысл. По мере своего распространения Реформация все в меньшей и в меньшей степени считает себя связанной с ними и в конце концов практически отказывается от них вообще, оставив самые необходимые. Заметим, что некоторые другие ответвления протестантизма вообще отказались от церковных таинств, что, впрочем, представляется лишь доведением до логического завершения идеи предопределения¹¹⁰.

Поскольку вопросы верования сводятся протестантизмом к весьма узкому кругу требований, то вся система протестантского мировоззрения изначально начинает проецироваться на социальную сферу бытия, поскольку – психологически – только здесь и может проявиться свобода воли, отвергнутая для духовной сферы бытия. Уже на примерах, приведенных выше, было нетрудно отыскать явные признаки демократических начал свободы, равенства, братства. Однако и более сложный, на наш взгляд, по составу политический институт, как народоправство, явно обнаруживается в духовных источниках Реформации, как ранее – Рима.

Католицизм вполне последовательно отстаивал идею принадлежности папе верховной власти в государстве, хотя и в несколько ином, не традиционном для современной науки понимании, в связи с чем только папа, как преемник святого Петра, мог мыслиться ее высшим и единственным субъектом. Государь, напомним, имел власть настолько, насколько это было даровано ему папой и определено правовым актом или договором, поэтому он не являлся субъектом верховной власти в полном смысле этого слова. Отказавшись от первой части этого тезиса (о папе как лице, единственной благостью которого верховная власть получает свое освящение), протестантизм, однако, не отказался от второй. В противном случае сам вопрос об обеспечении свободы совести как в идейном, так и практическом плане повисает в воздухе.

Обосновать право протестанта на истинную веру можно было только тогда, когда сам монарх не имеет всей полноты власти – в том понимании, что его власть не является единственной. Она, конечно, дана Богом, поскольку иначе религиозное сознание не может мыслить государственных начал (здесь, кстати сказать, находит одно из своих обоснований тот тезис протестантизма, что подданные обязаны повиноваться верховной власти). Но в практическом аспекте, в аспекте социальной и политической деятельности, верховная власть нуждается не

¹¹⁰ «Принцип “всеобщего священства”, провозглашенный Кальвином, предполагает отказ от традиционной священнической иерархии и демократическую организацию церкви, власть в которой должна принадлежать всем ее членам. Поэтому каждая община автономна и независима в делах спасения, она сама организует и поддерживает свое управление» (Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность: (Философско-социологический очерк). СПб., 1997. С. 116).

только в Божьем промысле, которым определена конкретная личность государя, но и в легитимных основах своей деятельности, которые, напротив, устанавливаются не Богом, но народом.

Речь идет не об источниках власти в духовном смысле слова, а об источниках власти органа государства, правоспособного регулировать определенные области общественных отношений. Находит ли государь источник правоспособности в своей воле? Ничуть, поскольку, если мы обратимся к учению Кальвина и его последователей, государь сам должен быть исполнителем Божьей воли, фатума. Как следствие, не народ должен ему служить, но он народу. Поскольку же, как учили кальвинисты, государство создается для порядка, правильной организации общежития и обеспечения безопасности, то круг полномочий государя, его правоспособность могут быть определены только одним актом – общественным договором, которым эти полномочия ему передаются.

В данном случае неважно, говорим мы о договоре, которым государство образуется (договорная теория образования государства в чистом виде), либо о договоре, которым определяется конкретный объем полномочий монарха или иного высшего органа государственной власти. Важно то, что источником власти в обоих случаях признается только народ. Кстати сказать, аналогичная ситуация возникает и при формировании парламента, где можно усмотреть в процедуре избрания делегатов (депутатов) своеобразный договор, которым народ наделяет своего избранника известными полномочиями. Нетрудно догадаться, что перед нами – законченная идеология народноправового государства, где право играет вполне определенную роль института, единственно обеспечивающего известные интересы и свободы граждан. Конечно, в первую очередь речь идет только о свободе совести протестанта.

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

Здесь, однако, возникает одно существенное противоречие, которое принес с собой протестантизм в сферу политической мысли. С одной стороны, возникает требование к государю блюсти интересы народа, который делегировал ему свое право суверенной власти. С другой, отказом от идеи свободной воли протестантизм устраняет саму возможность свободного общественного договора. Не случайно, повидимому, научная мысль, основанная на духе подобных устремлений, будет предлагать различные вариации выхода из указанного противоречия. Мы увидим в дальнейшем, как реальная возможность (или факт) заключения договора в скором времени будет отвергнута и пониматься аллегорически, образно, как некий аналог иному, реальному процессу образования государства.

Но – важное обстоятельство – как и в католической доктрине, протестантизм вовсе не имел в виду практическую реализацию данного принципа. Напротив, в последующем своем развитии, что особенно наглядно проявилось в Женеве эпохи Кальвина, власть все более стремится к наиболее полному своему проявлению, не стесняясь в средствах ради достижения своей главной цели – полной гегемонии одного лица на территории данного государства. Как ни покажется странным, но протестантизм вовсе не противился этому стремлению, если, конечно, речь не шла о принципиальных для него вопросах веры, и охотно шел навстречу монопольным устремлениям светской власти, разделяя с ней ее абсолютистский характер.

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

Таким образом, в политическом аспекте протестантизм выливается в систему демократических, либеральных и социальных идеалов, которые постепенно перерастают в устоявшиеся политикоправовые институты, но уже не религиозного, а светского сознания, весьма скептически и недоверчиво относящегося к религии. Важным для нас, однако, является даже не столько этот факт, а то, что зачатки тех же самых институтов мы обнаруживаем и в идеологии католицизма.

Можно сказать, что политические идеалы протестантизма представляют собой более углубленные и развитые постулаты католицизма, поскольку обнаружить иной их источник вряд ли возможно. Поэтому можно со всей уверенностью заявить, что известные нам по более позднему времени указанные начала возникают не сами по себе, но имеют своим источником названные религиозные конфессии, процесс обмирщения которых приводит к тому, что идеалы принимают светский, окончательно – и только – земной характер. Религия выступает в этом случае уже как тот «пережиток старины», который следует преодолеть.

В меньшей степени прямое преемство протестантизма от католицизма проявляется в сфере социальных идеалов, и вот по каким причинам. В отличие от католицизма в протестантизме понастоящему актуально встает вопрос о характере той деятельности, осуществляя которую протестант подтверждает свою веру, избегая при этом одновременно какою-либо соприкосновения с синегеризмом, т.е. с учением о добрых делах, которыми, по католическому учению, спасается праведник.

Заметим, что задача такого рода чрезвычайно сложна и в данном пункте учения протестантов категорически расходятся с католицизмом, хотя решение ее, которое предложили Лютер и Кальвин, представляется нам единственно возможным и соответствующим идеям Реформации. Если, считали они, Господь предопределил каждому его судьбу, то спасение верой подразумевает состояние и пребывание человека именно в том социальном, профессиональном статусе, которое он приобретает по рождению и вследствие жизненных обстоятельств по Божьей воле. Спасение в этом состоянии и есть призвание человека, которое угодно Богу¹¹¹.

Какая замечательная, тонкая и многосторонняя мысль! Этим решается все: и подтверждение верности первоосновам протестантизма, и вера в Бога. Этим решается вопрос о справедливости и в духовном, и в социальном аспектах. «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровище ваше, там будет сердце ваше», – учил Христос¹¹². Лютер и Кальвин используют следующие доводы для опровержения нежелательных им толкований этого опасного для них места учения Христа. По их мнению, социальное положение верующего не имеет такого значения, которое приписывают ему неразвитые умы. На самом деле в любой роли, в любом статусе избранный спасается верой, если поймет, что его статус – следствие Божьей воли, которой предопределено

¹¹¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 186. В психологическом плане эту тенденции очень точно описывал, на наш взгляд, Э. Фромм: «Избавиться от невыносимого состояния неуверенности, от парализующего чувства собственного убожества можно только тем способом, который так отчетливо предлагает кальвинизм: развить лихорадочную деятельность делать что-нибудь. При этом активность приобретает принудительный характер: индивид должен быть деятелен, чтобы побороть свое чувство сомнения и бессилия» (Фромм Э. Бегство от свободы. С. 252).

¹¹² Мф. 6: 19—21.

не только само его рождение, но и все последующие события. Поэтому «бедность не порок» и бедный все равно спасется, даже если его вклад в религиозную общину невелик.

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

Но что значит это? То, что аккумуляция всех аскетических, религиозных устремлений на профессиональные цели есть единственный способ подтверждения своей принадлежности к «спасенным верой». Или единственный способ внешнего поведения, который понятен и является наиболее оправданным, признаваемым и принимаемым «обществом спасенных», содержащим в себе все предпосылки той светской морали, которая не противоречит вере.

Перед нами многостороннее явление, которое обосновывает, согласует воедино сразу несколько догматов Реформации. Мы получаем легкий и доступный критерий определения «свой – чужой». «Чужой не сможет так истинно придерживаться рекомендуемой и признанной линии поведения и обязательно уличит себя как не избранного ко спасению. Затем мы избегаем синергизма и в то же время получаем реальную и актуальную форму приложения всех духовных сил верующего. Мы церковное служение заменяем служением социальным. Кроме того, мы получаем реальные формы контроля за поведением верующего, причем не какимто одним лицом (например, священником, как в Римской церкви), а всем обществом, что опять же является адекватной заменой церкви как организации, следящей за чистотой рядов верующих братьев. Наконец, здесь просматривается даже свобода воли, которая, правда, признается недостаточной ко спасению, но также, как мы это видели ранее в католицизме, свободной к грехопадению.

Но, если мы попытаемся приложить эти остроумные комбинации к текстам Священного Писания, сходства с учением Христа обнаружится совсем немного. Более того, перечисляя все достоинства указанных идей, невольно забываешь, что речь идет о религиозном учении, а не о некоем светском политическом идеале, разработанном пытливым умом. При всех своих достоинствах, сравнительно с католицизмом, Реформация упустила из виду главное: она формирует образ человека по своему идеалу, забывая, что этот «образ Божий» уже дан изначально в человеческой природе и с той совокупностью признаков, изменение которых возможно только по тому пути, который указан Христом. Протестантизм фактически ставит эту аксиому под сомнение, предлагая «посвоему» переделать человека, в результате чего учение Христа остается в стороне. От него остается только та часть, которая необходима для протестантизма.

Это утверждение легко проверяется на примере той же идеи «избранности», корни которой мы обнаруживаем уже у отошедшего от истинной веры католицизма. Подтверждая его, Реформация допускает жесткую черту между различными группами, что имеет далеко идущие последствия. Например, нужно ли распространять добрые дела и придерживаться приличного поведения при контактах с людьми, которые не принадлежат к кругу спасенных? Нужны ли им правовые идеалы и гарантии их свободы? Не есть ли это люди «второго сорта», использовать которых в качестве «сырьевого материала» могут и даже обязаны «спасенные»? Вопросы можно продолжить, хотя предполагаемый ответ идейно ясен¹¹³.

¹¹³ «Режим правления, установленный Кальвином в Женеве, был проникнут духом враждебности и подозрительности каждого к каждому; в этом деспотическом режиме, конечно, трудно было найти дух любви и братства. Кальвин с подозрением относился к богатству, но был безжалостен и к бедности. И впоследствии мы нередко встречаем в кальвинизме предостережения против дружелюбия к чужестранцу, жестокость к бедняку и общую атмосферу подозрительности к людям» (*Фромм Э. Бегство от свободы. С. 257*).

Конечно, можно поставить под сомнение такую постановку вопроса и высказать утверждение, что данные оценки чрезвычайно категоричны, что реальная жизнь не предполагает таких мрачных и односторонних примеров, как это кажется. Но, как говорил еще М. Вебер, «важно не то, что получается, а то, что заложено в содержании идеи». И если практика жизни содержит обратные примеры, то кто сможет доказать, что их наличие возникает вследствие и под влиянием идей протестантизма, а не наоборот, что это – массовое отступление от идеалов, которых придерживается последний?

Как и католицизм, протестантизм вовсе не чужд тому, чтобы признать свое учение универсальным, что при ориентации его на социальногосударственную сферу проявляется главным образом и наиболее явно в устранении любой конкуренции, в первую очередь в делах веры. Но и в мирное время дух неприятия «чужих» проявляется в не менее зримых формах. В своих произведениях М. Вебер рассматривал (на примере США, созданного, как известно, главным образом выходцами из протестантских кругов) многочисленные ситуации подобного рода на примерах разных видов общественных отношений, где тенденция резкого противостояния «избранных» и всего остального мира также проявляется в весьма жестких формах.

При приеме на работу в государственные учреждения вопрос о конфессиональном вероисповедании, как правило, не задается (хотя, конечно, фактически это обстоятельство всегда имело одно из определяющих значений при решении вопроса об удовлетворении прошения заявителя о работе или об отказе в нем). Но в обыденных отношениях общественное положение лица неизменно определяется ответом на вопросы: «What service did you attend today?» («Какую службу вы слушали сегодня?») и «To what church do you belong?» («К какой церкви вы принадлежите?»). Принадлежность к одной из реформаторских общин является твердой гарантией предоставления кредита, оказания услуги в долг или с рассрочкой платежа, карьерного, профессионального роста и реноме человека, который заслуживает доверия в глазах общества. Возвращенное Лютером и особенно Кальвином и ввевшееся в кровь недоверие друг к другу, понимание любого другого как потенциально опасного субъекта заканчивалось у порога лютеранской, кальвинистской или баптистской секты, где царил дух формальной добропорядочности¹¹⁴.

«Каждая оберегающая свою репутацию секта примет в число своих членов лишь того, чье “поведение” позволяет с полной уверенностью квалифицировать его как безупречного в нравственном отношении человека»¹¹⁵. Конечно, в отношении людей, «не заслуживающих доверия», такой дружелюбный подход отсутствует, что объективно свидетельствует об очевидной избирательности протестантизма. Аналогичное содержание вкладывается и в то понимание институтов демократии, какое они получают в протестантском мирозерцании. Для целей последующего изложения отметим, что перед нами – качественно новое понимание демократии, даже сравнительно с католическим учением. Последующее «равноправие» – как гражданское, так и человеческое – предполагает только один способ: признание со стороны других людей именно этой психологии и всего мировоззрения в целом, с последующим переходом в него.

Наша оценка была бы неполной, если бы мы не упомянули у той тенденции постоянной дифференциации общества даже среди «верных». Сошлемся в очередной раз на исследования М. Вебера (1864—1920), который приводил убедительные примеры из жизни протестантских сект. Исходя из понимания Церкви как такой организации верующих, которая основана на принципе самоуправления и саморегулирования общин верующих (напомним, что это – прямое следствие взглядов Кальвина), протестантские секты подвержены постоянной тенденции суверенизации отдельных сект, каждая из которых должна состоять только из близко знакомых

¹¹⁴ Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма. С. 274—276, 291.

¹¹⁵ Там же. С. 277.

людей, находящихся в непосредственных отношениях друг с другом. Даже если религиозные разногласия не лежат в основании разделения, крупные по величине общины склонны распадаться на кружки, где царят суровая дисциплина и взаимоконтроль верующих¹¹⁶.

Несложно убедиться, что не последнюю роль играет в этой тенденции стремление к наиболее полному взаимоконтролю всех членов общины друг с другом и устранение любых, самых незначительных разночтений в понимании религиозных догматов. Социальный идеал протестантизма имеет много схожего с иудейской тенденцией делить мир на «избранных» и «гоев». Как тонко замечал еще М. Вебер, и иудейский, и протестантский дух ориентируется на идеи рациональной организации труда и буржуазное предпринимательство¹¹⁷.

Не предаваясь сравнительной оценке, чья религия «лучше» – христианство или иудаизм, не можем не сказать, что сам факт наличия существенного сходства в этом вопросе между течением, называвшим себя христианским, и иудейством, основанном на Талмуде, открыто враждебном христианству, является весьма симптоматичным и многозначительным обстоятельством. Словом, и в данном аспекте протестантизм, конечно, никак нельзя представить шагом «вперед» или возвратом к истинной вере. Это углубление противоречий, которые таились в папстве, но никак не их разрешение.

Подведем некоторые итоги. Идеи Реформации, как легко установить, не представляют собой течения, возникшего в качестве полного отрицания, в категоричном смысле, всего католического учения. В действительности, католицизм и протестантизм являются двумя составляющими одного вида религиозной культуры, основанными на одних и тех же началах, получивших различное развитие и интерпретацию в те или иные исторические периоды. Рождаясь как реакция веры и свободного духа личности на самые негативные стороны практики папства, Реформация требует уничтожения отдельных форм, предлагая взамен новые, более с ее точки зрения универсальные и практически пригодные.

В пылу критики под сомнение ставятся самые основы основ папства, но лишь затем, чтобы освободить заложенную в них идею от плевел наносных явлений. Уничтожается церковная иерархия, но возникает религиозная община, которая точно так же играет роль цензора человеческого духа. Отрицается идея изначального спасения клира, но появляется учение об избранности всех «спасенных». Образно выражаясь, взаимоотношения католицизма и протестантизма можно определить как постоянное и многообразное движение, процесс, происходящий внутри единого духовного пространства, который меняет очертания, упраздняет формы, изжившие себя, высвечивает в отдельные исторические периоды наиболее характерные очертания основной идеи, лежащей у истоков всей религиозной культуры.

Перенос акцента на социальную область порождает качественно новые идеи и идеалы, которые папство не знало в столь определенном смысле и содержании. Если нельзя сделать человека иным в духовном мире, нужно сделать его таковым в материальном, реальном мире, поскольку, напомним, именно здесь с абсолютной ясностью проявляются вера человека и его «избранность». Богатство не является предметом роскоши, но является способом проверки человека на веру. Если избранность определена так явно и имеет силу мирового, извечного закона, значит, человек может посредством разума понять его и изменить мир, создать рай на земле. В результате возникают две главные составляющие нового общества, рожденного Реформацией: идея непрерывного труда и приумножения богатства помимо тех средств, которые нужны для обеспечения жизнедеятельности конкретного человека, и идея того, что материальный «неразумный» мир должен быть использован нами для целей личного благосостояния и производства.

¹¹⁶ Б.Н. Чичерин подчеркивал, что в протестантизме Церковь превращается в «чисто демократическую общину», где все имели одинаковые права. Безусловно, следует понимать, что перед нами – образец светской демократии, где духовного равенства уже давно нет (*Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 323*).

¹¹⁷ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 192—193.

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

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

Уже в произведениях Меланхтона – ближайшего сподвижника Лютера – мы не находим тех либеральных начал, которые признавали в светской области средневековые мыслители¹¹⁸. Политический идеал уже не может принять для себя «анархии» духа и склоняется к тому, чтобы вообще устранить свободу совести и религиозный дух из этой сферы бытия. Поскольку идея избранности перемещается из духовной плоскости в социальную, то и господствующее положение начинают играть социальные идеалы. Как следствие, накал религиозного поиска отдельной личности начинает иссякать, искание форм и способов спасения, которыми так богата православная и католическая литература, исчезает из поля зрения.

В ходе Реформации и после нее мы уже не встречаем пустынных или затворников, ушедших из мира и в течение долгих лет искавших истину Откровения, вопиющих к Небу: «*De profundis ad te, Domini, clamavi*» («Из глубины падения взываю к Тебе, Господи!»). Реформаторская мысль в этом смысле жизнерадостна, полна уверенности в себе и своих силах и перспективах, носит абсолютно земной характер.

Как новый вид откровения, возникает идея истинности разума, возможности проследить и предугадать ход событий, подчинить их себе. Возникают цельные, готовые и идейно выдержанные учения: о естественном праве, о договорном происхождении государства, народоправстве. Везде речь идет о том, каким образом посредством разума и объективного познания мира так перестроить, изменить его, чтобы устранить негативные явления социальной жизни и создать универсальные предпосылки для счастливого, бесконфликтного общества.

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

«Сказать, что все право, как и вся наука, должны выводиться из разума, было в то время такой новостью и такой ересью, что это одно способно было возбудить горячие споры и ожесточенную полемику», – писал П.И. Новгородцев¹¹⁹. Наступает эпоха торжества рационализма¹²⁰. Стремясь освободиться от пережитков старины в виде ограничений свободы совести в папстве и протестантизме человеческая мысль стремится к такому методу, который бы не был связан

¹¹⁸ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 341.

¹¹⁹ Новгородцев П.И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве: Два типических построения в области философии права. М., 1901. С. 46.

¹²⁰ «Его влияние стало могущественным. Поле деятельности для светской науки было завоевано; она могла с этих пор развиваться свободно» (Там же. С. 48).

с ними, а имел собственные, независимые и «объективные» начала. Именно их и дает рационализм Нового времени.

Но освобождение от религиозности сопровождается тем неожиданным результатом, что политические и правовые институты, как мы увидим в дальнейшем, теряют необходимую предпосылку для обоснования высокого значения личности. Мысль опять отбрасывает метафизические понятия, считая их главным виновником кризиса индивидуализма, и акцентирует полное внимание не на политических правах, считая их или «достигнутыми», или переходной стадией поступательного движения (в зависимости от вариаций), а на социальных идеалах.

Понятно, что развитие социалистических учений предполагало «освобождение» от духа религиозности, который еще таился в западном обществе. Кроме того (вторая важная черта), монополия рационального метода приводит к таким научным построениям, где личность человека серьезно ограничивается во имя общего блага. Симптоматично, что зачастую в произведениях писателей того времени человек утрачивает какие-либо божественные черты и предстает в качестве зверя, беспощадного в своем эгоизме и честолюбии, справиться с которым может только общество в целом. Применительно к традиционной фразеологии можно сказать, что идеалы либерализма сменяются идеалами социализма¹²¹.

Начала либерализма и социализма не возникают «вдруг», сами по себе, в ходе исторического развития и не есть плод диалектического или исторического развития «разума», как образно выражаются некоторые авторы. Как показывает историческое и философско-правовое исследование, их корни возникают на ниве католицизма и протестантизма, которые не являются, как зачастую поверхностно принято думать, различными модификациями христианства, а представляют собой различные формы одного явления – западной религиозности.

Конечно, либерально-демократическая и социалистическая доктрины не склонны признавать столь неприятное родство с религиозными конфессиями. Среди множества доказательств самостоятельности нового направления есть и такое, принадлежащее перу М.М. Ковалевского (1851—1916). «Неужели личные вольности возникли впервые в XVI в.?!» – риторически восклицал он. И далее приводил многочисленные примеры, подтверждающие невозможность отождествления Реформации с эпохой развития свободы личности, поскольку протестантизм в гораздо большей степени, чем, скажем, Древняя Церковь, отличался веронетерпимостью. В последующем изложении Ковалевский пытался опровергнуть прямую связь между содержанием политических идеалов и учением Христа, христианскими догматами, хотя не приводил никаких более менее приемлемых альтернатив¹²².

Разумеется, такие доказательства ничего не раскрывают в действительности. Напротив, историческая ретроспектива показывает со всей очевидностью, что никакого принципиального перехода, никакого факта идеологической революции, которая бы смогла объяснить внезапно открывшийся переворот в общественном сознании от религиозности к светскому мышлению, не существует. Напротив, мы видим плавный, перманентный процесс развития тех начал, которые вполне выработал католицизм и обострил до крайности – в сфере религиозности и столкновения ее с социальной проблематикой – протестантизм. И если история открывает нам две пары явлений: католицизм и протестантизм, с одной стороны, и либерализм и социализм – с другой, и представляет вполне достаточные доказательства в пользу того довода, что их объединяют единые духовные начала, единая психологическая мотивация и направленность, то следует скорее признать обоснованным тот вывод, что перед нами – различные формы одного явления.

¹²¹ Струве П.Б. Религия и социализм // Струве П.Б. *Patriotika*. Политика, культура, религия, социализм. СПб., 1998. С. 331—332

¹²² Ковалевский М.М. От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму: В 3 т. Т. 2. М., 1906. С. 4—19.

Более того, вряд ли можно представить убедительные аргументы в пользу того, что эти начала подверглись сущностной эволюции. Точно так же трудно признать, исходя из общих соображений, что сам факт слияния основных течений либеральной и социалистической доктрины мог бы иметь место, если бы они существенно различались между собой. Но с точки зрения логики и здравого смысла абсолютно противоположные направления не могли бы ужиться под крышей одного дома – неолиберализма, хотя, конечно, их отдельные ответвления и поныне стремятся конкурировать друг с другом.

Ни исторически, ни логически невозможно предположить, что, «вдруг проснувшись», политическая и научная мысль Нового времени формирует какие-то особые, неведомые средневековой религиозности системы ценностей, которые и составляют основу интересующих нас концепций. Отметим, что многими видными правоведами неоднократно акцентировалось внимание на очевидно религиозном характере как социалистических учений, так и либерализма, хотя само религиозное начало, как правило, начинает играть вспомогательную роль¹²³.

В последующие периоды, когда либеральная и социалистическая доктрины понастоящему заняли лидирующее положение, Римская церковь и протестантизм не остались безучастными к его триумфальному шествию. В 80-х гг. XIX в., когда напрямую встал вопрос о государственном вмешательстве в экономическую сферу отношений, наиболее видные представители католического духовенства выступили защитниками «христианской политической экономики», требовавшей государственного вмешательства¹²⁴. Это был очевидный разрыв с принципами экономического и политического либерализма и серьезное наступление на «естественное право» собственности личности. Наступает эра «демократического католицизма»¹²⁵.

Хотя в 1891 г. папа Лев XIII (1878—1903) издал энциклику, направленную против социализма, характер ее, где звучали призывы к рабочим объединяться против капиталистов в защиту своих прав, не оставляет сомнений. По словам Ж. Вейля (1882—?), «она послужила программой социальным католическим партиям... и стала окончательным осуждением системы экономического либерализма, которой придерживалось до сих пор большинство консервативных католиков... После энциклики католики не могли больше осуждать принцип государственного вмешательства»¹²⁶.

Как следствие (а Римская церковь никогда не могла пожаловаться на плохую организацию какого-либо мероприятия), в 1891 г. основывается первый христианский рабочий кружок для реализации новой социальной политики Рима. В 1893 г. проходит конгресс, на котором было принято решение «бороться против злоупотреблений капитализма» (откровенно сказать, непонятно, о борьбе с каким социализмом шла речь в папской энциклике, все, что происходит, представляет собой основу программы любой социалистической партии). «Христианская демократия, – писал Вейль, – имела отныне официально свою социальную программу. Уже в 1894 г. аббат Ноде издал подробную экономическую программу, произведшую скандал среди консерваторов, так как он соглашался на прогрессивный подоходный налог; организованная в 1896 г. в Реймсе «христианская демократическая партия» одобрила общую программу, требовавшую признания прав гражданской личности за синдикатами... Аббат Гейро резюмировал в 1899 г. идеи новой партии в своей книге о христианских демократах; демократия, говорит он, есть факт, прогресс, результат Евангелия; она должна взять «за основное правило политических и гражданских учреждений равенство граждан перед законом; за базис социальной организации – уважение прав; за основной закон экономического строя – профессиональную орга-

¹²³ Булгаков С.Н. О социальном идеале // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сб. ст. СПб., 1903. С. 302.

¹²⁴ Вейль Ж. История социального движения во Франции (1852—1902). М., 1906. С. 354.

¹²⁵ Там же. С. 357.

¹²⁶ Там же. С. 361—363.

низацию рабочих, какую бы функцию они ни исполняли в национальной жизни... Эти идеи приобрели большие симпатии в избирательной интеллектуальной среде французского католицизма»¹²⁷.

Аналогичную картину представляет реакция протестантизма. В 1885 г. один из видных французских пасторов, Конт (удивительное совпадение!), заявил, что Евангелическая церковь не может оставаться равнодушной ввиду существующих зол и обратился к своим коллегам с призывом «нести Евангелие рабочим классам»¹²⁸.

Конгресс евангелистов 1888 г. отверг в своей резолюции принцип экономического либерализма и встал на сторону свободных ассоциаций и государственного вмешательства. «Повсюду, – писал Вейль, – общественное внимание было занято теми же спорами, повсюду проникала мысль о необходимости вмешательства общества в пользу пролетариата»¹²⁹.

Пожалуй, наиболее интересной – в контексте нашего изложения – представляется точка зрения современного американского мыслителя Майкла Новика. «В континентальной Европе, – пишет он, – антиклерикализм и враждебность по отношению к традиционной религии были всеобщими. В странах же, населенных англосаксами, критиковали не религию как таковую, а религиозный истеблишмент. Изучая эту историю, любой человек обратил бы внимание на противоречие между традиционным католицизмом и современностью. Практически с самого начала занятий мне казалось, что это противоречие случайно и его причиной стало недоразумение. У меня появилось желание показать, в какой степени демократия и уважение к естественным правам человека берут свое начало в католической традиции в ее аутентичной форме»¹³⁰.

Новак справедливо отмечает, что попытки построения демократического общества без системы религиозных истин, которые традиционно связываются с доктринами социализма и либерализма («их важнейшая особенность сводится к следующему: христианство лишь помогает сформировать мораль демократического капитализма, но эта мораль запрещает христианам или представителям других конфессий пытаться командовать этой системой»), изначально обречены на неудачу. «В культурах, где нет никакой морали, разговоры о демократии и капитализме не имеют никакого смысла. Там, где господствуют определенного рода моральные представления, ни капиталистическая экономика, ни либеральная демократия невозможны»¹³¹.

Нам осталось ответить на второй вопрос: каким путем пошла светская наука, справедливо – в известной степени – почитавшая, что религиозность, навязываемая католицизмом и протестантизмом, лишь замедляет рост политического сознания личности, что лишь путем разума можно обосновать выделение лица как особой, индивидуальной сущности изпод мощной опеки абсолютистского государства и создать «царство свободы».

¹²⁷ Там же. С. 367—368.

¹²⁸ Вейль Ж. История социального движения во Франции (1852—1902). М., 1906. С. 376.

¹²⁹ Там же. С. 377.

¹³⁰ Новак М. Дух демократического капитализма. Минск, 1997. С. 29—30.

¹³¹ Там же. С. 79.

Часть II. Государство правовое и социалистическое. Новая этика

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

§ 1. Личность и государство

Дуализм, который неизменно возникает в государственной идее Запада между светскими и духовными началами под влиянием католицизма и протестантизма, требовал принципиального разрешения конфликта, хотя бы и за счет того, чтобы признать религиозные истины недостаточным источником для организации человеческого общежития. И если каждая из указанных конфессий разрешала эту проблему таким путем, что в католицизме духовная власть полностью подчиняла себе светскую, а в протестантизме светская власть полностью вбирает в себя власть духовную, то результат неизменно оказывался явно не в пользу идеи свободной личности.

Поэтому в своем последующем развитии наука ставит перед собой глобальную по масштабам и последующим результатам задачу – полностью отказаться от религиозных начал в государственном строительстве и обосновать теорию справедливого человеческого общества исключительно на основе Разума. Эта революция духа касается в первую очередь переосмысления таких основных вопросов, как существа человеческой природы, существо государства и идеальный способ его организации.

Нельзя сказать, что светская наука должна была тратить время на отыскание каких-то качественно новых начал политического общежития. Идеи народовластия, демократии, но – одновременно с этим – основная мысль религиозного сознания Запада, что человек не может и не должен жить вне государства, вне коллектива, вне общины, воспринимается новым веянием без каких-либо существенных ограничений. Собственно сказать, перед нами старые идеи, но с новым опытным содержанием, применяемые в несколько необычном для католицизма и протестантизма контексте – в нерелигиозном.

Поскольку же католицизм и протестантизм, хотя и каждый по-своему, имеет явно выраженную склонность к особому пониманию политической и социальных сфер деятельности, придают им значение институтов, чье воздействие, по существу, формирует духовную характеристику личности, то и новая система ценностей в лице либерализма и социализма развивается по такому же точно пути. Нетрудно предположить, что подобная интерпретация идеи свободной воли и новое понимание потенциальных возможностей человека немислимы без признания той аксиомы, что мир, или мировой закон, управляющий вселенной, не только может быть познан человеком на основе законов разума, но и может быть изменен им в соответствии с ними.

Вместе с этим отрицается то понимание человеческой личности, которое было дано Христом. «Старая» система ценностей была сориентирована на религиозные идеалы и рассчитана на «невежественного», «нецивилизованного» человека, считает либеральная и социалистическая наука. «Новая» система ценностей предполагает иного субъекта восприятия. Новый человек есть творец своего счастья в том именно понимании, что выполнение поставленной религиозной задачи, которую мы обозначили выше (духовное самосовершенствование и окончательное спасение), возможно только за счет познания мира и открытия его законов, а также путем правильной, т.е. основанной на объективных законах, организации общежития.

Царствие Небесное еще не исключается либерализмом, поскольку последний склонен признавать религиозность сферой субъективных «естественных» прав, но наряду с ним строится уже и рай земной как идеальное и гармоничное человеческое общество. В социалистических учениях пропорции несколько меняются, но общая тенденция остается прежней: ты можешь верить в Царствие Небесное, но должен создавать его и на земле¹³².

Идеи политической свободы и порожденные ею политические институты, равно как и идеалы социальной свободы и социалистические институты, выступают уже как следствие указанного выше алгоритма мышления, но никак не наоборот. Впоследствии, когда идея религиозности принимает все более обмирщенный характер, духовная основа если и не исчезает, то, по крайней мере, забывается, хотя и не исчезает совершенно, как мы постараемся обосновать.

Следует, однако, помнить, что перед нами – только один из аспектов западной религиозности. Возможность и даже необходимость разумного и самостоятельного обоснования политического тела – государства – сопрягается с тем пониманием существа политической власти, которое оно приобретает в католицизме и в учениях протестантизма. Верховная власть уже не должна восприниматься как «Богом данная» по отношению к государям, и полномочия по ее осуществлению должны «распределяться» между всеми гражданами данного государства. В результате претензии на возможность определения правильной организации общества получают необходимый властный, принудительно-правовой оттенок, главное – безальтернативный и высший по своей природе, после чего вся идея в целом получает законченный вид.

Отказ от следования этой идее порицается светской наукой и обществом, приводит только к тому, что «такой» человек уподобляется рабу своих пристрастий и привычек и теряет возможность спасения. Государь не обладает изначально всей полнотой политической власти, поскольку это признание должно привести к последовательному выводу о возможности с его стороны нарушения «моего» права верить в истинного Бога, чего, конечно, допустить нельзя. Поэтому следует считать, что его политическое право является совокупностью прав всех остальных граждан, которые и являются совокупными обладателями и носителями верховного в государстве права суверена. Эти права до конца неотчуждаемы, поскольку сюда входит и право свободной совести, неотъемлемое по своему определению.

Следовательно, отстаивание и реализация своих личных прав является подлинной обязанностью человека как мыслящего существа и истинно верующего христианина. Нетрудно, кстати, заметить, что «право восстания против несправедливой власти», легко выводимое из договорного понимания государственной власти, опятьтаки полностью соответствует тенденциям, указанным выше, в частности, стремлению самостоятельного обустройства человеческого общежития, исходя из тех идеалов, которые формирует рационализм в новой системе ценностей. Наиболее характерной чертой новых воззрений о человеческой личности является то, что индивид уже не может рассматриваться «сам по себе».

Сошлемся на классическое определение известного русского правоведа В.В. Леонтовича (1902—1959) о том, что «либерализм – это осуществление свободы личности... система индивидуалистическая, дающая человеческой личности и ее правам превосходство над всем остальным»¹³³.

Исходя из содержания понятия, следовало бы предположить, что индивидуализм должен мыслиться в первую очередь как такая совокупность воззрений, где оценка человеческой личности не зависит от какихлибо политических и социальных институтов, сама выступает как наивысший критерий оценки их деятельности, представляет самостоятельную ценность «всегда и везде». Между тем со времен становления и развития светской науки, со времени

¹³² Гессен С.И. Правовое государство и социализм // Гессен С.И. Соч. М., 1999. С. 254.

¹³³ Леонтович В.В. История либерализма в России. 1762—1914. М., 1995. С. 1—3.

признания религии не единственным, а, скорее, второстепенным источником познания (в лучшем случае) индивидуальная личность перестает рассматриваться изолированно от общества и государства, или, одним словом, – от «коллектива».

По замечанию известного французского исследователя XIX в. А. Мишеля, едва ли не самой характерной чертой воззрений мыслителей, традиционно считающихся основателями либерализма, является признание особой роли государства в части обеспечения личных прав граждан. «Индивидуализм Канта, подобно индивидуализму Руссо и всего XVIII в., далеко не отвергает вмешательства государства, лишь бы только оно шло в пользу прав индивидуума, а не во вред ему... Все индивидуалисты призывают на помощь государство»¹³⁴. Это увлечение «справедливым» государством, которое должно основывать свою деятельность на началах Разума, в противовес государству, основанному на теологических началах, получает всеобщее распространение.

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

Государство уже не мыслится так категорично, как ранее, – «христианское» и «нехристианское», все большее значение получает идея государства, основанного на разуме, где религия не имеет основополагающего значения. Разумеется, некоторые пристрастия сохраняются, но их влияние крайне незначительно. «Если Бог Всемогущ, то Он непреодолим, а значит, Он справедлив во всех своих действиях... Зачем человеку тревожиться по поводу того, предназначено ему быть спасенным или нет? Пусть он живет праведно и честно в соответствии с религией своей страны, полагаясь в остальном на Бога, Который может сделать с ним все что угодно».

Несложно заметить в этих словах английского философа Т. Гоббса (1588—1679) явное стремление к тому, чтобы передать такие прерогативы Римской церкви, как «непогрешимость, несомненность и единство», верховной власти нации, «каких бы убеждений она ни придерживалась»¹³⁵. Более того, по мнению указанного автора, данные прерогативы должны быть изъяты не только у Церкви, но и у Священного Писания, что выглядит вполне революционным и свидетельствует не только о внутреннем разрыве с церковью, но и о внешнем.

Не менее характерны и высказывания Б. Спинозы «У кого в руках находится верховная власть, имеют право на все, что они в состоянии сделать, и... только они защитники права и свободы... Обладатели верховного права суть защитники и толкователи не только права гражданского, но и церковного, и что только они имеют право решать, что справедливо, что несправедливо, что благочестиво, что нечестиво»¹³⁶.

Впрочем, Спиноза идет еще дальше и открыто признает, что «верховой власти принадлежит верховное право постановлять относительно религии все, что бы она ни порешила, и что согласно данному ей обещанию, которое Бог повелевает всячески сохранять, все обязаны повиноваться ее решениям и приказам относительно религии... Религия получает силу права только по решению тех, кто имеет право повелевать, и... Бог никакого особого владычества над людьми не имеет иначе, как только через тех, кто обладает властью; и, кроме того, культ религии и практика в благочестии должны сообразоваться со спокойствием и пользой госу-

¹³⁴ Мишель А. Идея государства. М., 1909. С. 108—109.

¹³⁵ Гоббс Т. О свободе и необходимости // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 579, 580.

¹³⁶ Спиноза Б. Богословскополитический трактат // Спиноза Б. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 15.

дарства и, следовательно, должны быть определены только верховными властями, а эти власти должны быть и истолкователями этого»¹³⁷.

Не обходит Спиноза стороной и такого актуального для современной ему Европы права государства (или государя), согласно которому «кому принадлежит власть, тому принадлежит и право устанавливать религию». Следствием его явилась широкая практика перманентного процесса перехода целых народов из протестантизма в католицизм и наоборот в течение нескольких сот лет, окончательно прекратившая свое существование только к концу XVIII столетия. Он не считал возможным передавать верховной власти, если таковая является языческой, право граждан на толкование своего вероисповедания, хотя и признавал необходимым и в этом случае «сохранять верность властям».

Исключение, по его мнению, в обосновании которого Спиноза приводит многочисленные примеры из истории евреев в Ветхом Завете, составляют только «избранные», «кому Бог в определенном откровении обещал особенную помощь против тирана, или тот, кого Он персонально обещал освободить от обязательства»¹³⁸.

Нетрудно заметить сразу две тенденции, которым высказанные Спинозой суждения обязаны своим правом на существование. Пусть и в неожиданном виде, но нам вновь открывается уже знакомая по католицизму и протестантизму идея «избранности», хотя, как можно понять с учетом личных воззрений и религиозного пути самого Спинозы, переносящая проблему в иную плоскость. Как правило – так следует, на наш взгляд, понимать его слова, – спасение человека зависит от того, насколько правильно он выполняет распоряжения верховной власти, в связи с чем вопрос о самостоятельном, индивидуальном спасении не может подниматься по причине безосновательности самой постановки вопроса.

Религиозная свобода, в понимании ее как свободы выбора религии и следовании ее заветам, является исключением, и то в тех случаях, когда верховная власть находится в руках язычников. Во всех других ситуациях (вторая из указанных нами тенденций) вопрос о свободе религии понимается уже исключительно как «право» лица на то или иное вероисповедание, освященное верховной властью, и самостоятельный характер объективно носить уже не может. Мы имеем возможность оценить, как суждения Спинозы и Гоббса на этот счет совпадают в своем существе, перенося плоскость отношения «Бог и человек» в иную плоскость – «Бог – государство – человек», причем наличие мирового или естественного закона в скором времени логично приводит к отрицанию Бога в последнем правиле, поскольку, как мы помним, по мнению сторонников этой концепции, «естественное право существовало бы и тогда, когда и Бога не было бы»¹³⁹.

Таким образом, личность в либеральной концепции мыслится свободной, но уже в том понимании, что ее свобода может быть найдена, сформулирована и обеспечена только и исключительно в государстве.

Следует, кстати, отметить, что суждение Спинозы об «избранных», получивших Божественное откровение и «правомочных» не предаваться нечестивой вере, нельзя считать основополагающим. Сам алгоритм его исследования, стремление все вывести и обосновать только «разумом и через разум», получить универсальное и всемогущее орудие познания и общественного строительства, требуют устранения исключений в лице «избранных». Можно сказать, что появление на свет указанного исключения является не столько логичным следствием этического и политического учения Спинозы, сколько его личных воззрений, не всегда сочетающихся с основной линией, проводившейся в произведениях ученого. Не случайно в после-

¹³⁷ Там же. С. 215, 247.

¹³⁸ Там же. С. 215.

¹³⁹ Как известно, это высказывание приписывают Г. Гроцию, хотя в последующие годы оно не раз звучало в устах многих сторонников либеральной концепции. См. об этом: *Чичерин Б.Н.* История политических учений: В 5 т. Т. 2. М., 1872. С. 13.

дующие периоды своего развития либерализм не то чтобы оспаривает подобное утверждение, но, скорее, игнорирует такую постановку вопроса, отдавая предпочтение и признавая «идеальными» положения без исключений.

Любопытная ситуация раскрывается при анализе произведений одного из основоположников либерализма – английского философа и правоведа Дж. Локка (1632—1704). Являясь ярким противником Т. Гоббса по целому ряду вопросов, Локк тем не менее вполне солидарен с ним в вопросе о принципах вероисповедания и месте религии в жизни человека и общества. Согласно его мнению, «деятельность человека может носить нравственный характер только в государстве, образуемом на основе верно понятых законов Разума. Оно не может существовать без общего согласия людей по вопросу: что есть нравственность и добродетель, между тем как не существует ничего столь позорного по своей природе, что где-то или не было освящено религией, или не почиталось бы доблестью и не превозносилось бы до небес»¹⁴⁰.

Поскольку, как считал Локк, к религиозным убеждениям могут присоединяться мнения, совершенно несовместимые с благом человека и государства, то правитель государства вправе и даже должен предпринимать меры по обеспечению единой нравственности и сохранению спокойствия в государстве¹⁴¹.

Несколько обманчивое впечатление в отношении воззрений Локка на религию возникает в тех местах его сочинений, где вполне последовательно проводится мысль о необходимости разграничения светской и духовной властей и обеспечения за счет этого религиозной свободы личности. Локк даже говорит, что «терпимость по отношению к тем, кто в религиозных вопросах придерживается других взглядов, настолько согласуется с Евангелием и разумом, что слепота людей, не видящих при столь ясном свете, представляется чем-то чудовищным»¹⁴².

Но тенденция, замеченная нами ранее, налицо. Стремление человека к Благу принимает исключительно социальный, земной характер, а само Благо должно быть обеспечено только за счет силы государственной власти. Религия, как сфера объективной нравственности, отрицается, хотя сама религиозная свобода личности понимается как его «право», могущее претерпеть известные ограничения со стороны государства, если она идет наперекор с той системой нравственности, которую государство посчитало нужным утвердить в качестве единых правил общежития. Симптоматично, что даже в произведениях такого сторонника свободной личности, как Локк, религия признается только в качестве средства воспитания, которое должно способствовать формированию «умственного уровня», но не более того¹⁴³.

Нельзя не обратить внимания, что указанная тенденция выдерживается практически всеми без ограничения сторонниками свободной личности. Даже многочисленные дискуссии «демократов» и «этатистов» не затрагивают вопроса, на каком основании строить идеальное государство и к какому благу следует стремиться человеку.

Впрочем, ничего существенно нового – в позитивном плане – по сравнению с началами протестантской теологии здесь пока еще нет. Б.Н. Чичерин очень точно обращал внимание на то обстоятельство, что понимание религиозной свободы, которое характерно для многих демократов XVII в., хотя бы на примере Мильтона, едва ли не целиком «списано» с учений протестантизма¹⁴⁴. Последующее развитие светских начал в скором времени приводит к довольно неожиданным результатам.

¹⁴⁰ Локк Дж. Опыты о законе природы // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 30.

¹⁴¹ «Коль скоро они объединяют со своим вероучением такие мнения, почитают их за основополагающие истины и повинуются им как догматам своей веры, правитель не должен быть терпимым к их религии. . . Их обуздывают не за то, – поправляется Локк, – что они держатся того или иного мнения или вероисповедания, но потому, что было бы опасно иметь такое число инакомыслящих, какому бы мнению они ни следовали» (Там же. С. 78).

¹⁴² Локк Дж. Послание о веротерпимости // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. С. 93.

¹⁴³ Локк Дж. Мысли о воспитании // Локк Дж. Соч. Т. 3. С. 553.

¹⁴⁴ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 2. С. 48—49.

Не затрагивая истории всего пути, которым шествовал либерализм, отметим, что изложенные выше характеристики его существа носят отнюдь не временный, т.е. относящийся лишь ко времени его зарождения, но сущностный характер, не могущий быть измененным без угрозы существования самого учения в целом.

Визитной карточкой либерализма, как раннего, так и классического, и впоследствии «нового» либерализма следует признать веру в свободного человека, истинное значение которого раскрывается в государстве посредством должного функционирования отдельных политических и юридических институтов. Впоследствии, как мы укажем в нашей работе несколько ниже, сочетание указанных идей приведет к появлению учения о правовом, конституционном государстве.

«Не зная природы и свойств человеческой личности, мы ничего не поймем в общественных отношениях», – писал известный русский правовед и философ Б.Н. Чичерин. Продолжая старую традицию либерализма, он считал, что единственным способом обеспечения свободы лица является закон, принимаемый органом верховной власти государства. Поэтому участие граждан в деятельности верховного органа власти является непреходящим и единственным способом обеспечения личных прав, т.е. гарантией личной свободы выступает институт свободы политической, которая «является последствием личной, как высшее обеспечение последней»¹⁴⁵.

Возникает удивительная ситуация: для того чтобы обеспечить свободу лица, необходимо признать особую роль государства как такого организованного человеческого общежития, которым, в первую очередь, освящаются сами «естественные права» личности, и посредством участия граждан в деятельности которого, во-вторых, сами права получают необходимую реализацию.

Такое понимание индивидуализма, наиболее полно и четко сформировавшееся в годы Французской революции 1789 г.¹⁴⁶, в течение длительного времени признавалось классическим при определении «принципов либерального индивидуалистического общественного порядка»¹⁴⁷.

В этой формуле можно найти, наверное, все, что либерализм представляет себе необходимым для человеческой свободы, кроме, повидимому, ее самой, поскольку очевидная склонность к организованной политической жизни и культурному воспитанию масс¹⁴⁸, которые в учениях «нового либерализма» получают едва ли не обязательное значение для любого и каждого гражданина, игнорируют такой настрой души, при котором последняя тяготеет к Вечному и неземному.

Слова Христа, что «Царствие Мое не от мира сего», уже не служат путеводной мыслью, а правило «Богу – Богово, а кесарю – кесарево» воспринимается в ином, мягко говоря, смысле, согласно которому нужно различать сферу государственного регулирования и сферу личных интересов, которые потенциально, в идеале, при известных обстоятельствах могут сосуществовать, гранича друг с другом.

Впрочем, по прошествии совсем небольшого времени идея «разумного» государства приносит довольно неприятный для либерализма и всей светской науки в целом сюрприз. Период якобинской диктатуры времен Французской революции XVIII в. периоды застоя и реакции в середине XIX в., сопровождавшиеся появлением значительного числа политических учений антииндивидуалистического толка, поставили под обоснованное сомнение возможность полного «сближения» и совпадения интересов личности и государства.

¹⁴⁵ Чичерин Б.Н. Философия права // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 1(46). С. 47.

¹⁴⁶ Мишель А. Идея государства. С. 111.

¹⁴⁷ Леонтович В.В. История либерализма в России. С. 5.

¹⁴⁸ Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания: Введение в философию права. М., 1996. С. 240—241, 253.

Казалось бы, такой вывод совершенно противоречит существу идеи народоуправства или народного суверенитета, которая для либерализма была и остается основополагающим звеном всей системы идеологии даже при условии ее формального отрицания многими видными приверженцами либеральной концепции. Однако, по признанию самих приверженцев либерализма и демократизма, «исторический опыт показывает угрожающую близость демократии и деспотической диктатуры... в которой власть цезарей не находит никаких преград»¹⁴⁹.

Возникает постепенное принятие такого понимания государства, согласно которому оно в целом является вполне самостоятельным явлением бытия, действующим по собственным законам. То обстоятельство, что в подавляющем большинстве случаев либерализм понимает под «государством» народное, демократическое государство, власть в котором принадлежит всему народу в целом уже не на правах лиц, делегировавших свои полномочия государю, а на правах действительных и реальных суверенов, самостоятельно управляющих государством, не играет ровным счетом никакого значения. В отличие от либерализма XVII и XVIII вв. либерализм XIX в. склоняется к признанию принципиального несовпадения интересов государства и личности, в связи с чем появившееся учение о гражданском обществе как совокупности сфер деятельности лица, неподвластной государственному регулированию, получает широкое распространение в либеральной концепции¹⁵⁰.

Именно объективная необходимость в значительной мере требует решения вопроса о возможности разграничения интересов личности и государства, хотя в основе своей данное стремление несколько не ослабляет ранее сформировавшейся в концепции либерализма мысли о том, что именно в государстве человеческая личность получает свое полное освобождение и реализацию как духовно свободного существа.

Нельзя обойти вниманием и стремление, которое, как мы видели, присутствует в полной мере в произведениях апологетов раннего либерализма, допустить возможность вмешательства государства в вопросы религиозной свободы личности, что коренным образом противоречит всей идее либерализма как индивидуалистического учения. Очевидно, что при такой ситуации теоретическая возможность выделения некоторых сфер деятельности индивида изпод государственного регулирования выглядит на первый взгляд перспективно и навеивает оптимистические настроения¹⁵¹.

Таким образом, как следует признать, первые неудачи не опровергли устоявшегося убеждения либерализма в том, что свобода личности практически абсолютно зависит от государственных установлений и государственной политики. Нужно лишь учесть, считали сторонники либеральной доктрины, что даже самое «разумное», самое «правильное» государство имеет гораздо более сложную и диалектическую природу, чем это рисовалось на заре Просвещения, и попытаться «обуздать стихию государства», зная уже досконально все его тонкости.

Но если за свободу нужно еще бороться, если моя свобода зависит от того, насколько мне подвластна «государственная стихия», то, следовательно, сама идея свободы личности изначально носит формальный характер, содержание которого определяется государством через свои акты – законы. Несложно понять, при сравнении с религиозными догматами, что свобода от этого изменения совсем не приобрела какой-то дополнительной устойчивости, превратившись, по существу, в условную единицу. Но зато возникает ощущение, вполне естественное и закономерное для нового, светского человека – творца окружающего мира, что именно теперь содержание его формальной свободы находится в его собственных руках.

¹⁴⁹ Котляревский С.А. Предпосылки демократии // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 102 (II). С. 108—109.

¹⁵⁰ Мишель А. Идея государства. С. 109, 515—516.

¹⁵¹ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки: В 3 т. Т. 1. М., 1894. С. 7—8. Ср.: Дживелегов А.К. Конституция и гражданская свобода // Дживелегов А.К. Конституционное государство: Сб. ст. СПб., 1905. С. 42—43.

Человек отказывается от дарованной ему Богом свободы, чтобы попытаться самостоятельно построить ее по собственному усмотрению. При соединении этих двух условий – возможности самостоятельно определить меру своей свободы и признания неизбежности реализации свободы личности только в государстве, с учетом необходимости разграничения сферы деятельности личности и сферы деятельности государства возникает учение о политической свободе как высшей форме идеи свободы. Казалось бы, найден «философский камень» политической науки, и теперь все неприятности уже позади. Есть цель, есть высший идеал свободы, определены и средства его достижения.

Но именно в этот период наивысшего своего расцвета либерализм как индивидуалистическая доктрина неожиданно начинает переживать один из своих самых серьезных и затяжных кризисов, имевший своим результатом едва ли не полное отвержение и забвение этого учения. Если свобода лица еще не определена в конкретном своем содержании, то нужно попытаться правильно понять, какого содержания своей свободы должен добиваться человек в государстве и за какую свободу он должен бороться.

Парадоксальность критики, раздававшейся в адрес идей политической и правовой свободы, заключается в том, что либерализм был уязвлен в самую свою сердцевину: ему, положившему личную свободу в самое свое основание, вменяется в вину отказ от желания достигнуть состояния реальной свободы. Самое удивительное, что упрек был высказан со стороны учения, традиционно считавшегося у либеральной науки врагом независимой личности, – социализма¹⁵².

Оказывается, социализм вовсе не против индивидуальной свободы, и один из родоначальников социализма, СенСимон (1760—1825), охотно говорит о ней¹⁵³. Более того, все существо социального учения направлено исключительно к достижению истинно свободного состояния личности. Правда, способы, которые предлагались СенСимоном и его последователями, были столь радикальны, категоричны и «нелиберальны», что это дало повод признать данное учение крайне антииндивидуалистическим¹⁵⁴.

Но это не смущает социалистов, и в свою очередь они упрекают либерализм в эфемерности, поскольку его способность обеспечить человеческую свободу близка к нулю. «Если рассматривать политические отношения, то к чему привели либеральные требования? – писал СенСимон. – К убогой системе гарантий, представительному правлению, предназначенному охранять права человека и гражданина и основанному на регулировании недоверия к власти... Но все это – анархия. Пришло время отказаться от нее»¹⁵⁵.

Таким образом, отрицается не свобода личности, не ее права, а лишь содержание того идеала свободы, который устанавливает для себя социализм, и способы его достижения. Но из этого, повидимому, следует, что идея личности и в том и в другом случае не претерпевает какихлибо существенных изменений. Если выясняется, будто идеал либерализма есть лишь половинчатое решение проблемы и его необходимо расширить, наполнить новым, еще более материальным содержанием, нетрудно сделать вывод, что и в одном и в другом случае алгоритм

¹⁵² «Юная свобода, – писал Б.Н. Чичерин, – не имеет большего врага, как социализм. Между политическими идеалами и социалистическими происходит борьба, которая особенно ярко выступает в наше время. Результатом ее не может быть победа социального идеала, который противоречит и логике, и природе человека и на деле неосуществим... Государственные средства, по социалистической теории, обнимают собой все, что ныне составляет достояние частных лиц. У последних не остается ничего своего. У них отнимается свобода, ибо всякая частная деятельность для них заперта: они волей или неволей принуждены делаться чиновниками государства. Частное рабство, в сравнении с таким положением, может представиться завидным состоянием. Таков неизбежный результат поглощения личности государством, – поглощения, которое лежит в основании всех социалистических учений» (*Чичерин Б.Н. Собственность и государство*: В 2 т. Т. 2. М., 1883. С. 374, 210—211).

¹⁵³ Мишель А. Идея государства. С. 242.

¹⁵⁴ «Против свободы, против индивидуализма направляют сенсимонисты свои наиболее тяжелые удары. Они не только борются против индивидуализма, они его отрицают... Они осуждают свободу в теории и пренебрегают ею на практике. На практике они провозглашают исчезновение, полное уничтожение индивидуальности» (Там же. С. 243).

¹⁵⁵ Там же. С. 242.

мысли основывается на едином понимании природы человеческой личности, ее стремлений и места в мире.

По мнению многих признанных авторитетов научной мысли, социализм в своей основе вовсе не имеет в виду уничтожения человеческой личности. Как отмечал известный русский мыслитель С.Н. Булгаков (1871—1944), «социалистическое учение о человеке, без различия оттенков, имеет в основе своей веру в беспредельную способность человеческой природы к самосовершенствованию, если только она поставлена в соответствующие условия... Здесь поддерживается общегуманистическая вера в человека»¹⁵⁶.

Продолжая его мысль, нельзя не отметить, что постепенно вера в религиозное начало и религиозное чувство, некогда поднявшая на пьедестал идею труда как способа подтверждения «избранности» личности, иссякает. Теперь земной идеал, утративший религиозную высоту, становится самодостаточным, тем главным критерием человеческой свободы, который не только ее оценивает, но и формирует по содержанию. Если протестант видел цель своей жизни в спасении и удержании данной ему Богом благодати, то в последующее время цель все более и более принимает вполне и только земной характер. Не прошло и ста лет со времени появления произведений Локка, провозгласившего примат политической свободы и индифферентизм к социальным идеалам, как появляется целый ряд учений, в которых утилитарное воззрение на человеческую личность получает абсолютную доминацию.

Наиболее ярко идея личного интереса как основного мотива всех поступков человека, раскрывается в произведениях французский просветителей XVIII в. По мнению П.А. Гольбаха (1723—1789), любовь индивида к себе «составляет одно из природных и фундаментальных оснований человеческого бытия, она неустранима, как неустраним инстинкт жизни... Точно так же как нельзя остановить падение камня, подчиняющегося закону тяготения, нельзя ликвидировать себялюбия, обусловленного человеческой природой»¹⁵⁷.

Этой же точки зрения придерживался и К.А. Гельвеций (1715—1771), для которого защита здравого смысла и разума вообще отождествлялась с принципом личного, и прежде всего материального, интереса индивида. Ему казалось невероятным, что «люди могут совершенно отбросить свою личную материальную заинтересованность, забыть о себе и работать на одном энтузиазме, подчиняя свою жизнь интересам государства как целого»¹⁵⁸.

Подчеркнутое значение индивидуального интереса не может нас здесь ввести в заблуждение относительно «религиозности» предложенных суждений. Хотя Гельвеций и уделял большое внимание морали, но лишь в том ее понимании, что ее основание может лежать только в личном материальном интересе, личной выгоде; все остальное – «лишь вопли моралистов, не разглядевших этой главной пружины человеческого мира». Поэтому честность для него есть лишь привычка данного лица поступать так, как ему выгодно¹⁵⁹.

Понятно, что при таких воззрениях крайне сложно както иначе понимать человеческое общество, чем совокупность эгоистов, стремление которых к общественному порядку может основываться лишь на здоровом самоограничении во имя своего же собственного интереса. Главная цель воспитания людей через разум заключается в том, чтобы восторжествовал не альтруизм, а здоровый эгоизм: я должен считаться с другими и любить их не ради них, а ради самого себя, поскольку в противном случае мои интересы и мои цели будут нарушены другими людьми¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Булгаков С.Н. Христианство и социализм // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 220—221.

¹⁵⁷ Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла или рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М., 1995. С. 60.

¹⁵⁸ Там же. С. 101.

¹⁵⁹ Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла или рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М., 1995. С. 105, 106.

¹⁶⁰ Там же. С. 85.

Нетрудно догадаться, что при этом условии человек обречен на коллективную жизнь, чтобы удовлетворить личный материальный интерес совокупными усилиями всех членов общества. Но при этом же основание общественного договора заключается, в сущности, в стремлении хоть как-то укротить и поставить в разумные рамки людей зверей, единственным желанием которых есть личный материальный интерес.

Сложно привести какие-либо возражения против того, что мы получаем неприкрытую и откровенную проповедь утилитаризма, который распространяет свое влияние на понимание природы не только человека, но и государства. В свою очередь, утилитарное воззрение на личность и государство, хотя бы и в разных степенях сопутствующее либерализму и социализму, не могло не породить того вполне здравого с этой точки зрения вопроса, который и был задан Сен-Симоном: «Можно ли считать свободой то состояние, когда человек не свободен материально, когда его материальный интерес не удовлетворен?»

Этот же довод позднее повторил и С.И. Гессен (1870—1950), отмечавший, что система формального, правового равенства, которое дается политической свободой, не содержит равенства реального. Именно в этом и состоит момент крайнего индивидуализма в учениях социалистов, что гармонию общественных отношений они видят не в формальном обеспечении политической свободы, институты которой всегда несовершенны, а в таком строе, где общее благо всех есть совокупная составляющая реального блага каждого отдельного лица. Это основа максимального обеспечения блага каждого индивидуума. «Благо, которое социализм противопоставляет формальному праву либерализма, есть благо всех и каждого составляющих общество лиц»¹⁶¹.

Вполне последовательно отказ от идеалов политической свободы в социалистических учениях, как институтов, не способных по своей сути обеспечить подлинную свободу личности, заменяется отрицанием права и государства, в старом понимании, и замены их иными понятиями. «Отрицая правовые начала и равенство как фиктивные начала, — писал Гессен, — он (социализм. — А.В.) хочет настоящей фактической свободы и реального равенства как возможности удовлетворения каждым его потребностей»¹⁶².

Для достижения этого социального идеала, где общее благо тождественно благу каждого, новое учение отрицает государство, которое может быть противопоставлено благу отдельной личности, и порождает идею гражданского общества, которое, в их понимании «в отличие от государства не имеет своего особого бытия, а всецело и полностью совпадает с составляющими его индивидами, есть простая их, не имеющая особого бытия, сумма»¹⁶³.

Мотив обеспечения настоящей свободы, гимн индивидуализму сквозит здесь на каждом шагу. «Старый» порядок и строй правового государства отрицается во имя такой свободы, которая не формально, не гипотетически, а сейчас и реально в состоянии дать свободу каждому человеку от природной нужды. Как следствие, придание идее блага материального оттенка приводит к тому, что сама свобода понимается главным образом как экономическая категория¹⁶⁴. А с отрицанием идеи политического равенства и политического братства, которые являются основой либерализма¹⁶⁵, отрицается и свобода собственности, как основа социального неравенства и социальной несправедливости.

История политической мысли XIX—XX вв. представляет нам примеры яростной — и зачастую справедливой — критики либеральными мыслителями указанных выше начал социалистических учений. В первую очередь серьезному сомнению была подвергнута идея о воз-

¹⁶¹ Гессен С. И. Правовое государство и социализм. С. 243.

¹⁶² Гессен С. И. Правовое государство и социализм. С. 246.

¹⁶³ Там же. С. 245.

¹⁶⁴ Там же. С. 244.

¹⁶⁵ Леонтович В.В. История либерализма в России. С. 5.

возможности замены государства с его политическими свободами идеей общества без существенного умаления прав личности и его свободы.

«Двадцать пять лет тому назад, в России и на Западе, – писал Б.Н. Чичерин, – общее направление умов было враждебно государству. Все должно было исходить из свободного движения общественных сил. Всякое вмешательство государства отвергалось, как беззаконие и тирания. О централизации... не смели и заикнуться; регламентация считалась преступлением... Утверждали, что государство имеет право сказать: не трогай, но не имеет право сказать: давай!.. В настоящее время (восьмидесятые годы XIX в. – А.В.) движение пошло вспять; теперь приходится, наоборот, доказывать, что государство не все и что индивидуализм имеет свою, законно принадлежащую ему сферу, в которую государство не вправе вторгаться... Ныне над самим государством воздвиглось новое чудовище – общество, которое прежде считалось совокупностью свободных сил, но теперь является какимто таинственным лицом, поглощающим в себе не только государство, но и частную сферу... В сущности, это тоже государство, только под другим названием и с гораздо более обширным ведомством»¹⁶⁶.

В этих словах много правды. Рассуждая общё, мы не можем не признать, что если во имя свободы личности уничтожается главное, что составляет ее основу – индивидуальность каждого лица, включая его право на собственность¹⁶⁷, то и сам характер предложенной в качестве альтернативы либерализму «новой» свободы, имеет, очевидно, отрицательное значение¹⁶⁸. И совершенно бесспорен тот факт, что социалистическое безгосударственное общество в основе своей предполагает обязательное «единоверие», как равенство духовного убеждения всех составляющих общество лиц, что роднит его – общество – с духовными орденами времен Средневековья¹⁶⁹.

Политические писатели конца прошлого века неоднократно выделяли данное обстоятельство как особый предмет критики. По их мнению, сочетание хотя бы этих двух обстоятельств – уничтожение частной собственности и презюмируемое единодушие всех участников социального общества – предполагает полное уничтожение свободы личности, поскольку в практическом смысле идея общества как якобы совокупности свободных сил неизбежно приведет к такому состоянию, в котором любые индивидуальные наклонности должны уступить место общему интересу и подмене им блага индивидуального¹⁷⁰.

Более того, указанная тенденция носит столь очевидный характер, что сами сторонники социализма склонны высказываться за то, чтобы внутри социалистического общества произвести разделение общего и индивидуального интереса, без чего, по их мнению, «невозможно понять ни существа социализма, ни его дальнейшей эволюции»¹⁷¹.

Указанная критика сама по себе не вызывает возражений. Однако, если произвести «наложение» начал либерализма на начала социализма, мы не встретим в последнем никаких существенных теоретических новшеств, которых бы не породил в себе первый. Можно сказать, что на первой стадии своего развития социализм выступает в двух ипостасях: 1) как развитие либеральной концепции и такое его продолжение, которое способно вместить в себя идеи либерализма¹⁷², и 2) как научное направление, которое отрицает основные начала либерализма, включая его идею свободы, во имя полного и абсолютного освобождения личности в грядущем будущем.

¹⁶⁶ Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Т. 1. М., 1882. С. XIX—XX.

¹⁶⁷ Покровский И.А. Основные проблемы гражданского права. М., 1998. С. 110—112.

¹⁶⁸ Чичерин Б.Н. Лассаль // Сборник государственных знаний. Т. 5. СПб., 1878. С. 7—8.

¹⁶⁹ Гессен С.И. Правовое государство и социализм. С. 242, 244.

¹⁷⁰ Тьерри А. О собственности. СПб., 1872. С. 145, 166.

¹⁷¹ Гессен С.И. Правовое государство и социализм. С. 242.

¹⁷² Гессен С.И. Правовое государство и социализм. С. 246, 247.

Однако, что представляется крайне важным, отрицаются, как мы увидим, не сами начала, но лишь то содержание, которое они получили в либеральной концепции. Приведем некоторые доказательства в пользу последнего довода. Вопервых, как в либерализме, так и в социализме основой построения гармоничного общества является простая и имплантированная из конкретного содержания западной религиозности идея человека, согласно которой он, равный от природы себе подобным, впадает в неравенство в силу внешних обстоятельств. Достаточно устранить эти обстоятельства, как человек достигнет своего совершенства, а идея равенства получит свое идеальное выражение¹⁷³.

Вовторых, не только не допускается, но всячески обосновывается и поддерживается вера в возможность построения гармоничного общества человеческими силами. В отношении к либерализму и правовому государству это утверждение подтверждается тем простым доводом, что право государства, которое должно «правильно» урегулировать общественные отношения и обеспечить личные интересы, есть совокупная воля всех населяющих государство граждан. Не случайно либерализм конца XIX – начала XX в. уделяет особое внимание этому вопросу, предполагая, что государство обязано найти и правильно сформулировать народную волю¹⁷⁴.

Правда, в этом случае несколько неясно: почему же «народное» государство, чью деятельность поддерживают многочисленные политические институты, сориентированное на идеалы политической свободы, тем не менее постоянно стремится к тому, чтобы узурпировать полностью всю власть? Объяснения консервативной части либералов, что государство имеет «свое особое бытие», не вполне удовлетворительны, поскольку они, так сказать, рассматривают не сам предмет – государство – в его исторических формах, а его философское отображение. В связи с этим получается наложение двух противоположных идей: государства как акт Божественного Провидения и государства как результат народной воли и народной деятельности при условии того, что изначально единственным сувереном является только и исключительно народ¹⁷⁵.

Объективно классический либерализм не дает ответа на поставленный нами выше вопрос, предпочитая игнорировать социальную сферу бытия, где царит неравенство лиц, выражая мнение, согласно которому политическая свобода выступает высшим проявлением и закреплением свободы личной. И главным образом по той причине, что якобы наличие эффективно функционирующих политических и правовых институтов позволит с течением времени разрешить проблему социального равенства всех граждан¹⁷⁶.

В свою очередь это предположение будет иметь реальное значение только в том случае, если воля государства представляется «доступной» народной массе, если государство может быть организовано и реорганизовано – в случаях необходимости – по воле народа. Нелепым было бы отказывать в аналогичных стремлениях социалистическим учениям, которые не только не отрицают идеи народоправства, но и, более того, вполне последовательно развивают их. Обобщив различные интерпретации идеи социализма, нельзя не признать, что его цель уничтожения социального неравенства – умозрительно – в большей степени соответствует началу народного суверенитета.

Поскольку политическая власть неизбежно попадает в руки тех сословий, которые имеют преимущественное материальное положение, поскольку в этой связи политическая свобода носит дифференцированный характер, то упразднение социального неравенства позволит обеспечить подлинно народный характер деятельности в государстве (или в обществе, которое

¹⁷³ Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре (*Du contrat social*). СПб., 1907. С. 4, 25.

¹⁷⁴ Кистяковский Б.А. Государственное право (общее и русское) // Кистяковский Б.А. Социальные науки и право. Философия права. СПб., 1998. С. 450.

¹⁷⁵ См., напр.: Коркунов Н.М. История философии права. С. 407.

¹⁷⁶ Тьери А. О собственности. С. 344—345, 348.

заменит собой государство). И тогда идея народоправства наконец найдет свою оптимальную форму, и на земле наступит счастливое равенство и настоящее братство – эра свободы человека и человеческого духа. Как видно, такая постановка вопроса вовсе не отрицает – окончательно, как чуждые – идеи демократии и политической свободы: она лишь иначе определяет условия, при которых начало индивидуализма может быть действительно реализовано.

Крайне любопытно, что алгоритм решения этой проблемы в учениях социалистов в точности копирует алгоритм либеральных учений. Например, порядок определения права личности включает в себя установление того объема прав, которое необходимо государству для его деятельности на благо «всех» в данную историческую эпоху, и «вычитание» его из суверенных прав гражданина. Таким способом личный произвол заменяется правовым порядком правового и народного государства.

Также в социализме право на собственность и на труд получается за минусом того права и труда, которые гражданин «перенес» на государство и которые необходимы ему, т.е. государству, для деятельности на общее благо. В данном случае объем собственности и прав на нее, равно как и объем труда, направляемый на каждого отдельного индивида, должен пройти через призму общего блага, чтобы удовлетворение своим имущественным интересам получили все¹⁷⁷.

Не случайно после некоторого времени напряженного противостояния друг другу либерализм и социализм все более и более сближаются, образуя некое компромиссное сочетание, именуемое в науке «правовым социализмом». Нельзя, однако, сказать, что подобная перемена не отразилась на отношении «личность – государство». В отличие от старых правил «новому» государству открываются такой простор деятельности, такие возможности по регулированию сфер частного интереса, какие нельзя было себе представить даже в отношении государства абсолютистского¹⁷⁸.

Перед нами – возврат к старой проблеме, выраженной по-новому. Выход из этой «квадратуры круга» породил известное и весьма распространенное как в России, так и на Западе направление, которое получило наименование «анархизм» и в известной мере противопоставлялось как либерализму, так и социализму. Но отказ от столь всемогущего, хотя и некогда «разумного» государства приводит ли к тому, что утилитарное воззрение на существо личности наконец заменяется какой-то более одухотворенной идеей. Какие идеи и идеалы являются для анархизма движущими? Насколько его понимание государства и свободной личности коррелируется с указанными доктринами? Рассмотрим эти вопросы на примере некоторых трудов наиболее признанных теоретиков и апологетов анархизма.

Определяя государство как одну из тех форм, которые может принимать общество в течение своего исторического развития¹⁷⁹, известный теоретик анархизма П.А. Кропоткин (1842—1921) весьма скептически относился к возможности решения проблемы обеспечения свободы личности исключительно правовыми способами.

Аналогичной, хотя и более мягкой по форме критике, подвергались им такие течения, как государственный капитализм, кооперации, городской социализм и т.д.¹⁸⁰ Характеризуя их как «начальный коммунизм», Кропоткин указывал главный недостаток данного подхода к обеспечению экономической свободы – как высшей стадии личной свободы – в том, что принудительный, государственный капитализм вынужден перенимать те самые негативные черты государства, которые в свою очередь предуготовливают его неизбежную гибель¹⁸¹.

¹⁷⁷ Гессен С.И. Правовое государство и социализм. С. 250—251.

¹⁷⁸ Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. С. 223.

¹⁷⁹ Кропоткин П.А. Государство, его роль в истории // Кропоткин П.А. Анархия, ее философия, ее идеал. М., 1999. С. 618.

¹⁸⁰ Кропоткин П.А. Коммунизм и анархизм // Кропоткин П.А. Анархия, ее философия, ее идеал. С. 594, 595.

¹⁸¹ Кропоткин П.А. Коммунизм и анархизм. С. 612—613.

Напротив, отрекшись от управления человека человеком, устанавливая качественную границу производственной деятельности человека только на том уровне, который необходим для его «нормального» существования, расширяя тем самым культурный досуг человека и подготавливая основу для его полной свободы, отрекшись, наконец, от какого бы то ни было теологизма в науке и основывая деятельность коммунистической общины исключительно на экономических способах производства, коммунизм анархический неизбежно придет к своей победе¹⁸².

«В этом случае свобода личности, увеличенная ее досугом, возможностью обеспечить себе благосостояние и вольным трудом, при меньшем числе рабочих часов, нисколько не пострадает... Имея анархию как цель и как средство, коммунизм становится возможен, тогда как без этой цели и средства он должен обратиться в закрепощение личности и, следовательно, привести к неудаче»¹⁸³.

Несложно понять, что основные аргументы в пользу анархического коммунизма представляют собой – по мнению указанного автора – здоровую альтернативу государственному капитализму, идейным и научным вдохновителем которого являлись К. Маркс, Ф. Энгельс и позднее В.И. Ленин. С точки зрения Кропоткина, коммунизм – как неизбежное следствие экономического и культурного прогресса – является необходимой стадией развития общественных отношений, вопрос лишь в том, какой коммунизм «совершеннее».

Отход от государственного управления к непосредственному, общинному управлению и будет представлять собой высшую форму демократии и народоправства при полной свободе личности¹⁸⁴.

Впрочем, настолько ли уж разнятся между собой эти направления, если учесть реплику П.А. Кропоткина о том, что государственный коммунизм есть «промежуточная форма», «компромисс»¹⁸⁵ на пути к истинному коммунизму? Промежуточная стадия, очевидно, возможна лишь тогда, когда мы говорим о последовательном процессе реализации основных начал, лежащих в основании общей идеи. И действительно, по справедливому замечанию известного деятеля партии эсеров В.М. Чернова, «государственный капитализм» Маркса совсем не отрицает идеи уничтожения государства как временной формы общества.¹⁸⁶

Как бы мы ни относились к этой оценке известного русского социалиста, мы не можем не обратить внимания на главную отличительную черту обоих «безгосударственных» учений: свобода лица может носить только и исключительно общественный характер, обусловлена только экономическими явлениями, и вот по каким причинам. Сюда следует отнести и природные законы, которым сознательно или бессознательно подчиняет человек свою деятельность, врожденный эгоизм и стремление к индивидуальному материальному благу, смягчаемый лишь нормами общественного – опятьтаки – сознания, повышения производительности труда и ростом производства, культурным воспитанием и т.д. Кстати сказать, эти критерии совсем не отрицались таким сторонником «безгосударственной общины», как Кропоткин, равно как и критерии, побудившие марксистов «на время» призвать государственное принуждение во имя общего блага и абсолютной свободы¹⁸⁷.

Дух коллективизма, которым пронизано «свободное, общинное» существование, является не только не промежуточным, но и обязательным условием существования самого коммунистического общества¹⁸⁸. Не случайно, повидимому, в самом крайнем учении – с точки зрения индивидуализма – анархизме, личность не мыслится без общества. Общественный идеал

¹⁸² Там же. С. 614, 615.

¹⁸³ Там же. 616.

¹⁸⁴ Там же. С. 595.

¹⁸⁵ Там же. С. 594.

¹⁸⁶ Чернов В.М. Конструктивный социализм. М., 1997. С. 31—32.

¹⁸⁷ Кропоткин П.А. Нравственный начала анархизма // Кропоткин П.А. Анархия, ее философия, ее идеал. С. 802.

¹⁸⁸ Кропоткин П.А. Коммунизм и анархизм. С. 611.

в этом случае, на взгляд последователей данного направления, представляет собой не совокупность разрозненных индивидов, но совокупный союз свободных общин, новый вид федерализма, который принимает всемирные, общепланетарные масштабы¹⁸⁹.

Примечательно, что и в этом случае политический идеал носит универсальный характер, способный объять собой весь мир, что навевает небезосновательные мысли о его сходстве с характером политического идеала католицизма и в то же время содержит в себе стремление к атомизации общества на бесчисленное множество мелких сект, каждая из которых стремится к известной изоляции от другой по тем или иным причинам: кругу интересов, национальному или территориальному признаку, профессиональным признакам и т.д.

Данное свойство удивительным образом напоминает нам специфический дух особого рода коллективизма, который мы встречаем в протестантизме, где преобладает тенденция расчленения общества на множество мелких сект, связь между которыми поддерживается неким условным договором, общей верой в свою «избранность» и неприятием всего того, что не вписывается в протестантскую мораль¹⁹⁰.

Нельзя не сказать, что нравственное начало, которое, по мнению Кропоткина, вырабатывается внутри каждой отдельной общины, играет здесь такую же сдерживающую роль, как и в протестантской секте. Единственное различие заключается в том, что в первом случае мы имеем религиозную веру в выработанные общиной нравственные нормы, а в другом – рациональную веру в начало материализма и общий разум, внутри которого вырабатываются обусловленные материальными причинами моральные идеалы. Но и там и здесь атомизм общин и сект носит опять же универсальный характер, объединяется неким законом, поскольку предполагается, что он имеет объективное значение. В этом случае нравственность всегда субъективна в том смысле, что она варьируется в весьма широких пределах, приобретая конкретное выражение в конкретные исторические периоды. Объективным остается лишь сам мировой закон, которым предусмотрено это положение вещей.

В гротескном придании экономическому и социальному вопросу основополагающего начала либералы, анархисты и марксисты уже не замечают, что дух коллективизма сдерживает не свободную личность, которая отстаивает свое достоинство известными способами, но человекозверя, отличающегося от иного животного мира как совокупности таких же «органических соединений» совсем незначительно.

И если В.М. Чернов (1873—1952) вслед за Марксом и Энгельсом полагал, что идея Руссо о свободном договорном обществе есть не «прошлое», но «будущее», за которое нужно бороться, то возможность признания этого будущего общества вполне свободным вызывает серьезный и обоснованный скептицизм. Например, если человек безусловно подчинен законам органического мира, то как его сознание сможет вырваться из стремления к собственным эгоистическим интересам и осознать, что в общем благе его утилитарные стремления получают наивысшее проявление и удовлетворение? Более того, нельзя не согласиться с мнением Ф.М. Достоевского и В.В. Розанова, что подробные научные теории изначально стремятся понизить психический уровень человека до уровня обычного примата¹⁹¹.

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

¹⁸⁹ Кропоткин П.А. Анархия, ее философия, ее идеал // Кропоткин П.А. Анархия, ее философия, ее идеал. С. 213, 242.

¹⁹⁰ Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма. С. 286.

¹⁹¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского: Опыт критического комментария. С. 141.

«правильного» общества, вера человека в свои силы все более возрастает, отказываясь от теологических начал и даже Бога.

Но по мере развития, по мере того как человек все больше склонялся к тому пониманию вещей, что божество получает свою разумность только в человеке, а вне его является слепой и бессознательной силой, по мере возвеличивания и обожествления собственного разума – «самообожания», как метко охарактеризовал это положение вещей А.Д. Беляев (1849—1920)¹⁹², – вера в нравственные силы человека угасает. Все меньшее значение принимает его свободная воля, которая может лишь «приспособиться» к условиям внешней среды и зачастую представляется авторам работ детерминированной материальной средой и мировым законом.

В пике своего торжества – диалектическом и историческом материализме – свободная воля, как мы увидим дальше, практически исключается, а сам человек признается животным, эгоистические стремления которого могут быть преодолены только за счет или «железных обручей» государства, или «железной нравственности» общества и общины.

Все большее значение придается принудительным нормам, которые должны обезопасить «общество» от «человека случайного», который всегда – при условии крайней разбросанности и неопределенности моральных норм поведения – может ему угрожать и дестабилизировать его. Каждый человек все более объявляется «царем земли» и «богом», абсолютной ценностью, гуманизм процветает, но одновременно с этим общественный характер приобретают стороны деятельности лица, в том числе и те, которые раньше относились к его личной совести.

Происходит как бы два одновременных процесса: сжимание общества в тенденции коллективизма и прогрессирующий атомизм самого общества, где каждый из атомов не может иначе достичь общего блага, как через деятельность государства или общественных органов. Процесс атомизма и снижения нравственного критерия оценки существа человека, очевидно, не может носить случайный характер и обусловлен, на наш взгляд, неудержимым стремлением к социализации политического и морального идеала за счет религиозного начала. Если «человек есть то, что он ест», то какой иной критерий оценки возможен?

Оценивая отношения либерализма к данным проблемам, нужно признать, что в мировоззрении своих классиков оно носит, конечно, менее жесткий и категоричный тон. Между тем общий настрой на универсальность рационального начала, на признание «идеального» государства исключительно светским, на начало народоправства и, как следствие, на признание неотрывности блага личности от общего блага не может не привести к уже знакомым нам по социализму результатам.

Что же, по мнению разработчиков классического и нового либерализма, должно служить защите и обеспечению интересов личности, если сфера деятельности государства принимает такие непривычные и угрожающие для индивидуализма размеры? Ведь полнокровное участие государства в социальной деятельности предполагает объективно превалирование идеи общего блага, пусть даже в интересах отдельных лиц, над началом индивидуализма в старой его редакции.

На первый взгляд большой опасности в этом нет. Приняв идею правового государства, они должны были последовательно отстаивать то суждение, согласно которому «подотчетность» государства праву, закону, при условии широкой демократизации процесса управления государством, что приведет к наиболее полному участию граждан в его деятельности и организации действительно «народной» власти, является единственной и необходимой основой для последующего правового самоограничения государства.

Право с этой точки зрения является не только способом реализации свободы личности, поскольку она носит, как мы помним, только общественный характер, но и способом обеспе-

¹⁹² Беляев А.Д. О безбожии и антихристе: В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1898. С. 71.

чения этой свободы. Насколько обоснована эта идея и к каким результатам она приводит, нам и надлежит выяснить в следующем параграфе настоящей работы.

§ 2. Новая этика и право

То, что деятельность государства сопровождается практически всегда изданием определенных правовых актов, – факт, не требующий доказательств. В этом отношении неважно, говорим мы о «демократическом», «цивилизованном» государстве или, например, о государстве тоталитарном, как его характеризует либеральная наука. Собственно говоря, едва ли не общепризнанный критерий, отличающий государство от иных общественных союзов, заключается как раз именно в возможности верховной власти издавать правовые акты общего действия, поддержанные принудительной силой политической организации общества. Вопрос заключается в другом: как оценивать это явление, какие аспекты его признавать значимыми, а какие – второстепенными, как соотнести его с человеческой свободой и какие цели определить ему в качестве основных, т.е. неразрешимых иным путем, кроме указанного?

«Слово “право”, – писал Б.Н. Чичерин, – понимается в двояком значении: субъективном и объективном. Субъективное право есть законная свобода чтолибо делать или требовать; объективное право есть самый закон, определяющий свободу и устанавливающий права и обязанности людей. Оба значения неразрывно связаны, ибо свобода тогда только становится правом, когда она освящена законом, закон же имеет в виду признание и определение свободы»¹⁹³. В другом месте у того же автора мы читаем следующее: «Области свободы общественной соответствует публичное право. Здесь человек является уже не самостоятельной единицей, а членом союза, в который он входит как свободное, но подчиненное лицо»¹⁹⁴.

«Культурные задачи человечества, – отмечал немец Йозеф Колер (1849—1919), – могут быть достигнуты только в правильно организованном общении, и это общение в известных направлениях должно носить принудительный характер... Цель, к которой оно стремится, может быть достигнута только при единении всех стремящихся к культуре и насильственном подавлении всех враждебных ей элементов». Как видно, здесь подчеркивается, во-первых, необходимость и возможность построения культурного, гармоничного общества, во-вторых, универсальный характер выбранного способа организации общества.

Следующая цитата данного автора позволяет подтвердить точку зрения, что этот способ носит исключительно правовой характер и безусловно связан с обеспечением свободы лица. «Согласно прежде господствовавшему мнению, средства принуждения предоставлены произвольному усмотрению государства, но современное право иначе смотрит на этот вопрос. Теперь принудительные меры, находящиеся в руках государства, установлены законом, и каждое лицо, подвергшееся этим мерам, может требовать рассмотрения и проверки принудительной деятельности государства. Акт управления не есть, однако, правовой акт, он, правда, находится в сфере права, но регулируется правом только с отрицательной стороны, поскольку он не должен преступать установленных правовых границ»¹⁹⁵.

Определяя различия между абсолютистским, полицейским государством и государством правовым, известный русский юрист А.И. Елистратов (1874—1955) писал: «Подчинение обывателей личному усмотрению абсолютного монарха и его чиновников носило по преимуществу стихийный характер. В правовом государстве взаимное соподчинение людей устанавливается, в большей или меньшей мере, на началах правового порядка... Другими словами, в основу взаимного соподчинения людей в конституционном Государстве ложатся юридические акты»¹⁹⁶.

¹⁹³ Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Т. 1. С. 34.

¹⁹⁴ Там же. Т. 1. С. 89.

¹⁹⁵ Колер Й. Введение в науку права: (Краткий курс правоведения). СПб., 1903. С. 127, 139.

¹⁹⁶ Елистратов А.И. Основные начала административного права. М., 1917. С. 21.

Выделение права из области морали, признание его самостоятельной и, по существу, главенствующей роли, рациональный характер идеи права позволяет со всей очевидностью поставить вопрос: а можно ли считать эту тенденцию вполне соответствующей требованиям христианской нравственности и учению Христа?

Повидимому, ответ носит однозначный характер. Можно, в конце концов, спорить, являются ли нормы Нового Завета «вполне правовыми», т.е. могущими иметь прямое действие на общество и регулировать его отношения так же, как нормы, традиционно считающиеся правовыми, или нет. Можно также игнорировать вопрос о возможности – с точки зрения христианского вероучения – построения гармоничного политического общества на земле и о последствиях указанных попыток. Но нельзя не признать, что христианство, как абсолютная система ценностей, имеющая в своей ориентации духовную свободу и нравственное совершенствование лица, не может быть «заменено» неким аналогом, куда либеральное правосознание вводит рациональную идею права.

Равно как и другие составляющие либерализм институты свободы лица – собственность, политические права и т.д., – право не оценивается христианством как вполне адекватная себе замена. Оно признает их, но лишь постольку, поскольку данные явления общественной жизни составляют ее обязательные признаки, которые не могут быть уничтожены целиком и полностью. Действительно, «сами по себе» правовое регулирование и правопорядок имеют ценность только тогда, когда их позитивное содержание подвержено оценочной критике.

Право в государстве только тогда может быть признано «вполне правом», когда оно признается сориентированным на некоторые идеальные цели, на известную систему ценностей. Замечание Б.Н. Чичерина о том, что «положительные законы суть произведения человеческой воли и, как таковые, могут быть хороши или дурны. С этой стороны они требуют оценки», – представляется вполне справедливым¹⁹⁷.

В этой связи не будет большим преувеличением сказать, что содержание этики в правовом государстве имеет чрезвычайно важное значение, поскольку речь идет о тех нравственных целях, к которым должно стремиться правовое государство. Если предположить, что формируемая система этики не имеет устойчивого характера, если допустить, что в результате своих видоизменений, или «эволюции», она упускает либо игнорирует духовную основу человека, то такой индивидуализм носит бездуховный, формальный характер, допускает известную подмену настоящих ценностей ценностями утилитарными, временными, низводящими человеческое достоинство с его высокого пьедестала.

До того как мы рассмотрим вопрос о характере этических идеалов, формируемых либерализмом, а позднее – социализмом и новым либерализмом, затронем вскользь вопрос о философских предпосылках построения такой системы ценностей. С учетом характера и предпосылок католицизма и протестантизма – исторических предшественников учения о правовом и социалистическом государствах, сам собой напрашивается вывод о том, что этика либерализма должна носить рациональный и индивидуалистический характер.

В свою очередь рационализм также далеко не однороден. История философии показывает, что рационализм может основываться на началах формальной и диалектической (по Гегелю – «спекулятивной») логики, может предполагать особую сферу бытия – мир идей – и наличие понятий, выводимых путем дедукции. Вместе с тем рационализм лежит в основе таких «неметафизических» учений, как, например, позитивизм, который исходит из чистого опыта, на основе которого могут быть сформулированы те или иные понятия.

Наконец, рационализм лежит в основе материалистических учений, напрочь отрицающих возможность объективизации какойлибо духовной, нравственной сферы, независимой от

¹⁹⁷ Чичерин Б.Н. Философия права // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. V(45). С. 718.

материальных явлений¹⁹⁸. Единственное, что объединяет все эти разрозненные течения философской мысли, является их антирелигиозный характер. Можно говорить о большей или меньшей степени неприятия данными направлениями религиозного начала, но нельзя не согласиться, на наш взгляд, с тем фактом, что ни одно из них не приемлет религиозного начала как основы системы этики, тем более в их непосредственном содержании.

Нельзя не заметить и прямой зависимости процесса дехристианизации этики с процессом признания ее системы ценностей, изменчивой по содержанию идеалов. В максимально не приемлющем религию направлении – материализме это «чувство» заходит так далеко, что склонно вообще отказывать в возможности отыскания какойлибо духовной системы ценностей, не сопряженных с материальными благами. Стоит ли говорить, что религиозное чувство последователей такого направления крайне низко?

Сама «истина» в данном понимании утрачивает характер абсолютной и нравственной величины, ее откровение признается делом свободного изыскания индивидуального человека вполне в духе протестантской этики и протестантского «спасения верой».

Кроме того, возможность познания всех истин стирает грань различия между рациональным познанием мира и Божественным откровением. Как следствие, и оценка человеческой личности из категории «вечность» перемещается в категорию «временность» и «обусловленность»¹⁹⁹, поскольку «вечность» и «бессмертие» даруются только душе. Если же «души нет», если «все смертны» и загробного мира тоже нет, то, во первых, обусловленность нравственности человека социальными условиями выглядит доказанной, а, во вторых, стремление к социальным идеалам является для личности единственно возможным путем реализации своего разума, своей воли, своей энергии.

Нужно, однако, признать, что объективно тем самым под сомнение ставится сам вопрос о свободе человеческой личности, поскольку презюмируется факт ее зависимости от социальных и иных условий и обосновывается врожденный эгоизм. Преодолеть материальные и социальные трудности – значит добиться окончательного освобождения человека. Это и составляет задачу правовой науки после ее окончательного разрыва с любым религиозным преданием и, в частности, учением Христа.

Как известно, первоначальное стремление построить системы этики на научных основаниях не предполагало полного разрыва с церковными догматами и церковным преданием. Во избежание недоразумений повторимся, что странного в этом ничего нет. Христианская идея об особом характере человеческой свободы, несовместимой полностью по своей сути с жизнедеятельностью какоголибо политического союза, широчайшее развитие ее – пусть даже в интерпретированном виде – в католицизме и протестантизме, оставивших глубокие корни в менталитете западного сознания, не столько отрицалась, сколько должна была научно обосноваться и адаптироваться к новым условиям общественного быта.

Не случайно первые шаги либеральной доктрины напрямую связаны с учением о «естественном» праве, причем при всех различиях в методологическом и философском подходах имеется две существенные черты, которые следует отметить. Обращает на себя внимание тот факт, что характер этических норм во многом подражателен нормам теологическим. Так же как и последние, «естественное» право, по мнению его апологетов, представляет собой в первую очередь систему ценностей, определяющих место человека в мире и обосновывающую его свободу, т.е. совокупность религиозных принципов. Кроме того, как и идеалы христианской этики, нормы «естественного» права обладают значением абсолютных истин, которые непреложны во все времена и для всех народов.

¹⁹⁸ «Все понимание мира материалиста посредствуется чувствительностью и категориями рассудка... Материализм есть первая, низшая, но сравнительно и самая твердая ступень философии» (Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб., 1899. С. 460, 723).

¹⁹⁹ Там же. С. 734—735.

Тем самым подчеркивался универсализм и космополитизм естественноправовой доктрины. Показательно, что даже в более поздние времена, когда идея «естественного» права значительно видоизменилась, когда религиозная ее основа была позабыта, когда, наконец, под сомнение был поставлен вопрос о возможности «всегда и полной» реализации содержания этического закона, даже такие замечательные и тонкие умы, как Б.Н. Чичерин, считали возможным допустить ситуацию, при которой естественный закон получал бы обязательную силу как акт прямого действия. Заметим, что это могло относиться не только ко временам «золотого века», но и к современному времени, например: при пересечении династий или государственных переворотах²⁰⁰.

Вполне религиозный характер имеет и та особенность естественноправовой доктрины, согласно которой власть и ее деятельность подвержены известной критике, но не со стороны прагматичных критериев, а исключительно с точки зрения нравственности.

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

Сам процесс развития противостояния между «естественным» и положительным правом может быть, на наш взгляд, заключен в короткой формуле, суть которой сводится к следующему. Первоначальное признание религиозного, абсолютного характера нравственного идеала (1-я стадия), выведение из нравственной области правового, рационального начала и придание ему значения действенного способа обеспечения человеческой свободы. Признание необходимости оценки позитивного права со стороны права «естественного» (2-я стадия). Придание положительному праву все более самостоятельного и безальтернативного значения единственного инструмента обеспечения и свободы, что основывается на параллельном процессе распространения и полного господства идеи народоправства и правового государства (3-я стадия). Наконец (4-я стадия), придание социальным идеалам самодовлеющего и определяющего – для человеческой свободы – значения и полное обмирщение нравственных идеалов, когда право «естественное», нравственное сливается с правом позитивным, причем последнее сориентировано на социальные блага и носит утилитарный характер. Конечно, хронология и количество стадий здесь носят условный характер, хотя, на наш взгляд, и небезосновательный.

Исследователи справедливо подмечают противоречия, которые таит в себе это учение. Если признать, отмечал Н.М. Коркунов, что «естественное» право противопоставляется праву положительному, то последнему следует отказать в признаке соответствия естественным началам человеческой природы и предположить, как уже говорилось выше, что этические нормы могут и должны иметь характер норм правовых.

«Как же в таком случае наряду с естественным правом существует еще и положительное право? Как могло оно возникнуть, когда уже искони существовала все исчерпывающая система естественноправовых норм?.. Почему же эти противоречащие праву и справедливости постановления положительных законов мы всетаки называем правом? Если в естественном праве мы имеем абсолютное мерило для различения права и неправа, как можно и все разнообразные постановления положительного права подводить под понятие права?»²⁰¹ С научной точки зрения эта критика может быть применена ко всем ранним конструкциям естественноправовой доктрины, поскольку данное противоречие лежит в основе самой идеи как системы ценностей, по которой следует оценивать действующее право.

На этой основе можно высказать довольно смелое предположение, которое почемуто, на наш взгляд, не всегда учитывается сторонниками естественноправовой доктрины. Если

²⁰⁰ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки: В 3 т. Т. 1. М., 1894. С. 407.

²⁰¹ Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. С. 93, 94.

право положительное никогда не бывает вполне тождественным естественным идеалам, то изначально сама деятельность государства всегда носит антиперсоналистический характер, поскольку – в любом понимании: как этические принципы, или совокупность индивидуальных, неотчуждаемых, т.е. «естественных», прав личности, «естественное» право с личности начинается и личностью заканчивается.

Несоответствие позитивного права естественному закону всегда должно вести к ущемлению личности. В одном случае, прибегая к аргументам сторонников демократии, это предположение еще как-то может быть объяснено. В монархических, абсолютистских государствах, по их мнению, где власть, которая изначально должна принадлежать всему народу в целом, временно и несправедливо находится в руках «узурпатора» – единоличного правителя, – негативная оценка положительных законов, конечно, не может не противоречить требованиям идеи «естественного» права. Но как быть в тех случаях, когда власть наконец-то переходит в руки народа? Когда формируются органы народного представительства и торжествует идея народоправства? Получается, если признать абсолютный характер естественных установлений, что и в этом случае правовая деятельность правового государства так же далека от идеала, как и при узурпаторе.

Кроме того, тезис, упомянутый выше, о том, что положительное право, как следствие государственной власти, всегда не соответствует естественному идеалу, имеет другие далеко идущие последствия. Например, если исходить из высокого понимания человеческой личности, нельзя не признать, что даже в самом «справедливом» обществе равенство позитивных прав, дарованных каждому гражданину «свободным народом», никогда не исключает ситуацию фактического неравенства, поскольку даже правосознание «лучшей» части общества может не достигать высоты нравственного и правового сознания отдельных индивидов.

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

Конечно, отрицать последнее для либеральной доктрины не представляет никакой возможности, тем более что в результате некоторых политических экспериментов вера в абсолютный характер новой этики и возможности ее практической и непосредственной реализации как нормы действующего публичного права не могла не быть существенно подорвана. Мы имеем в виду факты многочисленных репрессий и террора, который буквально преследовал становление народного государства – Французской республики в ходе революции 1789—1794 гг.²⁰²

Между тем именно характер революционных исканий, тот резонанс, который они создали в политической жизни других стран, и эффект, произведенный ими в практической

²⁰² «Но, конечно, не осуществление христианства или чеголибо земного замечаем мы в этом царстве террора, в этой Французской революции, завершением которой он является, – писал Томас Карлейль (1795—1881). – Скорее, мы видим разрушение всего, что может быть разрушено... Как деятельны революционные комитеты! Арест за арестом следует быстро, непрерывно, сопровождаемые смертью... Гильотина и «рота Марата» в вязаных колпаках работают без отдыха, гильотинируют маленьких детей и стариков. Как ни быстро работает машина, она не справляется с массой работы; палач и его помощник выбились из сил и объявляют, что человеческие мускулы не в силах больше выдержать. Приходится прибегнуть к расстрелам... Когда Демулен предложил свой Комитет милосердия, в 12 парижских тюрьмах сидело 5 тысяч человек. С тех пор число это постепенно возрастало и дошло уже до 12 тысяч... Наверное, никакое человеческое жилище или тюрьма не сравнялась бы в отношении грязи и отвратительного ужаса с этими двенадцатью арестными домами... А тюрьмы все более и более наполняются, и все быстрее работает гильотина. По всем большим дорогам тянутся партии арестованных, направляемых в Париж» (Карлейль Т. Французская революция: История. М., 1991. С. 481, 486, 487, 518, 519).

общественной жизни, приводят в скором времени к тому, что абсолютная вера в политические идеалы начинает быстро утрачиваться. Признать абсолютный характер этических норм уже никто не решается.

Повидимому, именно эти обстоятельства имел в виду П.И. Новгородцев, когда писал: «Во второй половине XIX в. политический энтузиазм оказывается уже изжитым. Но почему? Что случилось?.. За всеми... частными разочарованиями стоит одно основное: перестали верить в чудодейственную силу политических перемен, в их способность приносить с собой райское царство правды и добра»²⁰³.

В последующем времени идея «естественного» права претерпела серьезные изменения, и хотя ее новое выражение в немецкой науке дало невиданный творческий ренессанс, но не столько разрешило старые проблемы, сколько пробудило новые: в «должном праве», т.е. правовом идеале (Канта)²⁰⁴, характере мирового закона разума, вечной идеи, проявляющейся в историческом развитии положительного закона (Гегеля)²⁰⁵ и т.д.

Последняя, на наш взгляд, серьезная попытка реставрации естественноправовой доктрины имела место в конце XIX – начале XX в., когда в произведениях Р. Штаммлера, В. Виндельбанда, П.И. Новгородцева, Г. Риккерта, В.С. Соловьева, И.А. Покровского, Е.Н. Трубецкого, других правоведов и философов обосновывается идея «естественного» права с «переменным содержанием». В отличие от классического понимания «естественного» права, где нравственный идеал принимал застывший, формальный характер, отрицая такое понимание права, где оно признается лишь продуктом исторической и национальной среды, новое направление отвергает возможность гармонии государства и права, считая, что их взаимоотношения всегда носят дуалистический характер. Государственный закон никогда не может быть тождествен своим нравственному идеалу, но всегда должен стремиться к нему, порождая все более совершенные формы правового регулирования²⁰⁶.

Предполагается, что нравственный идеал не может удовлетвориться никаким конкретным содержанием, никаким достигнутым совершенством. Единственной его задачей является направлять человеческие устремления на возможно высшую конкретную цель, пока «не откроются дальнейшие перспективы». Это и есть единственный возможный путь воплощения нравственного идеала в реальной жизни²⁰⁷.

Такая позиция вызывает определенные вопросы. Вначале определим, какие начала являются в данном учении определяющими. Очевидно, к ним следует отнести: 1) нравственный рационализм правового искания, который имеет в своем основании философию Канта и Гегеля, но никак не христианский идеал; 2) идею прогресса; 3) устремленность нового «естественного» права на обеспечение как нравственного достоинства лица, так и социального; 4) дуализм государственного закона и «естественного» права, личности и государства.

Не затрагивая вопрос о прогрессе, поскольку ему мы посвятим отдельное место в настоящей работе, остановимся на последних двух из указанных начал. Трудно не согласиться, что в таком, т.е. нерелигиозном, нехристианском, понимании существа общественнополитических отношений и природы человека было бы алогичным ставить вопрос о политическом равенстве

²⁰³ Новгородцев П.И. Общественный идеал в сфере современных исканий // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 333.

²⁰⁴ См. об этом: Целлер Э. Кантовский принцип морали и противоположность формальных и материальных принципов морали // Новые идеи в философии. Сборник № 14. Этика I. СПб., 1914. С. 30.

²⁰⁵ Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. С. 96.

²⁰⁶ Между... абсолютной идеей и самой высокой из достигнутых степеней ее воплощения всегда будет несоответствие, но это должно служить не к безусловному отрицанию достигнутой ступени и не к сомнениям в возможности прогресса, а к усовершенствованию данного и к исканиям высшего» (Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права: (К вопросу о возрождении естественного права) // Проблемы идеализма: Сб. ст. / Под ред. П.И. Новгородцева. М., 1902. С. 288—289).

²⁰⁷ Там же. С. 290.

индивидуумов, забывая о социальном неравенстве, которое может свести на нет любую политическую свободу и сделать проблематичным пользование ею.

С другой стороны, необходимость вмешательства государства в сферу личного интереса индивида (законодательное установление условий гражданско-правовых договоров, регулирование гражданского оборота в части установления минимальных и максимальных сумм сделок, трудовое и семейное право и т.д.) ради достижения минимального социального достатка каждому гражданину, не позволяет установить четкой границы его деятельности, равно как и четкой границы личной деятельности сферы индивида, закрытой для любого вмешательства.

Очевидно, что заявленный П.И. Новгородцевым дуализм государства и права является необходимым логическим следствием того характера личного нравственного поиска, который им предположен (социальное благо). В противном случае при неопределенности нравственного идеала, при его изменчивом содержании мы можем вовсе потерять личность в гуще социальной конкретики и обширной деятельности государства, границы которой все расширяются. Социальная устремленность нравственного идеала и в данном случае не вызывает сомнения, хотя само обоснование личности как абсолютной ценности – в понимании ее П.И. Новгородцевым – основывается, конечно, на его личных религиозных воззрениях. Другое дело, что последнее обстоятельство не помешало и ему признать возможность построения «рая», т.е. справедливого общества, уже на земле.

Несколько ниже мы рассмотрим вопрос о характере этического идеала и его содержании, хотя и отметим тот момент, что его формирование – по Новгородцеву – возможно, во первых, только в сфере общественного сознания, и, во вторых, при помощи социальных и политических реалий²⁰⁸. Вызывает озабоченность другой вопрос: как в этом случае, при презюмируемом дуализме права государственного и нравственного начала, личности и государства, можно говорить о солидарности общества, о возможности наиболее полно и единогласно принимать те или иные нравственные идеалы в общественной жизни, если государство и общество всегда «чужие» для индивида? Как уже указывалось выше, предполагалось, что проблема может быть снята в процессе воспитания личности. Но для этого нужно, чтобы нашлись воспитатели. Кто они, насколько их мировоззрение нравственно и т.д., мы не получим удовлетворительного ответа.

Для объективности и полноты исследования остановимся вкратце на наиболее характерных чертах нового учения, как его понимал один из известных сторонников – Е.Н. Трубецкой. «В наше время, – писал он, – всякий образованный человек сознает нелепость самой постановки вопроса о том, каково вообще наилучшее государственное устройство: такого государственного устройства, которое было бы для всех и всегда наилучшим вообще, не существует; можно, разумеется, ставить вопрос о наилучшем государственном устройстве для данной страны в данную эпоху... Все зависит от того, какое именно государственное устройство олицетворяет собой максимум внешней свободы, возможной и желанной в данное время и для данного народа... Естественное право вообще не заключает в себе никаких раз навсегда данных, неизменных юридических норм: оно не есть кодекс вечных заповедей, а совокупность нравственных и вместе с тем правовых требований, различных для каждой нации и эпохи»²⁰⁹.

Признаться, такая постановка вопроса не может не вызвать известного удивления. Едва ли не каждый тезис вызывает серьезные возражения. Например, как можно определить: в каком государстве идея свободной личности получает большее обеспечение и по каким критериям это можно установить, если у нас изначально заложена посылка о необходимости примерять нравственный идеал свободной личности к реальным возможностям государства? В этом случае положительный закон, который сравнительно с правом иного государства

²⁰⁸ Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права. С. 293—294.

²⁰⁹ Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. М., 1917. С. 66—67.

предполагает меньший объем внешней свободы, получит ли «благословение» «естественного» права, если власть, издающая его, «объяснит», что тому виной – реальные причины?

Данное обстоятельство представляется немаловажным, поскольку, по мнению Трубецкого, действия власти по принципу «голой силы» ведут к утрате доверия к ней со стороны подданных и обоснованно вызывают «естественное» и «законное» неподчинение ей, несоблюдение ее требований, т.е. непринятие положительного права данного государства, отрицание его. Но почему тогда условный и неустойчивый нравственный идеал может иметь большее значение, чем позитивная норма права? Если содержание нравственного идеала неопределенно, то разве нельзя сказать, что действия государственной власти, сейчас имеющие не очень привлекательный характер, ориентируются на высокую цель и тем самым оправданы с нравственной точки зрения? Могут возразить, что ни в один из моментов своего развития государство не может перейти границы нравственного достоинства личности. Но как раз в том, что оно не определено, и кроется опасность постепенного вырождения нравственной идеи в формальную категорию.

Следует указать и на некоторые другие проблемные теоретические моменты, которые возникают в новой доктрине. Как справедливо указывал Г.Ф. Шершеневич (1863—1912), в нашем случае не совсем ясно, о чем идет речь: о праве или о нравственности?²¹⁰ Данное обстоятельство также имеет чрезвычайно важное значение. Неотождественность интересов личности и государства основывается на условности всех государственных конструкций, сравнительно с безусловностью человеческой личности. Между тем, поскольку нравственный идеал носит изменчивый характер, то чисто практически нормы позитивного права не могут не оказывать прямого воздействия на формирование содержания этого идеала. Но в этом случае само понимание нравственного идеала – объективно – не только не неизменно, но подвержено критике со стороны уже не духовных, а социальных критериев.

Собственно, не отрицал этого и Е.Н. Трубецкой: «Естественное право, – писал он, – требует, чтобы каждому отдельному лицу был предоставлен максимум внешней свободы, совместимой с благом общества, как целого; теперь мы видим, что этот максимум на каждой ступени культурного развития должен определяться различно, соответственно разнообразным конкретным условиям каждой данной исторической среды: само собой разумеется, что он не может быть одинаков для дикаря и для современного англичанина»²¹¹.

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

Если реализация свободы личности избирательна, что является для нас критерием оценки этой избирательности, кроме социальных благ, которые предоставляются личности? Получается так, что нравственный идеал, который мы хотели применить при оценке позитивного права, сам нуждается в неизвестных нам критериях, поскольку идея «общего блага» определяется отдельно для каждого отдельного народа и каждой отдельной эпохи. Не этими ли

²¹⁰ Шершеневич Г.Ф. Общая теория права: В 4 вып. Вып. 1. М., 1911. С. 35. Аналогичную критику новой доктрины «естественного» права высказывал и такой «непозитивист», как А.С. Яценко (1877 – 1934). См.: Яценко А.С. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства // Яценко А.С. Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма: Опыт синтетической теории права и государства СПб., 1999. С. 118.

²¹¹ Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. С. 65.

мотивами можно объяснить и обосновать наличие рабства и крепостного права, ограничений прав отдельных народов и т.д.?

Впрочем, это не единственная попытка если и не противопоставить положительному праву государства «естественное право» как некую совокупность этических идеалов, то, по крайней мере, попытаться определить ту идеальную цель, к которой должен стремиться законодатель. Рассмотрим для примера суждения мыслителей, стоявших на несколько отличной от Е.Н. Трубецкого точке зрения на существо и характер «естественного» права.

Например, отказывая естественноправовой доктрине в значении вечного и неизменного начала, известный русский правовед Ю.С. Гамбаров (1850—1926) полагал, что под «естественным правом» следует понимать право, «освящающее законодателя и добровольно применяющееся в силу сознания общества о его превосходстве над положительным правом»²¹². Соблюдение в жизни норм естественного закона происходит и должно происходить независимо от государственной воли на основе общественного признания их обязательности для всех и каждого²¹³.

Как видно, и в данном случае нравственное значение «естественного» права играет определяющую роль в обществе и правосознании, хотя уже не столько личного, сколько общественного идеала. Но может ли такой подход претендовать на реальные перспективы? С одной стороны, именно «естественное» право определило область личной свободы гражданина, явилось основой доктрины об индивидуальных правах и свободах личности, ограничивающей государственный абсолютизм, и т.д. С другой, как утверждают, благодаря ему общественная мысль навсегда и окончательно порвала с абсолютным принципом авторитета, вызвала жажду знаний и философское стремление к критическому отношению к действительности²¹⁴.

Подобные методологические комбинации возбуждают невольный вопрос: насколько взаимосвязаны основные начала подобных этикоправовых систем друг с другом и насколько сориентированы они на свободную личность? Признавая нравственный характер «естественного» права, мы должны стремиться к тому, чтобы придать его нормам абсолютное значение, поскольку в противном случае все наши предположения будут являться только «игрой мысли», а сама идея надположительного права приобретает ненужный ей конформизм и конъюнктурный характер.

Собственно говоря, именно этот вывод в целом и должен следовать из предложенного построения. Если содержание «естественного» права, а следовательно, и нравственного идеала тождественно общественному сознанию, если оно косвенно или напрямую предопределено социальной средой и социальными условиями, то крайне сложно говорить о том, что такое право может служить путеводной звездой вообще кому бы то ни было.

Мы вынуждены методологически принять, что в изложенных вариантах не только отдельные аспекты свободы личности, но и сама оценка тех или иных проблем свободы индивидуума со стороны общества, его готовность следовать тем или иным целям, носят исключительно неустойчивый характер, гипотетически изменяемый до неузнаваемости.

Следует также признать, что незаконное логическое соединение в нравственном идеале общественного сознания и общественного понимания с идеей личных прав и нравственного достоинства личности приводит к тому, что изначально никакой идеал в таких условиях невозможен. Конкретное выражение нравственного идеала подвержено таким изменениям со стороны общественного сознания, что мы можем говорить лишь об идее этики как об исключительно бессодержательном начале.

²¹² Гамбаров Ю.С. Курс гражданского права: В 3 т. Т. I. СПб., 1911. С. 133.

²¹³ Там же. С. 133.

²¹⁴ Там же. С. 135—136.

В результате нужно или признать доминацию общественного мнения и государственной воли в деле установления «целей и задач», в связи с чем никакой автономной системы этики и нравственного начала личности построить уже нельзя, либо признать моральную автономию личности и анархию личных мнений, что также не может являться идеалом для всего общества в целом²¹⁵.

Очень метко определял это положение вещей Г.Ф. Шершеневич. «И что только не казалось естественным с точки зрения нравственного сознания! Разве греки, а за ними основатель естественного права в Новое время Гуго Гроций не признавали естественным рабство? Порталис и Потье считали естественным господство мужа над женой. Почему современным философам кажется, что их нравственное сознание внеисторично, независимо от условий времени и пространства? Странное дело, отчего, при вере в абсолютность нравственного сознания, новое естественное право отличается от старого по характеру проблем, которые им выдвигаются? В XVIII в. нравственное сознание подсказывало свободу, равенство, а современное внимание занято правом на труд, правом на достойное существование. В этом различии политических и социальных проблем не сказалось ли влияние исторических условий на нравственное сознание?»²¹⁶

Можно, конечно, сослаться на «прогресс» и все объяснить его культурным влиянием. Но тогда нам вновь придется признать личность общежительной единицей, зависящей от внешних условий и получающей свое абсолютное значение не сейчас – поскольку и мое нынешнее нравственное понимание этого вопроса изменчиво и наверняка несовершенно, – а лишь в будущем. Что тогда, спросим, остается от личности?

Мы опять попадаем в проблему оценки действующей власти и позитивного права. Можно даже сказать, что мы получаем, скорее, не право с «изменчивым содержанием», а «изменчивое содержание» без права. Последнее будет признано таковым или нет в зависимости от того, какую оценку заслужит данный социальный идеал. Не случайно практически все названные выше сторонники этой теории являлись одновременно не менее горячими защитниками «права на достойное человеческое существование», фактически некоей середины между крайним либерализмом и крайним социализмом. Этические воззрения и одного, и второго учения уже не признаются противостоящими друг другу, но, напротив, сводятся к единому знаменателю²¹⁷.

Но в этом случае при условии, что независимость личности от общества отрицается и, наоборот, ее стремления, как можно понять, получают нравственное оправдание лишь при стремлении к «солидарности» на условиях «обобществления» власти и средств производства, куда подевались гарантии ее же неприкосновенности, ее прав и свобод? Не поглощает ли в этом случае идея общего блага идею автономной личности?

Нельзя, однако, сказать, что эти попытки построения безрелигиозной, рациональной системы этики являлись единственными. Реакция исторической школы права на космополитизм и формализм естественноправовой доктрины конца XVIII в., появление и бурный рост в XIX столетии позитивной философии не повлекли, собственно говоря, какого-либо серьезного изменения существа поставленной задачи – научного изыскания критериев, при помощи которых можно было бы оценивать право положительное, исходя из требований высшей справедливости.

Выражаясь общё, существенное расхождение их подхода с классическим пониманием «естественного» права заключалось в том, что представители позитивизма совершенно справедливо отрицали возможность главным образом в априорных способах выведения высшего

²¹⁵ Тихомиров Л.А. Государственность и религия // Тихомиров Л.А. Апология Веры и Монархии. М., 1999. С. 127.

²¹⁶ Шершеневич Г.Ф. Общая теория права. Вып. 1. С. 37.

²¹⁷ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. С. 112.

нравственного идеала. В качестве альтернативы высказывалось мнение о том, что только практический метод может дать необходимую истину. «Задача философии права двоякая, – писал Г.Ф. Шершеневич. – Она должна исследовать все понятия, которые лежат в основании отдельных юридических наук, и выработать при помощи этих понятий и на почве исторического опыта идеал правового порядка»²¹⁸.

Следовательно, и в этом случае возникает необходимость обосновать правовой идеал. Но если он играет роль руководящей идеи, то объективно его характер должен носить не столько правовой, сколько нравственный характер? Нет, отвечают сторонники этого метода. «Действительно, право и нравственность имеют общие исходные пункты, но в дальнейшем пути их расходятся, и на этом расхождении построено искание отличительных признаков каждого из этих двух проявлений общественности»²¹⁹.

Таким образом, попытка разграничения права и нравственности для либеральной концепции совершенно необходима, и в этом отношении Г.Ф. Шершеневич, конечно, прав, не смешивая эти области. Однако в самом методе заложен тот же изъян, который сторонники позитивизма высказывали в адрес «метафизиков». Если и здесь критерии критики – философские начала – образуются путем дедукции на основе опытных знаний, то где гарантии, что идеал, построенный сегодня, окажется никуда не годным завтра? Повидимому, следует согласиться, что и данный подход предполагает наличие не нравственного критерия, а материального. Но где же здесь личность и где обоснование ее свободы? Повидимому, эти признаки носят не менее условный и переменчивый характер, чем в учениях своего антипода – «естественного» права.

По верному замечанию известного русского юриста и философа Н.Н. Алексеева (1879—1964), позитивизм и социологизм в правовой науке страдают тем недостатком, что они, изучая нормы действующего права, должны уже изначально воспринимать их как право должное. Юридическая догматика, по его мнению, может поставить, конечно, вопрос о справедливости, но вынуждена будет исходить не из внешнего, нравственного и привлеченного критерия оценки, а из самих норм позитивного права, устанавливающих понятия «справедливости» и «права»²²⁰.

В социологизме право действующее воспринимается в качестве продукта социальной среды и исторических особенностей социальной жизни, что не может не привести к одностороннему его пониманию. «Социология есть наука, – справедливо отмечал он, – о конкретных, временных явлениях и их связях. Факты, изучаемые социологией, суть временные факты. Подобным же чисто фактическим характером обладают и законосообразности, социологией открываемые... (Но. – А.В.) юридический социологизм, как научный метод, превращается в философию путем поднятия вывода, утверждающего простую опытную связь... на степень истины, утверждающей, что в этой связи обнаруживается какаято высшая логическая необходимость»²²¹.

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

Либеральная мысль все чаще останавливает свое внимание на социальных идеалах, все чаще раздаются голоса в пользу того, что реализация идеи свободной личности должна опи-

²¹⁸ Шершеневич Г.Ф. История философии права. С. 18—19.

²¹⁹ Шершеневич Г.Ф. Общая теория права. Вып. 1. С. 35.

²²⁰ Алексеев Н.Н. Основы философии права. С. 23—24.

²²¹ Там же. С. 27.

раться в первую очередь на рост экономического ее состояния. Обеспечение ее права, как считают сторонники либерализма, возможно главным образом не в политических институтах самих по себе, а посредством ликвидации негативных явлений в сфере экономических отношений. В этом случае политика представляется обстоятельством, лишь содействующим росту богатства и экономической независимости личности от государства.

Надо сказать, что в такой постановке вопроса снимается много теоретических проблем. Здесь мы имеем не «некий» метафизический идеал, реализация которого в сфере публично-правовой сопряжена со многими фиаско и суть которого представляется неизменно произвольной в зависимости от господствующих воззрений, а конкретный критерий максимального улучшения благосостояния личности, который при этом носит максимально реалистичный характер.

Типичным для этих воззрений можно признать слова известного позитивиста – основателя этой школы О. Конта (1798—1857), который писал: «Понять политический порядок мы можем только тогда, когда разберем его отношение к соответствующему состоянию человеческой цивилизации, отдельно от которой мы ни в коем случае не можем составить о нем правильного суждения. В зависимости от постепенного развития цивилизации политический строй сам собой видоизменяется и устанавливается. Из этого положения следует, что идея добра и зла в политике должна по необходимости оставаться изменчивой и относительной, и вместе с тем она не может быть абсолютно произвольной, т.к. отношение это (политического строя к общественной цивилизации) всегда строго определено»²²².

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

Правда, это явление в научной жизни имело и негативные стороны, главной из которых, по нашему мнению, следует признать все укрепляющееся убеждение в том, что возможности экономического – а следовательно, и личного – прогресса возможны только при преодолении известных материальных препятствий.

Это было бы простительно, но при такой постановке проблемы совершенно забывается свободный дух личности и ее «желание» участвовать в преодолении материальных преград. Наряду с личным интересом все большее значение получает идея коллективности, которая позволяет, во-первых, ликвидировать противоречия между трудом и капиталом и экономическую борьбу в обществе и, во-вторых, создать условия для еще большего экономического прогресса посредством общественной помощи малоимущим слоям и широкой политики социального регулирования, включая установление правовых ограничений в сфере регулирования труда, заработной платы и т.д.²²³

Здесь мы вынуждены сделать небольшое отступление, чтобы не впасть в ошибку. Привычка оценивать философские идеи в контексте их исторического прогресса требует установить некую последовательность этических идей на протяжении известного отрезка времени. Это может привести к тому, что и в данном случае будет получена легко напрашивающаяся простая, типичная, но тем не менее неверная картина. Между тем мы видим не последовательный, а преемственный процесс перехода нескольких основополагающих идей из одного ряда в другой, из одной формы в другую при неизменности их основополагающих начал. Нелепо

²²² Цит. по: Эстияс А. История экономических учений. С. 169.

²²³ Там же. С. 165.

было бы говорить, что экономический оттенок либеральной этики возникает только после ниспровержения метафизических идеалов в сфере политики.

Если двести лет тому назад говорили о необходимости такого стимула экономического развития, как личное соперничество, и настаивали на недопустимости ограничения государством частной собственности, а спустя сто лет роль государства не только не ограничивается, но еще более усиливается, то нельзя сказать, что перед нами две различные тенденции.

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

Ситуация, когда течение современной нам общественнополитической мысли все больше склоняется к признанию того, что этика и экономика должны слиться в некоторой общей субстанции единого блага, не может показаться нам неожиданной, если мы вспомним факты истории, раскрывающие аналогичные попытки еще со времен католицизма и протестантизма. Например, современный немецкий исследователь либерального толка П. Козловски пишет: «Требования справедливости экономического обмена и рыночного ценообразования, обязывающие признавать человеческую субъективность всех людей, соответствуют фундаментальным принципам равной свободы и равной правомочности. Однако полностью обосновать требования справедливого обмена в их конкретном приложении трансцендентальным принципом равной свободы нельзя, поскольку это обоснование было бы слишком формальным... Признание свободы других людей должно быть не только признанием формальной свободы, но и признанием материальной цели экономики, которая состоит не только в реализации свободы, но и в реализации идеи блага в людях и вещах»²²⁴.

В отличие от либерализма, социализм выступает лишь в качестве крайней степени секуляризации мысли и нравственности при неизменности самих начал, на которых, по мнению его сторонников, должны строиться общественные отношения с началами католицизма, протестантизма и либерализма. Вместе с тем было бы существенной ошибкой искусственно совершенно отождествлять эти два когда-то разнородных течения научнопрактической мысли.

В своей основе либерализм если и не явно, то скрыто предполагает наличие нравственного идеала с самостоятельной формой бытия. В этом следует усматривать дуализм между идеалом и материальной действительностью, причем идеал также мыслится как категория действительности, но только другого вида – из мира духовного. Не случайно, как мы видели выше, идея «естественного» права является незатухающим маяком либеральной концепции, вновь и вновь нереализуемой попыткой создания безрелигиозного нравственного идеала, который служил бы адекватной заменой Слову Божьему.

Например, идея новой религии появляется уже в произведениях Ж.Ж. Руссо (1712—1778). Понимая практически своим умом, что отсутствие единого нравственного начала является предпосылкой для дезорганизации государственного тела, и признавая, что христианство для «его» государства скорее вредно, чем полезно, он вводит институт гражданской религии, которая «содержит то, что потребно для его сохранения, и в том смысле восстанавливает древнее единство духовного и светского порядка, нарушенное, по словам Руссо, появлением в мире христианства»²²⁵.

Великая французская революция, провозгласившая «свободу, равенство и братство» людей, основную волну «народного» гнева направила именно на католичество, причем, по мне-

²²⁴ Козловски П. Принципы этической экономики. СПб., 1999. С. 268.

²²⁵ Котляревский С.А. Гражданская религия у Руссо // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 102 (II). С. 192.

нию даже сторонников демократии и секуляризма, этот антирелигиозный террор продолжался наиболее долго и носил самые ужасающие формы²²⁶.

Любопытно, что мысли Руссо об учреждении «народной религии» здесь впервые получают попытку практического применения²²⁷. Так, у ближайшего сподвижника Сен-Симона – О. Конта довольно много места занимает обоснование мирового закона развития религиозного сознания человечества. На вершине его появляется понятие об Абсолютном Существо, верховном правителе мира и покровителе людей, которому люди посвящают свои гимны и в чье имя строятся храмы вместо церквей²²⁸.

Сказанное вынуждает поставить проблему соотношения нравственного идеала и права более категорично: либо мы признаем, что этика может основываться на религиозных началах, в первую очередь христианства, либо мы должны будем констатировать факт, что никакой этической системы как совокупности абсолютных ценностей, сориентированных на человеческую личность, не существует.

Видимо, невозможность иначе решить эту проблему привела к тому, что религиозные начала этики уже не оспаривались в концепции либерализма и нового либерализма, но всячески оговаривались всевозможными условиями. С одной стороны, религия признавалась необходимым элементом этики, с другой – провозглашалась ее «отсталость» от жизни и подверженность изменению, исходя из материальных условий бытия. Она, конечно, нужна сейчас, как бы говорят сторонники этого направления. Эту роль может даже выполнить и христианство, но надо понимать, что это дань нынешнему времени, когда человеческая косность еще не преодолена и новое поколение, не нуждающееся в религиозных началах, еще не подросло. Можно подумать, что эта точка зрения может относиться только к социалистическим учениям. Ничуть не бывало. Учения нового либерализма представляют нам немало примеров именно такого характера суждений²²⁹.

Поскольку же низшим психическим чувством удовольствия является материальный достаток, то свобода воли человека, его «сознательность» и «культура» проявляются в стремлении к этим благам. Сама же система этики, как мировой детерминированный закон, объявляется объективной в том смысле, что, во-первых, ей нет альтернативы и она всегда действительна, как проявление внешних сил и материи. А, во-вторых, по этой же причине абсолютна и максимально «перспективна». Если допустить, что любые материальные причины роста личности будут устранены, если предположить, что его материальные запросы увеличатся «донельзя», то и «мир нравственности», неведомый пока еще нам, откроется впереди.

В этомто и заключается манящий момент социализма для нравственно жаждущих душ и апогей принципа индивидуализма. Насколько может быть возвышено нравственное «я» человека, если материальный мир изменится до неузнаваемости! При этом, правда, мало задумы-

²²⁶ *Токвиль А. де.* Старый порядок и революция. М., 1997. С. 13.

²²⁷ «Поскольку католицизм был выжжен... надо было придумать какуюнибудь новую религию. Неподкупный Робеспьер, законодатель свободного народа, хочет быть, как в древности, также священнослужителем и пророком. Он облачился в заказанный для этого случая голубой камзол, белый шелковый жилет, вышитый серебром, черные шелковые брюки, белые чулки и башмаки с золотыми пряжками. Как председатель Конвента, он заставил его декретировать признание Верховного Существа и бессмертия души. Эти утешительные принципы объявлены указом как основа рациональной республиканской религии» (*Карлейль Т.* Французская революция: История. С. 516).

²²⁸ *Чичерин Б.Н.* Положительная философия и единство науки. М., 1892. С. 247.

²²⁹ «Не официальные носители христианства, а вожаки прогрессивного политического течения, похоронившего в своих мощных волнах пережитки феодального режима, освободили человеческую совесть от смрадной атмосферы, где живая вера замирала в поработанной душе; это они, устранив религию из гражданского оборота, оказали величайшую услугу христианству. Это течение, написавшее на своих знаменах кровавыми буквами: свобода, равенство, братство, быстро стало достоянием всего культурного Запада» (*Соколов В.К.* Свобода совести и веротерпимость // Вестник права. 1905. № 5. С. 8, 17). С ним принципиально согласен С.А. Котляревский: «Если будущее представляет развитие и углубление демократического принципа, то и религия будущей демократии едва ли может быть религией определенной формы или установленной догмы» (*Котляревский С.А.* Предпосылки демократии // Вопросы философии и психологии. Кн. 77 (II). 1905. С. 125—126).

вались над средствами достижения нравственного идеала, заранее полагая, что жертвы будут, и жертвы немалые, и над тем, что, пусть даже чисто гипотетически, постоянно думающему о достатке человеку может и надоест его стремление к роскоши, что, может быть, наступит и другой момент, когда ему захочется просто остановиться.

Перед тем как мы затронем следующий вопрос по интересующей нас теме, подытожим изложенное. Как мы старались показать, ни специфическое понимание личности либерализмом и социализмом, ни попытки построения идеального общества на основе научно обоснованной этики, ни надежды на правовое регулирование не дают искомого результата. Не говоря уже о других аспектах, нельзя не признать, что отсутствие твердого критерия в отношениях с властью, даже при условии того, что личность живет в народноправовом, демократическом государстве, не дает нам оснований говорить, что наша цель – обеспечение ее свободы – достигнута.

Согласившись, что и демократическое общество таит в себе опасности анархии и цезаризма, что в известных случаях демократический гнет бывает хуже монархического, нельзя не признать актуальность идеи личных прав индивидуума. Поэтому наш следующий раздел будет посвящен именно этому важному вопросу.

Глава II. Права личности и ее роль в истории

§ 1. Демократия и личные права граждан

Оценивая идею правового государства, как она видится в либеральной концепции, мы должны будем признать ее очевидную зависимость от учения о личных правах граждан. Здесь все довольно очевидно. Право есть способ реализации свободы человека, поэтому государство должно осуществлять правовое регулирование общественных отношений. С философской точки зрения тезис, будто свобода личности может быть реализована только в государстве и только с помощью его политической власти, содержит определенный изъян. Даже если предположить, что наиболее значимыми элементами свободы личности являются именно свобода политическая и свобода социальная²³⁰, дух коллективизма, который пронизывает конструкцию народнодемократического, социалистического и правового государства допускает опасное отождествление всех интересов личности и государства. Безусловно, что сам по себе факт принадлежности государственной власти народу в целом не является надежной гарантией против какихлибо нарушений гармонии общественных отношений и прав личности.

Ведь построение справедливого общества не есть дело одногодвух дней. Это как минимум длительный исторический процесс, где предстоит преодолеть многие трудности. Это прекрасно понимали, в частности, родоначальники учения о «праве на достойное человеческое существование» – некоего симбиоза либеральноправовых и социалистических идей. По верному замечанию П.И. Новгородцева, реализация данной идеи «открывает для государства такую сферу деятельности, которая по своим размерам и возможным последствиям резко отличается от политической практики еще недавнего прошлого» (т.е. середины и конца XIX в. – А.В.)²³¹.

Государственная жизнь усложняется, обустроивается новыми политическими и социальными институтами, которые не были известны в более ранние периоды развития учения о правовом государстве. И такое усложнение взаимоотношений между личностью и государством

²³⁰ «Либерализм есть половинчатое ее (свободы. – А.В.) понимание, совершенно произвольно ограничивающее власть свободы», – писал С.И. Гессен (*Гессен С.И. Политическая свобода и социализм // Гессен С.И. Соч. С. 124*).

²³¹ *Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. С. 223.*

не позволяет счастливо полагать, что изначально предполагаемое «равенство сторон» будет иметь место всегда и во всем.

Кроме того, если Французская революция и могла чемуто научить, так это тому, что и при республиканском режиме, так же как и при абсолютистском, возможны нарушения прав личности посредством узурпации власти небольшой группой «якобинцев». И проблема разграничения прав и свобод личности и власти государства настоятельным образом требует своего теоретического разрешения. Ведь при самом идеальном правовом и демократическом режиме мы не должны забывать о системе сдержек и противовесов. Именно этим в значительной степени обусловлена актуальность учения о «личных правах».

Хрестоматийной по данному вопросу является, на наш взгляд, позиция одного из выдающихся мыслителей России конца XIX – начала и середины XX в. П.Б. Струве (1870—1944).

Признавая, что личность «не есть единственная реальность в общественном процессе», П.Б. Струве одновременно утверждал, что «самоопределяющаяся личность есть абсолютная моральная основа всякого общественного строения, и в этом смысле индивидуализм есть абсолютное моральнополитическое начало»²³². Объявляя, что субъективное право человека является «независимым от государства и принципиально для него неприкосновенным», мы получаем «ту, коренящуюся в моральном понятии автономной личности идею абсолютного права, в которой следует искать решение проблемы «правомерности права»²³³.

«Отсюда ясно, – писал он, – что там, где субъективные права не утверждены в праве, технический (в широком смысле этого слова) прогресс, подхватываемый и усваиваемый всего лучше и полнее централизованным государственным аппаратом в некоторых, и очень существенных, отношениях ухудшил и ухудшает позицию личности, как творца новой культуры, как искателя новых путей»²³⁴.

Очевидно, указанные тезисы являются общепризнанными для подавляющего большинства сторонников либеральноправовой доктрины. Например, определяя причины активной политической и социальной деятельности населения в Англии, устойчивость политических, социальных институтов, известный английский исследователь Э. Поррит (1860—1921) напрямую связывал их успехи с расширением круга граждан, на которые распространились личные права, включая избирательное право, право на труд и т.д.²³⁵

«В настоящее время, – писал другой английский государствовед А. Дайси (1835—1922), – свобода личности обеспечена настолько, насколько могут обеспечить ее законы. Право пользоваться ею признается вполне. Всякое нарушение этого права подвергает виновного или штрафу, или тюремному заключению». Идея «господства права», по его мнению, составляет основной принцип английской конституции и может «употребляться как формула для выражения того факта, что конституционное право, т.е. нормы, которые в других государствах естественно входят в состав конституционного кодекса, у нас является не источником, но следствием прав частных лиц»²³⁶.

В русской правовой литературе к сторонникам данной точки зрения следует отнести, на наш взгляд, П.И. Новгородцева. Соединяя учение о личных правах с естественноправовой доктриной, он писал: «Естественное право является выражением того самостоятельного абсолютного значения личности, которое принадлежит ей при всяких формах политического устройства. В этом виде оно является более чем требованием законодательства: оно представляет

²³² Струве П.Б. В чем же истинный национализм? // На разные темы: Сб. ст. Спб., 1902. С. 534.

²³³ Струве П.Б. В чем же истинный национализм? // На разные темы: Сб. ст. Спб., 1902. С. 537, 541.

²³⁴ Там же. С. 553—554.

²³⁵ Поррит Э. Современная Англия: Права и обязанности ее граждан. М., 1897. С. 163, 231—232.

²³⁶ Дайси А.В. Основы государственного права Англии: Введение в изучение английской конституции. М., 1907. С. 230, 231, 250. См. также: Виноградов П.Г. Государственный строй Англии // Политический строй современных государств: В 2 т. Т. 1. СПб., 1905. С. 222—235.

протест личности против государственного абсолютизма, напоминающий о той безусловной моральной основе, которая является единственным правомерным фундаментом для общества и государства»²³⁷.

Впрочем, угасающее влияние естественноправовой доктрины приводит в скором времени к тому, что «реестр естественных прав» перестают рассматривать в конкретном содержании. Можно ли считать, писал известный русский юрист Ю.С. Гамбаров (1850—1926), что индивидуальные неотъемлемые права являются необходимой основой обеспечения прав личности? Практика государственной деятельности показывает, что некоторые принудительные институты направлены как раз на благо личности, хотя последняя может относиться к ним индифферентно или вовсе отрицать: не принимать обязательное страхование, школьное образование, оспаривать запрет суицида (самоубийства) и т.д. Более того, эта практика, с его точки зрения, совершенно уничтожает «волевою» теорию индивидуальных прав, чем существенно подрывается классическое понимание права частной собственности как воли личности, наложенной на внешний мир. В качестве альтернативы Гамбаров предлагал использовать теорию известного немецкого юриста Р. фон Иеринга (1818—1892) о субъективном праве как «защищенном интересе»²³⁸.

Правда, в этом случае возникает известное смешение гражданских и публичных прав, поскольку, по верному замечанию Ю.С. Гамбарова, существует необходимость защиты интересов личности и в тех случаях, когда он не проявляет в этом своей инициативы, например, уголовная, административная защита и т.д.²³⁹ В результате много доводов возникает за то, чтобы признать необходимыми вмешательства государства в дела личности и подмену личной инициативы государственной волей.

Поскольку осуществление власти должно происходить в максимально тесном контакте с народом, чтобы правовая деятельность государства максимально исходила из «народных нужд», то соответственно необходимо постоянно расширять категории граждан, подпадающих под действие этих субъективных прав. Иными словами, пойти по пути максимальной демократизации общества²⁴⁰. Таким образом, идея субъективных прав личности не может быть мыслима без широчайшей демократизации общества.

К тем же выводам, хотя и иным путем, пришли представители социалистических учений. Правда, мы должны признать, что перечни прав личности, которые предполагаются соответственно в либеральной и социалистической концепции, не всегда совпадают между собой. В связи с этим остановимся немного на идее демократии и проблемах, связанных с ней.

Основные признаки демократии не претерпели каких-то существенных изменений со времен античной демократии до наших дней, и ее характерные черты, установленные еще Б.Н. Чичериным, вполне годны и для современных исследователей. «Демократия, – писал он, – есть образ правления, в котором верховная власть принадлежит народу. Основанием этой политической формы является начало свободы, а вместе с ней связанное и равенство... В демократии она становится господствующей; из нее истекает всякая власть. А так как в качестве свободных существ все люди равны, то и политическое право распространяется на всех»²⁴¹.

В качестве начал, которые господствуют в демократическом государстве, указанные признаки не вызывают возражений. Однако уже изначально мы должны столкнуться с проблематикой по способам реализации данных начал. Даже исходя из общих соображений, мы должны признать, что сходство в оценке личности как свободного, равного другим существа не вле-

²³⁷ Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права. С. 294—295.

²³⁸ Гамбаров Ю.С. Право // Энциклопедический словарь тва «Бр. А. и И. Гранат и К». Т. XXXIII. 7е изд. М., б/г. С. 223—225.

²³⁹ Там же. С. 224—225.

²⁴⁰ Лоуэлль А.Л. Государственный строй Англии: В 2 т. Т. 1. М., 1915. С. 500—511.

²⁴¹ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки: В 3 т. Т. 1. М., 1894. С. 147.

чет признания автоматического применения тех политических начал, которые существовали в античное время. Политические институты не существуют сами по себе, и возможность их эффективного применения в жизни общества зависит от многих составляющих элементов. Например, характера народности, населяющей данное государство (разнородная или однородная масса), уровня социального развития, формы участия граждан в деятельности государства и наличия самих возможностей по осуществлению данной деятельности и т.д. Поэтому, говоря о возможности распространения тех или иных политических и правовых институтов на государства, где аналогичные условия отсутствуют, мы должны быть крайне осторожными и выскатальными к самим себе с научной точки зрения.

Известно, что в политикоправовой литературе демократия обыкновенно подразделяется на непосредственную и опосредованную, или представительную. Первый вид встречался еще в античных государствах и дал миру блестящие образцы народного правления, но вместе с этим мы не должны забывать, что реализация идеи равноправия подразумевала понятие свободной личности в весьма усеченном виде. Оно, как известно, распространялось только на свободных людей этих государств, а лица несвободные – рабы или иностранцы – таким правом не обладали. Помимо этого, нельзя забывать о социальном положении свободного гражданина, под которым подразумевался лишь тот, кто не отрывался на добычу «хлеба насущного». Наконец, античные сообщества являют нам примеры примерной однородности населения в смысле этническом, культурный уровень которого, кроме того, был в принципе примерно одинаковым.

Представляется очевидным, что современные государства, начиная с Нового времени, все более и более утрачивают указанные признаки. Напротив, они становятся все более неоднородными как по этническому признаку, так и по культурному уровню развития и социальному положению их граждан. Не следует забывать, что и сама идея свободной личности, как она была привнесена из христианства, предполагает в первую очередь наличие не только таких прав и свобод, как, в частности, свобода совести, – неизвестная Древнему миру, но и не допускает возможности разделения людей на «свободных» и «несвободных» – основы социальной устойчивости древнего общества. В этой связи предполагать что начала, которые более или менее эффективно осуществлялись в одних социальноэкономических, религиозных и иных условиях, смогут оказаться столь же перспективными в других условиях – большая смелость, не всегда, на наш взгляд, обоснованная.

Теперь о представительной демократии, которая, основываясь на иных принципах, заявляет себя преемницей старых народных собраний и народноправовых государств. Ее нередко называют более прогрессивным с многих точек зрения видом демократии. Абстрагируясь от деталей, напомним некоторые важные факты.

Например, указывая выгоды, которые представляет демократия как форма правления: 1) каждый человек получает здесь высшее ограждение своих прав и свобод; 2) господство начала свободы раскрывает полный простор энергии каждого; 3) участие в верховной власти возвышает чувство личного достоинства; 4) политическое образование, культура распространяются на всех; 5) участие всех в совокупных решениях устанавливает владычество общего интереса; 6) между правительством и народом устанавливается тесная, непосредственная связь; 7) устанавливается общегражданский строй, как венец гражданского развития человечества²⁴², – Б.Н. Чичерин не считал возможным распространить начала равенства и свободы без существенных ограничений на всех граждан. Дело заключается даже не в тех негативных моментах, которые демонстрируют демократические режимы в современных нам государствах, писал он, а в том, что она представляет собой только одну группу начал, на которых строится политическое тело – государство. Между тем гармония общественных отношений требует полного развития

²⁴² Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Т. 3. М., 1898. С. 175—177.

всех начал, считал ученый, в первую очередь – начала общего блага, которое составляет основную цель государственной деятельности²⁴³.

Именно отсутствие общей цели, известная «распыленность» идеи свободы в невообразимом множестве индивидуальных интересов видится Б.Н. Чичерину органическим недостатком «чисто» демократического устройства²⁴⁴. Отсюда и то стремление дифференцировать демократическое начало, определив необходимость неограниченного распространения начала свободы и личных прав на институт частной собственности и, напротив, ограничив его в сфере политических прав: избирательного права, права свободы печати и т.д.

Представители другого направления, понимая идею равенства и свободы в буквальном смысле и без каких-либо ограничений, предполагали, что именно широкая демократизация общества в полном объеме позволит обеспечить свободные права граждан²⁴⁵.

Надо сказать, что указанная точка зрения представляется логически более последовательной и обоснованной. Действительно, если мы признали, что единственным сувереном верховной власти является весь народ в целом, если мы считаем, что ограждение личных прав граждан возможно только посредством известной правовой деятельности государства в лице его высших органов, то, следовательно, максимальное допущение граждан к политической деятельности, включая в первую очередь широкую реализацию избирательного права, явит собой необходимую основу их закрепления и обеспеченности.

Это правило не должно знать ограничений, и если мы говорим о полном развитии начал свободы и равенства, то, очевидно, и действие их должны распространить не только на сферу политическую, но и на сферу социальную, поскольку, по справедливому в этом отношении замечанию П.И. Новгородцева, «пользование свободой может быть совершенно парализовано недостатком средств... Таким образом, именно во имя охраны свободы право должно взять на себя заботу о материальных условиях ее осуществления»²⁴⁶.

Перед нами – взаимосвязанный процесс. Чем больше граждан будут участвовать в деятельности государства, тем больше гарантий, что их права не будут нарушены и деятельность государства пойдет по правовому, цивилизованному пути. С другой стороны, чем большие права по управлению государством и решению государственных задач предоставляет верховная власть своим гражданам, тем большее количество людей будут участвовать в его деятельности. Не составляет исключения и социальный вопрос. Чем более обеспеченными будут граждане данного государства, тем больше энергии и свободного времени они смогут уделить общим интересам и общему благу, в том числе решению вопросов социальной политики.

Отказать этому построению в логике, конечно, нельзя. Более того, нам вырисовываются примеры высокого нравственного служения государству и людям, взятые из Древнего мира. Возникают фигуры Фемистокла, Перикла, Сципиона и братьев Гракхов, массы обеспеченного и культурно развитого народа, представительные органы – народные собрания, где царят мудрость и справедливость. И над всем царствуют закон и право, помноженные на нравственное достоинство личности. Какие же здесь могут быть сомнения?!

²⁴³ Там же. Т. 1. С. 147—148.

²⁴⁴ Перечислим самые важные из них, как это считал Б.Н. Чичерин: 1) решения принимаются не на основании твердого знания, а исходя из того, кто сумеет больше расположить публику к себе; 2) верховная власть вверяется наименее образованной части общества; 3) демократия представляет собой безграничное господство духа партий; 4) лучшие люди устраниваются от политической жизни; 5) государственные тяготы и повинности ложатся главным образом на плечи обеспеченных слоев общества, что нарушает принцип социальной справедливости; 6) не знает никаких сдержек, поскольку «демократии нечего бояться, ибо она составляет большинство... Этот деспотизм не ограничивается одной политической областью; он охватывает все и проникает повсюду... Демократический деспотизм – самый ужасный на свете; 7) шаткость всех общественных отношений; 8) демократическое правительство становится «чистым игрищем партий» (*Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Т. 1. С. 177—184).

²⁴⁵ Корф С.А. Демократизм в истории и науке // Право. 1906. № 20. С. 1807—1808.

²⁴⁶ Новгородцев П.И. Право на достойное человеческое существование // Новгородцев П.И. Соч. М., 1995. С. 322—323.

Однако нарисованная нами в виде логического умозаключения идиллия полна скрытых проблем, столь негативных и значимых, что дает повод для серьезных оснований усомниться в истинности высказанного предположения и его адекватной сравнительно с теоретическими построениями реализуемости. Укажем на следующие основные аспекты.

Вопервых, как справедливо отмечал Б.Н. Чичерин, «для того чтобы быть представителем государственной воли, нужна государственная способность. Поэтому и в демократии неизбежно признается начало способности, но лишь настолько, насколько оно определено естественным законом. Условиями политической способности служат пол, возраст, здравый рассудок. Все положительные ограничения противоречат существу демократии. Истекая из положительного закона, устанавливаемого народной волей, они предполагают уже принадлежность верховной власти всем естественно правоспособным»²⁴⁷.

Нельзя не признать здравости и обоснованности этого суждения, основанного на громадном практическом и теоретическом опыте русского правоведа и прекрасном знании политической жизни. Действительно, «даже» ординарная политическая деятельность государства таит в себе массу непростых вопросов, разрешить которые способен далеко не каждый, претендующий на роль политика. Насколько же усложняется круг проблем, если помимо обычной своей деятельности государство призвано вмешаться в сферу социальных отношений и обеспечить всем гражданам «равные стартовые условия»?!

Очевидно, между тем, что вмешательство государства в частную жизнь граждан принимает все более плотный и постоянный характер, включая такие вопросы, как налогообложение, социальное признание, предоставление отдельных льгот отдельным категориям граждан и осуществление проверки правильного пользования этими льготами, регулирование семейных отношений, поскольку эта сфера бытия наиболее значима для последующей жизни вновь рожденного члена общества, и т.д. Можно ли в этом случае говорить, что «любой» гражданин вполне способен к подобного рода деятельности, или, наоборот, нужно признать, что «не наломать дров» можно только в том случае, когда во главе государства встанут люди действительно знающие, опытные, самоотверженные?

Но где в этом случае гарантии, что народный выбор коснется именно их, а не тех людей, которые сумели в большей степени «заворожить» и расположить к себе своих избирателей неисполнимыми обещаниями? Как часто за последние 100—150 лет приходилось слышать о «неправильном выборе» в органы государственной власти и местного самоуправления! Как часто невольно напрашивается «крамольная» мысль, что назначение, а не избрание лица на ту или иную должность имело бы гораздо более перспективные результаты! Скажем прямо, что на подобные доводы трудно возразить и проблема «способности» до сих пор является едва ли не самой важной для демократической науки.

Вовторых, реализация начал свободы и равенства объективно должна исходить из признания факта разных способностей, интересов и возможностей всех лиц, какие могут существовать в государстве. Здесь возникает то внутреннее противоречие, которое П.И. Новгородцев справедливо отмечал в указанных правовых началах. «Последовательное проведение понятия индивидуальности сталкивается с принципом всеобщего уравнивания, точно так же как последовательное развитие понятия равенства встречает преграду в требовании индивидуализации. Безграничное развитие свободы привело бы к всеобщему неравенству; безусловное осуществление равенства имело бы своим последствием полное подавление свободы. Оба понятия должны быть, очевидно, сведены к высшей норме, в которой они должны найти свое примирение»²⁴⁸.

²⁴⁷ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Т. 1. С. 147.

²⁴⁸ Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. С. 205.

Высшей нормы, о которой говорил П.И. Новгородцев, однако, нет. Социальные противоречия можно снять только в том случае, если существует абсолютное начало, которое примириет социальную действительность, представляет человеку иные, духовные критерии оценки своего положения, кроме материальных. Возможная альтернатива возникает в том случае, когда в качестве исходной точки этический идеал имеет в своей основе религиозное чувство.

Однако, признав независимость этического начала от религии в целом и христианства в частности, правовая наука вынуждена апеллировать к тем нормам нравственности, которые сама же и создает. Нетрудно понять, что такая неустойчивость носит устойчивый характер и представляет собой основу для социальных конфликтов: какое мне дело до вашей морали и вашей нравственности, если они для меня несправедливы и мешают мне жить?

Следует признать также, что условность критерия деятельности государства по социальному уравнению возможностей и свойственные человеческой природе разные запросы по материальному и иному обеспечению делают это положение крайне неустойчивым и едва ли выполнимым в действительности. Для обеспечения своего «права» на тот или иной уровень существования человек должен не просто отдать в руки государственной власти решение вопроса о критериях социальной справедливости, во многом ему самому неведомые, но и сам предпринимать все усилия для того, чтобы более «сноровистые» сограждане не обошли его в дележе народного богатства и распределении социальных благ.

Возникает ситуация необходимости вести борьбу за свои права, которая, по мнению ряда правоведов, является необходимым элементом конструкции правового государства²⁴⁹.

Все это по меньшей мере крайне спорно, поскольку вместо солидарности и дружного стремления к «общественному благу во имя блага каждого» мы получаем атомизм общества в невиданных размерах, политический и социальный индифферентизм. Это состояние совершенно не согласуется с идеей демократии, которая, по замечанию Б.Н. Чичерина, «требует единства интересов в самом обществе, ибо иначе нет единства направлений, нет общего стремления поддерживать власть всеми силами, без чего демократия немыслима»^{*250}.

Между тем, повторимся, в самой постановке вопроса о материальном характере критерия оценки социального блага заложена основа для жесткой дифференциации общества, борьбы «всех против всех», почти по Гоббсу, и недоверие общественной власти: не должна ли она дать мне больше, чем дает на сегодняшний день?

Наконец, третьих, – и здесь мы готовы не согласиться с мнением Б.Н. Чичерина, – в самой постановке вопроса о единстве в демократии и презюмируемой «дружной деятельности всех» доминирующее положение получают даже не личные права. Наоборот, общегосударственные интересы всегда получают преимущество по сравнению с личными. Этот вывод представляется совершенно оправданным, если мы условимся – как это имеет место в учениях демократической направленности, – что личное получает свое обеспечение через общее, что социальный критерий носит временный, условный и постоянно меняющийся характер, в связи с чем личность не может апеллировать к чему-либо «нейтральному».

Например, к этическому идеалу, а проблемы, позволяющие обосновать те или иные «реформы» и заставляющие власть употреблять «непопулярные» способы деятельности, найдутся всегда. Выражаясь образно, можно сказать, что в связке «личные права – общее благо» только личные права не получают должной устойчивости по причине их бесосновательности в объективном смысле. Идея общего блага, как неопределенноширокая и расплывчатая, всегда будет превалировать в демократическом государстве хотя бы потому, что она как раз и поддерживается всей силой государственной власти и всегда может быть объяснена и обоснована.

²⁴⁹ Иеринг Р. Борьба за право. СПб., 1895. С. 17—19.

²⁵⁰ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Т. 3. С. 195.

Не побоимся сказать, что возможность уравнивать в материальном смысле личные права и интересы, при неизменной политике демократических государств по улучшению социально-экономического и политического положения своих подданных, либо невозможна вообще, либо должна основываться – по примеру античного мира – на принципе избирательности.

Таким образом, либо государство организует свою деятельность, искусственно выделяя определенную группу населения в качестве «избранного», весомость которого в политической жизни и права при распределении социального блага являются безусловными, либо – если внешне и внутривнутриполитические возможности это допускают – избирательность распространяется на всех членов данного политического тела в ущерб всем остальным народам и государствам. Это предположение совершенно не лишено, мягко говоря, оснований, чему примером многочисленная практика как прошлого, так и нынешнего века. В результате мы получаем – пусть и в интерпретированном виде – модель языческой демократии времен расцвета Афин (V в. до н.э.).

Но при чем здесь тогда идея свободы, равенства и братства, если изначально одни люди признаются «избранными» для священной миссии прогресса, а другие признаются «ущербными»? Мы просто возвращаемся к началу исторического пути, когда учение Христа еще не сошло на землю и люди не знали, что их равенство друг перед другом основывается на вере в Бога и свободе следовать Его предписаниям. Может, это выглядит категорично, но никакой свободы и никакого права мы здесь не усматриваем, если, конечно, не принимать за них идею стремления к социальным благам и борьбу за свои личные права.

Легко согласиться с мнением Чичерина, что «самым опасным врагом демократии является социализм, именно тем, что, доводя до крайности все присущие ей недостатки, он тем самым подрывает ее основы и обнаруживает ее несостоятельность. Там, где социализм становится грозной силой, демократии предстоит неизбежное и быстрое падение»²⁵¹. Однако трудно признать, что столь неустойчивое положение имеет какие-то шансы на длительное и самостоятельное существование. Такая трактовка вопроса совершенно не вяжется с идеей народоправства и с учением о праве, как его понимает либеральная и социалистическая концепция. Анализ конкретных прав и свобод личности, как они определяются в теории и реализуются на практике, позволяет, по нашему мнению, подтвердить указанные выводы и прийти к суждению об их условности и иллюзорности, что позволит поставить под сомнение вообще всю конструкцию либерализма и социализма.

Выберем некоторые наиболее существенные права, как они провозглашаются апологетами либерализма и социализма, и на их примерах проверим сказанное. Начнем – ввиду его значимости – с права собственности. Ранний либерализм с его верой в естественные права личности нисколько не сомневался в том, что данное право является «священным и нерушимым». «Хотя, – писал Дж. Локк, – земля и все низшие существа принадлежат сообща всем людям, все же каждый человек обладает некоторой собственностью, заключающейся в его собственной личности, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав. Мы можем сказать, что труд его тела и работа его рук по самому строгому счету принадлежат ему. Что бы тогда человек ни извлекал из того состояния, в котором природа этот предмет создала и сохранила, он сочетает его со своим трудом и присоединяет к нему нечто принадлежащее ему лично и тем самым делает его своей собственностью»²⁵².

Из иных начал, но с тем же результатом, выводил право частной собственности Г.В.Ф. Гегель²⁵³.

²⁵¹ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Т. 3. С. 210.

²⁵² Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 277.

²⁵³ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 103, 105.

Однако не минуло и пятидесяти лет со времени написания последнего произведения, как сторонники частной собственности были вынуждены прибегать к более сложным способам доказывания этого права. Причина тому заключается в том, что уже в произведениях мыслителей XVIII в. появляются первые утверждения, что виной социального антагонизма является именно свободная собственность. Ссылаясь на идею справедливости, уже Ж.Ж. Руссо приходит к выводу, что право собственности не есть продукт естественного права. Что частная собственность, не санкционированная законом, есть лишь физическое владение, крайне непрочное и всегда спорное²⁵⁴. Руссо еще не отрицает сам принцип частной собственности, но высказывается за то, что государство вправе – ввиду общественного блага – регулировать пользование правом гарантируемой им частной собственности²⁵⁵.

Оспаривая подобные взгляды, приводя многочисленные доводы в пользу невозможности государственного регулирования частнособственнических отношений, Б.Н. Чичерин писал: «Человек, как свободное существо, налагает свою волю на внешний мир. В этом заключается основание собственности... Мы не хотим сказать, что собственность, как положительное установление, существует помимо закона. Но, узаконяя собственность, так же как и узаконяя свободу, государство освящает только то, что вытекает из природы человека и что составляет неизменное требование правды. В этом смысле собственность есть краеугольный камень всего гражданского порядка... Учение юристов о священном праве собственности есть не выражение ненасытного эгоизма... а выражение коренных начал свободы и права. Стремление же подчинить эту область публичному праву должно быть признано ничем не оправданным посягательством на эти начала»²⁵⁶.

Таким образом, право частной собственности не только признается сферой свободного духа личности, нарушение которой без ущерба личной свободе не может происходить, но и само содержание права предполагает широкий спектр возможностей: приобретение, отчуждение, дарение, наследование и т.д.

На совершенно иных позициях стояли не только сторонники ранних социалистических учений, но и представители либерального лагеря, усматривавшие в собственности не столько «краеугольный камень всего гражданского строя», сколько экономическое и правовое явление, государственное регулирование которого обусловлено идеей общего блага. Надо сказать, что помимо чисто теоретических наблюдений последователи данных направлений исходили из того духа анархии и резкой социальной дифференциации, которые царили в развитых обществах Европы, к которым привел институт свободной частной собственности, возникший в первой половине XIX в. под влиянием либеральных идей Р. фон Моля (1799—1875) и Л. Штейна (1815—1890).

Справедливо полагая, что нравственная деятельность отдельных лиц не сможет ликвидировать столь ужасающей социальной несправедливости, сторонники как социальной, так и либеральной идеи все чаще обращают внимание на государство, полагая, что публичное регулирование данного права, установление запретов по его реализации позволит исключить из жизни эти ужасающие явления, которые им представляла свободная и неограниченная частная собственность.

Наиболее интересной и характерной для этого направления научной мысли, на наш взгляд, является та трактовка понятия собственности, которую давал ему известный французский социалист П.Ж. Прудон (1809—1865). Исходя также из того положения, что все люди равны между собой, что свобода составляет неотъемлемый признак человеческой природы

²⁵⁴ См.: Эспинас А. История экономических учений. С. 112.

²⁵⁵ Там же. С. 112, 114.

²⁵⁶ Чичерин Б. Н. Собственность и государство. Т. 1. С. 97, 141, 144.

(«Свобода есть абсолютное право, ибо она свойственна человеку как... *conditio quanon*²⁵⁷ существования. Равенство есть абсолютное право, ибо без равенства нет общества»), Прудон определял собственность как право, существующее вне общества.

«Собственность и общество – две вещи безусловно несоединимые; заставить соединиться двух собственников так же трудно, как заставить два магнита соединиться одинаковыми полюсами, – писал он. – Общество должно погибнуть или уничтожить собственность»²⁵⁸. В отличие от сторонников раннего либерализма Прудон склонен отрицательно относиться к попыткам признания собственности естественным правом человека. «Если собственность является естественным правом, то это право не социально, но антисоциально»²⁵⁹.

Нельзя не признать, что, предлагая зачастую довольно сомнительные и односторонние аргументы в пользу своей точки зрения, Прудон тем не менее верно уловил тенденции, которые несет в себе дух свободной собственности и свободного предпринимательства: атомизм общества, жесточайшая конкуренция и резкая социальная дифференциация общества, отсутствие какого-либо намека на социальную справедливость и все пожирающее стремление к «прибыли ради прибыли».

Естественно предположить, что политическая свобода, которая базируется на таких социальных основах, превращает в насмешку идею свободного гражданина свободного общества. И если мы признаем, что человек есть существо общежительное, что его настоящая свобода и призвание, как разумного творца окружающего мира и будущего гармоничного общества, возможны только в государстве, то тезис Ж.Ж. Руссо о необходимости государственного регулирования собственности как социального явления, склонного приносить в общество зло и раскол, нуждается в небольшом уточнении.

Собственность необходимо уничтожить, по крайней мере в том понимании, как это предлагалось ранее либеральными мыслителями, и, признав всех людей в целом, все общество, как единый монолит, единственно уполномоченным и легитимным органом по распоряжению плодами полученного богатства, провести принцип равенства в действительности. «Коммерческое, промышленное, сельскохозяйственное общества немислимы без равенства; равенство является необходимым условием их существования... нарушение последнего является нарушением справедливости, равенства... Человек, завладевающий участком земли и говорящий: это мое поле, не будет несправедлив до тех пор, пока все люди не будут иметь возможность также сделаться владельцами... Если он, поставив на свое место другого, говорит ему: работай на меня, пока я буду отдыхать, то он становится несправедливым, антиобщественным, неравным, становится собственником»²⁶⁰.

Таким образом, подытоживал он, «собственность есть принадлежащее человеку право располагать самым безусловным образом общественным имуществом»²⁶¹.

Насколько в данном случае «лекарство хуже болезни», мы говорить пока не будем, посвятив этому вопросу особое место. Важнее другое: последнее утверждение Прудона не оставляет сомнений на тот счет, что и он, и критикуемые им сторонники свободной частной собственности исходят в целом из единых начал, которые могут быть сведены к некоему обязательному минимуму научных предпосылок и без которых ни одна, ни вторая система не могут существовать. Человек мыслится только как член общества или государства, он свободен, он вправе рассчитывать на известные политические и социальные блага, которые обеспечивают

²⁵⁷ Обязательное условие (*лат.*).

²⁵⁸ Прудон П.Ж. Что такое собственность, или исследование о принципе права и власти // Прудон П.Ж. Соч. М., 1998. С. 41.

²⁵⁹ Там же.

²⁶⁰ Прудон П.Ж. Что такое собственность, или Исследование о принципе права и власти // Прудон П.Ж. Соч. М., 1998. С. 164.

²⁶¹ Там же. С. 41.

и укрепляют его свободу. Но его свобода, согласно данному списку идейных начал, признается таковой только в том случае, когда она социально активна.

Свободен – значит, ты должен действовать в общественной среде в соответствии со своими интересами и социальными условиями, которые определяют общее благо и твое как часть общего. О духовной жизни в данном случае ничего не говорится. Это, правда, не значит, что она не предполагается учеными мужами если и не прямо, то, по крайней мере, косвенно. Но перенос акцента в определении критерия существования свободы и ее осуществления в мире с духовного на социальный был бы невозможен, если бы сам критерий не предполагал только и исключительно материальный характер.

Нечего, повидимому, и говорить о том, что это лишь один из примеров общей точки зрения теоретиков социализма на вопрос о том влиянии, которое оказывает собственность на общество и на свободу личности. Шеффле, Вагнер, Аренс, Лассаль, Родбертус и т.д. – далеко не полный перечень сторонников того взгляда, который высказывал Прудон.

Казалось бы, либеральная концепция не совсем согласуется с подобным положением вещей и не склонна ставить идеалы свободы в прямую зависимость от социального благосостояния лица. Именно этот взгляд проводил Б.Н. Чичерин в своих произведениях. Например, оспаривая тезис А. Вагнера о том, что единственным основанием собственности является изменяющаяся воля законодателя, что юридический порядок есть «произведение свободной юридической деятельности государства или общества», не вытекающее последовательно из природы человеческого труда и понятия о личности, Чичерин писал: «Все это не есть произвольные установления, не выражение изменяющейся воли законодателя, а логически и юридически необходимые последствия права собственности. Можно ратовать против тех или других исторических форм, которые принимает это право (собственности. – А.В.) в своем развитии, против стеснений, которым оно подвергается, но ратовать против юридического порядка, который не предполагает ничего, кроме свободы и собственности, значит отвергать самые основания права»²⁶².

Но, как указывалось выше, с философской точки зрения оценивая характерную черту тенденции безрелигиозного общества и светской морали, мы не можем не признать, что замена политической свободы свободой социальной не меняет существа вопроса. И с точки зрения либерализма свободный человек не может не участвовать активно в политической жизни, которая единственно определяет характер его свободы в государстве. Это требование социальной активности является обязательным, логичным и неременным следствием идеи политической свободы в самой что ни на есть либеральной конструкции.

И здесь и там мы должны говорить утвердительно, что человек и его свобода измеряются обществом, а факт условного, переменчивого характера общественного идеала, общественной этики является предпосылкой самого неограниченного вмешательства в личную жизнь человека хотя бы по тому предположению, что он – член общества и в этом качестве связан с ним общим интересом, и ожидать абсолютно индифферентного отношения государства к нему он не вправе. Мы вновь возвращаемся к тому, с чего начали: с духа социальнополитического коллективизма, который несет в себе как либеральнодемократическое, так и социалистическое общество.

Этот довод подтверждается тем известным фактом из истории политической и экономической мысли, что уже к середине XIX в. многие сторонники либеральной идеи порывают с идеями «чистого» либерализма и все больше склоняются к признанию необходимости ограничения права собственности со стороны государства. Приведем некоторые примеры.

Как и другие апологеты демократизма и либерализма, известный английский философ и экономист Дж. Ст. Милль также исходил из необходимости правового охранения лично-

²⁶² Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Т. 1. С. 139—140.

сти и собственности. Однако проблемы социальной справедливости, общественного интереса и государственного вмешательства в регулирование экономической жизни отдельных его членов принимают в его построениях несколько иной оттенок, чем это предполагалось в классическом либерализме. Речь идет не только об ограждении права собственности лица от недобросовестных притязаний, но и о предупреждении случаев, когда экономическая зависимость может перечеркнуть саму свободу человека²⁶³.

Здесь мы должны обратить внимание не только на проявляющееся у Милля устойчивое стремление разделить людей на классы исходя из их социального положения в обществе. Но и такое понимание общественноэкономических отношений, при котором свобода собственности лица подлежит ограничению и регулированию не на основе «естественного закона», а по принципу в первую очередь эффективности использования имущества и значения, которое играет тот или иной вид собственности для всего общества в целом. В рассуждениях Дж. Ст. Милля уже присутствует знакомый нам по другим произведениям «минимум социального блага», на который может рассчитывать личность и который, очевидно, устанавливается государством с учетом конкретных исторических и социальных условий.

В частности, он писал следующее: «Свобода завещания должна служить общим правилом, но с двумя ограничениями: во-первых, если есть наследники, которые, будучи неспособными заботиться сами о себе, стали бы обременением для государства (выделено мной. – А.В.), то из наследственной суммы в их пользу должна удерживаться доля, равная тому, что давало бы им государство; и во-вторых, никому не должно быть позволено получать по наследству более той суммы, которая доставляет скромную независимость»²⁶⁴.

В своем стремлении к «настоящей справедливости» Милль отказывается признавать право наследования по закону и настаивает, чтобы при отсутствии письменного завещания все имущество передавалось бы в казну, которая в свою очередь давала бы необходимое обеспечение наследникам. И в этом вопросе Милль не допускал возможности применения формальноправового начала, считая, что размер обеспечения должен определяться социальными критериями²⁶⁵.

Аналогичными способами разрешается им вопрос о поземельной собственности. Исходя из того, что наилучшая с экономической точки зрения система земельной собственности основывается на освобождении недвижимости от какихлибо ограничений в торговом обороте, когда земля все более приближается к предмету торговли и свободно переходит из рук в руки, Милль выводит следующее правило: «Все, что облегчает продажу земли, – все это способствует тому, чтобы она становилась более производительным орудием для всего общества вообще; все же, что не допускает или ограничивает ее продажу, уменьшает ее полезность... как орудия производства»²⁶⁶.

В результате точка зрения Милля в существе своем имеет то же понимание общего блага и общей собственности, которые мы обнаруживали у Прудона. Разница заключается, в частности, в том, что у последнего собственностью общества было вообще все имущество, а у Милля – только совокупный народный доход, который и выступает едва ли не единственным критерием эффективности использования конкретным лицом определенного имущества и свободы гражданского оборота.

Характерно, что личная предпринимательская инициатива не преследуется им. Напротив, он всячески подчеркивает не только общественное, но и личное значение приобретенного

²⁶³ Милль Дж. Ст. Основания политической экономии с некоторыми применениями к общественной философии. Киев, 1896. С. 776—777.

²⁶⁴ Там же. С. 783—784.

²⁶⁵ Там же. С. 784.

²⁶⁶ Милль Дж. Ст. Основания политической экономии с некоторыми применениями к общественной философии. Киев, 1896. С. 790.

богатства, полагая, что помимо стимула к производительному труду других членов общества заработанное богатство «имеет непреодолимое очарование»²⁶⁷. Однако те мотивы, которыми руководствовался английский мыслитель, и те способы достижения цели, которые он рекомендовал употреблять, вызывают скорее пессимистическое отношение. Анализ его воззрений в целом позволяет согласиться с мнением известного английского экономиста М. Блауга, который признавал весьма тесную связь либерализма и демократизма Милля с социализмом²⁶⁸.

Отвергая, по Миллю, «естественное» право лица на вещь в порядке наследования по закону, мы вслед за ним должны признать, что право и собственность – несовпадаемые категории, что вопросы собственности регулируются государством не на основе правового начала, а на основе начала социального, где превалирует экономический и политический интерес, торжествует сиюминутная потребность. Государство или общество определяют и устанавливают сумму материального обеспечения недееспособного наследника, размер «скромной независимости» наследника, отвергнутого государством.

Мы вынуждены оценивать имущество и землю не в качестве вещи, которая может мне принадлежать, иметь для меня какое-то нравственное значение, являться символом семейного предания и семейной преемственности, но уже в качестве орудия производства, которое «я» – владелец по повелительному указанию государства обязан пустить в оборот только потому, что именно в этом состоянии моя вещь максимально эффективна для всего общества в целом.

Несложно догадаться, что сама идея социализации проходит под лозунгом прагматизма, расчета и анархичной автономии, которую силовым способом сдерживает общественная власть. Вряд ли стоит доказывать тот очевидный факт, что подобные допущения возможны только тогда, когда все понятие свободы вмещается в понятие социального развития, социального прогресса, когда свобода сама становится социальной и потому общественной.

Если же рассмотреть этот вопрос в аспекте права, то трудно отрешиться от того впечатления, что при такой постановке вопроса право действительно является надсоциальным и надполитическим инструментом обеспечения свободы личности и общественного регулирования, но имеет характер продукта политических и социальных условий, «свободной юридической деятельности государства». Но в этой связи само право на собственность не только получает «изменчивое содержание», равно как и «естественное» право конца XIX – начала XX столетия, но и вообще ставится под сомнение.

Нетрудно понять, что в основе своей такое отношение к вопросам труда и собственности имеет протестантское восприятие особого значения профессиональной деятельности, как залог спасения и проверки своей веры добрым делом. Смеем предположить, что поскольку накопленное богатство не могло быть направлено на удовлетворение личного чувства удовлетворения и удовольствия земными благами – протестантская этика строго стоит на принципе личного аскетизма, – то направление накопленного богатства на преобразование всего мира является психологически неустрашимым требованием, делающим земную жизнь протестанта, его неустанный труд хоть как-то оправданными. Кроме того, накопленное богатство должно наконец-то (!) найти свою глобальную реализацию в каком-то проекте, иначе в чем его реальный смысл как материального блага? Вместе с тем стремление преобразования всего мира, придание собственности значения вещи, принадлежащей всем, позволяет усмотреть в этих устремлениях известную рецепцию католического миропонимания, новую форму его универсализма и тотальности: вера принадлежит всем, но никому в отдельности.

Универсальность этого способа преобразования мира, где свободная энергия направляется на высокую цель и не должна подразумевать собой «отклонения» в лице капитализма, который представляется каким-то «крайним», бездуховным, эгоцентристским явлением, «про-

²⁶⁷ Там же. С. 787.

²⁶⁸ Блауг М. Экономическая мысль в ретроспективе. М., 1994. С. 174.

межуточной стадией». Не случайно сторонники как социалистической идеи, так и социальной идеи нового либерализма вполне солидарны по основным вопросам понимания права собственности и цели накопления богатства. Высмеивая наивные проекты Прудона и К. Маркса, В.М. Чернов (1873—1952) совсем не отрицал основополагающей идеи, которая лежала во главе угла французского социалиста.

Сам негосударственный идеал, который В.М. Чернов рисовал после событий 1917 г. в качестве здоровой альтернативы большевизму, представляет собой общую социализацию собственности. «Особенность социалистического строя сравнительно с буржуазным состоит в планомерном общественно организованном хозяйстве, т.е. в правильном учете и целесообразном распределении всех производительных ресурсов страны соответственно ее столь же всесторонне учтенным потребностям», – писал он²⁶⁹.

В приведенных словах виден весь спектр протестантских догматов: личный аскетизм, требование работать как неотъемлемая обязанность гражданина, равенство, стремление преобразовать мир и универсализм идеи социализации. В свою очередь сторонники либерально-социалистических преобразований, например С.И. Гессен (1883—1950), также являлись проводниками идеи национализации собственности и труда во имя общего блага, при реализации которых «прекратятся злоупотребления собственностью» и появится возможность «обеспечить за другими членами общества пользование равной свободой»²⁷⁰.

Правда, здесь возникает серьезное методологическое затруднение. Если человек низведен до уровня социальной единицы и все его устремления покоятся на социальных, а не на духовных устремлениях, если в конце концов социальное совершенство объявляется единственно возможным и правильным путем духовного самосовершенствования, как можно добиться стремления к равенству в труде и социальных запросах? Как подавить те эгоистические устремления, которые индивидуализм всетаки проявляет в этой сфере социальной оценки личности?

Можно сказать, что сама постановка вопроса в такой плоскости не может не генерировать устремления выделиться, причем неважно как – или как «ударник труда», или в качестве лица, которое хочет большего, чем дает ему социальное распределение общенародного богатства. Творческий труд здесь изначально сопряжен с принудительностью общенародной власти²⁷¹. Между тем такое отношение к собственности является не только не единственно возможным или лучшим в социальных отношениях, но и не вполне, мягко говоря, христианским.

Как писал Г.Н. Булгаков (1871—1944), «христианство серьезно и строго относится к хозяйственным обязанностям человека. Он не должен снимать с себя всеобщей повинности труда, возложенной на него заповедью Божией²⁷². . . Труд имеет незаменимое значение для человека, как средство воспитания воли, борьбы с дурными наклонностями, наконец, как возможность служения ближним. . . Христианство знает свободу в хозяйстве, но не обещает свободы от хозяйства и через хозяйство (выделено мною. – А.В.). Напротив, христианство видит в нем лишь одно из последствий греха, и даже нельзя желать освободить человечество в его данном состоянии от хозяйственного труда. . . И здесь имеет силу закон, что не о хлебе едином живет человек, но и о всяком слове Божиим. Тем не менее именно такая свобода от хозяйства, или некоторое сверххозяйственное состояние, составляет мечту социализма»²⁷³.

Можно ли говорить, что такое понимание права собственности может стать гарантией от государственного или общественного произвола? Вполне допускаем ответ, что данное право,

²⁶⁹ Чернов В.М. Конструктивный социализм. С. 216.

²⁷⁰ Гессен С.И. Политическая свобода и социализм. С. 133.

²⁷¹ Булгаков С.Н. Христианство и социализм. С. 214—215.

²⁷² С.Н. Булгаков имеет в виду заповедь «В поте лица твоего будешь есть хлеб твой» из книги Бытия Ветхого Завета (Быт. 3: 19).

²⁷³ Булгаков С.Н. Христианство и социализм. С. 211, 212, 213.

взятое эклектично, ничего не раскрывает нам в системах либерализма и социализма. Что мы должны оценивать это право в контексте иных личных прав, напрямую связанных с политической деятельностью государства и осуществлением возможности навязывания государству своей воли и контроля за его деятельностью, и т.д. Именно в этом смысле оправдывает себя, по мнению теоретиков социализма и либерализма, демократия. В связи со значимостью данного вопроса рассмотрим его отдельно.

Избирательное право лица, как можно понять по предыдущему изложению, является поистине краеугольным камнем правового государства и всей системы западной демократии и правосознания. Трудно назвать какое-то одно начало, которому идея равного и свободного избирательного права обязана своим существованием, но можно твердо установить, что без него немыслимы такие институты, как политическая свобода, демократия, идеи народоправства, доктрина правового государства и т.д. Известный исследователь Эрих Фромм (1900—1980) приводил многочисленные свидетельства того, какой пламенной верой в индивидуальные права личности наполнена «прогрессивная» наука XIX—XX вв. Стоит только реализовать их в практической деятельности, как «все само собой образуется»²⁷⁴.

Необходимо напомнить, что вне зависимости от того, о какой доктрине идет речь, идея избирательного права лица нерасторжимо связана с институтом народного представительства и, по мысли его сторонников, играет – совокупно с ним – важнейшую роль. Рассматривая схематично взаимосвязь начал, на которых зиждется учение как либерализма, так и социализма, мы не можем не признать презюмируемой высокой роли «естественного» права лица участвовать в деятельности государства для данных построений.

Во-первых, это требование органично вытекает из признания всего народа сувереном государственной власти, что не отвергается ни тем учением, ни другим. Если этот довод играет одну из основополагающих ролей в указанных правовых и политических конструкциях, то и нормальное функционирование государства возможно только при условии верного определения способов реализации «суверенами» своих необходимых функциональных обязанностей.

Во-вторых, как указывалось выше, если личность признается общежительным существом, чья социальная и политическая активность при известных условиях является обязательной, то и вовлечение гражданина в политическую и социальную деятельность через институт избирательного права является неременным условием должного сочетания государственных и личных начал и основой нормального функционирования общества.

В-третьих, социальный и политический индифферентизм личности недопустим хотя бы потому, что обеспечение личного блага должно предусматривать служение благу общему. В известной степени необходимость соучаствовать в общественной жизни является уже не правом, а обязанностью гражданина, неисполнение которой может быть преследуемо со стороны государства и общественного мнения.

Это требование в том числе возникает при понимании общественноэкономических отношений и проблемы собственности, когда рост производительных сил и необходимость максимально эффективного использования имущества являются залогом успеха при построении идеального общества.

²⁷⁴ «В XIX в., – писал Фромм, – казалось, будто всеобщее избирательное право решит все проблемы демократии. Один из лидеров чартистского движения сказал в 1838 г.: “Всеобщее избирательное право сразу же изменило бы весь характер общества: на место бдительности, сомнений и подозрительности пришла бы братская любовь, взаимная заинтересованность и всеобщее доверие”. В 1842 г. он говорил: “... через шесть месяцев после принятия чартистской программы каждый мужчина, женщина и ребенок в стране будут хорошо накормлены, хорошо обеспечены жильем и одеждой”. С тех пор все великие демократические системы установили всеобщее избирательное право для мужчин и, за исключением Швейцарии, для женщин, но даже в богатейшей стране мира 1/3 населения все еще была “плохо накормлена, плохо обеспечена жильем и одеждой”, говоря словами Франклина Д. Рузвельта» (Фромм Э. Здоровое общество // Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995. С. 425 – 426).

Наконец, вчетвертых, как мы замечали выше, возможность участия в законотворческом процессе является необходимой гарантией, по мнению сторонников демократии, того, что личные, индивидуальные права граждан не подвергнутся ограничениям со стороны государства тех, которые объективно диктуются современными социальными условиями. К этому аспекту можно, на наш взгляд, отнести и то требование «борьбы за право», которое было сформулировано еще Р. фон Иерингом. Пусть и в усеченном виде, но мы показали аспекты, которые напрямую связаны в либеральной доктрине с идеей избирательного права.

Надо сказать, что и в социалистических учениях также придается этому праву исключительное значение²⁷⁵, за исключением отдельных трудов теоретикоутопического социализма и анархизма, которые стояли скорее за непосредственную демократию и непосредственное народовластие. Впрочем, мы еще коснемся вопроса о месте демократии – в первую очередь избирательной, представительной демократии – в учениях социализма.

Однако уже первые проявления избирательного права, как показывает исторический опыт политической жизни, демонстрируют нам, что высокая и многоплановая роль права граждан на участие в политической деятельности государства посредством демократизации избирательного права влечет несколько существенных проблем, которые, вне зависимости от места и времени их распространения, позволяют серьезно усомниться в перспективности самой идеи.

Например, уже к середине XIX в. появляются серьезные исследования, где озабоченность высказывается по поводу невозможности преодоления раскола общества в целом и представительного, демократического органа государства – парламента в частности, на «меньшинство» и «большинство». Как указывал австрийский правовед Г. Еллинек, состояние, в котором весь народ творит волю государства, невозможно в принципе. Так или иначе, избирательного права лишены зачастую женщины и недееспособные лица. Кроме того, отдельные категории граждан (например, осужденные) исключаются из числа лиц, обладающих пассивным или активным избирательным правом в силу особых постановлений государства.

В результате, подытоживал Еллинек, возникает общее правило, согласно которому в демократической республике только меньшинство народа участвует в формировании воли государства²⁷⁶. «Там, где сверх того не существует обязанности к участию в осуществлении высшей власти... это меньшинство в действительности еще более суживается»²⁷⁷.

Отметим, конечно, что мировая практика представляет примеры того, что никогда и ни при каких обстоятельствах не может существовать абсолютной реализации избирательного права в государстве и последнее формально или фактически исключает известные категории людей из числа активно участвующих в политической жизни общества деятельности. Даже в тех случаях, когда «я» реализовал свое избирательное право, нет никаких гарантий, что мое мнение не окажется в меньшинстве и мои личные интересы не окажутся под угрозой.

Но – крайне существенное обстоятельство – помимо разделения общества на «меньшинство» и «большинство» по указанному выше критерию само активно участвующее в формировании общей народной воли «меньшинство» также дифференцируется на «меньшинство» и «большинство». В результате общая воля представляется крайне незначительной по количе-

²⁷⁵ Кротоцкий П.А. Политические права // Кротоцкий П.А. Анархия, ее философия, ее идеал. М., 1999. С. 70. Аналогичные мысли высказывал и другой «отец анархизма» – М. Бакунин (*Бакунин М. Речи на Конгрессе Лиги мира и свободы // Бакунин М. Избранные сочинения. Т. III. Пг.—М., 1920. С. 116*), Бакунин полагал, что «будущая социальная организация непременно должна быть реализована по направлению снизу вверх, посредством свободной ассоциации или федерации рабочих, начиная с союзов, коммун, областей, наций и кончая великой международной федерацией. И только тогда осуществится целесообразный, жизнеспособный строй, тот строй, в котором интересы личности, ее свобода и счастье не будут больше противоречить интересам общества» (*Бакунин М. Парижская Коммуна и понятие государственности // Бакунин М. Избранные сочинения. Т. IV. Пг.—М., 1920. С. 259*).

²⁷⁶ Еллинек Г. Общее учение о государстве. Т. 1. СПб., 1908. С. 531.

²⁷⁷ Там же С. 531.

ству группой населения. Казалось бы, при таком положении вещей ни о какой справедливости не может идти и речи. Но сторонники демократии придерживаются иной точки зрения, которая – и мы должны признать этот факт во всей его очевидности – является органичным и закономерным следствием идеи демократии. В политической системе, где во главу угла положен количественный критерий – сколько больше людей приняло участие в голосовании по тому или по иному вопросу, – требование выявления мнения именно «большинства» является единственно оправданным.

Гипнотическую веру в волю «большинства» Еллинек связывал с тем убеждением Ж.Ж. Руссо, что общая воля не может сознательно клониться ко вреду отдельных лиц и оставшиеся в меньшинстве лица просто заблуждались относительно истинного содержания и их настоящих желаний, и истинной воли всего народа. Признаться – и здесь мы целиком на стороне Еллинека, – иначе как софизмом и «изыском академического порядка» такое суждение не назовешь²⁷⁸.

В нем есть и закон, и право, и общая воля, и народоправство в «правильном» виде, но нет того, ради чего и создавалось народноправовое государство, – свободы личности и признания индивидуальных прав священными и нерушимыми²⁷⁹.

Однако, поскольку данная проблема существует в действительности и присуща самому демократическому строю, многие мыслители пытались решить ее многочисленными способами. Например, Б. Констан, Г. Спенсер, А. де Токквиль высказывались за то, чтобы законодательно закрепить то положение, что право «меньшинства» одинаково по объему с правом «большинства». Что нерушимой границей права «меньшинства» являются индивидуальные права личности, которые не могут нарушаться никем. Наконец, что ограничение власти парламента, как представительного и законодательного органа государственной власти, также может служить надежной преградой какому-либо нарушению права «меньшинства»²⁸⁰.

Нельзя, однако, не признать, что эти рецепты далеки от совершенства. Впервые, как говорилось выше, признать индивидуальные права нерушимыми можно только в том случае, если они обладают для власти абсолютным характером и неизменны в своей сути. Когда же – и это общее правило для либерализма и социализма – содержание этих прав носит перманентно изменчивое содержание, которое неуловимо и в течение короткого времени меняет общественную точку зрения на тот или иной предмет. Содержание идеала и индивидуальные права здесь подвержены столь же обычному разрушению и нарушению, как и сами конституционные принципы власти.

Вовторых, ограничение роли парламента в демократическом государстве по объективным причинам не дает также никаких улучшений положения «меньшинства». Несомненно, что такое ограничение возможно только в том случае, когда часть вопросов – возможно, и наиболее значимых и важных для личности – будет разрешаться не в пыльных коридорах парламентской власти, а непосредственно всем населением путем референдума, опроса и т.д. Но что это значит? Только то, что решения, которые нарушают интересы «меньшинства» – по общей практике придания решениям референдума значения высшего закона, – будут обладать еще большей силой, чем законы «обычные», т.е. принятые парламентом. К кому и к чему апеллировать в этом случае?

Можно было бы предложить и более сильно действующие средства, но здесь возникает иная проблема, которую мы до сих пор обходили вниманием. Легко скорбеть о правах «меньшинства», если мы изначально допускаем, что решение «большинства» неверно излагает существо вопроса и содержит неправильные предложения. Тогда действительно можно – с точки

²⁷⁸ Еллинек Г. Право меньшинства. М., 1906. С. 21.

²⁷⁹ Фромм Э. Здоровое общество. С. 426.

²⁸⁰ Еллинек Г. Право меньшинства. С. 35.

зрения нравственности и справедливости склоняться к тому, чтобы ограничить полномочия не только парламента, но и референдума, если такое, конечно, возможно чисто технически. Мы в этом случае исходим из презумпции того, что «меньшинство» всегда лучше, чем «большинство», что, по словам Платона, «хорошего не может быть много».

Очень характерны в этом смысле следующие слова Дж. Ст. Милля. «Гениальные люди, – писал он, – несомненно, составляют и, по всей вероятности, всегда будут составлять меньшинство. Гениальность может дышать свободно только в атмосфере свободы... Если же по своей скромности такие гениальные личности соглашаются быть втиснутыми в одну из... заготовленных людьми форм... то общество не будет в выигрыше от их подавленной гениальности»²⁸¹.

Но как быть в том случае, когда и «меньшинство» не право? Ведь его могут составлять отдельные устойчивые группы населения, обособленные от всех остальных по национальному, религиозному, наконец, территориальному признаку. Мы волеяневолей должны будем дифференцировать избирательное право личности, наделяя им не всех сограждан, но только тех, которые соответствуют некой «средней» норме, вписываются в нее. Но – другой вопрос – кто будет определять эту норму и по какому принципу? Где гарантии, что требование справедливости будет адекватно тому реальному праву, которое «мне» сейчас предоставлено?

Наконец – перевернем ранее высказанное утверждение, – кто сможет заранее сказать, что воля даже подавляющего «большинства» свободна от недостатков? Ведь история представляет нам немало свидетельств того, что и воля «всего» народа также может быть ошибочна и преступна, как и воля одного человека, например, во время Французской революции 1789—1795 гг., Германии 30-х гг. нашего века и более свежий пример нашей страны времен начала перестройки.

Известный русский правовед, сторонник либеральной доктрины В.М. Гессен (1868—1920), полагал, что проблема «большинства» решается комплексно за счет: 1) широкого развития местного самоуправления; 2) обособления властей, чем обеспечиваются субъективные избирательные права граждан (главным образом путем их судебной защиты); 3) установления всеобщего и равного избирательного права и, наконец, 4) текущей политической деятельности, в результате которой «меньшинство» имеет шанс превратиться в «большинство»²⁸².

Нетрудно догадаться, что ни один из указанных способов не может быть принят безоговорочно. Например, система местного самоуправления также несвободна от того же недостатка, с которым ей «надлежит» бороться, – с правом «большинства».

Судебная защита, по справедливому замечанию Г. Еллинека, может привести, при неопределенности толкования содержания многих статей конституции государства, к элементу произвола и превалированию судебного решения над «суждением законодателя», в связи с чем, кстати сказать, рушится вся система разделения властей, поскольку судебная власть получает явное преимущество²⁸³.

Любопытно, между прочим, что условность и изменчивость нравственного идеала играет в данном случае также основную роль. «Мы менее всего станем отрицать, – писал русский правовед И.А. Покровский (1868—1920), – существование объективных начал справедливости, культуры, природы вещей... Но в то же время нельзя отрицать и того, что содержание этих начал, даже среди признающих их, остается еще чрезвычайно спорным. Давать это спорное в руки многих тысяч судей – это значит не только вносить величайшую неопределенность в практическое дело правосудия, но и рисковать самой верой в эти абсолютные начала добра»²⁸⁴.

²⁸¹ Милль Дж. Ст. О свободе. СПб., 1906. С. 128.

²⁸² Гессен В. М. О двухпалатной системе // Право. 1906. № 31. С. 2523.

²⁸³ Еллинек Г. Право меньшинства. С. 37.

²⁸⁴ Покровский И. А. Основные проблемы гражданского права. С. 102.

В результате роль индивида, от имени которого существует государственная власть, «сведена к минимуму: он пользуется лишь видимостью самодержавной власти, которая ему преподносится столь же торжественно, сколь и лицемерно; в действительности же он не пользуется никакой властью в деле выбора людей, которые управляют от его имени и его авторитетом; правительство является монополией; оно находится в руках класса, который, не составляя отдельной касты, является особой группой в обществе; часто даже оно олицетворяется в одном человеке, который опирается на этот класс и пользуется властью автократа, несмотря на республиканские формы правления»²⁸⁵.

По мнению П.И. Новгородцева, идея избранности отдельных лиц, их особая роль во власти вообще являются визитными карточками демократии и правового государства²⁸⁶.

Кстати сказать, так и напрашивается естественный вопрос: а кто будет работать в этом «царстве демократии», если личное существование и благосостояние рядового гражданина напрямую связаны с тем, насколько он активно участвует в политической деятельности, которая выступает пусть и несовершенной, но все же гарантией их? Мы получим просто совокупность всевозможных союзов и «трудовых парламентов», каждый из которых, в силу отсутствия сдерживающего нравственного начала, будет все свободное время полагать на борьбу за власть и «правильное» мнение.

Очевидная неразрешимость поставленной задачи обеспечения личного избирательного права и права на участие гражданина в политической жизни государства привела к тому, что лучшие умы современности вынуждены были отодвинуть решение проблемы на будущее, полагая, что ход общественнополитического и экономического развития поможет отыскать необходимые способы.

«Вечная борьба между свободой и властью... – писал Г. Еллинек, – будет продолжаться и в демократическом обществе двадцатого века. Те плотины, которые сейчас еще сдерживают волю большинства, может быть, будут сорваны. Но тогда наступит для цивилизованного государства великий кризис. Как он разрешится? Не может ответить... ни знание, ни вера. Будем надеяться и верить, что общество в конце концов найдет и осуществит то, что... в состоянии спасти его от полного умственного и нравственного опустошения, от упадка и застоя»²⁸⁷. Насколько эта уверенность оправданна, нам и надлежит ответить в следующем разделе.

§ 2. Идея прогресса и роль личности в истории

При всей значимости вопросы политикоправового характера носят все же лишь вспомогательный характер, когда мы говорим о том, что их основание заключается не в них самих, а в некоторой иной, глобальной, идее, проводниками которой политические и правовые начала выступают. Они указывают лишь на то, как и что, но не определяют, для чего все это сделать необходимо. Необходима идея общеполитического характера, в глубине которой должны содержаться принципиальные ответы о конечной цели деятельности отдельного человека и всего человечества, на то, ради чего ушли сотни и тысячи лет невероятных трудов, страданий, поисков, экспериментов и разочарований.

Нам могут возразить, что это все метафизика и действительность руководствуется прагматическими критериями. Но, как оказывается, теория прогресса по своей идее в состоянии решать в том числе и куда более конкретные и фрагментарные задачи. В частности, критическое отношение к действительности политической жизни, попытки оценить позитивное право со стороны «права разумного», «естественного», желание изменить жизнь к лучшему немис-

²⁸⁵ *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии. М., 1997. С. 540.

²⁸⁶ *Новгородцев П.И.* Общественный идеал в свете современных исканий // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 336.

²⁸⁷ *Еллинек Г.* Право меньшинства. С. 59.

лимы без идейных предпосылок, которые очевидно лежат в основании и объединяются в некое единое философское мировоззрение, а также без указания конкретного характера социального идеала.

Следы обращения к идее прогресса видны невооруженным глазом и проявляются в многочисленных высказываниях по существу проблем, причем не философского, а исключительно политико-правового свойства. Например, в произведениях С.И. Гессена неоднократно встречаются тезисы типа: «Идея права нового времени вбирает в себя идею положительной свободы нового либерализма», «В этом заключается вечная правда либерализма, тот момент его, который должен войти в будущий социалистический строй» и т.д.²⁸⁸

Утверждая, что «наука есть социализация человеческой мысли», а «истина есть понятие социальное», В.М. Чернов также доказывал преемственную связь между разными стадиями социалистического учения, когда социализм от утопического через догматический переходит в высший свой вид – социализм конструктивный²⁸⁹.

Определяя задачи, которые предстоит решить в будущем либерализму («борьба разума с окружающим нас мраком»), Б.Н. Чичерин писал: «Для исполнения этой задачи мы должны не отрекаться от всемирной истории, как от чегото чуждого нам, не отвращаться от ясной области разума, возлагая все надежды на темные инстинкты масс, а, напротив, устремлять свои взоры на то, что добыто мировым развитием духа, а потому составляет достояние всего человечества»²⁹⁰.

Даже эти примеры наглядно демонстрируют, что как либерально-демократические, так и социалистические учения – при всем их различии по тем или иным вопросам политического и социального устройства – в основе своей имеют некое единое понимание в отношении мирового закона развития, солидарны друг с другом в характеристике его основных черт. Выделим три из них. Речь идет, во-первых, о характере идеи мирового прогресса, способах ее постижения, во-вторых, о содержании идеи блага и, в-третьих, о роли человека во всемирном движении прогресса к своей завершающей или высшей точке.

Мы не можем не обратить внимания на то существенное обстоятельство, что характер идеи прогресса представляет собой удивительное смешение двух разнородных начал: религиозной веры в торжество прогресса, имеющей своим первоначальным источником христианскую эсхатологию, и рационального, светского характера исканий, который принимает идея прогресса в западном мирозерцании. Как и в других сферах человеческой деятельности, влияние протестантизма и католицизма отразилось и на философии прогресса, как его понимает западное светское мирозерцание. В произведениях первых либералов, которые формально не порывали с религией, но уже признавали ее зависимой от политических установлений областью бытия, проявляются первые следы идеи развития, которая – вследствие ее характерных черт – до конца не может быть совместима даже с ортодоксальным католицизмом.

Вторая идея заключается в признании особого научного, философского метода, который должен лечь в основу построений. Это метод самосознания, посредством которого мы должны открыть нравственные законы нашего бытия и сущность мира. История философии открывает нам два основных противоборствующих (в данном вопросе) течения, в одном из которых преобладающее значение получает внутренний опыт личности («Познай самого себя и через себя все сущее – мир и Бога», по Сократу и Декарту), а в другом – внешний («Познай мир и через мир себя», по Аристотелю).

Но и в одном и в другом направлении дело свелось к тому усредненному состоянию, что наши собственные ощущения переносятся на окружающий мир и он признается таковым

²⁸⁸ Гессен С. И. Правовое государство и социализм. С. 384, 406.

²⁸⁹ Чернов В. М. Конструктивный социализм. С. 596.

²⁹⁰ Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Т. 2. М., 1883. С. 456.

только в том случае, когда мы можем его познать нашими способами познания. По выражению Н.Я. Грота, происходит процесс «очеловечения действительности», когда существо явлений природного мира сводится к тому их качеству, которым наше восприятие их наделяет²⁹¹.

Однако подобный метод восприятия мира – антропоморфизм – страдает коренным недостатком: законы, которыми человеческим разумом наделяется Вселенная, представляют собой совокупность силлогизмов на основании изучения опытных данных, фактов и явлений, открытых в данный момент времени и признаваемых наукой в качестве допустимых для обобщения и систематизации. Изменение объема знаний, применение иных логических методов познания могут привести к коренной ломке мировоззрения целого поколения, и то, что ранее считалось аксиоматичным по своей доступности и пониманию всеми, в скором времени оказывается «давно забытым старым».

Можно обнаружить закономерности природных явлений, но нельзя объяснить те глубинные процессы, которые руководят этими явлениями. Можно с едва ли не математической точностью, на основе новейших приборов дать описание того или иного процесса, но никогда нельзя сказать с полной достоверностью, почему данный процесс развивается именно по этой закономерности, а не какойто иной. Описание закономерности не дает объяснений ее причин, что не всегда, на наш взгляд, учитывается светской наукой²⁹².

Избирательность идеи прогресса по сфере своего применения является довольно очевидной, хотя, как правило, этот изъян не всегда признается ее сторонниками. Рациональное сознание не может допустить, что какието отдельные области жизни не подчинены мировому закону. В этом случае зачастую возникают предположения, подобно марксовому, где «материя, как первичное, есть базис духа и предопределяет духовное развитие»²⁹³.

Аналогично обстоят дела и в отношении закономерностей, устанавливаемых наукой в общественнополитической жизни. Мы должны исходить из известного числа опытных данных общественных явлений, руководствоваться теми философскими мировоззрениями, которые признаются на данный момент наиболее прогрессивными и справедливыми, и искать тот социальный, общественный идеал, который признается сегодняшней наукой в качестве оптимального и единственно возможного. Поскольку содержание общественного идеала не мыслится одинаковым в различные эпохи и даже внутри отдельных эпох, попытки определения его формы и содержания ориентируются на эмпирический опыт, которым располагает определенное время, и то социальнополитическое положение, которое нужно не просто усовершенствовать, но и переделать, изменить в принципе, исходя из той системы ценностей, которая господствует в обществе на данный момент.

Отсутствие единства в понимании закона мирового развития, его конъюнктурный характер приводят к тому, что по мере своего «роста» историческая и философская науки все больше и больше впадают в рационализм и эмпиризм, стремясь отыскать в отдельных фактах дело не случая, но единой закономерности. Происходит разложение мира, как единого творения Божия, на бесконечное множество отдельных течений, направлений, которым присваиваются наименования и которые становятся «наукой», зачастую даже совершенно новой и, казалось бы, весьма перспективной, с которой именно и связывают отыскание универсального способа открытия «подлинной», «настоящей» закономерности. Как известно, через эту стадию прошли правовая наука, философия (в первую очередь гегелевская и позитивная, а также диалектический материализм), квантовая физика, социология и т.д.

²⁹¹ Грот Н.Я. О душе в связи с современными учениями о силе. Одесса, 1886. С. 47.

²⁹² Там же. С. 70. Ср.: Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма: Сб. ст. / Под ред. П.И. Новгородцева. С. 2.

²⁹³ Вот довольно характерное высказывание: «Рабочий класс не имеет осуществить никаких идеалов, он имеет только освободить те элементы нового общества, которые уже развились в недрах умирающего буржуазного общества» (Цит. по: Чернов В. М. Конструктивный социализм. С. 15).

Текущие закономерности, открывшиеся им, признавались именно тем «мировым законом», который и должен служить нам путеводной звездой. Происходила дифференциация научного знания при все угасающей вере в наличие единого, сверхданного идеала, не как результата научного анализа, а как дара, откровения и борьбы духа, которые представляет нам христианство. Мысль все более и более набирает центробежную силу, теряя необходимую основу для корректировки собственных шагов, все более и более приобретая самодовлеющий характер и значение, которые, очевидно, никак не могут быть обоснованы.

Придание науке в принципе светского характера, отрыв ее от единственного источника истинного познания обусловили то положение вещей, когда общественный идеал, принимающий все более социальный характер, подготавливается анализом имеющихся опытных данных, которые исследуются по степени их эффективности – как объективные явления – и степени их соответствия той системе ценностей, предложенной настоящим временем. При этом забытыми остаются такие, в сущности, «незначительные» аспекты, как субъективное понимание рассматриваемого положения вещей со стороны субъективного сознания как всей совокупности людей, проживавших тогда, в то или это время, так и субъективное значение отдельной личности, не говоря уже о том влиянии, которое оказывало теологическое начало на это восприятие.

Но, как всегда бывает, предложенные идеалы быстро утрачивают свое непреходящее значение и наступает новый виток поисков и разочарований.

Происходит процесс обмельчания научной мысли по принципу «дурной бесконечности», когда утрачивается само понимание того, что хочет наука, и забываются те начала, раскрыть которые в свете общественного идеала она должна. Область распространения мирового закона еще более сужается, захватывая все меньшие и меньшие сферы бытия и, по существу, утрачивает как научную объективность, так и подлинно научное значение. Нам достается лишь необъятная совокупность опытных явлений, описаний процессов и т.д., но исчезает само понимание мира, вселенной, утрачивается их смысл. Одновременно с этим утрачивается и вера в человека как духовную личность.

Вместе с тем сама нравственность, как система этических норм, неизменных и абсолютных по своей природе, теряет свойства служить неугасимым маяком теории прогресса, представлять возможность сверять опытные данные и искомые идеалы с той истиной, которую она в себе несет. Светская наука совершенно не склонна признавать абсолютность как идеи права, так и прав личности – все относительно. Но что же тогда остается нам в качестве ориентира, по которому мы должны сверять свои пути? Потребности и блага, которые нам представляются необходимыми для обеспечения личности и счастья человека? Однако здесь совершенно оправданно напрашивается целый ряд вопросов: как измерять эти потребности, как принять тот факт, что их равномерное распределение приведет к серьезному ограничению или отказу от прав личности на самостоятельную творческую деятельность, а, напротив, признание этих прав, даже в усеченном виде, всегда приводит к известным социальным неравенствам?

Даже идя по исключительно позитивистскому пути, как мы можем с достоверностью определить точный объем социальных благ нынешнего, а уж тем более будущего поколения, чью судьбу мы предуготовляем своей деятельностью уже сейчас? Наконец, где доказательства того, что именно разрешение – более или менее полное – социального вопроса положит конец той общественной неурядице, вековой несправедливости и самоуничтожению человечества в бессмысленной войне наций? Отрицая религию и вместе с ней абсолютность нравственного начала как Богом данного, выискивая «человеческую нравственность», всегда с условным и изменяющимся содержанием, светская наука, при всем своем позитивизме, не может не прийти в конце концов к полной формализации понятия личности, которое способно вместить в себя, как пустая клетка, любое содержание и любое обоснование.

В результате дело заканчивается «гуманизмом», который, взятый эклектично, как определенная деятельность по защите человека и обеспечению его интересов с приписываемыми признаками единственно верного идейного направления, быстро превращается в набор конъюнктурных тенденций, неспособный к серьезной устойчивости и нравственному самосовершенствованию. Впрочем, как мы увидим ниже, подобного рода гуманизм зачастую несет в себе гораздо более негативную потенцию.

Следует отметить, что бездоказательность идеи прогресса, конечно, требует отнести ее к элементу веры, а не разума²⁹⁴. Как в мировом законе О. Конта, предсказывавшего ход его развития через три стадии: теологическую, метафизическую и позитивную, и доказывавшего объективную необходимость построить политику на позитивных началах²⁹⁵, так в и диаметрально противоположном ему учении о четырех стадиях развития мирового закона Б.Н. Чичерина мы видим единодушные в стремлении заменить предложенным мировым законом Бога²⁹⁶.

Примечательно, что познание мирового закона развития, по мнению Б.Н. Чичерина, связано с установлением Абсолютного Существа, «бытие которого является необходимым положением разума и от которого происходит все относительное»²⁹⁷. Именно метафизика, а не опытное знание, может выполнить главную научную задачу «приложения умственных категорий к Абсолютному Существо» и познания закона развития и вселенной, и общества²⁹⁸.

В целом по характеру исканий можно сказать, что идея прогресса приводит к обожевлению человека, с одной стороны. А с другой – превращает закон развития в фатальную силу, которой можно только следовать, но от которой нельзя уклониться. Здесь даже признание человека высшим творцом вселенского разума теряет свою торжественность и глубину и сводится к явному или косвенному допущению (утверждению) той мысли, что как появление мира представляет собой цепь случайностей, так и создание человека, наличие у него высших разумных и нравственных способностей является также делом случая.

Идея свободной личности исчезает, и ее заменяет существо, получившее в результате естественного отбора и обильного употребления жареного мяса некоторые приобретенные способности думать и творить сознательно. В чем же его величие и можно ли любить такое существо? Вопрос, думается, риторический.

Кроме того, универсализм закона развития приводит к резкой дифференциации всего человечества на две неравные группы: живущих «правильно» – развитые цивилизации, и живущих «неправильно» – неразвитые цивилизации. Причем в качестве точки отсчета берется весьма формальное начало – разум, который развивается «сам в себе» и «сам по себе».

Открывается малоутешительная картина условности и относительности всех прошедших исторических периодов развития человечества, что ведет к негативной оценке как минимум сразу двух глобальных проблем: научной и нравственной. С точки зрения науки вывод об относительности законов социальных отношений, их зависимости от тех или иных исторических эпох приводит в конце концов к тому напрашивающемуся предположению, что и закон социальных отношений, который будет регулировать «общество будущего», сам является временным явлением. Что же будет дальше, какие законы будут торжествовать после достижения того

²⁹⁴ «Всякая религия, – писал С.Н. Булгаков, – имеет свой Jenseits – верование в то, что некогда исполнятся ее чаяния, утолится религиозная жажда, осуществится религиозный идеал. Такой Jenseits имеет и теория прогресса в представлениях о будущих судьбах человечества, свободного, гордого и счастливого. Но, отрицая веру в сверхопытное знание, она хочет вселить убеждение в несомненном наступлении этого будущего царства научным путем, хочет его научно предусмотреть и предсказать, подобно тому, как астроном предсказывает лунное затмение» (*Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса. С. 10—11*).

²⁹⁵ *Коржунов Н.М. История философии права. С. 455, 462.*

²⁹⁶ *Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 8.*

²⁹⁷ *Чичерин Б.Н. Метафизика есть ли наука? // Чичерин Б.Н. Вопросы философии: Сб. ст. М., 1904. С. 16.*

²⁹⁸ *Чичерин Б.Н. Метафизика есть ли наука? // Чичерин Б.Н. Вопросы философии: Сб. ст. М., 1904. С. 17—18.*

идеального общества, которое мы рисуем в своем воображении, предсказать никто не может. Получается, что все законы условны и историчны.

Конечно, этот недостаток светской рациональной философии, достигшей своих высот в диалектике Гегеля, не представлял собой «тайну за семью печатями» и для его преемников. Поставив во главу угла человеческую личность и задавшись целью обосновать цельность и значимость каждого из начал жизни, которые раскрываются по мере исторического развития, Б.Н. Чичерин доказывал объективность присутствия каждого из них в любой из исторических эпох, а высшую цель развития разума видел в гармоничном соединении их всех в синтетическом единстве.

«Постоянное повторение в истории одних и тех же учений указывает нам на присутствие одних и тех же элементов, но не означает совершенного их тождества, – писал он. – Что прежде существовало в зародыше, то впоследствии является во всей полноте своих определений. Общий закон развития вещей состоит в том, что из первоначального единства выделяются различия, и затем различия опять сводятся к единству... Человечество отправляется от первоначального единства, развивает из него противоположные определения и опять сводит их к единству, стремясь к высшей гармонии жизни. История политических учений с поразительной ясностью и в малейших подробностях подтверждает этот закон, который один дает ключ к пониманию всемирной истории, а потому к разрешению главных вопросов, занимающих человечество»²⁹⁹.

Как видно, именно первоначальное единство всех противоположностей мирового разума не допускает опасности дифференциации состояний исторических эпох, которыми прошла мысль, на «развитые» и «неразвитые», поскольку в каждой из них весь разум присутствовал в целом, хотя и в форме только одного из своих определений. Надо сказать, что это в значительной степени снимает проблемы, свойственные гегелевскому панлогизму, но порождает новые. Дело в том, что первоначальное диалектическое единство получает только сама Идея, как цельная субстанция, как дух человечества, которым она реализуется в действительности. Сама же реальная политическая жизнь в ту или иную эпоху «грешит» той или иной односторонностью, которой нельзя миновать, поскольку сам объективный закон развития разума должен пройти, преодолеть свою односторонность на пути к высшему синтезу³⁰⁰.

Но, с другой стороны, поскольку ни в одном из состояний, кроме последнего, высшего, идея не появляется целиком и полностью, мы также должны признать односторонность и относительность тех воззрений, которые признавались недавней наукой в качестве истины. Отдавал себе в этом отчет и сам Чичерин, писавший: «В общем ходе истории самые отклонения от исторического пути составляют не более как отдельные звенья в общей цепи явлений, связанных внутренним законом»³⁰¹.

Кроме того, что служит критерием достижения высшего состояния – синтеза, если не эмпирический опыт, неважно какой: нравственный или материальный? Но в системе Б.Н. Чичерина он имеет прилегающее к разуму значение и не может составить ему реальную конкуренцию в конкретном установлении будущей стадии развития общества. Кстати сказать, признание Идеи, изначально состоящей в своем единстве, к которому она возвращается после развития всех своих определений, насыщения ее духа содержательностью, чревато большими осложнениями.

Поскольку Чичерин, как и Гегель, отождествлял Всемирный Разум и Абсолютное Существо, то догадки о бессодержательности Божества не только представляются едва ли христианскими, но и не дают ответа на довольно простой вопрос: как эта, еще бессодержательная,

²⁹⁹ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. С. 10, 11.

³⁰⁰ Там же. С. 15.

³⁰¹ Там же. С. 1.

неразвившаяся идея может генерировать и саму Вселенную, и ту потенцию мировой истории, которая творится человеком? Откуда взялось это уникальное, высшее качество у мирового закона? Наконец, куда ведет дальше это синтетическое единство? Но где же тогда идеальное общество, где цель наших поисков и творений, и можем ли мы вообще признать житейскую целесообразность стремления по этому «млечному пути» бесконечности к неведомому идеалу, имя которому нам даже не дано знать?

Если оно возникает как вершина исторического прогресса, но не как конец истории, то что нам предлагается в дальнейшем, когда история еще не закончилась, а прогресс уже завершен? Здесь уже не творение разума и свободной воли человека, но полный застой. Духовная и социальная смерть.

Для полноты картины обратим внимание на альтернативные конструкции в философской мысли Запада, где выработывались новые системы качественно иного направления, не приемлющего формализм идеалистической философии и позитивную логику, – экзистенциализм, феноменологию, интуитивизм, спиритуализм и т.д. В отличие от форм оптимистической философии – позитивизма и идеализма данные направления по своему духу пессимистичны, склонны рассматривать, как, например, экзистенциализм, человека в качестве «конечного существа, заброшенного в мир», постоянно находящегося в абсурдных или проблематичных состояниях. По указанному качеству трудно предположить возможность построения объективной этики и раскрыть смысл истории в более оптимистичных тонах, в связи с чем для политической науки данное направление никак не может претендовать на альтернативу более распространенным системам.

Второй вопрос – о нравственности – также имеет чрезвычайно серьезное значение. Уже в системе Чичерина нравственность является лишь одним из четырех составляющих Разум начал и, конечно, не может претендовать на абсолютность, тем более на то содержание, которое она получает в христианской этике. Признав условность законов общественности в тот или иной исторический момент, мы должны признать и относительность самой нравственности. Отказ от абсолютности нравственного идеала приводит к утилитаризму – как мы уже неоднократно отмечали в настоящей работе, – в большей или меньшей степени. Если речь сводится к тому, что благо людей есть лишь совокупность удовольствий и жизненных благ отдельных личностей, то мы будем вынуждены признать высшим этическим идеалом гуманизм, «который, – по словам П. Курца, – стремится к тому, чтобы поставить во главу угла потребности и интересы человека, достижение человеческого счастья, и его главной заботой является улучшение жизни “здесь и теперь”»³⁰².

Гуманистическая система этики, которая приводится в качестве альтернативы религиозной вообще и христианской в частности, и представляет собой довольно типичный образчик светской нравственности. Легко понять, что она насквозь пронизана внутренними противоречиями! Например, доказывая, что этика составляет центральное место гуманизма и является собой множество этических высказываний, указанный автор приводит признаки «современной» этики. А именно: 1) ее автономность; 2) то, что она устанавливает моральность человека, которая развивается при соответствующих социальных условиях и образовании; 3) утилитаризм, как последовательную самопроверку на основе достигаемых благ и целей, и деонтологию, как обнаружение в человеческом опыте ряда общих моральных правил (быть честным, говорить правду, не делать зла и т.д.); 4) единство целей и способов, когда средства не должны приноситься на алтарь высшим целям. Кроме этого заявляется, что: 5) этические принципы не рассматриваются как второстепенные и вторичные, и в них нельзя видеть отражение только условий общественной жизни, уровня производительных сил и производственных отношений; 6) человеческие поступки должны зависеть от конкретной ситуации, хотя, если моральные

³⁰² Курц П. Гуманизм и атеизм: о сходствах и различиях. С. 170.

нормы не соблюдаются, необходимо привести достаточные этические доводы в пользу своего выбора; 7) этические нормы носят некоторый характер универсализма, который проявляется по мере развития человечества. Вместе с тем переход человечества в качественно новую стадию своего роста должен привести к разработке новой системы этики, более универсальной по своему содержанию и стирающей национальные, культурные, религиозные и иные различия³⁰³.

Мы вновь сталкиваемся с антропоморфизмом, который, ориентируясь на «здесь и теперь», устанавливает содержание этических норм на основании известных в данное время опытных фактов из сферы социальной жизни, но никак не религиозной и духовной, принципиально не может дать конкретные правила поведения уже сейчас, а тем более в будущее время, поскольку критерием истины является только объем и качество социальных благ конкретной эпохи.

Метафизический идеал здесь отрицается, но как определить, какие средства могут соответствовать цели нашего развития, а какие нет? Если наши этические воззрения подвержены критике со стороны социальных, материальных благ, то почему они имеют равное с ними значение, тем более что рост культуры и нашего сознания обусловлен ростом производства и его эффективностью? Какое содержание формальных признаков, даваемых нам в качестве этических, может считаться универсальным для всех людей, если сама этика изменчива, и даже нынешняя, «гуманистическая», этика представляет собой лишь стадию на пути к новой, интернациональной и подлинно универсальной этике? Вопросы можно продолжить, не получая на них удовлетворительного ответа.

В результате разнородные начала, внешне отталкиваясь друг от друга, начинают обнаруживать известное тождество. Социализм принял идею права, либерализм воспользовался идеей социального блага, что в результате привело к неолиберализму. По мере того как государству придавалась все большая и большая роль в регулировании общественных отношений и личных интересов индивидуума, фантастическое усложнение – в науке и в меньшей степени на практике – общественных отношений, появление ранее невиданных связей и явлений требовало неизменно конкретизировать содержание того, к чему мы идем. Однако этой картины в том виде, который бы смог удовлетворить научное и личное сознание, мы не видим.

Логическим или эмпирическим путем, так или иначе, но светская наука приходит к тому, что из всех областей проявления мирового закона развития область социальных отношений, область производства получает единственно конкретное и значимое выражение. Однако здесь возникает проблема другого рода. Ведь «доказав» существование некоторого закона развития общества, мы должны последовательно признать известный детерминизм в общественных отношениях, который в отдельных учениях доходит до фатализма³⁰⁴.

Фатализм проявляется в том числе и «от обратного». Когда в учениях раннего социализма появляется вера в социальный прогресс, который открывает путь в лучшее будущее, более явно, чем в либеральной доктрине, стало появляться убеждение, что не только человек не может вторгнуться в эти сферы деятельности мирового закона, но и его влияние может носить относительный характер. Главенствующее значение принимает уже не он, но либо общество в целом, либо процесс производства, который иногда принимает в ущерб идее индивидуализма главенствующее значение. Конечно, это все направлено на пользу человека, но заменяет его самого и его свободную волю в жизни будущего социального идеала.

Последнее утверждение не покажется категоричным, если мы вспомним, что ближайшие последователи Маркса и его верные сподвижники – теоретики социализма, хотя и говорили, что вместо вопроса, который задавал старый, догматический социализм: «Готова ли данная отрасль производства для социалистического переустройства» – необходимо поставить вопрос

³⁰³ Там же. С. 171—172.

³⁰⁴ Детерминизм утопических воззрений подчеркивал и Г.В. Флоровский. См., напр.: Там же. С. 88.

в другой редакции: «Как его приготовить»³⁰⁵, но разве это не предполагает необходимость понять ход истории и подстроиться под него?

Кроме того, если конкретное содержание социального идеала никто дать не может, то и главенствующее значение получает не точный и всеобъемлющий распорядок будущего общества, где – при всех тоталитарных оттенках регулирования – человек точно знал бы свое место, а обезличенный процесс детерминированного развития мира. Но в чем же тогда смысл «моего» рождения и «моего» существования?

Не случайно человек с большей охотой идет на тоталитарные варианты, поскольку в их конкретном содержании личности открывается больший простор, хотя бы в форме проникновения в очередное «общество избранных», без которого не может обойтись ни одно тоталитарное государство. Это лучше, чем анонимное забвение в фаталистичном процессе атомистического эгоизма.

Определение социального блага как главенствующей качественной характеристики конца прогресса приводит к тому, что доминирующей идеей теории прогресса становится совершенствование производства и изменение за его счет социальных условий к лучшему и воспитание масс – требование, одинаково характерное как для либеральной, так и социалистической концепции³⁰⁶.

Для либерализма это означает повысить политическую активность общества и придать демократическим началам необходимую массовость, что должно освободить общество от некоторых негативных сторон демократических институтов (контроль за деятельностью государства, ликвидация права меньшинства и т.д.). В социалистических учениях, хотя речь и идет о демократической «самодисциплине масс», которую никакой капитализм подготовить не в силах, его процесс возможен – поскольку старые, капиталистические условия общежития не могут его подготовить – только в условиях уже существующих социалистических организаций, в связи с чем сам процесс воспитания происходит параллельно с процессом социализации общества и обуславливает принудительную роль общества в этом процессе воспитания.

Проблема воспитания, которую провозглашают и социализм, и либерализм, на самом деле также не лишена известного интереса. Если есть, кого воспитывать, то должны быть и те, кто должен воспитывать. Мы можем говорить в этом случае о равенстве сколько угодно, но элементарное знание человеческой психологии, весьма даже средний жизненный опыт учит нас, что никакого равенства здесь не может быть. Мы получим лишь ту же дифференциацию общества, как и в «проклятом прошлом».

Что же касается вопроса об отношении «человек – орудия производства», то эта проблема решается гораздо легче. Впервые, в отличие от человека, техника может развиваться и дальше без каких-либо «воспитаний». Вовторых, в условиях социалистического общества коренным образом изменяются социальные отношения, вклинившиеся между «природой» (читай – вещами) и человеком. Не случайно С.И. Гессен высказывался по этому поводу следующим образом: «Не только критики марксизма, но и сами марксисты нередко отождествляли “производственные отношения” с “техникой”, сводя тем самым основное положение марксизма к чисто “просветительному” утверждению зависимости развития культуры от техники производства, высказанному еще Кондорсе»³⁰⁷.

Таким образом, главенствующее значение приобретает не личность, которая полна всевозможных недостатков, исправление которых приводит к чрезвычайно широкому вмешательству общества или государства в индивидуальную сферу, но техника как объективный фактор

³⁰⁵ Чернов В.М. Конструктивный социализм. С. 21.

³⁰⁶ Говорил об этом не только П.И. Новгородцев, как мы указывали выше, но и В.М. Чернов: «Проблема конструктивного социализма есть великая культурноисторическая проблема воспитания личности для социализма» (Там же. С. 22).

³⁰⁷ Гессен С.И. Правовое государство и социализм. С. 267.

прогресса Именно она должна служить личности, но по степени значимости давно уже заняла место человека. Возникает идея индустриализации и индустриального общества.

Практически все без исключения исследователи отмечают как существенный признак индустриального общества его динамизм, когда рост производительных сил происходит взрывообразно, едва ли не в геометрической прогрессии. В этой связи на смену понятия «эволюция» приходит идея «индустриальной революции», причем какиелибо естественные формы расширения прогресса не могут быть найдены или даже гипотетически предложены идеологами индустриального государства³⁰⁸.

Сама идея прогресса все более теряет свою предсказуемость и в то же время нуждается как никогда в этом критерии, поскольку объемы оборота индустриальной культуры, ее воздействие на природу, повышающиеся социальные запросы масс населения требуют этого.

Не менее значимы оценки духовной стороны индустриальной культуры, в большой степени лишь подчеркивающие актуальность избранной нами проблемы. Приведем некоторые примеры из научной литературы. «Двадцатый век выступает с протестом против индивидуализма: это век коллективизма, эпоха массового человека. Возникают две опасности для индивидуальной личности: массовая психология растворяет всякое личное рациональное сознание в коллективнобессознательном... Индивидуальная личность угрожаема с двух сторон: массовая психология ее растворяет и рациональная техника ее деформирует... Единая индустриальная культура несет в себе... противоречие организованной индустрии и человеческой личности»³⁰⁹.

«Если теперь либеральная демократия или рухнет у нас на глазах, или спешно переорганизуется, – писал С.А. Левицкий (1908—1983), – то вина лежит здесь не в самих “правах человека и гражданина”, а в том, что изменилась психосоциальная подпочва, что пробуждение масс к сознательной исторической жизни и развитие индустриальной цивилизации создают угрозу этим правам»³¹⁰.

По его мнению, есть три главных фактора, сыгравших решающую роль в «трагедизации» (термин С.А. Левицкого) мировой истории в XX в.: индустриальная революция, выход масс на авансцену истории (тенденция всепоглощающей коллективизации общества) и «пробуждение к жизни и развитие тоталитарных идеологий коммунизма, националсоциализма»³¹¹.

Негативные характеристики можно было бы продолжить. Нас, однако, интересуют большей частью не они, а главный признак, который представляется наиболее важным. Речь идет о все расширяющейся в обществе тенденции бездуховности и поглощения личности массой.

«Необходимо осознать и уточнить основную тенденцию индустриализма, чтобы понять то состояние духа, которое производит эта концентрация коллективной психической энергии... Сущность всеобъемлющего индустриализма выражается в принципе рационального использования всех сил природы и человека для производства материальных благ. Но использовать – значит, все присваивать себе в качестве средств, все рассматривать как средство... Техника и “аппарат” представляют собой гигантскую мобилизацию средств для неизвестных целей. Сократовский вопрос: “чего ради” все это? – не ставится никогда. Научнотехническое сознание есть только комбинирование законов причинности, которые могут быть использованы для любых целей. Мощь техническая, мощь организованной массы – вот то, что вдох-

³⁰⁸ Шафаревич И.Р. Россия и мировая катастрофа // Шафаревич И.Р. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1994. С. 378.

³⁰⁹ Вышеславцев Б.Г. Кризис индустриальной культуры. С. 188—189, 198.

³¹⁰ Левицкий С.А. Трагедия свободы // Левицкий С.А. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 351.

³¹¹ Там же. С. 352—353. Ср.: «Вся гонка, ненасытность и жажда наслаждений нашего времени – лишь следствия и проявления реакций, вызванных тем, что личных ценностей ищут в той сфере, в которой их вообще не бывает: то, что успехи в технике прямо оцениваются как успехи в области культуры, что в области духа методы часто рассматриваются как нечто священное и считаются более важными, чем содержания и их результаты, что жажда денег значительно превосходит жажду вещей, способом приобретения которых они являются, – все это свидетельствует о постепенном вытеснении целей средствами и путями» (Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Зиммель Г. Избранное. В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 491).

новляет массовый индустриализм... Абсолютная ценность человеческой личности здесь признается столь же мало, как и другие духовные и священные ценности»³¹².

Вместе с тем мы не можем не признать того факта, что это понимание теории прогресса представляет собой последовательное развитие начал католицизма и протестантизма и, одновременно с ними, правового социалистического государства. Гимн труду, универсализм, последовательность исторического процесса и – в основании – начало индивидуализма в западном, светском его проявлении наконецто получают свое должное проявление.

Смысл истории и всей человеческой жизни, равно как и дух промышленного коллективизма, обретают основу, но такую, которая едва ли не перечеркивает все достижения научной и практической мысли. Труд и результаты его все более приобретают анонимное выражение, личность теряется в индустриальном прогрессе и вынужденно склоняется перед фатальной неизбежностью тех последствий, которые таятся в нем.

При этом духовная основа общества растворяется в социальной гонке за благом, и здесь таятся свои проблемы, которые приобретают глобальный характер. Выделим для примера такие пары явлений, как единообразие и индивидуальность, универсализм и избранность. Единообразие стремится, чтобы личность следовала тому нравственному идеалу, который ей предлагается обществом и временем. Отклонение ее – личности – от данной нормы поведения чревато дезорганизацией общества и нарушением процесса производства, т.е. ведет к замедлению процесса овладения природными богатствами. Вместе с этим полагается, что именно этот образ поведения максимально приближен к личности, максимально ей удобен и близок. Но где же здесь творчество и энергия индивидуальной воли?

Универсализм знаменует собой такое достижение человеческой мысли, что найденный ею, открытый ею закон развития человеческого общества не может носить какойто избирательный характер. Как норма общая, абсолютная, он должен торжествовать везде и всюду, иначе идея индустриального прогресса должна быть поставлена под сомнение в самом своем основании. Между тем, пытаясь определить и обосновать предложенный прогрессом порядок мироздания, универсализм вынужден сталкиваться с фактами непринятия предложенного идеала, фактом наличия других выражений идеи прогресса и даже отказа от самой идеи прогресса в привычном для него понимании.

Это приводит к соответствующей реакции, в основе которой лежит твердое убеждение в единственности и правильности своего пути, своей жизненной позиции, своей морали и своего идеала. Возникает реакция, которая может носить не только вялые формы индифферентности к альтернативным системам мироздания, но и весьма активные, агрессивные, вплоть до признания необходимости бороться со злом и установления своей высокой мессианской роли, чтобы внести в мир «чуть больше справедливости» и присоединить к собственной правоте, к своему «богу» (по выражению Ф.М. Достоевского) другие народы.

Мы вновь встречаемся с идеей избранности» отдельного круга людей, перенесенной уже на другие масштабы. Избранными, а потому – с религиозной точки зрения – «предопределенными ко спасению» (здесь – как единственно уразумевшие правильность того или иного социального идеала), являются уже не отдельные группы населения, сплоченные по религиозному принципу, а целые народы по отношению ко всем другим. Но изначально предполагаемое неравенство в возможности восприятия социальнорелигиозного идеала не ведет ли к тому, что применять против наций, являющихся тормозом прогресса и всемирного благоденствия, средства, недопустимые с моральной точки зрения в отношении единомышленников, становится вполне оправданным?

Не является ли – по П. Курцу – данный фактор тем извинительным обстоятельством, мотивом, которым оправдываются безнравственные поступки? В таких случаях происходит то

³¹² *Вьешеславцев Б.П.* Кризис индустриальной культуры. С. 193, 194.

же самое, что и в отношении естественных прав личности: в отношении кого-то они отрицаются, где-то имеют различное содержание. В основе же этого построения лежит безусловная и зачастую не озвучиваемая вера в то, что на самом деле люди не равны между собой по природе. Что есть «лучшие» и есть «худшие», и правила, писанные для одних, не действуют для других.

Надо полагать, что это деление всего мира на «избранных» и «остальных» никогда не может быть преодолено, поскольку теория прогресса указывает нам лишь общее направление движения, но не конечную его стадию. Впрочем, если привести тезис к своему логическому завершению, то и процесс постижения личностью закона развития уже тоже предопределен. Он проявляется все в той же группе «избранных», которые понимают его более полно и могут повести остальных по тому направлению, которое указывает мировое развитие.

Однако процесс избранничества имеет многослойное проявление и совсем не заканчивается на высшем уровне. Как и в примере с протестантскими общинами, внутри групп «избранных» также происходит тот же процесс расслоения, имеющий целью – в практическом выражении – обезопаситься от ненадежных попутчиков по вере, а в религиозном, идейном содержании – выявить самых избранных, достойных, лучших из лучших.

При изначально индивидуальном толковании любой истины говорить об абсолютности того или иного нравственного идеала не приходится. Поэтому главенствующее значение играет уже не фактор веры в истину, а субъективное признание одного или нескольких человек определенной группой людей в качестве лиц – носителей истинного знания. Как следствие, никак не удастся устранить тот коренной недостаток, что люди изначально неравны.

Да и какое, спросим мы, равенство выше духовного, заповедованного Богом, мы можем предложить в качестве альтернативы? И какое сострадание можно вызвать у индустриального человека, который пребывает в уверенности, что не страдания укрепляют человеческую душу, но благосостояние? Это еще не должно означать, что индустриальное сознание совершенно отрицает религию, но оно придает ей формальное значение начала, внешне объединяющего людей и представляющего собой основу светской морали. Сам факт того, что социальная мораль параллельна религиозной нравственности, что они мирно сосуществуют и взаимно питают друг друга, говорит о крайне низком и неглубоком религиозном чувстве его носителей. Мы имеем в виду известное высказывание Б.Н. Чичерина, что религиозное чувство не обладает качеством объективного способа познания, поскольку «оно субъективно, разнообразно и смутно. Религий на свете множество, и каждая из них удовлетворяет религиозному чувству своих последователей. Которое же из этих чувств верно?»³¹³

Подход – «не усовершенствовать, но изменить под прогнозируемый общественный идеал» ради личности и ее счастливого развития предусматривает в основе своей довольно утилитарное и в целом антииндивидуалистическое устремление видеть в прошлом преходящее явление, недостатки которого и предстоит преодолеть новым поколениям. Но в этом случае ценность утрачивают не только отжившие поколения, но сама личность в идеальном смысле, поскольку оценка ее осуществляется по тому заданному «социальному стандарту», который предлагается обществом.

Вернее, следует сказать подругому. Предлагается не обществом, а той группой людей, «избранными», которые составляют или ее «авангард», или ведущую политическую партию, или просто группу людей, играющих определяющую роль в общественнополитической жизни государства и претендующих на роль «авангарда».

Сколько бы ни говорили о солидарности и общественной жизни, такой подход к общественным отношениям сам по себе предполагает – как объективное и устойчивое следствие – атомизм и жесткую дифференциацию общества. В результате идея прогресса в социализме и либерализме получает не только антиличностный, но аморальный, безнравственный харак-

³¹³ Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки. С. 251.

тер. Во имя абстрактной идеи личности забывается и принижается дух живого человека, а его свобода воли сводится к возможностям либо присоединиться к прогрессу, либо быть уничтоженным им, «выброшенным из телеги истории».

Безнравственность теории прогресса в индустриальном (а по сути, единственном его понимании именно как прогресса, эволюции) проявляется неоднократно. Коллективизм, превращающийся в стадность, сосредоточение всего внимания и сужения предмета деятельности личности до сферы социальной активности и определение социального блага как основы «моего» нравственного самочувствия категорически не приемлют возможность трансцендентных отношений личности и Бога, вообще отрицают Его и полны счастливой уверенности в собственных силах. Как справедливо отмечал Г.В. Флоровский (1893—1979), «потомуто и забываются личные страдания и чужие муки в грезах о “мессианском пире”, все внимание сосредоточено вовне, “в мире”. Мысль работает в категориях космологических или натуралистических. Лица и поколения воспринимаются как детали и черточки объемлющего их целого»³¹⁴.

Какую метаморфозу испытали первоосновы правового социализма и принципа индивидуализма, народной свободы и равенства прав, какие перспективы остались на сегодня в арсенале теории прогресса, мы рассмотрим в следующей части нашей работы.

³¹⁴ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма. С. 88.

Часть III. Индустриальная Утопия

Глава I. Социология индустриального общества

§ 1. Лики индустриализма

Две основополагающих идеи пронизывают собой весь строй, организацию и быт западного общества: стремление к универсализации той культуры, которая формируется им, распространение ее на весь окружающий мир; и доминирующее влияние социального прогресса. Он по существу заменяет собой религиозные идеалы, саму духовную сферу деятельности личности, определяет содержание блага, должно обеспечить настоящую, подлинную свободу личности. Нельзя сказать, что данные тенденции появляются спонтанно и носят исторически случайный характер, как невозможно говорить об этом явлении как исторически детерминированном, предуготовленном и единственно возможном процессе развития общества.

Идея универсализма, свойственная вообще христианству, получает в католицизме свое особое выражение, сохранившееся и в конкурирующем религиозном направлении – протестантизме. В свою очередь протестантизм развил до крайности интерес западной религиозности к социальной сфере бытия, предложив такую формулу спасения души, согласно которой именно труд и профессиональная деятельность являются единственным способом подтверждения своей избранности. Высвобождающаяся энергия личности, направленная на достижение социальных успехов, трансформируется в идею социального идеала и социального блага, как реальной основы для достижения искомого и естественного стремления индивида к равенству.

Наблюдается интересный диалектический процесс: религиозный гимн труду преобразуется в идею освобождения от труда через труд и, впоследствии к поиску тех способов производства, которые максимально помогут облегчить трудовой процесс, сделать его наиболее эффективным по количеству и качеству произведенных социальных продуктов, пригодных к распределению и потреблению в максимально справедливой редакции среди всего населения.

Поэтому последующий процесс индустриализации общества, выделение экономики и промышленности в сферу особых отношений, признание за экономическим законом развития характера мирового закона, который «правит» человеческим обществом, который и есть тот закон, что должен открыть и познать человек для своего развития и движения вперед, к прогрессу, к социальному идеалу, является лишь естественным продолжением и развитием заложенных в истоках западной религиозности идеалов. Уберите из указанной выше цепочки протестантскую идею труда – и последующие метаморфозы, произошедшие с западной культурой, утрачивают свой смысл.

Как следствие, уже на рубеже XIX—XX вв. все большее распространение получает образ индустриального общества, который, как мы укажем ниже, вполне нейтрален с точки зрения политических идеологий и вполне приемлем для таких противоборствующих доктрин, как социализм и либерализм. Индустриальное производство и его эффективность приобретают значение базиса, который по большому счету определяет ценность любой национальной и политической культуры. Спор между социализмом и либерализмом утрачивает некогда многогранный характер и сводится в основном к вопросу о том, какое распределение благ следует считать правильным и как организовать производство наиболее эффективным образом.

Если выяснится, что подобным качествам удовлетворяет в большей степени социализм, индустриальная культура готова вручить пальму первенства ему. Если делается противоположный вывод, предпочтение получает либеральная доктрина. Интересно и очень важно отметить,

что стремление к универсализму индустриальной культуры распространяется в полном объеме и на доктрины, породившие ее. Индустриальное общество не только не склонно к какойлибо альтернативе себе, но и не может примириться с какимилибо альтернативными ответвлениями внутри себя. Происходит постепенное сближение социализма и либерализма и образование некой усредненной модели общественнополитического строя.

Следует отметить, что термин «индустриальное общество» является слишком емким для того, чтобы дать ему какоето одно определение либо установить его принадлежность только к одной области общественных отношений. Он может быть рассмотрен и с правовой, и с политической, и с культурологической точек зрения на правах самостоятельных предметов исследования.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.