

Ю.С.
Б.3.2

В. А. Бачинин



**МОРАЛЬНО-
ПРАВОВАЯ
ФИЛОСОФИЯ**

ЦОЛЕТ
ФИРМА®

В. А. БАЧИННИН

МОРАЛЬНО- ПРАВОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

код экземпляра

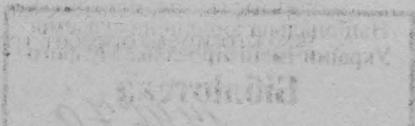
250772



®

КОНСУМ
ФИРМА

ХАРЬКОВ
«КОНСУМ»
2000



ББК 67.0
X 0216
Б 32

Рецензент:

Н. И. Панов,

доктор юридических наук, профессор,
член-корреспондент Академии правовых наук Украины,
проректор по научной работе Национальной юридической
академии Украины им. Ярослава Мудрого

Автор:

В. А. Бачинин,

доктор социологических наук, профессор,
действительный член Академии гуманитарных наук России

Бачинин В. А.

Б 32 Морально-правовая философия. — Харьков: Консум,
2000. — 208 с.

ISBN 966-7124-80-0

Книга В.А. Бачинина «Морально-правовая философия» представляет собой учебное пособие для студентов социогуманитарных и, в первую очередь, юридических специальностей, изучающих философию, этику, социологию и культурологию, а также для тех, кто посещает спецкурсы по философии права или изучает ее самостоятельно.

За основу изложения материала взято классическое учение Аристотеля о четырех видах причин — формообразующих, материальных, деятельных и целевых. Это позволяет увидеть сложный и противоречивый мир морально-правовой реальности как единое целое, включенное в динамичный контекст нормативно-ценностного континуума цивилизации-культуры.

Исключительная лицензия принадлежит издательству «Консум».

Все права защищены.

Перепечатка допускается только в установленном законом порядке.

Б 1201000000-004 Без объявл.
7124-2000

ББК 67.0
X 0216

© В. А. Бачинин, 2000

© Совместное коллективное предприятие
фирма «Консум», оформление, 2000

національна юридична академія
України імені Ярослава Мудрого
ISBN 966-7124-80-0

Бібліотека

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ. Причинность и право	5
---	---

ФОРМАЛЬНЫЕ ПРИЧИНЫ: МЕТАФИЗИКА ПРАВА

Структура правовой реальности	9
Идеальное, естественное и позитивное право	9
Право: бытие и существование	12
Типология формальных причин	14
Трансцендентные формальные причины	16
Диада «Логос — Номос» в греческой культуре	16
Идеи у Платона	25
Бог в христианстве	29
Трансцендентальные формальные причины	34
Антропоцентризм как исходный пункт философствования	34
Априорные представления у Канта	35
Чистые эйдосы в феноменологии	37
Ограниченность рассудочного правопонимания: юридический позитивизм	40

МАТЕРИАЛЬНЫЕ ПРИЧИНЫ: АНТРОПОСОЦИОЛОГИЯ ПРАВА

Специфика материальных причин	50
Материальные онтологемы хаоса, космоса и хаосмоса	51
Антропологические основания правовой реальности	55
Человек в качестве материальной причины	55
«Естественный человек» как имморалист	58
Антитеза «аполлоновское—дионисийное»	65
Витальное «Эго» человека	68
Бессознательное как «темная душа»	71
Бессознательные основания нормативного сознания: принцип бинарных оппозиций	74
Архетипические прафеномены права	80
Анормативное поведение человека	84
Харизматические личности созидателей и разрушителей	87
Трансцендентное «сверх-Я» как харизма	87
Светлые харизмы созидателей	89
Темные харизмы разрушителей	90
Социологическая рационализация феномена харизмы	95

Социальные основания правовой реальности	98
«Естественное состояние»	98
Род как естественная общность	100
Этнос как витально-социальное тело	106
Регрессировавшее общество в «естественном состоянии»	108

ДЕЯТЕЛЬНЫЕ ПРИЧИНЫ. ФИЛОСОФИЯ. ПРАВО ТВОРЧЕСТВА

Воля к порядку	113
Энтелехия как регулятивная энергия	113
Цивилизованное принуждение	114
Социальное нормотворчество	117
Норма — регулятор социального поведения	121
Трансформация обычного права в позитивное	124
Правовая нормативность	126
Норма права: логос, номос и этос	133
Закон	138
Воля к власти	145
Власть как деятельная причина	145
Этико-правовые модели властных воздействий	146
Абсолютизм как нормативный принцип	149
Теократический абсолютизм	152
Абсолютная монархия	155
Авторитарно-бюрократический абсолютизм	157
Тоталитарный абсолютизм	162
Церковь как субъект нормативной регуляции	164

ЦЕЛЕВЫЕ ПРИЧИНЫ: ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКАЯ АКСИОЛОГИЯ ПРАВА

Право в континууме «цивилизация-культура»	170
Логика целевой детерминации	174
Ценностная природа целей	178
Ценности в праве	178
Должное как ценность и цель	180
Абсолютное	184
Гармония	189
Благо	191
Справедливость	193
Свобода	198

ВВЕДЕНИЕ. ПРИЧИННОСТЬ И ПРАВО

Причинная обусловленность явлений и событий универсальна. В качестве причины способна выступать сила, вызывающая развитие событий в одном из возможных направлений. Для юридического мышления характерна уверенность, согласно которой каждое правовое событие имеет свои непосредственные, конкретные причины, а те, в свою очередь, являются следствиями более отдаленных причин. Последние также имеют собственные причины и т.д. В итоге за каждой правовой реальией выстраивается каузальная цепь линейного характера. Длина этой цепи ограничена тем проблемным пространством, внутри которого юридическая мысль чувствует себя компетентной для решения своих научно-практических задач.

Данная модель линейной детерминации носит механистический характер и предлагает упрощенное объяснение того, что происходит в сфере правовой реальности. Она испытывает воздействие традиций, восходящих к постулатам ньютоновской механики. Принципы Ньютона предполагают, что в упорядоченном физическом мире, подчиняющемся строгим законам, можно точно предсказывать положение любого тела в определенной точке пространства в любой момент времени. Линейная цепочка реальных или предполагаемых причин и следствий выстраивается в сознании исследователя и позволяет ему формулировать достаточно убедительные гипотезы и надежные прогнозы. Перенесенная на социальную жизнь, эта модель вселяет в человеческое сознание иллюзию, будто и в обществе события подчиняются таким же линейно-каузальным зависимостям. Отсюда проистекала уверенность в том, что можно планировать логику движения в историческом времени любого социального тела, будь это даже такая мегасистема, как государство. Но на самом деле это далеко не так.

История человеческой мысли знает, кроме линейной, и другие причинные модели. Авторство одной из них принадлежит великому древнегреческому философу Аристотелю.

В «Метафизике» Аристотеля излагается учение о четырех универсальных причинах, оказывающих определяющее воздействие на все сущее. Эвристический потенциал этой методологической

тетрактиды (четверицы) не исчерпан и позволяет использовать его при осмыслении самых разных, в том числе и философско-правовых, проблем.

Согласно Аристотелю, у каждой вещи или явления обнаруживаются, как правило, не одна, а несколько разновидностей причин — формальные, материальные, деятельностные и целевые. Если, допустим, вообразить скульптуру мраморной Афродиты, то причины можно классифицировать следующим образом:

1) **формальная**, то есть задающая форму, формообразующая причина — это замысел скульптора, проект будущего произведения;

2) **материальная** причина представляет собой тот материал, ту материю, из которой состоит скульптура; в данном случае это мрамор;

3) **деятельностная** (деятельная) причина — то, посредством чего задуманная форма обретает материальное воплощение; здесь это рука скульптора с резцом в ней;

4) **целевая** причина — это та цель или сверхзадача, тот желанный идеал, к которому устремлены векторы всех остальных причин; для скульптора, создающего мраморное изваяние богини, такой целью, подчиняющей все его устремления, является идеал красоты, высшего совершенства.

Все причины существуют до появления изваяния Афродиты, и каждая из них пребывает отдельно от других. Лишь соединившись вместе, слившись воедино, в некий причинный континуум, они приводят к возникновению скульптурного шедевра.

Аристотель употребляет, наряду с категорией причины, еще и понятие начала, отождествляя их. В его понимании это оправдано, поскольку причины действительно выступают как исходные начала вещей.

Все они необходимы и вместе с тем достаточны для возникновения конкретных вещей и феноменов. Взятые вместе, четыре причины позволяют увидеть любой предмет не в статике, а в динамике его становления и существования.

Фокусированное сосредоточение аристотелевских причин внешне выглядит как последовательная смена событий, чередующихся во времени и локализованных в определенных пространственных границах. Подобная фокусировка приводит в конеч-

ном счете к тому, что возникающие противоречия между силовыми векторами причин разрешаются в той или иной форме и возникает единая целостность вещи или феномена.

Гениальная философская интуиция позволила Аристотелю обозначить универсальный каузальный комплекс в его необходимой и достаточной полноте, которая была полнотой концептуальной, а не описательной. Мыслитель создал великолепный эскиз, сделал набросок-шедевр из разряда тех, что рождаются раз в несколько столетий.

Четыре аристотелевские причины с присущими им признаками всеобщности, необходимости и достаточности свидетельствуют о том, что в детерминации любой из реалий, которыми живут мир и человек, участвуют не только *прошлое* (материальные причины), *настоящее* (деятельностные причины) и *будущее* (целевые причины), но и сама *вечность*, то есть сверхфизический мир с его формальными первопричинами-первоначалами всего сущего и должного.

Чрезвычайная методологическая ценность данной каузальной тетрактиды такова, что позволяет использовать ее в качестве познавательного инструментария при исследовании самых сложных объектов. Она же ценна и в методическом отношении, поскольку дает возможность расположить обширный и громоздкий теоретический материал, накопленный научными дисциплинами, в виде упорядоченной, архитектурно-стройной системы, что значительно облегчает его усвоение.

Аристотелевская каузальная четверица позволяет увидеть право во всей полноте, сложности и противоречивости составляющих компонентов. Единение четырех причин, их слияние в общий детерминационный континуум приводит к возникновению права. Оно же определяющим образом воздействует на развитие и функционирование правовой реальности.

Формальные, материальные, деятельностные и целевые причины, пребывающие на первый взгляд вне права, на самом деле локализованы там, где право соприкасается с макрокосмом цивилизации и микрокосмом человека. Эти моменты представляют наибольший интерес для философского понимания природы права.

За каждой из четырех причин стоит свой комплекс факторов, активно участвующих в генезисе правовой реальности:

1) **формальные причины** — идеальные первообразы, чистые формы, по образцам которых складываются правовые реалии, те нормы, ценности и смыслы, что предопределяют сущность права;

2) **материальные причины** — общественные отношения, непосредственные социальные противоречия, подлежащие упорядочению и регуляции при помощи норм права;

3) **деятельностные причины** — активные духовно-практические усилия конкретных социальных субъектов (индивидов, социальных групп, государственных институтов) по правовой регуляции социальной жизни;

4) **целевые причины** — те идеалы общественного блага, справедливости, социального порядка, цивилизованности, ради которых существует право и к которым оно стремится.

Пересечения многих причинных факторов затрудняют построение однозначных объяснительных моделей, касающихся природы права и его отдельных элементов. Большая часть споров между различными школами правоведения и философии права проистекает из-за того, что их представители акцентируют свое внимание на разных видах причин и вокруг них выстраивают свои концепции. Но подобно тому, как одной причины оказывается мало для полноценного объяснения, так и какой-то одной концепции, ориентирующейся на отдельный род причин, чаще всего не удается представить исчерпывающую картину правовой реальности.

Древнегреческий мыслитель Эмпедокл утверждал:

Стойкой природы ни у одной из вещей не бывает,

Есть лишь смешение и разделенье того, что смешалось.

В праве подобное смешение представлено чрезвычайно явственно. Многогранность нормативного, ценностного и смыслового содержания права объясняется в значительной степени многопрофильным причинным воздействием на него. А это, в свою очередь, требует всестороннего исследования правовой реальности.

Право — яркий пример неразрывности многообразия и единства. Пестрота присущих ему проявлений — это лишь одна сторона медали. Другая же заключается в единстве и целостности, которые восходят к онтологии единства мира, еще более пестрого в разнообразии своих форм.

ФОРМАЛЬНЫЕ ПРИЧИНЫ: МЕТАФИЗИКА ПРАВА

СТРУКТУРА ПРАВОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Идеальное, естественное и позитивное право

Правовая реальность существует в трех основных ипостасях — в виде **идеального** права, **естественного** права и **позитивного** (положительного) права. У каждой из этих форм свое предназначение, и они, сосуществуя на началах взаимодополняемости, составляют своеобразное трио, где каждый голос, ведя свою партию, стремится к гармонии общего звучания всех ценностей, норм и смыслов, составляющих единую правовую реальность.

Идеальное право представляет собой комплекс реалий, связанных с поисками ответов на вопросы о том, каким должно быть право, какова его идеальная модель. В отличие от реального, активно функционирующего в практической жизни естественного и позитивного права, идеальное право — это сфера чистого долженствования, обращенного правосознанием на самое себя.

Высшие устремления человеческого разума и интеллектуально-метафизической интуиции, занимающихся правотворчеством, вот уже на протяжении двух с половиной тысячелетий сосредоточены на идеях абсолютно совершенного законодательства, безупречного правопорядка и идеального государственного устройства. Ими движет уверенность в существовании идеальных моделей и в возможности их реализации. Не все проекты, возникавшие на этом пути, являлись утопическими. Многие положения оказывались здравыми и реалистическими, способными оказывать заметное стимулирующее воздействие на практическое правотворчество.

В идеальном праве явно выражено присутствие метафизики. Здесь человеческая мысль и воображение уходят в трансцендентную сферу, апеллируют к Высшему Разуму, которому ведомо истинное совершенство. Люди надеются получить хоть какое-то представление о тех идеальных образцах, на которые сможет ориентироваться земное правотворчество. Платон в «Государстве» и «Законах», Августин в «Граде Божиим», Фома Аквинский в «Сумме теологии» полагали, что метафизический мир может предложить естественному и позитивному праву достойные образцы для подражания.

Идеальное право связано с запредельной реальностью, с теми сверхчувственными первоначалами, от которых произведен весь физический и социальный мир. В проблемной области идеального права все относительное и преходящее рассматривается в его причастности к абсолютному и вечному. В сущности, это область метафизических оснований права.

Метафизика исходит из того, что цепь связанных между собой оснований-сущностей права не может быть бесконечной. Многие мыслители полагали, что должна быть главная опора, некая предельная, абсолютная основа. В подобных рассуждениях они чаще всего руководствовались не столько логическими доводами, сколько соображениями эстетического характера. Как заметил С.С. Аверинцев, они обнаруживали, что без замыкающей «бесосновной основы» чего-то недостает, что сумма существующих вещей как бы «проваливается» куда-то и это выглядит «некрасиво». Во избежание эстетического бесчинства и неблагообразия ряды феноменов сущего должны обрести завершение в Абсолюте*.

В области правотворчества метафизическая интуиция мыслителей тоже была не чужда эстетическим мотивам и охотно склонялась к тому, чтобы исходить из представлений об абсолютном совершенстве, имеющем внеземную природу, пребывающем там, где нет ни времени, ни пространства, где нуль равен бесконечности, а бесконечность равна нулю. Производные от этих представлений модели идеального права есть не что иное, как метаправо, то есть право *sub specie aeternitatis* («с точки зрения вечности»).

Естественное право, в отличие от идеального, представляет собой действительное, живое право, функционирующее в реальной жизни. Вместе с тем его нормы, ценности и смыслы не теряют своей связи с идеальными, метафизическими первообразами-абсолютами. Естественное право исходит из того, что мерилom справедливости законоположений, устанавливаемых государствами, должны быть общие нормативно-ценностные принципы, господствующие в мироздании и подчиняющие себе все живое.

* Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 34.

Естественно-правовое мышление убеждено в том, что нормы и принципы естественного права не являются искусственным человеческим изобретением, что они не придуманы людьми, а открыты. Уже в глубокой древности человек начинает обнаруживать в окружающем его мире существенные закономерности, с которыми необходимо считаться, за нарушение которых приходится расплачиваться дорогой ценой. Представления о сути этих закономерностей и вытекающих из них нормативных предписаний вошли в архаические мифы, религиозные верования, в принципы нравственности и неписанные правила обычного права.

Позднее на этой основе складываются философские учения, в которых ведущим лейтмотивом становится мысль о том, что право обязано ориентироваться в своем функционировании на универсальные идеалы блага и справедливости. В Новое время к ним добавляется еще и идеал свободы, а с ним и целый комплекс проблем естественных прав человека на жизнь, собственность, личное достоинство и т.д.

Своеобразие естественного права всегда заключалось в том, что его отношение к государству было двойственным, состоящим из смеси надежд и опасений. Если государство выказывало готовность следовать в процессе правовой регуляции общественной жизни принципам естественного права, то апологеты последнего с готовностью отзывались на возможность воссоединения его норм с нормативами позитивного права. Если же государство такой готовности не обнаруживало, философия естественного права открыто дистанцировалась от него, тем самым указывая на этическую несостоятельность его позиции.

Если нормы права уподобить сетям, которые опутывают человека и сковывают его естественные движения, то позитивное право — это нормативные «сети», которые человек сам для себя сплел. В классическом понимании *позитивное право* является продуктом сознательного нормотворчества, отвечающим интересам конкретного государства.

Нормы позитивного права адаптированы к реальным нуждам конкретных институтов. Они склонны достаточно часто меняться в зависимости от перемен, происходящих в содержании этих нужд и интересов, а также в связи с радикальными

переменами в высших эшелонах самой государственной власти. То есть они как бы погружены в гераклитовский поток, несутся вместе с ним, что-то теряя, а что-то приобретая с течением времени. На фоне норм позитивного права нормы естественного права выглядят как оплот устойчивости и неизменности, не поддающийся переоценкам и девальвациям.

Если позитивное право адаптивно и с готовностью подстраивается под требования времени, то естественное право контрадаптивно и заставляет нормативные структуры приспосабливаться к его требованиям. В позитивном праве на передний план выдвинуты начала инструментальной прагматики. В нем явно выступает способность быть средством решения многообразных социальных задач. В естественном праве центральное место занимают *цели*, которым подчиняется, на которые ориентируется общественная практика. Эти цели (жизнь, свобода, благосостояние, личное достоинство) не изобретаются естественным правом, а, как правило, существуют в мире общечеловеческих ценностей. Колоссальный духовный труд, затраченный при определении и обосновании этих целей религиозным и нравственным сознанием, естественно-правовая мысль ассимилирует и переводит на язык юридических основоположений. Она же считает важнейшей своей задачей внедрение указанных целей в качестве приоритетов в нормативно-ценностные структуры позитивного права.

Право: бытие и существование

Немецкий философ XX века М. Хайдеггер утверждал, что вопрос о смысле понятия бытия является вечным для философии и наиболее темным для понимания. Определить, что есть бытие, по его мнению, почти невозможно, и все же это не отменяет задачи его постижения.

Рядом с понятием *бытия* стоит в философии понятие *существования*. Кажущиеся непосвященным синонимами, они на самом деле не являются таковыми. Философское сознание вкладывает в каждое из них различный смысл. Это разграничение и позволяет осветить содержание обоих понятий. Это тем более важно, что через подобное разграничение открывается возмож-

ность выявить принципиально важные, сущностные признаки правовой реальности.

Мировая философская мысль со времен Парменида характеризует *бытие* посредством обозначения следующих его признаков:

- 1) в целом неизменное, оно не возникает и не исчезает;
- 2) едино и неделимо, заполняет собой все, будучи вездесущим;
- 3) не имеет пределов в пространстве и времени, пребывает вне их, бесконечно и вечно;
- 4) самотождественно, нерасчленимо, не разделяется на физическое и метафизическое;
- 5) обладает всей полнотой возможных признаков;
- 6) представляет собой силу, которая вездесуща и повсеместно устанавливает единообразие и порядок в соответствии с ней одной ведомыми эталонами; она же вызывает вещи к существованию и изымает их из существования;
- 7) не зависит от субъектов деятельности;
- 8) не доступно для рационального познания;
- 9) само в себе несет собственные первопричины.

Существование, в отличие от бытия, характеризуется рядом собственных признаков:

- 1) имеет пространственно-временные параметры;
- 2) присутствует в виде осязаемых реалий, эмпирических фактов, чувственно-воспринимаемых проявлений;
- 3) имеет черты особенного, индивидуального, уникального;
- 4) обладает множественностью;
- 5) не покоится, как бытие, а пребывает в непрестанном движении;
- 6) способно либо совершенствоваться, либо сохраняться в прежнем качестве и статусе, либо разрушаться;
- 7) находится во власти принципа причинности.

Бытие и существование взаимосвязаны между собой. Содержание бытия раскрывается только в существовании. Поэтому бытие нуждается в существовании, стремится проявиться во множестве разнообразных форм и предметностей. При этом оно мельчает, заземляется, утрачивает свое величие. Но это для него единственный способ обнаружить себя.

Когда Платон разграничил мир на невидимые идеи и осязаемые вещи, то есть на метафизическую и физическую реальности, античный философ, по сути, провел мысленный водораздел между бытием и существованием.

Данное разграничение полностью применимо по отношению к праву, и в первую очередь там, где идет речь об **идеальном** и **реальном** праве. Идеальное право бытийствует в абсолютности его чистых, трансцендентных форм, в первозданности сверхфизических энергий, в исчерпывающей полноте его прафеноменов, первообразцов. Реальное же право пребывает в мире, в многообразии его связей с действительностью, во множественности его проявлений, эмпирических форм. Бытие первого предопределяет существование второго, задает исходные принципы и параметры, которые реализуются благодаря духовно-практическим усилиям конкретных социальных субъектов.

Типология формальных причин

Формальные причины представляют собой те идеальные первообразы, в соответствии с которыми возникают и входят в духовно-практическую жизнь людей представления нормативно-регулятивного характера. Они пребывают в идеальном, чувственно не воспринимаемом состоянии и не отягощены материальным содержанием.

Это причины, которые сами не имеют причин и, следовательно, являются первопричинами. Находясь *вне* правовой реальности, они присутствуют в метафизическом, сверхчувственном мире, то есть либо в высях трансцендентного, либо в глубинах трансцендентального. Лишь пройдя через человеческое сознание и рефлекссию, они принимают вид определенных нормативно-ценностных и смысловых ориентиров.

В качестве смыслообразующих и нормообразующих моделей формальные причины уже по самой своей природе апофатичны, то есть осенены ореолом таинственности и непостижимости. Их чистые формы не постижимы теми рациональными средствами, которыми располагает человеческий разум. Люди в состоянии лишь строить более или менее достоверные предположения о их существовании и свойствах. По тому, как эти фор-

мальные причины вносят в стихию общественной жизнедеятельности начала дисциплинарной упорядоченности, нормативной структурности, люди судят об их предполагаемых качествах. Имея перед глазами следствия, человеческий интеллект пытается продвинуться от них в направлении исходных причин, используя не только потенциалы рассудка и разума, но и те возможности понимания, которые несет в себе метафизическая интеллектуальная интуиция.

Формальные причины подразделяются на несколько основных разновидностей. Во-первых, это **трансцендентные** причины, пребывающие вне мира человеческого обитания, в запредельном, сверхчувственном, умопостигаемом мире. Во-вторых, это **трансцендентальные** причины, располагающиеся внутри антропосферы, в глубинах человеческого духа и имеющие априорный, доопытный и внеопытный характер. К ним примыкает, хотя и имеет свою специфику, еще одна разновидность формальных причин, коренящихся в глубинах коллективного бессознательного, — **архетипы**. В отличие от априорных структур, они представляют собой прямой результат длительнейшего процесса оседания в человеческой психике крупиц жизненного опыта предшествующих поколений. Этот опыт, кристаллизовавшись в характерные структуры-архетипы, способен выступать в качестве формальных причин, придающих человеческому поведению определенную нормативно-ценностную направленность.

Метафизическая интуиция человека предполагает, что формальные причины имеют абсолютный, безусловный характер первосущностей. В чувственно-воспринимаемых нормах и ценностях морально-правовой реальности присутствуют содержательные компоненты, которые прямо на это указывают. Подчиняя свое поведение нравственным и правовым императивам, человек склонен признавать существование формальных причин как мощных источников сверхличных энергий, участвующих в творении социального мира и поддержании земного правопорядка.

Та же метафизическая интуиция позволяет человеку считать, верить, надеяться, что через морально-правовую упорядоченность своего существования он приобщается к высшим гармониям и смыслам бытия, исполняя тем самым свое земное предназначение.

ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЕ ФОРМАЛЬНЫЕ ПРИЧИНЫ

Диада «Логос — Номос» в греческой культуре

Первые древнегреческие философы представляли мироздание как гигантское упорядоченное целое — Космос. Из многообразия отдельных вещей, частей, элементов складывался единый миропорядок, самодостаточный и гармоничный. Как противоположность беспорядка, неорганизованности, бесструктурности, Космос строго структурирован и внутренне иерархичен. Его содержанию присуще внутреннее согласие частей, позволяющее говорить о нем как воплощении высшей соразмерности.

В целом же Космос представлялся античному философскому сознанию в виде полумифического сверхсущества с живым телом, разумом и душой, обладающего огромной творческой, жизнепорождающей энергией.

В этой картине должны были присутствовать предположения-гипотезы о тех причинах и силах, которые удерживали мир в состоянии упорядоченности, позволяли ему быть именно Космосом, а не хаосом. Философский разум не сомневался в том, что именно эти причины оказывали решающее воздействие и на характер важнейшей социальной контрверзы «дисномия (беззаконие) — эвномия (благозаконие)».

Главенствующей формальной причиной миропорядка и эвномии натурфилософы объявляют сверхфизическую силу, для обозначения которой они используют понятия Логоса (смысл, основание) и Номоса (закон).

Номос видится умственному взору грека в качестве универсальной, безличной силы, подчиняющей своей власти все сущее, в том числе жизнь государств и индивидов. Гераклит различал два вида Номоса — божественный и человеческий, полагая, что второй произведен от первого. Божественный Номос универсален: он над всем властвует и все превозмогает. Благодаря ему мир оберегается от губительного распада и хаоса. Что же касается человеческого Номоса, то он руководит жизнью людей, придает ей цивилизованный характер, позволяет оберегать все лучшее, наиболее ценное, что имеется в ней. Поэтому людям следует, как говорил Гераклит, сражаться за Номос, как за

свои стены. В противном случае невозможно будет избежать гибели городов, государств, всей цивилизации в целом.

Нормативные предписания Номоса доводятся до человеческого сознания посредством того, что древнегреческие философы называли Логосом, то есть концентрированным средоточием смыслов этих предписаний. Логос предстает как некое промежуточное звено между Космосом и человеком. Его смыслы не только указывают, как людям следует жить, но и отвечают на вопросы «почему?», «зачем?», «для чего?». Суть всех ответов сводится к следующему объяснению: люди должны соблюдать нормы нравственного и законопослушного поведения с тем, чтобы мера упорядоченности и гармоничности в Космосе не убывала, а сохранялась на должном уровне.

Будучи формальными причинами, Номос и Логос предстают в античном сознании как исходные первообразы упорядоченности всего сущего. От них производны нормы, ценности и смыслы человеческого бытия. Они задают те образцы, в соответствии с которыми должны строиться цивилизованные системы морали, права, государственности.

Императивность Номоса и Логоса всеобъемлюща и распространяется на всех. Люди подчиняются ей либо сознательно, как это делают философы, либо же бессознательно, будто во сне, как это происходит с простолюдинами. Наиболее чутки к высшим требованиям мудрецы, считающие своим нравственным долгом не просто внимать голосу свыше, но и доводить его требования до непосвященных. Для истинного философа очевидно, что любые отклонения от предписаний Номоса и Логоса будут лишь усугублять дисгармоничность бытия, препятствовать, утверждению эвномии — благозакония.

Таким образом, уже первым античным мыслителям удалось прозреть в самом строе мироздания дисциплинарно-нормативные, структурообразующие первоначала, в которых они увидели формальные первопричины, оказывающие упорядочивающее воздействие на социальную жизнь людей.

Номос и Логос не отнимали у человека права на свободное волеизъявление и не воздвигали непреодолимых преград на пути к дисномии — беззаконию, к сопутствующим ей проявлениям имморализма, правонарушениям и преступлениям. Они лишь

указывали на те образцы должного социального поведения, которые в наибольшей степени соответствовали высокому предназначению человека.

В последующие века открытая греками тема объективно существующей, извне задаваемой нормативности будет практически постоянно находиться в центре внимания философско-правовой мысли. Интересными рецепциями античной идеи универсального Номоса окажется пронизана вся русская правовая философия Серебряного века. Так, один из крупнейших представителей правовой философии XX в. И.А. Ильин как бы продолжит размышления Гераклита о неодолимой силе Номоса: «Люди могут не пойти за голосом права, открыто преступая его требования или трусливо укрываясь. Практической **безвыходности** здесь нет: правовой режим — не каторжная тюрьма и правовая жизнь — не система машин. И то и другое было бы ниже достоинства человека и его разумного духа. Но в то же время значение права таково, что действительно ставит человека перед некоторой **«нормативно-ценностной»** безысходностью: ему фактически предоставлена возможность **неповиновения**, но нет **средств** для того, чтобы изменить или погасить **противоправную** природу его поступка. Правонарушение остается правонарушением и в том случае, если **никто не знает** о нем, и даже тогда, когда совершивший его остается в неведении (например, случайное убийство на охоте, принятое всеми за самоубийство), и в этом ничего не может изменить ни «давность преследования» (не говоря уже о «давности наказания»), устанавливающая понятие «непреследуемого за давностью **преступления**», ни амнистия, создающая не фикцию «непреступности совершенного», а фикцию «несовершенности **преступления**»*.

То есть власть Номоса абсолютна и всепроникающа. Укрыться, спрятаться от нее невозможно. Даже воздвигнутые человеческим сознанием барьеры нежелания знать, помнить, понимать не спасают его. Номос и вся сила присущей ей объективной нормативности заявляют о себе не только через каналы правосознания, но и через иные механизмы воздействия, в том числе через религиозно-этические формы культуры. То есть это универсальная формальная причина, исходная нормативная пер-

* Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. М., 1994. Т. 4. С. 177–178.

воданность, которая сама ни от чего не зависит, но распространяет зависимость от себя на весь человеческий род, не позволяя никому из людей уклониться от нее.

Грекам удалось создать нечто вроде опытной лаборатории, разрабатывающей и испытывающей разнообразные модели критических ситуаций, в которые способен попадать активный и отважный человек сложной исторической эпохи. Речь идет об античном театре и творчестве греческих драматургов, среди которых на первом месте стоят имена Эсхила, Софокла и Еврипида. Созданные ими трагедии помогали осмысливать такие проблемы человеческого существования, как закон и судьба, порок и преступление, раскаяние и возмездие. Благодаря высокому мастерству драматургов противоречивая и во многом еще таинственная жизнь человеческого духа, пробуждающегося от доисторической дремоты, обретала на арене амфитеатра очевидные, доступные созерцанию формы.

Чаще всего в трагедиях разворачивались два содержательных плана. Один из них составляли события, совершающиеся в пределах видимости, — это были сюжетные коллизии, проживаемые героями физически, эмоционально и интеллектуально. Но за событийным всегда ощущалось инобытие высшего мира с его абсолютными первоначалами, неумолимыми законами и всеведущим, всемогущим Роком. Принцип двоимирия, раздвоенности сущего на физическую и метафизическую реальность, превращенный Платоном в исходную посылку философствования и ставший парадигматическим для всей последующей философской мысли, в греческой трагедии уже предстал во всей его возвышенной таинственности.

Мир античной драмы разительно противоречив и дисгармоничен. Это арена острых и часто кровавых столкновений сил порядка с силами разрушения и гибели. В центре же, как правило, находится человек, нарушивший некие основополагающие первопринципы миропорядка и потому жестоко расплачивающийся за это. Не случайно основная тема многих греческих трагедий — преступление и наказание. При этом доминирующий принцип неизбежности наказания, обрушивающегося на преступника, доказывает, что человек — не центр Вселенной, не хозяин мира, а всего лишь страдающий элемент в грандиозной

системе космического порядка. Этот принцип одновременно демонстрирует необходимость того, чтобы человек своими действиями попадал в такт с космическими ритмами. А это означает, что его поведение должно отвечать нравственным и естественно-правовым критериям.

Из всех древнегреческих трагедий наибольшую известность обрели драмы Софокла «Царь Эдип» и «Эдип в Колоне». В них представлен художественно оформленный древний миф о человеке, совершившем в неведении, сам того не желая, два страшных преступления: Эдип убил своего отца Лая и женился на своей матери Иокасте.

Антропологическим основанием этих чудовищных форм имморализма и беззакония явилось то обстоятельство, что душа Эдипа оказалась раздвоена на две ипостаси — ночную и дневную. Его ночная душа родом из минувшего, из темных глубин архаического предсуществования. Она неуправляема, безрассудна, не знает ни разумного самоопределения, ни истинной свободы воли. Ей не свойственна и чужда тяга к порядку и гармонии. Она вся во власти агрессивного эгоизма. Внутри ее перевозданного мрака и хаоса не различимы ни прошлое, ни будущее. Даже настоящее, в которое она погружена, не воспринимается ею как таковое, ибо она пребывает на том уровне существования, где подобные разграничения не действительны.

Ночная душа вечно бодрствует. Но ее активность особо возрастает в те периоды, когда дневная душа засыпает. Шевелящийся внутри нее хаос вбирает в себя стихию Хроноса, поглощает, разрывает, перемалывает ее. Разорванные связи времен, погружаясь в ее метафизическое чрево, утрачивают всякий призрак смысла и целесообразности. Когда на человека нисходит сон, господство ночной души становится безмерным. Пользуясь своей властью, она сразу же уничтожает время, внутри которого привыкла существовать дневная душа. По своей природе ночная душа — истинный хронофаг, живущий особой, сумеречной жизнью внутри человеческого существа и господствующий над ним с заката до рассвета.

Только дневная душа человека способна помнить о запретах, оставаться в рамках нормативности, играть роли и менять маски, притворяться и лгать, участвуя в грандиозной челове-

ской комедии. Ночная же душа искренна от начала до конца. Ее проявления предельно откровенны, не притворны, как не притворно поведение животных и безумцев. Для нее все, что делается с ведома и под контролем дневной души, — не более, чем театр, пытающийся скрыть за цветистыми декорациями и пышной риторикой страшные личины жестоких истин бытия.

Именно ночная душа, чуждая понятиям добра и справедливости, не имеющая представления ни о непререкаемых запретах, ни о требующих почитания святынях, превращает Эдипа в злейшего врага своих родителей. Она делает отцеубийцу и кровосмесителя связующим звеном, принимающим эстафету от уже существовавшего до него зла и передающим ее своим детям.

Ночная душа вся целиком находится в полной власти надчеловеческого начала — сурового Рока. Она — его антропологическая ипостась. Потому человеческие деяния, рожденные ее повелениями, несут в себе глубокие метафизические смыслы, которые безмерно шире их очевидных воплощений. Дневному, рассудочному сознанию не под силу постичь эти смыслы. И классическим примером тому стала трагическая судьба бессознательного преступника Эдипа.

«Ночной» Эдип в качестве «человекоорудия» Рока предназначен осуществить возмездие и покарать нечестивого Лая за его давнее преступление, в результате которого растленный им малолетний Хрисипп покончил с собой. Рок при этом не слеп и его карающая суровость не безмерна. Изначально ему не присуще свойство подталкивать людей к недопустимому. Он перехватывает инициативу лишь в тех случаях, когда преступление уже совершено и необходимо возмездие. В подобных ситуациях средством воздаяния за преступление Рок избирает так же преступление, приравнивая его к каленому железу, выжигающему скверну. Он действует даже не по принципу талиона, требующему платы оком за око, жизнью за жизнь, а в соответствии с еще более жесткой моделью возмездия, когда наказание должно многократно превысить масштабы преступления.

Дневная душа Эдипа, в отличие от ночной, ясно сознает свою погруженность в социальный мир настоящего и чувствует себя в нем как дома. Она требует, чтобы и сам Эдип и его подданные чтити законы этого мира, были покорны велениям бо-

жественного номоса. Ей присущи внутренняя упорядоченность и стройность архитектоники. Для нее непреложны общепринятые иерархии норм и ценностей. С ними она соотносит свои интересы и желания. Все дикое и варварское, аморальное и преступное вызывает у нее резко отрицательное отношение. Дневной Эдип — это мудрый правитель, строгий блюститель законов, которого в Фивах называли спасителем и лучшим среди смертных.

Но рассудочная осмотрительность, моральность и законопослушность дневной души не мешают ей быть крайне близорукой, а временами и просто незрячей. Она не проникает в истинные смыслы вещей. Ей лишь кажется, будто она прозорлива, свободна и знает, чего хочет. Жизненный путь представляется ей ветвящимся древом альтернатив, и она деловито реализует те избирательные предпочтения, которые кажутся ей разумными. Но при этом она и не подозревает, что настоящая инициатива уже давно перехвачена, что все уже предрешено, что ключевые события давно успели произойти и с неумолимой силой невидимого закона влекут Эдипа по злополучной стезе. Его воля пленена не зависящими от нее обстоятельствами. Ей оставлен скромный удел последней исполнительной инстанции, предназначенной довести до конца высшие преуказания. И ведомый ею Эдип движется навстречу гибельной неизбежности.

Чтобы вырваться из гераклитовского потока, несущего его вперед, Эдипу недостаточно ни его трансгрессивной* природы и отважного характера, ни сильного интеллекта и упорства в достижении поставленных целей, ни готовности брать на себя всю полноту ответственности и идти навстречу опасностям. Его честная, но слепая дневная душа не подозревает о том, что существует роковая взаимосвязь между прошлым и будущим, над которой человек не властен. Она не в состоянии преградить путь злу из-за того, что суть вещей, коренящаяся в истинных зависимостях между прошлым и будущим, скрыта от нее непроницаемой завесой.

Раздвоенность Эдипа столь разительна, а его две души так слабо сообщаются друг с другом, что есть основания говорить о

* *Трансгрессия* — переход через границу допустимого, известного, ранее освоенного, нарушение меры, нормы.

двух разных Эдипах. Не случайно нобелевский лауреат, писатель Габриэль Гарсиа Маркес назвал миф об Эдипе гениальным детективом, где следователь, ищущий преступника, в конце концов обнаруживает, что преступник — он сам. Подобное возможно только при условии предельной степени неосознаваемой раздвоенности человеческого «я».

Ночной Эдип — это «человек ниоткуда», чужой для всех, ибо он явился оттуда, где времени нет, где его некому, нечем и незачем измерять, как нечем мерить добро и зло. Это накладывает свою печать на всю его жизнь. Он чужой, «найденыш» как для своих приемных родителей, так и для Коринфа, где они правили и где прошли его детство и юность. Он чужой, «пришелец» и для родных Фив, где когда-то родился, но теперь предстал чужеземцем для своих истинных сограждан. Он оказался чужим и для своего настоящего отца Лая и матери Иокасты в силу того, что учинил над ними. Даже двойное кровное родство с собственными детьми Антигоной, Исменой, Этеоклом и Полиником, родившимися от брака с Иокастой, не приблизило его к ним, а напротив, отдалило от них, обозначив страшную черту, отделяющую допустимое от недолжного, запретного, через которую он, сам того не ведая, переступил. Но эта чуждость скрыта до поры до времени от всех, в том числе от самого Эдипа и его незрячей дневной души.

Присутствие в одном теле двух душ превратило Эдипа в прямое подобие Сфинкса. Сам того не желая, он принял эстафету от погубленного им человекозверя и стал загадкой для всех, включая себя. И эта тайна существовала до тех пор, пока волею обстоятельств его дневная душа не обнаружила по соседству с собой, в той же телесной оболочке преступную ночную душу.

Совместить в своем «я» начало, чтящее светлого Аполлона с его номосом, стоящее на страже порядка и закона, с другим началом, которое в своем дионисийно-разрушительном бесчинстве не признавало священных границ, для Эдипа было невозможно и, вместе с тем, необходимо. И вот здесь-то и обнаружились истинные масштабы его личности. Он нашел в себе мужество и духовные силы, чтобы соединить несовместимое. И сразу же оказалось, что хотя совместить это можно, но жить с этим сдвоенным опытом нельзя, как невозможно видеть после всего

случившегося и открывшегося выражения окружающих тебя лиц. И расправа над собственными глазами с уходом в изгнание отторгают Эдипа в финале от остального мира.

Совершенно очевидно, что честного и благородного Эдипа никакая сила не смогла бы заставить пойти на отцеубийство и инцест. Поэтому Рок, чтобы осуществить свой замысел и использовать Эдипа как «человекоорудие» метафизического возмездия, ввел в действие преданную ему ночную душу и подменил мотивы. Эдип, наивно полагавший, что его действия правомерны, на самом деле совершал недопустимое. У его поступков возникла скрытая от него и от всех тайная изнанка. Он воистину не ведал, что творил. К его отношениям с Роком оказалась приложимой древняя формула власти и подчинения: «Один разумно движет, оставаясь неподвижным, другой разумно движется, оставаясь неразумным». Ее метафизическое прочтение позволяет увидеть в первом начале силу Рока, а во втором — исполнителя Эдипа, который хотя и «разумно двигался», но, по сути, оставался неразумным.

Эдип, к несчастью для него, большую часть своей жизни был человеком с сознанием, но без самосознания, с душой и даже двумя, но без духа. Его «сверх-Я» пребывало в глубоком сне и пробудилось лишь тогда, когда он смог мысленно совместить два ряда событий — линию жизни и линию судьбы, когда он отчетливо осознал, кто он есть на самом деле и что совершил. Воссоединив разорванную связь времен, Эдип постиг, что виновен в страшных преступлениях. Стена незнания и непонимания, отделявшая его от грозной правды, обрушилась. Прошлое с былыми преступлениями предков и его собственными нечестивыми деяниями воссоединилось с тем, что Эдип считал несбывшимся будущим. И это воссоединение осуществил дух Эдипа, пробудившийся в чрезвычайных условиях бедствий, обрушившихся на Фивы.

В отличие от ночной и дневной души, дух Эдипа оказался единственной ипостасью его существа, способной прозревать истинные смыслы бытия и обнаруживать связи, тянущиеся в настоящее из канувшего прошлого и виртуального будущего. Только ему оказалось под силу воссоединить разъятые времена. Его не уstraшили обнаружившиеся признаки осуществления угрожающих пророчеств. Он сразу же выказал пренебрежение доводами

охранительного благоразумия и заставил Эдипа переступить черту, за которой скрывалась тайна его собственной судьбы. Но, к сожалению, и дух оказался бессилён перед неумолимым Роком. Открытие совершилось слишком поздно, когда было уже невозможно что-либо поправить.

Бесславно погиб отец, покончила с собой мать и жена Эдипа, умирает на чужбине он сам, уходят из жизни один за другим его несчастные дети, и, казалось бы, все затихает. Развязка наступила, возмездие осуществилось, предсказание сбылось, и отцы, евские виноград, вместе с детьми, унаследовавшими оскомина, оказались за чертой бытия. Но смысл пережитой ими трагедии не рассеялся, а остался как предупреждение о грозных последствиях бездумного отношения к тайным метафизическим связям между прошлым и будущим, между человеком и сверхличными началами бытия.

Идеи у Платона

Платон, крупнейший из древнегреческих философов, полагал, что причины всего, что пребывает и происходит в физическом и социальном мирах, находятся за их пределами. Эти причины, или сущности, имеют сверхфизическую природу и являются чистыми формами, по образцу которых скроены земные вещи. Платон назвал их *идеями* (эйдосами). Он полагал, что в материальной, физической жизни людей слишком мало предпосылок для того, чтобы выносить, сформировать и произвести на свет высшие ценности, духовные идеалы блага, истины, справедливости. Эта земная жизнь слишком груба, в ней избыточно присутствие животного эгоизма, яростных страстей, ожесточенной борьбы. Вместе с тем она не может существовать ради самой себя. Человеческая душа не одномерна, чтобы довольствоваться пребыванием в плену материальности. Ей свойственно устремляться ввысь, за пределы физического мира и предполагать, что существует иной, более совершенный мир, истинная обитель блага, красоты, высшего совершенства. Этот мир в содержательном отношении бесконечно богаче земного мира. Последний является всего лишь его бледным, далеким от совершенства подобием, напоминающим плохую копию с шедевра гениального художника.

Сверхфизический мир Платона предстал в его воображении как целостный универсум, состоящий из множества разнообразных идей. Обозначим основные свойства-признаки, присущие платоновским эйдосам.

1. Идеи обладают **сверхчувственной**, метафизической природой. Это не позволяет человеку воспринимать их при помощи своих органов чувств. Идею невозможно ни увидеть, ни услышать, ни ощутить как-либо иначе. Это **чистые формы**, в которых нет ни грана материальности и которые лишь умопостигаемы.

2. При помощи теории идей, представлений об идеях у Платона появилась возможность отвечать на вопрос о **причинах** всего сущего и должного, что составляет жизнь космоса, социума и человека. Среди всех предполагаемых, вероятных причин идеи занимают главенствующее место. Если воспользоваться аристотелевской типологией четырех видов причин, то платоновские идеи — это именно **формальные причины**. Сами ни от чего не завися, они распространяют свое влияние на весь земной мир, составляют одновременно и причину, и основание, и условие существования любой из физических и социальных форм.

Ни одной из идей не свойственны самодостаточность или самозамкнутость. Напротив, они стремятся реализоваться, воплотиться в конкретных вещах и актах, используя для этого разнообразные пути и средства. Потенциальная, созидательная энергичность и позволяет им выступать в качестве причин, производящих земные реалии. С их помощью хаотичная бесформенность земных стихий обретает структурную оформленность, необходимую упорядоченность. Идея как формальный принцип структурирования вещи, выступает одновременно и как причина порождения соответствующего содержания, определенных качеств всех вещей. Благодаря им мир имеет возможность пребывать в состоянии не хаоса, а космоса.

Если вернуться к образу мраморной Афродиты как средоточию действий всех четырех аристотелевских причин, то платоновский физический космос предстает как грандиозное подобие такого материально-телесного изваяния. Идеи же оказываются теми первообразами (формальными причинами), в соответствии с которыми Бог (Демиург) создавал свое космическое творение.

3. Для Платона идеи — это и первопричины, и **первосущности** всех вещей и явлений природно-социальной жизни. Харак-

терно, что мир первосушностей пребывает как бы сам по себе, а физический мир существует самостоятельно. Но между ними нет ни антагонистического противостояния, ни даже намек на какую-либо враждебность. Их связь — это отношения порождающего и порождаемого, то есть вертикальные, однонаправленные отношения генетической детерминации. Вместе с тем то, как осуществляется эта связь, — непостижимая тайна, проникнуть в которую человеческий разум не в состоянии. Одно лишь для него несомненно: на каждой вещи лежит явная печать сверхфизической первосушности — идеи, что и делает вещь именно такой, а не какой-либо иной.

4. Идеи представляют собой **онтологемы**, то есть сущности, которые пребывают не в человеческом сознании, а сами по себе, независимо от чего-либо. Их бытие объективно: они буквально царят над миром, в котором живет человек. Они столь самостоятельны и недоступны для людей, что на них нельзя воздействовать, подчинить их человеческой воле или, тем более, уничтожить какую-либо из них.

5. Между физической реальностью и метафизическим миром идей существуют отношения **изоморфизма**, то есть структурно-содержательное подобие. В природно-социальной сфере не может появиться ничего из того, что отсутствовало бы в мире идей. Эта изоморфность, конечно же, приближительна, относительна, но она существует и позволяет говорить о двух мирах, земном и сверхфизическом, как не о чужеродных, а родственных.

6. Каждая идея — **универсалия** для всех единичных вещей или явлений данного вида. Так, к примеру, любое из проявлений справедливости непременно отмечено воздействием идеи справедливости.

7. Идеи отличаются **неизменностью** их содержания, что позволяет им пребывать в качестве первообразцов социокультурных реалий для всех времен и народов. Это свойство крайне важно, поскольку оно не позволяет изменчивым реальностям природно-физического мира в их эволюциях слишком радикально уклоняться в сторону опасных, злокачественных направлений. Идеи, будучи стабильными в своем совершенстве и ничем не замутненными в их идеальности, стоят как бы на страже и не

дают производным от них вещам демонстрировать беспредельное своеволие. Неподвижный, неизменный космос идей не позволяет текучей реальности природного и социального миров впадать в состояние безнадежно-гибельного хаоса.

8. Бытие идей **атемпорально** и **атопологично**, то есть сами по себе они пребывают **вне времени** и **вне пространства**. В отличие от них, земной, физический мир с его пространственными характеристиками погружен во время, в поток меняющихся состояний. То, внутри чего находятся идеи, называется вечностью. Перед ее невозмутимо-величавым ликом меркнет все, что отмечено печатью бренности, суетности и неминуемости грядущей гибели.

9. Идеи — это первообразы высшего, предельного совершенства. Все земное, человеческое — это лишь слабые подражания, далекие от истинного совершенства. И все же те, нисходящие от идей формообразующие первопринципы, в соответствии с которыми конструируются земные реалии, — это источники надежды на то, что у земного мира имеется возможность быть не самым несовершенным. Более того, идеи — это метафизический гарант того, что злу никогда не удастся полностью заполнить мир и превратить его исключительно в гнездилище мрака, пороков и преступлений.

Аксиологическая приоритетность идей сообщает им статус высших ценностей бытия. В них сконцентрировано все лучшее, что имеет шанс осуществиться в бытии природы, цивилизации и культуры. Все земные идеалы порядка, меры, гармонии, наивысшего блага сфокусированы в идее в единую точку предельного для данного вида вещей или явлений совершенства.

10. **Эталонная нормативность** составляет еще один важный отличительный признак идей. Именно она позволяет идеям выступать в качестве должных образцов. Каждая земная форма или вещь, чтобы в высшей степени отвечать своему предназначению, должна стремиться к обретению тех свойств и качеств, которыми обладает породившая ее идея.

11. Идеи непостижимы для усилий непосвященного рассудка. Только философы, способные к интеллектуальному созерцанию, метафизическому умозрению, могут прикоснуться к ним своим умственным взором.

12. Идея любой из физических, социальных или духовных реалий — это конкретное единство **логоса** (высшего смысла), **номоса** (высшей нормативности) и **этоса** (высшей ценности).

Мир платоновских идей иерархичен. Наивысшее положение занимает идея Блага. Это абсолютная первоформа-первоценность, от которой производны все земные, социальные формы добра, справедливости, правопорядка, нравственности.

Посредством идеи Блага заявляет о себе Творец мироздания. Бог, являясь Мастером, Художником, пожелал создать природно-социальный мир. И для Него идея Блага представляет собой главный нормативно-ценностный ориентир, содержащий предпосылки того, чтобы мир был совершенен.

Идея Блага сравнивается Платоном с солнцем высшего, невидимого мира идей. В ценностном и нормативном отношении она — альфа и омега миропорядка. В ней одновременно сосредоточены и исходная причина, и желаемая цель, и конечный результат морально-правовой жизни человеческого рода. Устремляясь к этой идее, руководствуясь ею, люди рано или поздно достигнут того состояния правопорядка и уровня нравственности, которые обозначены ею.

Бог в христианстве

В монотеистических религиях, в том числе в христианстве, Бог предстает как главная и единственная первопричина всего сущего, создавшая мир, утвердившая в нем порядок и наблюдающая за его соблюдением. Как существо, высшее во всех отношениях, как особая духовная первоначальность, Бог бесконечен в своих проявлениях, беспределен в своем совершенстве. Он воздействует на мир, социум и человека через разнообразие частных внутренних и внешних причин, подчиненных его воле как первопричине. Это позволяет ему удерживать мироздание в состоянии упорядоченности, препятствовать его распаду и гибели. Как Творец, некогда создавший упорядоченный, законосообразный мир, Бог заинтересован в том, чтобы его творение не разрушилось, а существовало бы как уравновешенное, гармоничное целое.

Христианское сознание, задаваясь вопросами о причинах и силах, благодаря которым разрозненное многообразие существу-

ющих форм сливается в единую симфонию целого, полагало, что исток и первоначало всего этого — Бог. Гете писал в «Фаусте»:

Когда все сущее, меняясь каждый час,
В нестройный, резкий хор сливается вокруг нас, —
Кто звуки мерные в порядок размещает,
Чьей речи верный ритм живителен и тверд?
Кто единичное искусство обобщает,
Объединяя все в торжественный аккорд?*

Христианство отвечает на это — Бог. Пребывая в центре миропорядка, Бог, подобно дирижеру, руководит оркестром, в котором собраны мириады инструментов, и заставляет их звучать сообразно со своим замыслом.

Сущность Бога таинственна и непостижима. Лишенный материального и телесного воплощения, пребывающий за пределами физической реальности, он недоступен ни для чувственного восприятия, ни для рационального познания. Это чистая форма, находящаяся вне времени и пространства, чистая энергия, о существовании и свойствах которой человек может судить лишь на основании следствий ее творящих усилий.

В отличие от античных воззрений (Платон, Аристотель, неоплатоники), где Бог фигурировал как внеличное, абстрактное первоначало, в христианском сознании он предстает как Абсолютная Сверхличность. Эта персонификация первопричины сущего была ответом на потребность человека обращаться в своих упованиях не к безликой силе, а к мудрому и благому отеческому началу. Запросам массового средневекового сознания более всего отвечал образ Бога как совершеннейшего из всех существ.

Это противоречие между философскими представлениями о Боге как чистой форме и зародившимся в обыденном сознании масс образе Бога как всеблагой Сверхличности станет одним из ведущих в христианской культуре. Его своеобразной трансформацией явилось представление о двух ипостасях, присущих Богу, — о его способности выступать одновременно и в качестве всеобщей, трансцендентной сущности, и в роли личного, имманентного существа, чутко внимающего мольбам данного, конкретного человека.

* Гете И.В. Фауст. М., 1957. С. 42.

Особенность отношения к Богу со стороны христианского сознания заключалась в различиях подходов со стороны философского, теологического и массового сознания. В философии Нового времени Бог чаще всего предстает как символ, обозначающий высшую метафизическую реальность. В христианской теологии Бог — это сама трансцендентная реальность в ее наивысшем пункте. В массовом сознании верующих Он — субъект, воспринимаемый непосредственно, при помощи религиозной интуиции и веры, и одновременно объект поклонения и любви, поражающий человека своим могуществом, премудростью и совершенством.

В отличие от иудейского Бога Ветхого Завета, покровительствующего только одному, избранному народу, христианский Бог всечеловечен и распространяет Свою благодать и покровительство над всеми людьми, без исключений. Как первопричина всего сущего, света и тьмы, неба и земли, жизни и смерти, Бог не принимает во внимание различий «между эллином и иудеем».

Европейское философское сознание, находясь во власти стереотипов рационального миропознания и не довольствуясь способностью человека только лишь верить в существование Бога, приложило немало усилий для того, чтобы логически доказать его действительное бытие. Возникло несколько разновидностей таких доказательств.

1. **Онтологическое** доказательство, восходящее к Ансельму Кентерберийскому (1033—1109), основывается на уверенности в том, что среди всех существующих совершенств непременно должно быть наивысшее. Это-то и есть Бог.

2. **Космологическое** доказательство, берущее свое начало в философии Платона и Аристотеля, гласит, что среди огромного разнообразия причин имеется первопричина. Она именуется Богом и осуществляет главнейшую функцию перводвигателя, приводящего в движение все мироздание.

3. **Телеологическое** доказательство утверждает, что замечательная целесообразность, присущая миру, предполагает Главного Архитектора, воплотившего таким образом свои цели и замыслы.

4. **Нравственное** доказательство, автором которого был И. Кант, использует этические аргументы. Согласно ему, нали-

чие вечного нравственного закона, способного заставлять людей относиться друг к другу как к целям, а не средствам, есть проявление божественной воли и, следовательно, свидетельство существования Бога.

5. **Психологическое** доказательство исходит из того, что у человека имеются религиозные чувства. А их причиной может быть только Бог.

6. **Историческое** доказательство опирается на очевидный эмпирический факт: у всех народов мира имеются свои религии. Это обстоятельство свидетельствует о бытии Бога.

Для христианского культурного сознания Бог — это высшее нормативно-регулятивное начало, от которого производны религиозные, нравственные и естественно-правовые предписания. Он налагает ограничения на человеческое существование, указывает пределы, внутри которых человек должен жить и действовать. Своим бытием Бог свидетельствует о том, что человеку не все дозволено в этом мире, что действительно существуют объективные, предзаданные и вполне целесообразные факторы сдерживания активности людей. И люди должны это учитывать ради их же блага.

Чтобы помочь человеку следовать высшим нормативным предписаниям, облегчить ему борьбу с искушениями и соблазнами, христианство возвело эти требования в степень непререкаемого долженствования, в ранг абсолютных, непреложных истин. Запрещая вседозволенность, христианский Бог не позволяет социальной жизни людей утратить цивилизованные формы.

Будучи всеведущим, всезнающим и, вместе с тем, стоя над миром с его круговоротом земной суеты, с неиссякаемыми взрывами страстей и вечной борьбой интересов, Бог выступает как онтологическое основание нравственности и естественного права. Его присутствие в мироздании сообщает каждому элементу сущего свой смысл. Бог не позволяет миропорядку утратить законосообразность и превратиться в хаос. Препятствуя такому распаду, Он потому и требует от людей совершенно определенного поведения — не творить зла, не совершать преступлений, повиноваться властям, соблюдать договоренности и супружескую верность, почитать старших, заботиться о младших и т.д. Для тех, кто пренебрегает требованиями и нарушает запреты, у Бога

имеется право наказаний, воздаяний, прижизненных и посмертных возмездий.

В Библии многократно говорится о том, что начало всякой премудрости, нравственности и законопослушания — это «страх Божий». Речь идет при этом не просто об обычной эмоции страха, а о признании человеком верховного авторитета Бога, его права на безраздельную власть и о несоизмеримости этих двух величин — Бога и человека.

Только наивные и недалекие люди склонны трактовать «страх Божий» как боязнь загробных кар, адских рук. Они же нередко предполагают, будто величина, степень переживаемого страха заставляет человека либо считаться с морально-правовыми требованиями, либо пренебрегать ими. Отсюда проистекает уверенность в том, что при слабо выраженном страхе человеку легко переступить через нормативные запреты. Но «страх Божий», о котором говорит Библия, — не переменная; не относительная, а абсолютная величина, религиозно-этическая константа. Все, что исходит от Бога как Абсолюта, отмечено печатью абсолютности. Человек, будучи творением Бога, по определению уже обязан испытывать «страх Божий». Единственное, чем человек может уравновесить внутри себя «страх Божий», — это любовь к Богу. И Христос в Новом Завете чаще обращает внимание на эту, вторую возможность эмоционального отношения человека к Богу. В его представлении она более плодотворна и открывает новые, дополнительные возможности осмысленного и созидательного существования человека в мире.

Идея Бога как первопричины миропорядка и нравственного законодателя несет в себе огромный смысл. Она прямо говорит о том, что законы нравственности *объективны*, что они в своей онтологической непреложности не зависят от человека и что человек зависит от них. Она же свидетельствует о том, что человек не вправе изменять нравственные законы, пытаться подогнать их под свои интересы и нужды, что это сфера, над которой люди не властны. В этой же идее явно присутствует мысль о том, что если с объективными нравственными законами не считаться, то неминуемы страшные катастрофы как расплата за дерзкое своеволие.

Объективные нравственные законы, источником и первопричиной которых выступает Бог, нисходят в человека, поселя-

ются в его сердце, обретая вид этических саморегуляторов — совести, стыда, способности испытывать чувства вины, раскаяния и т.д. Их предназначение заключается в том, чтобы показывать человеку меру рассогласованности между требованиями объективного нравственного закона (Бога) и его реальным поведением, а также помогать благополучному разрешению таких противоречий.

Противоречия подобного рода заставляют человека почувствовать и понять, что он обязан во что бы то ни стало приспособить свое существование к требованиям высшего нравственного закона и тем самым приблизиться хотя бы на малый шаг к образцам должного, к идеалу совершенства, к исполнению завета: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный» (Мф, 5: 48).

Если юридический позитивизм и доктрины позитивного права рассматривают в качестве меры всех вещей даже не человека, а светское государство с его земными интересами, то для древней метафизики, для естественно-правовой философии мерой всех вещей является Бог. Это абсолютный, неизменный критерий истинности норм нравственности и права на все времена. Сила этого критерия в том, что он укоренен в самом строе мироздания, в его трансцендентных, онтологических основаниях.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ФОРМАЛЬНЫЕ ПРИЧИНЫ

Антропоцентризм как исходный пункт философствования

Философская мысль испытывает острый интерес к тому, что находится «под» структурами человеческого сознания, то есть имеет субструктурный характер. Если это правовое сознание личности, то в его глубинах, скрытых от чьего бы то ни было взора, должны присутствовать формообразования, оказывающие причинное воздействие на правосознание, а значит, и на поведение человека.

Перемещение философского поиска в субструктурные сферы сознания происходит в Новое время вместе с утверждением в европейской культуре новой, антропоцентристской парадигмы. Ренессанс ставит в центр картины мира человека. Индивидуальное «я» становится главным предметом внимания для пи-

сателей, поэтов, художников, философов. Открыв новую главу, западная культура как бы «проваливается» в человека, в глубины разверзшейся перед ее испытующим взором субъективной реальности. Все остальное отодвигается для нее на второй план.

Мысль о том, что человеческое сознание представляет собой абсолютную реальность, находящуюся в основе всего сущего, все прочнее утверждается в европейской философии. Эта мысль предстала у Р. Декарта и И. Канта в виде стремления рассматривать любую предметность не саму по себе, а как данную человеку через его сознание и формообразующие усилия. В XX в. она оформилась в самостоятельный *феноменологический метод*. Созданный немецким философом Э. Гуссерлем, этот сложный и тонкий философский инструмент нацелен на отыскание безусловных первоначал всякого знания. Чистые структуры смыслов, норм, ценностей находятся, как полагают феноменологи, в глубинах человеческого «я» (трансцендентального «эго») и являются формальными причинами, движущими социокультурной, духовной жизнью людей.

Априорные представления у Канта

И. Кант разработал концепцию, согласно которой человек обладает особыми представлениями, понятиями, знаниями, предшествующими опыту, являющимися **априорными** (от лат. a priori — предшествующий). По мысли Канта, эти представления не следует отождествлять с врожденными идеями. У человека имеется прирожденная возможность стать обладателем априорных представлений, но сами по себе они не могут считаться врожденными.

Ценность априорных представлений состоит в том, что они делают возможным опытное познание. Без них таковое было бы неосуществимо. Это своего рода предпосылки, которыми располагает человеческое сознание, чтобы успешно осваивать окружающий мир, накапливать эмпирические и теоретические знания о нем. И складываются эти предпосылки уже после того, как человек родился, но еще до того, как он начал активно накапливать эмпирические знания об окружающем мире. Впрочем, сам Кант не оставил подробных разъяснений касательно

того, на каком этапе онтогенеза априорные представления впервые заявляют о себе.

Принципиальным различием между врожденными идеями и априорными созерцаниями является то, что первые несут в себе некое исходное содержание, а вторые являются всего лишь чистыми предпосылочными формами, чье предназначение заключается в том, чтобы оформлять эмпирические знания, придавать им соответствующую смысловую, нормативную и ценностную конфигурацию.

Важным свойством априорных представлений является то, что они носят *всеобщий* и *необходимый* характер и не предполагают исключений. Через них заявляет о себе общеобязательность высших мировых законов, подчиняющих своей власти существование всех людей. Любая, самая яркая и сильная индивидуальность имеет возможность на их примере убедиться в своей родовой принадлежности, в том, что самые возвышенные истины и гениальные озарения приходят к людям через одни и те же врата.

Кант включает в состав априорных созерцаний представления о пространстве и времени, при помощи которых каждый человек осуществляет первичное упорядочение пестрого, хаотического разнообразия внешних впечатлений. Наряду с этим он указывает на целый ряд априорных категорий рассудка, выполняющих ту же самую функцию и позволяющих воспринимать мир в его наиболее общих свойствах как единое, упорядоченное целое. В этот ряд Кант помещает категории единства, множественности, всеобщности (цельности), реальности, отрицания, ограничения, субстанциальности и акциденциальности, причинности, взаимодействия возможности, существования, необходимости и случайности. К ним примыкают соответствующие суждения, также априорного характера, как например: «всё совершающееся имеет свои причины», «квадрат имеет четыре угла» и т.д.

Познание — не единственная область человеческой деятельности, где априоризм заявляет о себе. Он присутствует и в ценностно-ориентационной, нормативно-регулятивной сферах нравственности и правосознания, то есть там, где это связано с представлениями о *должных* формах социального поведения.

Кант утверждал, что применительно к человеческому поведению априорность указывает не на сущее, а именно на должное и прежде всего на его общеобязательность. Чувственный опыт же при этом не обязателен. Во всех элементах нравственности и права присутствуют априорные нормативные структуры, благодаря которым компоненты социального опыта упорядочиваются определенным образом, отвечающим истинному предназначению человека и истинной природе нравственности и права.

Известно, например, что, когда стихийное нравственно-правовое сознание опирается на то, что часто именуют «здравым смыслом», оно не имеет ясных представлений о содержании множества правовых понятий и принципов. Тем не менее оно умудряется не ошибаться и позволяет индивиду умело обходить острые, опасные углы правоотношений, находить вполне приемлемые средства улаживания возникающих междусубъектных противоречий и без особого труда вести законопослушный образ жизни. Все это свидетельствует о том, что в самом «здравом смысле» имеются глубинные структуры, содержащие некие нормативно-ценностные стереотипы. Они-то и вооружают человека «с молодых ногтей» безошибочным нравственно-правовым чутьем, позволяющим отличать добро от зла, справедливость от несправедливости, должное от недопустимого.

Чистые эйдосы в феноменологии

Феноменологическая методология, разработанная Э. Гуссерлем, М. Шелером, М. Хайдеггером, Ж.-П. Сартром, а в России Л. Карсавиным, С. Франком, Г. Шпетом, обнаружила значительный эвристический потенциал и приложимость к многим областям философского познания, в том числе к правовой философии.

В философско-правовой сфере внимание феноменологии привлекли два объекта. *Первый* — это идеальные когнитивные структуры, предшествующие знаниям о праве и данные человеку через феномены его сознания. *Второй* — безусловные самоочевидности долженствования, предшествующие нормам морали и права, чистые структуры (эйдосы), выступающие в роли причин, сообщающих определенную направленность человеческому сознанию и поведению.

В представлении феноменологов человеческое сознание имеет две основные ипостаси — опытную (эмпирическое «эго») и до-опытную (трансцендентальное «эго»). Эмпирическое «эго», восприимчивое к отдельным фактам, погружено в мир явлений, во временной поток случайностей, преходящих частностей. Трансцендентальное «эго» атемпорально, то есть пребывает вне времени. Его содержание составляют особого рода «предзнания», или чистые эйдосы, в которых сосредоточено то необходимое и всеобщее, что имеется во всех конкретных вещах и фактах. Через эйдетическую интуицию человек проникает в смыслы эйдосов.

Если говорить о правосознании, то, согласно логике феноменологического анализа, внутри его внешне-эмпирической «оболочки» пребывает трансцендентальное «эго», усилиями которого образуются те структуры и сущности, которые на поверхности сознания превращаются в морально-правовые нормы, ценности и смыслы.

Феноменология разработала сложную систему способов погружения в содержание индивидуального «я» («Эго») и поиска в нем безусловных форм, которые предшествуют человеческим представлениям о должном и нравственности в праве. Эти формы, имеющие необходимый и всеобщий характер, позволяют иначе взглянуть на проблему долженствования. Феноменология перемещает доминанту нормативности из внешнего, трансцендентного мира во внутренний, трансцендентальный. В результате человек предстает не как марионетка высших сил, но как самозаконодательствующий субъект, несущий в самом себе необходимые предпосылки для цивилизованного существования, отвечающего критериям нравственности и правозаконности. А то обстоятельство, что эйдосы-преднормы обладают абсолютной достоверностью к безусловной императивности, позволяет надеяться на благоприятную перспективу в будущем развитии мировой цивилизации.

Один из наиболее крупных представителей феноменологии немецкий философ Макс Шелер (1874—1928) полагал, что она по своей сути враждебна сухому рационализму. Как установка на утонченно-изошренные акты духовного созерцания, феноменология призвана обнаруживать в человеческих переживаниях то, что скрыто от этого созерцания. Если учитывать, что пережива-

ния возникают в точках соприкосновения человека с реальностью, то феноменологию в первую очередь интересуют именно эти «точки». Но прежде всего важны априорные основания переживаний. Она сочувственно относится к предположениям философов прошлого о существовании таких оснований. М. Шелер прямо писал о том, что априоризм феноменологии способен полностью включить в себя то верное, что содержится в априоризме Платона и Канта. Для него самого именно априорные основания любых переживаний, в том числе тех, что имеют ценностно-нормативный характер и прямо связаны с нравственностью и правом, составляли основной предмет феноменологии.

Согласно Шелеру, априорные «самоданности», представленные в сознании до всякого опыта, не конструируются рассудком, а усматриваются интуицией. Интуиция же, устремляясь вглубь, к первоосновам, очищенным от словесных оболочек и рациональных схематизмов, находит там самоочевидные и непроверяемые ценности и в первую очередь их полюса — любовь и ненависть.

Ценности, как априорные сущности, пребывающие вне пространства и времени, предписывают человеку определенные модели должного мироотношения. Объективно эти ценности разделены на положительные и отрицательные. Шелер утверждает, что даже если бы никто никогда не оценивал убийство как зло, все равно оно оставалось бы злом. И если бы добро никогда не считалось добром, все равно оно было бы добром. Такова априорная природа ценностей, не меняющаяся в зависимости от внешних оценок людей.

Важным моментом в феноменологии Шелера является тезис об априорности приоритетного положения любви над ненавистью, Бога над силами тьмы и разрушения. Любовь человека, по его утверждению, — это особая разновидность, частица универсальной, везде и всюду действующей силы. Этой силой является Бог — абсолютная ценность и главное априорное основание всех ценностей.

Все, что окружает человека, дано ему в его социокультурной жизни, представляет собой бесконечное разнообразие символов. Поэтому важнейшая из задач философии заключается в десимволизации мира, в проникновении к априорным первоосновам

символов. Это осуществляется через длинную цепь отрицаний-очищений, пока перед философским созерцанием не предстанет чистая основа. Поэтому в феноменологии, по словам Шелера, меньше говорят и больше молчат, но зато и больше видят, обнаруживая те миры, которые чаще всего вообще невыразимы. Десимволизируя реальность, феноменология приближается к постижению подлинных сущностей вещей.

Символами плотно насыщены существование человека в мире права и бытие права как такового. И назначение философии состоит в том, чтобы пробиться к кроющимся за этими символами априорным первоначалам, обнаружить в них то, что делает их причастными к всеобщему благу и общезначимым истинам.

Все те реалии, что обнажаются в результате феноменологического очищения, свидетельствуют о существовании в мире некоего устойчивого порядка, с которым невозможно не считаться и требованиям которого человек обязан подчиняться.

ОГРАНИЧЕННОСТЬ РАССУДОЧНОГО ПРАВОПОНИМАНИЯ: ЮРИДИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ

В представлении философов человеческий рассудок никогда не считался самым совершенным средством миропонимания. Платон видел в рассудке мыслительную способность, занимающую промежуточное место между умением формулировать обыденные мнения и разумом. Кант утверждал, что возможности рассудка ограничиваются функциями по организации и систематизации пестрого разнообразия чувственно воспринимаемого материала. В этом своем качестве рассудок стал той базовой интеллектуальной способностью, на основе которой развились методы частных и прикладных дисциплин.

Рассудочное мышление, являясь рационально-дискурсивным, нацелено на поиск непосредственных, близлежащих причин вещей, явлений и процессов. Его задача состоит в том, чтобы не просто формулировать свои мнения о предполагаемых причинных зависимостях, но и логически обосновывать их, тем самым сообщая зыбким мнениям статус устойчивых знаний. Прodelывая необходимую работу по сбору информации и ее первичной научно-теоретической обработке, рассудок тем самым предва-

ряет последующие, более сложные и трудоемкие этапы познавательной деятельности.

Еще Аристотель заметил, что материальности вещей свойственно заслонять от человека их сверхматериальное содержание и его глубинные, истинные смыслы. Лишь умозрительным усилиям разума может приоткрыться то, что находится в этих глубинах. Рассудок же остается почти целиком в плену видимостей, загораживающих от него истину. Рассудок вынужден судить об истине на основании чисто внешних признаков и доступных его созерцательным усилиям материальных проявлений. Из-за этого выстраиваемые им силлогизмы нередко содержат в себе достаточно грубые ошибки оценочно-смыслового характера.

На основе стереотипов рассудочного миропонимания в европейском правоведении и в философско-правовой мысли XIX в. сложилось такое направление, как **юридический позитивизм**. Его становление и обретение методологической самостоятельности происходило практически одновременно с развитием общеправового позитивизма и распространением идей О. Конта и Г. Спенсера.

Оригинальность философской позиции О. Конта заключалась в том, что он сформулировал концепцию трехступенчатого развития мировой цивилизации, проходящей через теологическую, метафизическую и позитивную ступени.

Самой ранней, оставшейся уже в прошлом, **теологической** фазе соответствовали такие формы государственности, где преобладали традиции военно-авторитарного правления, а также представления о божественном происхождении правителей. Людям, жившим в те эпохи, казалось очевидным присутствие печати высших, сверхъестественных сил на государстве, законе, действиях монархов. Абсолютное большинство объяснений сути того, что происходило в социально-правовой жизни государств и народов, имело религиозно-теологические посылки и корни.

Вместе с закатом средневековья и феодализма теологическая фаза стала постепенно сходить на нет. Эпоха Возрождения с присущим ей развитием мореплавания, торговли, ремесел, промышленности, серией крупных научных открытий и технических изобретений заставила человека по-новому взглянуть на мир. Распространение рационалистических воззрений и крити-

ческих умонастроений расшатало былую веру в Бога и в божественное происхождение верховной власти.

Одновременно с Ренессансом наступает метафизическая эпоха. Философское мышление уже не прибегает к теологическим аргументам и не апеллирует ни к Божественной мудрости Провидения, ни к иным сверхъестественным факторам. Язык философии заметно меняется, но трансцендентные сущности бытия ее по-прежнему интересуют. С вытеснением теологии метафизикой возникает атмосфера интеллектуальной анархии, заявляет о себе вопиющий разноречивый философских позиций, активно плодятся разрушительные воззрения, подрывающие устои социального порядка.

В XIX в. приходит время третьей, **позитивной** ступени, когда теология и метафизика отступают перед напором естествознания, точных наук. Философия отказывается от поиска субстанциальных начал и первопричин сущего. Начинает преобладать интерес к эмпирической реальности и к тем знаниям, которые имеют практическую полезность, способствуют прогрессу промышленности, укреплению общественного порядка, обладают несомненной достоверностью. На позитивной стадии утверждается такая разновидность государственного устройства, как социократия с характерной для нее лидирующей ролью промышленников, банкиров и торговцев.

Для Конта позитивизм — это система «положительных знаний», опирающихся прежде всего на факты и отводящих главенствующую роль методам наблюдения и описания. Позитивный характер могут иметь и гуманитарные науки и философия, если они берут для себя за образец методы, которыми пользуются естествоиспытатели, то есть направляют все свое внимание на описание явлений, а не на поиск невидимых сущностей.

В русле умонастроений такого рода происходило окончательное оформление юридического позитивизма в самостоятельное направление. В прежние времена соответствующая методологическая тенденция уже существовала в виде правоведческого эмпиризма, игнорировавшего метафизическую, естественно-правовую проблематику. Но в XIX в. она обретает несравнимо большую значимость.

У истоков юридического позитивизма стоял английский правовед Джон Остин (1790—1859), профессор Лондонского уни-

верситета, возглавлявший кафедру юриспруденции. В своих трудах он рассматривал право в традиционном для англичан эмпирически-фактографическом, утилитарно-прагматическом ключе, не прибегая к каким-либо философским допущениям метафизического характера.

Остин полагал, что право следует брать в том виде, в каком оно присутствует в реальной социальной практике. Необходимо точно и строго очерчивать очевидные границы правовых феноменов и при этом избегать оценочных суждений, не употреблять критериев добра и зла, справедливости и несправедливости, истины и лжи, которые будут лишь затемнять суть дела.

Для Остина право — это совокупность нормативных предписаний, исходящих от лиц или учреждений, обладающих властью, и адресованных лицам, находящимся в подчиненном положении и руководствующимся привычкой к повиновению. Источником позитивного права выступает суверенная власть, располагающая реальной силой и способная обеспечить выполнение своих предписаний. Присутствие в составе этих требований санкций, предполагающих наказания за неповиновение и различные нарушения, придает праву принудительный характер.

Право в строгом смысле слова — это совокупность правил, устанавливаемых одними разумными существами для других разумных существ. При этом в состав права не следует включать нормативные требования, которые установлены социальными субъектами, не обладающими статусом суверенов. За его пределами должны пребывать требования общественного мнения, нормы международных соглашений, правила общения, принципы защиты чести. Остин обозначает всю совокупность этих требований понятием «позитивной морали». Он твердо убежден в том, что позитивное право должно быть совершенно свободно от воздействий позитивной морали и тех представлений о должном, которые издавна культивирует естественно-правовая философия. Нельзя допускать, чтобы они оказывали влияние на деятельность механизмов правовой регуляции. Равным образом это относится и к религиозным нормам. Остин не пытается дискредитировать традиционные институты нравственного и религиозного воспитания. Полагая, что они имеют право на существование, он вместе с тем настаивает на том, что в практически функционирующей юриспруденции им не должно быть места.

Таким образом, позитивистский подход к праву проявляется в том, что предмет теоретического анализа предельно суживается. Берется чистое право само по себе, отсеченное от религии, метафизики, нравственности, этики, антропологии, психологии. Для юридического позитивизма не существует ни абсолютных первопринципов бытия, ни вечных сущностей, ни чистых эйдосов. Трансцендентная и трансцендентальная реальности его не интересуют. Право в его понимании — это официально узаконенные юридические требования, практически функционирующие законы, производные от воли государства.

Методология юридического позитивизма обрела своих сторонников как в Европе, так и в России. Так, российский философ-правовед Г.Ф. Шершеневич выступал в своих работах с критикой естественно-правовых теорий и стремился доказать, что они, в отличие от теории позитивного права, оторваны от реальности и потому не в состоянии оказывать на нее положительное воздействие.

В выступлениях Шершеневича просматривается еще одна характерная особенность юридического позитивизма, который воспринимает свою социальную роль как службу, но не служение. Он служит не человеку и человечеству, не идеалам гуманности и всеобщего блага, не культуре и духовности, а **государству**. Его не беспокоит то обстоятельство, что государство может быть неправовым, а его власть деспотической. Он избегает оценочных суждений с позиций морально-должного, старается пребывать вне сферы действия критериев добра и зла. Это позволяет апологетам юридического позитивизма со спокойной совестью служить любому режиму и, при необходимости, с легкостью переходить на позиции крайнего имморализма и «легистского позитивизма». Жесткий прагматизм и голая рассудочность делают их недостижимыми для этических увещаний с чьей-либо стороны. Их не волнуют явные разрывы в едином нормативно-ценностном поле, вопиющие противоречия между универсальными религиозно-нравственными императивами и многими законами позитивного права. А между тем эти же самые противоречия внушали серьезные опасения сторонникам традиционного философско-гуманистического подхода к праву. Так, основатель философии экзистенциализма в Украине

Л.И.Шестов (1866—1938) в своей книге «Афины и Иерусалим» писал: «Человеку часто случалось ошибаться, думать, что он знает, когда он не знал. Пришлось, чтобы оберечь себя от ошибок, искать «критериев» истины. Один из наиболее несомненных критериев истины, найденных людьми, — это согласованность отдельных знаний меж собой, то есть отсутствие противоречий между ними. Человек ищет и находит связи между явлениями и в существовании связи видит залог истины. Понемногу ему начинает казаться, что его задача не в отыскании истины, а в том, чтоб создать вокруг себя атмосферу согласованности. И согласованность, хотя бы воображаемую, несуществующую, но непременно согласованность, он готов принять за истину. И нет никаких способов разубедить его, нет и возможности заставить его припомнить, что когда-то он и сам знал, что истина с согласованностью ничего общего не имеет»*.

Юридический позитивизм научился удивительно искусно сочетать внутреннюю ценностную разорванность своих воззрений со склонностью к внешне стройным, системообразным дискурсивным построениям. Его «государствоцентризм» позволяет ему нанизывать на «ось» государственных интересов всю систему правовых норм и обосновывающих их теоретических аргументов. В результате живая социально-правовая реальность во всем ее непосредственном разнообразии и естественной пестроте вытесняется за пределы аналитического внимания. На передний же план выдвигается рационализированный порядок из рассудочных схем. В бездушных, успевающих мгновенно омертвить костяках этих схематизмов нет места не только истине, но и справедливости и благу.

В составе истины непременно должно присутствовать нечто от таинственной беспорядочности живой жизни. Лев Шестов по этому поводу тонко заметил: «Чем больше приобретаем мы положительных знаний, тем дальше мы от тайн жизни. Чем больше совершенствуется механизм нашего мышления, тем трудней становится нам подойти к истокам бытия. Знания отягчают нас и связывают, а совершенное мышление превращает нас в безвольные, покорные существа, умеющие искать, видеть и ценить

* Шестов Л. Сочинения в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 626.

в жизни только «порядок» и установленные «порядком» законы и нормы»*.

Отношение метафизики к юридическому позитивизму можно выразить при помощи перефразированной мысли Гераклита: «Позитивистское многознание уму не научает». Накопление положительных знаний, их упорядочение в громоздкие системы не заменяет самого главного и наиболее существенного — понимания основополагающих смыслов бытия человека в мире, социуме, внутри правовой реальности. Юридический позитивизм не способен видеть за деревьями лес, не в состоянии понять простую истину, что не человек существует для государства и права, а право и государство для человека. То, что является аксиомой для философского разума, для естественно-правовой метафизики, недоступно позитивистскому рассудочному миропониманию. При этом характерно, что позитивизм не сознает и не признает собственной ограниченности. Уверенный в самодостаточности своих принципов, он с пылом и воинственностью нападает на метафизику права, шельмует всех, кто пытается рассматривать право в контексте культуры, в его многообразных и сложных связях с мифологией, религией, нравственностью и другими порождениями человеческого духа. Этим он демонстрирует не только интеллектуальную ограниченность, но и нравственную ущербность своих позиций.

Разумеется, человеческий интеллект не следует упрекать в стремлении к упорядочению представлений и знаний о мире. Английский философ А. Уайтхед отмечал: «Мы не способны думать в терминах неограниченного разнообразия деталей; очевидность приобретает присущее ей значение лишь в том случае, если она предстает перед нами, приведенная в порядок при помощи общих идей»**. Но особенность рассудочного подхода к реальности в целом и к праву, в частности, состоит в том, что используемые его сторонниками общие идеи не столько упорядочивают сущее, сколько деформируют его. Расчлняя, систематизируя, раскладывая по полочкам, давая безупречные, на его взгляд, дефиниции, рассудок уверен в исчерпывающем характе-

* Шестов Л. Указ. соч. С. 649.

** Уайтхед А. Религия и наука // Заблуждающийся разум? Многообразие вне-научного знания. М., 1990. С. 457.

ре, абсолютной истинности своих построений. Он не замечает той опасности, которая подстерегает его и избежать которой ему, как правило, не удастся. Имя этой опасности — редукционизм, то есть склонность упрощать суть вещей, огрублять представления о них.

В наивном реализме, грубой рассудочности юридического позитивизма присутствует не только конструктивное начало, но и элементы деструктивного характера. Расчлняя, упрощая, огрубляя, он нарушает живые связи, соединяющие феномены права с одушевленным контекстом человеческой культуры. Его усилия временами напоминают вивисекцию, сдирающую с живого существа кожу и разрубаящую его на части. В результате перед взглядом аналитика предстает не живое правовое явление, а его рассеченный труп.

Характерно, что позитивистский рассудок не любит иметь дело с противоречиями. Будучи источниками движения, жизненности, пульса в явлениях и процессах, они, как все живое, угрожают разрушением любым надуманным схемам и конструкциям. Это обстоятельство хорошо обрисовал американский социопсихолог Л. Фестингер в своей концепции когнитивного диссонанса. Он назвал когнитивным диссонансом такое состояние индивидуального сознания, когда в единой содержательной плоскости сталкиваются между собой два противоположных представления об одном факте, не согласующиеся между собой, но в равной мере убедительные. Сам Фестингер, являясь позитивистом по своим теоретическим ориентациям, оценивает такой диссонанс сугубо негативно и не желает замечать в нем конструктивного начала.

Если учитывать, что за когнитивным диссонансом всегда кроется некое реальное противоречие, то реакция рассудка на него находит свое объяснение. Он просто теряется перед обнаружившимся противоречием. Не имея необходимых познавательных объяснительных средств, он склонен видеть в противоречии не проблему, а тупик. Неприятное состояние безвыходности он объявляет когнитивным диссонансом и открыто демонстрирует свое отрицательное отношение к нему и к его причине.

Негативное отношение рассудка к противоречиям проявляется также в такой его особенности, как **монологизм** рассужде-

ний, неспособность к внутренним диалогам. Он редко склонен выдвигать контраргументы против собственных доводов, чтобы испытать их на прочность и убедительность. Ему не свойственны споры с самим собой и сомнения в собственной правоте. Выдвигая какое-либо теоретическое положение, он намерен твердо и до конца держаться за него. Слыша при этом только себя и звучащие в унисон монологи единомышленников, он не замечает, как оказывается в плену мыслительных стереотипов, из тисков которых почти никогда не может высвободиться.

Именно поэтому творческий, эвристический потенциал апологетов позитивизма не велик. Слыша лишь свои внутренние монологи, предпочитая каноны новациям, привычное неизвестному, они чаще всего склоняются к репродуктивным видам научной деятельности.

О. Конт не случайно развел метафизику и позитивизм по разным историческим эпохам и приложил немалые усилия для доказательства их несовместимости. Рассудочное познание действительно не приемлет трансцендентный мир, отвергает высшую реальность. Бог, душа, судьба, бессмертие — это для него пустые, ничем не наполненные понятия, бесполезные для положительной науки. Наиболее характерным воплощением рассудочного мироотношения явились учения Ч. Дарвина, К. Маркса, З. Фрейда, отвергающие инобытие во всех его видах, отличающиеся невосприимчивостью к духовным сущностям мира, нравственной безучастностью особого рода, проявляющейся в равнодушии к высшим религиозно-этическим смыслам человеческого существования.

Все, что чревато для рассудка выходами за пределы ограниченных, локальных предметных сфер, воспринимается им либо с пренебрежением, либо с неприязнью. Не случайно юридический позитивизм признает лишь то, что ясно и отчетливо оформлено в правовых категориях. То, что пребывает «над» ними (Бог, эйдосы, идеалы) или «под» ними (коллективная душа, мифологическая предыстория правосознания и многое другое), его не интересует. Он предпочитает замкнутые, уже освоенные им предметно-проблемные области, внутри которых он чувствует себя компетентным, где теоретические положения поддаются опытной верификации, где все предельно прозрачно — цели и средства, намерения и орудия их реализации.

В правовом мышлении детищем рассудочного рационализма может выступать не только юридический позитивизм, но и легизм. При равнодушии к высшим ценностям бытия, при забвении основополагающих смыслов существования правовое мышление может легко соскользнуть на опасную стезю жесткого прагматизма и хладнокровно-бездушного инструментализма. В итоге порядок оказывается для него выше гуманности, а интересы государства выше идеалов общего блага и справедливости. И тогда рассудочный расчет подсказывает, что механика насилия способна привести государство к искомым целям быстрее, чем цивилизованное правовое принуждение с идейно-нравственными увещеваниями.

МАТЕРИАЛЬНЫЕ ПРИЧИНЫ: АНТРОПОСОЦИОЛОГИЯ ПРАВА

СПЕЦИФИКА МАТЕРИАЛЬНЫХ ПРИЧИН

Если следовать Аристотелю, то под материальными причинами чего бы то ни было мы должны рассматривать тот субстрат, ту материальную основу, из которой возникают интересующие нас реалии. Применительно к правовой реальности такой причиной, или основой, является непосредственная жизнь индивидов и общностей с разнообразием присущих ей связей, отношений, противоречий. Именно она представляет собой ту живую материю, которая подлечит упорядочению, структурированию, цивилизованному оформлению и в итоге превращается из аморфной стихии естественных взаимодействий в правовую реальность.

Материальное бытие любой предметной сферы представлено в первую очередь тем материалом, из которого она сложена. В данном случае это изначальная стихия непосредственных отношений между индивидами и общностями. Сама собой преобразоваться в правовое состояние она не может. Ей, как и всякой материальной причине, нужна формальная причина. Стихия естественных противоречий несет в себе возможность обретения правовой оформленности. И это происходит, когда формальная причина реализуется в живом материале.

Проблема материальных причин права получила основательную разработку в марксистской теории. Эта доктрина, при всех ее недостатках, сумела представить развернутую и вполне реалистичную картину действия механизма материальной детерминации в самых разных сферах человеческой жизнедеятельности. Это, правда, достигалось зачастую за счет того, что все остальные виды причинных зависимостей и в первую очередь формальная причинность оказывались задвинуты на дальний план. В результате право предстало в марксизме как крайне тяжеловесное социальное образование, почти лишенное духовного содержания, отягощенное материально-экономическими зависимостями, прочно прикованное к базисным основаниям товарно-денежных отношений. Устремленность права к возвышенным универсальным абсолютам культуры, его духовная природа не

принимались во внимание и затушевывались. Однобокость такого подхода существенно искажила общую картину правовой реальности.

МАТЕРИАЛЬНЫЕ ОНТОЛОГЕМЫ ХАОСА, КОСМОСА И ХАОСМОСА

Хаосом традиционно именуют некое неразличимое в себе, неструктурированное, недифференцированное, безмерно-аморфное, стихийно-неустойчивое первоначало бытия. Хаос не есть ничто. Он представляет собой нечто, существующее объективно, имеющее собственную онтологию, являющееся перводанностью.

Поскольку в существовании всегда присутствует возможность несуществования и любая конкретная структура рано или поздно распадается, то истинным является утверждение, что порядок всегда чреват хаосом, подобно тому, как жизнь всегда чревата смертью. Равным образом хаос способен нести в себе потенции, позволяющие ему при определенных условиях порождать из себя разнообразные конкретные структуры.

Античность рассматривала хаос как онтологически первичное, порождающее, жизнетворящее начало, предшествовавшее возникновению космоса. Мифологическое, а вслед за ним и философское, сознание изображали хаос как чистую потенциальность и как всеобщее лоно, онтологическое «чрево», производящее из себя, из беспорядочного движения своих стихий порядок с его структурами и формами.

Порядок-космос, возникнув из породившего его хаоса, способен существовать лишь при условии неустанной борьбы с угрозой скатиться назад в состояние хаоса. Развитие, совершенствование, гармонизация структур миропорядка представляют собой формы такой борьбы. Но подобно тому, как жизнь никогда не сможет окончательно победить смерть, порядку не под силу полностью преодолеть хаос, который будет существовать всегда в виде возможности и реальности. Это имел в виду Эмпедокл в своем учении о чередованиях состояний Любви (порядка) и Вражды (хаоса) и о ритме этих перемен как условия существования мира.

Жизнепорождающий потенциал хаоса имел в виду Лаоцзы в учении о бездне, вбирающей в себя все отжившее и создающей в своем темном лоне новые формы, из которых складывается миропорядок.

В античном мирозерцании мифологемы хаоса и космоса пребывали рядом. Мир представлялся архаическому сознанию бездной, через которую неслись вихри разнородных частиц. Вершилась вселенская игра стихийных сил, возникали и распались миры. Все происходило самопроизвольно и бесцельно до тех пор, пока в драматической борьбе с титаническими силами хаоса не победили боги, зачинатели олимпийской династии. Захватив власть, они установили порядок и стали строго следить за поддержанием равновесия, сохранением отношений иерархии и субординации. Благодаря их героическим усилиям возобладало упорядочивающе-гармонизирующее начало, утвердился космос, а хаос отступил.

Греческая философия видела в космосе не аморфную среду, не инертно-пассивное вместилище, а активный субъект, живое, дышащее, пульсирующее-еврехсущество, обладающее огромной творческой энергией, душой и разумом. Как воплощение высшей соразмерности, космос нес в себе способность задавать меру всему сущему. От людей, урожденных из космического эфира и являющихся, по существу, детьми космоса, требовалось во всем соблюдать меру, чтить нормы и законы, блюсти справедливость. Это сообщало их жизни высший смысл, открывало перед ними путь к высшим гармониям и совершенству.

Характерно, что слово *космос*, означавшее буквально в переводе с древнегреческого «порядок», характеризовало не только мир в целом как внутренне структурированное, гармоничное, самодостаточное целое, но и поддерживаемое властью и законами государственное устройство, воинский строй, а также убранство женщины, делающее ее прекрасной (отсюда слово «косметика»).

Платон видел в космосе живое существо, имеющее тело, душу, ум, созданное Творцом (Демииургом) по его собственному плану, или первообразу (парадигме). Если поначалу все вещи пребывали в состоянии хаотической неупорядоченности, то вмешательство Демииурга привело каждую из них в согласие с со-

бой и другими вещами. В итоге возникло живое, чувственное целое — космос.

Для Аристотеля космос выступал как порядок, возникший в результате преодоления бессмысленной стихийности материи. Пронизанный смыслами, разумностью и потому доступный пониманию, космический порядок — это воплощение высшей красоты и совершенства. Его гармонии доступны чувственному восприятию и служат образцами для подражания общественной и духовно-творческой жизни людей. Живое космическое тело существует в одном-единственном экземпляре. За его пределами (если их вообразить), то есть там, где нет ни пространства, ни времени, не может быть ничего. Космос всеобъемлющ.

Эту мысль о тотальности вселенского порядка охотно воспроизводили и развивали греческие и римские стоики. Они сравнивали космос с естественным государством, где есть свои естественные законы, свое естественное право. В свою очередь, земные государства представлялись им в виде частных форм, стремящихся воспроизвести в своих законах требования высшей, космической необходимости и справедливости.

Человеческое сознание издавна привыкло разводить хаос и космос в противоположные стороны и размещать их по краям жесткой бинарной оппозиции. Однако, кроме полярностей этих крайних состояний, существуют еще и бесконечные множества промежуточных градаций, в которых в различных степенях смешаны начала беспорядка и упорядоченности.

Взаимопроникновение сил хаоса и космоса дает ту или иную конкретную разновидность хаосмоса*. И если представить хаос как абсолютный беспорядок, а космос — как абсолютный порядок, то хаосмос будет выглядеть как срединное состояние. При этом если абсолютные степени беспорядка и порядка — это, скорее, воображаемые, чем действительные состояния, подобные абсолютному минусу или абсолютному плюсу (если допустить существование таковых), и потому в реальном мире в чистом виде практически не встречающиеся, то хаосмос — это ис-

* Понятие хаосмоса использовали английский писатель Д. Джойс и французские философы Ж. Делез и Ф. Гваттари, обозначая с его помощью промежуточные разновидности упорядоченного хаоса и беспорядочного космоса.

тинная универсалия, пронизывающая все сферы существования, в том числе и человеческое бытие.

Тотальный беспорядок и идеальный порядок — это абстракции. Действительность же предлагает, как правило, различные формы смешения упорядочивающих и деструктивных начал. В этих формах границы между порядком и беспорядком подвижны и предрасположены к смещениям то в одну, то в другую сторону.

Взаимодействия между упорядочивающими и деструктивными началами способны разворачиваться по нескольким сценариям. Первый вариант — это когда силы хаоса в ожесточенном противоборстве с силами порядка берут верх над последними. Бурные, взвихривающие все вокруг себя отношения воспринимаются как катаклизм, буря, война, катастрофа.

Второй тип — это отношения примерно паритетного взаимодействия противоположных тенденций, когда ни одна не может возобладать над другой и они создают ситуацию динамического, колеблющегося равновесия с попеременными смещениями границы то в одну, то в другую сторону.

И наконец, третий вариант — это отношения, при которых начала хаоса оказываются в полном подчинении у начал порядка. Силы деструкции занимают определенные ниши, имеют свои очаги, где они господствуют, но в целом, в макромире их роль остается достаточно скромной.

Существует бесконечно много разновидностей соотношения элементов порядка и беспорядка, и полный перечень возможных градаций составить затруднительно. Однако можно предложить следующую процедуру — на воображаемой вертикальной шкале обозначить три точки: 1) вверху — точка, обозначающая абсолютный порядок; 2) внизу — точка, обозначающая абсолютный беспорядок; 3) посередине между ними — промежуточный пункт, где противоположности уравновешены и их силы приблизительно равны; это некий онтологический «нуль», вверх от которого нарастает власть сил порядка над силами хаоса, а по направлению вниз усиливается власть хаоса над порядком.

Средняя точка «нулевого хаосмоса» представляет собой исходный пункт всякого созидания, если двигаться от него ввысь. И она же служит исходным началом всякого отрицания и разрушения, если от нее двигаться вниз.

По сути, вся шкала онтологически возможных состояний — это шкала хаосмоса. В чистом виде хаос и космос представлены только в предельных точках абсолютных состояний. Все остальное, то есть бытие в целом, представляет собой мир хаосмоса.

Для удобства обращения с понятием хаосмоса можно разграничить охватываемую им сферу на две: 1) положительный хаосмос (верхняя половина шкалы), вбирающий в себя все состояния и формы с отчетливо выраженной конструктивной, созидательной направленностью совершающихся изменений; 2) отрицательный хаосмос (нижняя половина шкалы), включающий в себя все те состояния, в которых доминирует деструктивная тенденция.

Все, что способно возникать, жить, развиваться, каждый из элементов сущего является воплощенным хаосмосом. Такой элемент вынужден непрерывно преодолевать угрозу разрушения, распада, хаоса и в этой борьбе находить смысл своего существования, свое главное предназначение. И как только способность к борьбе такого рода утрачивается, он тут же становится жертвой готового поглотить его хаоса. Разрушаются те связи, что соединяли его с окружающим миром и сообщали его существованию целенаправленность и внутреннюю упорядоченность. На смену прежде целостному предмету или существу приходит хаос распавшихся связей и структур.

Таким образом, любая жизнь, любое существование представляет собой локализованный хаосмос с присущей ему внутренней дуэлью между силами порядка и деструкции. В полной мере это касается существования человека, общества, государства, цивилизации. Жизнь людей — это всегда борьба за упорядоченность и соразмерность, участники которой постоянно ощущают рядом с собой присутствие шевелящегося вокруг хаоса.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРАВОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Человек в качестве материальной причины

Человеческому существу, несмотря на явное присутствие в нем духовных начал, невозможно отказать в материальности. Являя собой живой организм, оно существует по законам орга-

нической материи и не в его силах вырваться из сферы их действия. Наиболее очевидна власть этих законов в тех случаях, когда человеческое существо еще почти не затронуто действием цивилизации и культуры. В таких случаях он именуется «естественным человеком».

Известны две объективные по своему характеру ситуации, когда человек пребывает в мире в качестве именно «естественного человека». *Первая* — это ситуация доисторического, докультурного, первобытного существования, когда человеческая витальность была предоставлена сама себе и не входила в противоречия ни с какими нормативными требованиями. При отсутствии промышленности, ремесел, торговли, денег, нравственности, права человек был таким, каким его сотворила природа. *Вторая* ситуация определяется временными рамками между моментом рождения любого из людей и тем моментом, когда он начнет выказывать необходимые признаки социализированности в речи, поведении и общении.

В обоих вариантах, филогенетическом и онтогенетическом, «естественный человек» представляет собой тот исходный «материал», ту изначально данную «материю», которая должна подвергнуться основательной и серьезной обработке. Для того чтобы из архаического «естественного человека» возник человек цивилизованный, способный подчиняться нормам нравственности и права, потребовалось чрезвычайно много времени. Более того, этот процесс и на сегодняшний день еще не завершился, поскольку далеко не все представители человеческого рода склонны с готовностью демонстрировать свою цивилизованность в форме законопослушания.

Человеческая природа оказалась слишком трудным материалом, нелегко поддающимся обработке средствами социализации, воспитания. Просчеты всех утопистов, надеявшихся достаточно быстро создать «нового человека» с высокой нравственностью, связаны с недооценкой этих трудностей. Природа затратила миллионы лет на то, чтобы изваять человеческое существо, в котором все взаимосвязано в необычайно сложную целостность. Если в архитектурном сооружении принято какой-то один камень считать краеугольным, то в архитектонике человеческой природы все составные элементы являются «краеуголь-

ными». Поэтому изъять что-то одно, избавить человека от какого-то одного, пусть даже кажущегося явно негативным, свойства, — это значит нарушить ту «предустановленную гармонию», которая в человеческом существе присутствует, хотя и не всегда очевидна.

Наиболее глубокие и дальновидные из мыслителей склонны говорить об иных способах облагораживания человеческой природы, которые позволяли бы все без исключения свойства человека использовать во благо себе и окружающим. Невзрачный в его естественном виде алмаз всегда можно, при наличии необходимых умений и инструментов, превратить в сверкающий бриллиант, нисколько при этом не повредив его природе.

Одним из примечательных свойств «естественного человека» является слабая управляемость собственными эмоциями. Будучи почти бесконтрольными, они могут легко достигать высокой степени возбуждения и даже состояния аффекта. Тысячелетия развития цивилизации и культуры мало что смогли изменить в человеке в этом смысле. Аффекты продолжают осложнять человеческое существование, являясь одной из главных причин нарушения норм цивилизованного поведения, правонарушений и преступлений.

Аффективное состояние, будь то гнев, ярость, ожесточение или ненависть, предполагает временное регрессивное изменение сознания, превращающее цивилизованного человека в «естественного». Возникшая внутренняя доминанта заставляет значительно преувеличить важность предмета волнения и, вместе с тем, существенно принизить значимость норм и ценностей цивилизованного общения. В итоге резко ослабевает способность к самоконтролю. Привычные нормы этикета, морали и права, которым человек в спокойном состоянии подчиняется без особых затруднений, утрачивают в ситуации аффекта свои регулятивно-дисциплинарные свойства.

Целый ряд цивилизационных затруднений связан с таким свойством человека, как естественная агрессивность. Она имеет биогенетическую природу и представляет собой унаследованный от животных инстинкт борьбы. Человеческая агрессивность может быть как мотивированной, так и бессознательной, то есть минующей в своих проявлениях сферы рассудка и рефлексии.

Ей свойственна как конструктивная направленность, то есть способность защищать жизнь от внешней угрозы, так и деструктивная, когда она сама становится источником опасности, грозящей другим живым существам самыми неблагоприятными последствиями.

И отрицательные аффекты, и деструктивная агрессивность представляют собой тот естественный «материал», над которым трудятся силы цивилизации и культуры, ища средства и способы их обуздания, трансформирования, переструктурирования и т.д. Проявляясь в своем естественном виде, они превращают человека в имморальное существо, в варвара и вандала. Находясь в их власти, он обнаруживает полную невосприимчивость к этическим увещаниям. Активизировавшиеся инстинкты блокируют его более высокие способности, в результате чего «естественный человек» начинает представлять серьезную угрозу для окружающих его людей, предметов цивилизации и ценностей культуры.

Множество негативных проявлений в социальном поведении людей, восходящих к прирожденным свойствам «естественного человека» и сохранившихся в качестве возможностей в психике «постестественного человека», всегда усложняли общественную жизнь. Возникавшие на их почве противоречия, конфликты, антагонизмы препятствовали утверждению нравственных и правовых принципов. Вместе с тем именно они-то с производными от них общественными противоречиями и составляют ту материальную почву, которую возделывает человеческий дух, стремясь превратить ее в морально-правовую реальность.

«Естественный человек» как имморалист

В XVIII в. в культуре Франции и некоторых других европейских стран господствовал культ всего естественного. Этим умонастроениям сопутствовала разработанная философами и, в частности, в немалой степени Ж.-Ж. Руссо, сенсуалистическая концепция «естественного человека». Она представляла собой одну из наиболее радикальных форм европейского, нововременного антропоцентризма. Имея глубокие культурно-исторические корни, теория «естественного человека» восходила к античной мифологеме «золотого века» и философии древнегреческих цини-

ков. Новое время с присущим ему интенсивным развитием промышленного производства, товарно-денежных отношений и государственно-правовых институтов вызвало у целого ряда европейских философов и писателей стремление поставить при помощи теоретических или художественных средств «мыслительный эксперимент» и вообразить такую ситуацию, при которой человек почувствовал бы себя свободным от воздействий всех этих сложных социальных форм.

«Естественный человек» — это существо, чья витальность предоставлена самой себе. Его окружает тоже «естественная», то есть докультурная среда, где нет ни промышленности и денег, ни рынка и торговли, ни социального неравенства и несправедливости, ни политики и права, ни пороков и преступлений. В этих условиях человек таков, каким его сотворила природа; он занимается охотой, ловлей рыбы, сбором плодов, проявляя себя в меру добрым и в меру эгоистичным. Будучи, как полагал Руссо, от природы незлобив, рассудителен, благоразумен, справедлив, «естественный человек» не склонен к злодеяниям и потому не нуждается ни в государстве, ни в нормах и законах права.

Сторонники подобных взглядов слишком благодушно смотрели на человека и старались не замечать темных, отрицательных сторон его натуры. Веря в его разумность, они не принимали во внимание, что тот же человеческий разум способен быть лживым, коварным, опасным для окружающих. Превознося свободу от искусственных условностей цивилизации, они закрывали глаза на способность человека употреблять ее во зло окружающим. Но главный недостаток этой концепции заключался в игнорировании того фундаментального обстоятельства, что зло имеет свои предпосылки не только вовне, но и внутри человека, что даже самые естественные и гармоничные внешние условия оставляют человеческую природу во многом неизменной. А поскольку в глубинах человеческого существа, там, где гнездятся инстинкты, аффекты, страсти, способности испытывать страх и ярость, злобу и ненависть, всегда будет пребывать готовность защищаться и нападать, люди будут не только строить, но и разрушать, не только рождать, но и убивать себе подобных.

Доказательства тому в философии, культуре и социальной практике XVIII в. не замедлили обнаружиться. В условиях куль-

турного стиля, получившего название *рококо*, «естественный человек», которому, в сущности, не было дела ни до Бога, ни до государства, ни до общественного долга и норм нравственности, поставил в центр миропорядка свое естество с обостренной чувственностью и непомерной жадой удовольствий. Его чувственность обнаружила способность достигать демонической силы роковых страстей. Известная классическая антитеза разума и чувств, разрешавшаяся в XVII в. в трагедиях Расина и Корнеля в пользу разума, теперь, в культуре рококо, разрешается исключительно в пользу чувств и чувственности. «Естественный человек» старается как можно реже вспоминать о картезианской диктатуре разума. Его, как стихийного материалиста и бессознательного атеиста, одолевает ощущение быстротечности жизни и предчувствие неизбежности смерти. Сознывая бренность всего, что сегодня цветет, а завтра увянет, он пытается заставить себя забыть об этом и погрузиться в атмосферу чувственных удовольствий, ловить ускользящие мгновения и, с обреченностью приговоренного к скорой смертной казни, изживать свою бренную плоть. Эта апокалиптическая философия безудержного гедонизма отлилась в лаконичную формулу высшей придворной аристократии: «После нас хоть потоп».

Культ всего естественного обнаружил способность облекаться в самые причудливые формы. Так, маркиза де Помпадур устраивала в своих замках сельские праздники, где разыгрывались идиллические сценки пастушеской жизни. Сама она появлялась во время представлений в наряде простой садовницы, а придворные дамы рядились птичницами и молочницами.

Королева Мария-Антуанетта, любившая временами появляться в ситцевом платье и соломенной шляпке, устроила в саду одного из своих дворцов ферму, где сама пробовала доить коров, собирать сливки и взбивать масло.

Если у Руссо подобные умонастроения обрели вид философской концепции, доказывающей, что все естественное в человеке прекрасно и следует быть как можно ближе к простоте естественного существования, то его последователь, писатель и философ маркиз де Сад пошел гораздо дальше этих, пока еще весьма невинных, рассуждений.

Для де Сада основополагающее естественное право человека — это право на беспрепятственное проявление своих виталь-

ных сил. Он утверждал, что сама мать-природа призывает своих детей к естественным формам самореализации и в первую очередь к сексуально-инстинктивным проявлениям своего естества. Но де Сад не ограничился культом одной лишь сексуальности. Надвигающаяся, а затем захлестнувшая Францию волна тотального террора с революцией, гражданской войной, завоевательными кампаниями отозвалась в философии де Сада еще одной доминантой: культ сексуальности сочетается в ней с культом насилия.

По мнению маркиза-философа, в человеке соединяются два естественных вождения — страсть к наслаждениям и страсть к разрушению. Поэтому де Сад оправдывает сексуальные преступления, возникающие в тех случаях, когда у мужчин слепой инстинктивный порыв к обладанию соединяется со стремлением к уничтожению объекта обладания. Взаимозависимость этих двух бессознательных наклонностей такова, что чем сильнее и радикальнее творимое человеком разрушение, тем выше степень получаемого при этом наслаждения.

Философия де Сада — это в некотором роде анти-платонизм. Если, согласно Платону, человек обязан держать в узде своего «внутреннего льва», властвовать над яростным, звериным началом, живущим в нем, то де Сад предлагает снять все нормативные заграждения и выпустить «льва» на волю.

Де Сад — это и анти-Руссо, поскольку его «естественный человек», в отличие от «доброго дикаря», представляет собой существо с темной, грубой, сластолюбивой и кровожадной душой паука. Он эгоистичен и агрессивен по определению, везде ищет удовольствий и готов сражаться с кем-угодно за свое право на наслаждение. Но поскольку максимальное наслаждение совпадает для него с максимальным разрушением, то его гедонизм деструктивен и преступен. Образы будущих удовольствий выступают для этого «сладострастного насекомого», «паука размером с человека» побудительными мотивами преступных действий. Гипертрофированная потребность в наслаждениях разрушает внутренние запреты, лишает его воли и внутренней свободы от своих вождений. Желаемое представляется ему как возможное, а возможное как доступное. Остается лишь подобрать необходимые средства и начать действовать целеустремленно и напористо, невзирая на морально-правовые заграждения.

Человек-паук — это человек личного беззакония, не способный удерживаться от искушений и в наибольшей степени вожаделеющий при мечтах о запретных удовольствиях. Необходимость нарушать ради них нормы морали и права существенно повышает их притягательность в глазах человека-паука. Демон сладострастия, владеющий его «темной душой», подталкивает его к преступлениям. Он не находит ни в себе, ни вокруг себя ничего из того, что могло бы образумить его и заставить остановиться перед чертой, отделяющей допустимое от запретного. Личность и самосознание «человека-паука» растворяются в его гедонистическом имморализме, тонут в бездне «идеала содомского», гибнут в брутально-низменных порывах его натуры. И уже сам по себе садовский разврат оказывается равнозначен преступлению, поскольку разнузданное, дикое сексуальное своеволие является не следованием зову природы, а надругательством над природой, оскорблением ее законов.

Многие сцены из романов де Сада напоминают репортажи из камеры пыток, которые своей жестокостью зачастую превосходят сцены мучений грешников в дантовском Аду. Но если Ад у Данте — это воплощение воздающей справедливости, то у Сада его ад — циничная демонстрация вопиющей несправедливости. Истязаниям у него подвергаются люди, как правило, не виновные в каких-либо особых грехах и тем более преступлениях. Среди них есть подростки и дети. Здесь, в атмосфере дисномии, всеобъемлющего беззакония, нет ни судей, ни судопроизводства, есть лишь палачи и их жертвы. Все это дало потомкам основание именовать де Сада «философом-злодеем».

По мнению литератора Жоржа Батая, де Сад был человеком, обуреваемым жаждой «невозможной свободы». Задолго до Ницше Сад попытался оспорить и обесценить все, что прежде, на протяжении многих столетий считалось незыблемым. Он захотел опрокинуть иерархическую пирамиду ценностей и норм, созданных цивилизацией и культурой. В его произведениях вольтерьянское вольнодумство и руссоистский гимн естественности были доведены до логического конца, то есть до полного, абсолютного отрицания того положительного культурного опыта, что человечество накопило за свою многострадальную историю.

Имморализм, цинизм, нигилизм де Сада логично следовали из его атеизма, из его уверенности в том, что мироздание исчер-

пывается природой. Подменив Бога природой, он и в человеке увидел не «образ и подобие Божие», а обычное природное существо, которое должно жить по естественным законам. Поскольку в природе нет нравственности, то и в человеческой жизни ее не должно быть. Любить ближнего как самого себя, как того требует Евангелие, невозможно, поскольку это противоречит законам природы. Подобные христианские требования нелепы и лживы. Человеческими поступками должен руководить голос естества.

За восемнадцать веков, прошедших с момента прихода в мир Иисуса Христа, европейское религиозно-нравственное и философско-правовое сознание пришло в лице де Сада к самоотрицанию. Если Августин у истоков христианской эры писал: «Возлюби Бога и делай, что хочешь», то маркиз де Сад утверждал: «Отвергни Бога и делай, что хочешь». Возникшая таким образом антиномия внесла в западное культурное сознание драматическую напряженность, сделала его поистине разорванным, мечущимся между образовавшимися полюсами. Способность совмещать тезис и антитезис в пределах единого «я» объясняется тем, что оба утверждения отталкиваются от антропоцентрической посылки, берут за исходную точку отсчета индивидуальный дух с его готовностью принимать или отвергать что-либо.

Но если для Августина человек — это обладатель веры, разума и совести, то герой де Сада — человек личного беззакония, для которого Бог мертв. Де Сад уверен, что доказать существование Бога невозможно, что всё выходящее за пределы рассудочного понимания — не более, чем химеры, что в мироздании царят холод и безначалие и в нем не на кого уповать. Поэтому вполне логичной является максима, предписывающая человеку делать все, что заблагорассудится. Метафизическая пустота склоняет «естественного человека», не признающего норм культуры и цивилизованности, к вседозволенности.

Философия де Сада по-своему экспериментальна. Она представляет собой цинически-дерзкую попытку универсализовать сексуально-криминальные отклонения, возвести индивидуальное право на них в абсолют и подчинить сущее преступлению как всеобщему принципу. Это даже не попытка отвергнуть культуру и смоделировать «естественное состояние» неоварварства,

а намерение создать отрицательную культуру, имморально-неправовую анти-цивилизацию, где было бы разрешено все то, что запрещено в контексте традиционного нормативно-ценностного континуума цивилизации-культуры.

Садовская анти-цивилизация представляет собой вывернутый наизнанку мир с поменявшимися местами критериями. Здесь перевернута структура человеческого «я», в результате чего «темная», «ночная» душа оказалась наверху, в роли хозяйки положения, а высшие духовные способности — внизу, в подчинении у нее. Здесь перевернута общепринятая иерархия ценностей, что позволило злодеяниям занять место добродетелей. Подобные вертикальные рокировки норм и ценностей позволили де Садуощрять и восхвалять все то, что в обычных условиях цивилизованного общежития расценивается как пороки и преступления.

Логика философствования де Сада напоминает логику продвижения Данте в глубь воронки Ада. Когда создатель «Божественной комедии» достиг последнего, девятого круга и начал спускаться вниз по гигантским ногам вмерзшего в лед Люцифера, то в один из моментов он переворачивается и, оказавшись, казалось бы, вниз головой, тем не менее начинает подниматься уже вверх, хотя и не менял направления. У де Сада мы наблюдаем нечто подобное: чем низменнее, имморальнее, криминальнее его трансгрессия, чем она неприемлемее с позиций обычной нормативности, тем выше ее значимость в иерархии его собственных анти-норм и анти-ценностей. То есть в данном смысле де Сад подобен Люциферу: он оказался тем субъектом, на уровне сознания которого осуществилась радикальнейшая нормативно-ценностная метаморфоза — прежние иерархии, казавшиеся универсальными и абсолютными, перевернулись в его глазах, и в итоге все положительное обрело отрицательное значение и наоборот.

Доктрина де Сада представляет собой попытку построить философско-художественную модель мира на антропоцентрических основаниях сугубо отрицательной трансгрессии, способной лишь к разрушению, но не созиданию. Деструктивная фантазия «философа-злодея» покушается не на материальную цивилизацию, а на ее антропологические устои. Подобно тем, кто хотел быть большим роялистом, чем сам король, де Сад обнару-

живаает себя большим сатанистом, чем сам Сатана. Если мифический Дьявол пытался использовать во вред человеку лишь отдельные свойства человеческой природы, то де Сад предпринял попытку радикальной антропологической метаморфозы, в результате которой люди предстали вечными заложниками своих темных, разрушительных вожелений, готовыми даже в эшафоте видеть «трон сладострастия».

Де Сад, исходя из абсолютно верных посылок, пришел к абсолютно ложным выводам. Он справедливо констатировал, что естественный мир равнодушен к бесчисленным смертям живых существ, что гибель любого отдельного организма в нем — обычное, заурядное явление. Но из этого никак не следует, что человек в своем социальном поведении должен намеренно культивировать эти естественные стереотипы. Его предназначение состоит в том, чтобы не плыть по течению, а, сознавая свою особенность, свое «богоподобие», находить в себе духовные силы для возвышенных форм самоутверждения, не совместимых с насилием над себе подобными.

Антитеза «аполлоновское—дионисийное»

В 1872 г. вышла в свет работа Ф. Ницше «Происхождение трагедии из духа музыки». В ней немецкий философ сформулировал культурантропологическую антитезу двух начал — аполлоновского и дионисийного. Восходящая к архаическим истокам греческой культуры, к образам богов Аполлона и Диониса, эта антитеза содержала в себе универсальный философский смысл. Аполлон предстает в ней как олицетворение всего светлого, разумного, упорядоченно-гармонического, как покровитель искусства, морали и закона. Дионис же символизирует темное, хаотичное, безумное, разрушительное первоначало бытия.

Аполлон — сын Зевса и Лето, лучезарный бог солнечного света. С его именем связывают победы света над тьмой, гармонии над хаосом, меры над безмерностью, духовности над низменными инстинктами и буйными страстями. Его атрибуты — это лук со стрелами, позволяющий ему побеждать силы мрака и зла, и кифара, символизирующая его покровительственное отношение к культуре. Необходимым условием достижения гармонии и совершенства выступает для Аполлона соблюдение меры

во всем. Не случайно один из его главных заветов требует: «Стронись чрезмерного!» В фигуре этого покровителя справедливости, патриархального правопорядка и правосудия наглядно воплотились цивилизующие устремления греческого духа, его ориентации на подчинение социокультурным нормам.

Дионис — бог плодородия, виноградарства и виноделия, странствующий по свету в сопровождении толпы менад (вакханок) и сатиров, распространяющий вокруг себя веселье и сеющий разрушения. Менады, возбужденные вином, представляли большую опасность для окружающих, так как были способны разрывать на куски людей и животных. Дионис же имел свойство наказывать своих недругов тем, что лишал их рассудка. В состоянии опьянения он и сам был способен на убийства, от которых его затем очищала его бабка, богиня Рея.

Во всем античном мире в честь Диониса регулярно устраивались ежегодные празднества-оргии, сопровождавшиеся не только религиозными обрядами, но и неумеренным употреблением виноградного вина, ночными факельными шествиями с песнями и криками, отменой целого ряда обычных морально-правовых запретов, половой разнузданностью, апофеозом разыгравшихся инстинктов и эмоций. Полуобнаженные женщины, изображавшие вакханок, могли в состоянии экстатического безумия растерзать встретившееся им на пути домашнее животное, овцу, козу и даже человека.

Во всем этом было много ожившего варварства, стихийной, дикой безмерности, самозабвенного неистовства. Человек как бы на время возвращался в докультурное состояние первобытной животности, сливался с материнским началом породившей его природы, забывал о требованиях аполлоновского номоса. Утрачивалось индивидуальное самосознание цивилизованного субъекта, растворяясь в общем «мы» участников священной оргии. Одновременно через наркотическое состояние религиозного экстаза выплескивалась естественная агрессивность, подавленная в обычных условиях нормами культуры и цивилизованности. Человек освобождался от ее избытка, чтобы затем, после окончания празднеств, очистившись и успокоившись, вернуться в привычное русло цивилизованного существования.

Дионисийские экстазы играли важную роль в жизнедеятельности древних греков и оказали значительное воздействие на их

мироощущение, искусство и философию. Для человека, находящегося в их власти, уничтожались обычные границы существования и возникала возможность непосредственного прикосновения к самой сути бытия. Распавшиеся оковы личностного самосознания уже не препятствовали слиянию с первосущностями природы, с сокровенной сердцевиной вещей. Душа в состоянии исступления убеждалась в том, что за доступными созерцанию очевидностями есть вечный мир со своими радостями и страданиями, блаженством и борьбой, восторгами и ужасами.

Через феномен дионисийства в греческой культуре нашли свое место представления о разрушительных, губительных началах существования. Постепенно они оформились в самостоятельный жанр театрального искусства — трагедию.

Первоначально трагедия представляла собой не драматическое действие, а только лишь хор сатиров — служащих Дионису козлоногих природных существ. Воплощенная противоположность цивилизованных, культурных людей, сатиры олицетворяли стихийные, бессознательные начала существования. На фоне их хора, как бы призывавшего человека вернуться в лоно природы, на какое-то время отступало аполлоновское начало, утрачивали свою притягательность преимущества цивилизованности, государственности, культуры, оживала тоска скованного нормативностью человека по всему естественному. Сатир являл собой первообраз человека, еще не тронутого культурой, истинного в своей первозданности и по-детски веселящегося перед лицом своего бога Диониса.

Позднее, когда драма разворачивается в полноценный жанр искусства со всеми присущими ему атрибутами, мотивы ликующей жизнерадостности находят свое место в комедии, а в трагедии в полной мере воплощается другая ипостась дионисийства — дикая, разрушительная, преступная, способная ввергать зрителей в состояние страха и ужаса. Но самым характерным было то, что дионисийство никогда не выступало в трагедии как самодовлеющая, всемогущая сила. Ему всегда с большим или меньшим успехом противостояло аполлоновское начало. Вместе они составляли центральную антитезу любой драмы. Борьба между ними была тем внутренним пульсом, что определял жизнь художественного целого, каковым являлась трагедия.

Неустранимость дионисийных стихий и несокрушимость аполлоновского номоса, по-разному воплощаясь в трагических коллизиях, рождали у зрителя сложную гамму переживаний. Сострадав жертвам духа гибели, он в конечном счете обретал особого рода метафизическое утешение, ибо убеждался, что ни жизнь, ни дух аполлоновской цивилизации в своих основах несокрушимы.

Противоположность аполлоновского и дионисийного начал присутствует во всех сферах греческой цивилизации. Ф. Ницше так писал об этом: «Я именно и могу только объяснить себе дорическое государство и дорическое искусство как постоянный воинский стан аполлонического начала: лишь в непрерывном противодействии титанически-варварской сущности дионисического начала могли столь долго продержаться такое упорно-неподатливое, со всех сторон огражденное и укрепленное искусство, такое воинское и суровое воспитание, такая жесткая и беспощадная государственность»*.

В морально-правовой философии древних греков интеллектуально оформленному дионисийству софистов и грубой распушенности циников активно противостоял аполлонизм этических и политико-правовых концептуальных построений Сократа, Платона и Аристотеля. Своими учениями они стремились доказать, что предназначение человека состоит в том, чтобы вести не стихийное существование полудикого сатира, а цивилизованную жизнь разумного существа, подчиняющегося нравственно-правовым требованиям аполлоновского номоса.

Витальное «Эго» человека

Одним из первых, кто выдвинул проблему витального «Эго» в качестве самостоятельного предмета философского анализа, был Аристотель. В трактате «О душе» древнегреческий мыслитель выделил две способности, присущие человеческой душе. Первая — это способность размышлять, а вторая — способность ощущать. Выделив второе свойство в качестве самостоятельного, Аристотель выстраивает на его основе концепцию **растительной души**.

* Ницше Ф. Сочинения. Минск, 1990. С. 483.

Предназначение растительной души состоит в том, чтобы обеспечивать жизнедеятельность человеческого организма, заботиться о воспроизведении им самого себя посредством питания и себе подобных посредством размножения.

Согласно Аристотелю, растительная душа не является специфической принадлежностью только лишь человека. Ею обладают все живые существа на протяжении всего периода от рождения до смерти.

Несмотря на то что растительная душа, или витальное «Эго», роднит человека со всеми живыми существами органического мира, она (оно) в своем антропоморфном виде имеет наиболее сложные содержание, структуру и способы проявления.

Витальность человека и в первую очередь его телесность — это то, что отгораживает каждого индивида от других людей. По своей природе человек — это монада, которая, как утверждали Г. Лейбниц, Вл. Соловьев, И. Ильин и другие философы, одинока в своем психофизическом существовании. Витально-органическое существование центростремительно, эгоцентрично и не позволяет индивиду включать в поле своих интересов то, что непосредственно его не касается.

Из этой онтологии витальной обособленности способно следовать самоощущение неодолимого одиночества, достигающее у отдельных людей высокой степени экзистенциального трагизма.

Для того чтобы преодолеть свою естественно обусловленную обособленность, «монадность» и не позволить им перерасти в трагическое чувство безысходного одиночества, человеку необходимы специальные усилия социально-практического и духовного характера в виде налаживания социальных контактов и установления духовных связей с другими людьми.

Еще один достаточно драматический аспект существования витального «Эго» связан со свойством человека остро переживать брэнность своей телесной формы, временность своего земного пребывания. Многоуровневость человеческого «Я» приводит к тому, что полубессознательное «предзнание», касающееся своей неизбежной смерти и являющееся довольно смутным на уровне «растительной души», проходит через более высокие уровни интегрального «Эго» и обретает отчетливый вид абсолютной истины, трагической в своей безысходности. И даже попытки

духа взглянуть на нижележащие формы существования свысока, воспарить над ними за счет высокомерно-остроумной иронии, не позволяют человеку избавиться от ощущения всюду присутствующей трагедии. Когда Гамлет с черепом Йорика в руках с изумлением вопрошает, неужели и у Александра Великого в земле такой же вид, он, в сущности, уже не надеется на утешительный ответ. Но когда он пытается иронизировать, предположив, что благородный прах великого человека вполне мог пойти на затычки в винные бочки, в этих словах звучит уже горький юмор обреченного висельника. Рассудок принца тут же выстраивает логическую цепочку: Александр умер — Александра похоронили — Александр стал прахом — прах представляет собой землю, глину — из глины делают замазку — Александр превратился в затычку пивной бочки.

Истлевшим Цезарем от стужи
Замазывают дверь снаружи.
Пред кем весь мир лежал в пыли,
Торчит затычкою в щели.

И все же, несмотря на реализм и грубый материализм подобных умозаключений, те силлогизмы, которые витальность навязывает человеческому духу, не отражают истинной сути вещей. Смотреть так на жизнь — значит смотреть слишком приземленно. Если опираться только на те представления, что исходят от витального «Эго», то картины действительности не замедлят обнаружить свою узость и ограниченность. Они могут оказаться уродливо искаженными, подобно тому как бывает искажен ствол растения, лишенного достаточного света. Чтобы этого не происходило, вся информация, производная от «растительной души» человека, должна подвергаться коррекциям ее со стороны высших ипостасей интегрального личностного «Эго».

Витальное «Эго», хотя и живет своей, достаточно самостоятельной жизнью внутри человека, но это не мешает ему, в силу его возможностей, реагировать на реалии сверхорганического характера. Человек может обладать на уровне бессознательных архетипов и эмоций инстинктивным ощущением правоты и справедливости. Его стихийное, дорефлексивное правосознание может быть, при всей его ограниченности, достаточно чутким

и безошибочно реагировать на различные факты социально-правовой жизни. Ему может быть присуще свойство вычленять из правовой реальности то, что жизненно необходимо, и приспособлять к своим непосредственным интересам. Все это позволяет витальному «Эго» не оставаться в стороне от морально-правовых проблем человеческого существования и принимать посильное участие в их разрешении.

Бессознательное как «темная душа»

Лейбниц, великий немецкий философ эпохи барокко, в своей работе «Новые опыты о человеческом разуме» пользовался понятием «темная душа». Он считал, что ни в физическом, ни в психическом мире нет пустоты. Поскольку не существует психического ничто, можно говорить о непрерывности психической жизни индивида. Все представления, возникающие в человеческом сознании, зарождаются не в пустоте, а в глубинах «темной души» (так Лейбниц назвал сферу внутренней жизни человека, за которой позднее закрепится название **бессознательное**). Философ писал о процессах непрерывного перетекания представлений из тени в свет, то есть из области бессознательного в мир сознания. Он также утверждал, что в человеческом уме не может быть ничего такого, что прежде не побывало уже в пределах «темной души».

О существовании «темной души» догадывались еще до Лейбница Софокл, Платон, Данте, Шекспир. После него ее индивидуальные проявления описывали Гофман, Достоевский и Фрейд. О коллективной «темной душе» писали Ницше, исследовавший феномен дионисийства, и Юнг, создавший теорию «коллективного бессознательного». И, конечно же, надчеловеческая, мировая «темная душа», имеющаяся у космоса, не могла быть обойдена вниманием. Представления о ней присутствовали уже в древней мифологеме Рока. Позднее они причудливо трансформировались в учение Шопенгауэра о Мировой Воле.

У каждого человека рано или поздно наступает в жизни момент, когда он обнаруживает внутри себя свою «темную душу», а также то пространство в глубинах психики, что располагается **под** сознанием и где живет своей тайной жизнью «темная душа». Достоевский назвал это пространство «подпольем», а Фрейд — подсознанием.

В «Записках из подполья» русскому писателю-мыслителю удалось озвучить внутренние монологи «темной души». Сама она не способна ни к самоизображению, ни к самопознанию. Поэтому в роли художника-аналитика выступает дух, или авторское «я» Достоевского. Только духу оказался ведом истинный смысл многого из того, что совершается в сумраке индивидуального «подполья».

Дух далек от того, чтобы воспринимать как оскорбление присутствие рядом с ним «темной души», подобно тому, как крона не сетует на присутствие под собой корней, а сердце не оскорбляется соседством кишечника. Только дух способен понять, что «темная душа» человека должна иметь возможность выговориться на ее собственном языке. И только он в состоянии испытывать боль и скорбное сострадание, слыша режущие слух откровения своего темного сородича.

Достоевский, изобразив теневое пространство человеческо-го «я», создав литературный портрет «темной души», осуществил то, что некогда Леонардо да Винчи попытался воспроизвести в портрете Джоконды. Образ Моны Лизы и все, что ее окружало, оказалось помещено в сдвоенное, двоemiрное пространство. На освещенные формы естественной предметности и человеческой телесности явно падала тень иного мира, завораживающая своей загадочностью и порождающая ощущение присутствия тайны. В пространстве портрета расположились какие-то смутные, вселяющие беспокойство, явственно ощущаемые и вместе с тем ускользающие от понимания смыслы и шифры. Когда философ Павел Флоренский увидел в улыбке Джоконды усмешку соблазна и греха, знаки внутренней смуты и нераскаянности, он был близок к истине. Действительно, Леонардо да Винчи попытался создать сдвоенный портрет дневной и «темной», «ночной» души флорентийской дамы.

Именно признаки присутствия во всем мелодическом строе картины, в облике Моны Лизы и в окружающем ее ландшафте музыки греховной «темной души» так смущают дневное сознание многих поколений вот уже несколько столетий.

Если говорить о живописных воплощениях грез «темной души», то невозможно обойти вниманием то, что совершили на этом поприще три великих испанских художника — Гойя, Пи-

кассо и Дали. Есть основания полагать, что «Капричос» Гойи, эти живописные кошмары с изображениями чудовищ, казней, сумасшествий, ведьм и бесов — запечатленные видения, всплывшие из бездны «темной души» (бессознательного) самого художника.

На сходные предположения наводит и творчество Пикассо. Во времена голубого и кубистического периодов он увидел и запечатлел мир таким, каким он представлялся его «темной душе». Еще совсем недавно, несколькими десятилетиями ранее, в полотнах импрессионистов реальность веселила и развлекала всех своей эфемерной пестротой. Но с приходом Пикассо взгляд зрителя его полотно начал как будто проваливаться куда-то вглубь. И перед глазами тех, кто успел полюбить светозарные гармонии земного мира, предстала гнетущая, вневременная бездонность уродливого хаоса. Словно послышалась музыка, которая могла звучать только в дантовском Аду. Казалось, что она складывалась из нагромождающихся созвучий, издаваемых палачами и казнимыми жертвами, — звуков дробящихся костей, раздираемой плоти, нечеловеческих воплей и предсмертных хрипов.

В кубистических картинах Пикассо погибло время, погибла боготворимая импрессионистами сиюминутность настоящего. Он уничтожил для себя прошлое, обрубив нити, связующие его с предшественниками. И он же вплотную приблизился к уничтожению будущего, поскольку у останков распадающегося живописного хаосмоса оставалась только возможность мучительной агонии. В судорогах последующего эпигонства мог еще возникнуть «Черный квадрат на белом фоне» как негатив «света в конце туннеля». От него же оставался небольшой шаг до «Черного квадрата на черном фоне», где бы уже безраздельно властвовала «темная», «ночная» душа и где бы уже не было места ни времени, ни жизни, ни Богу, ни культуре.

Среди жертв «темной души» Пикассо оказалось и человеческое тело, в первую очередь женское. Еще недавно источавшее тепло и свет с картин Ренуара и Дега, живое и трепетное, оно подверглось поруганию, превратившись в разваливающуюся на глазах черно-бурую материю. Будто под скрежещущий аккомпанемент додекафонии Ада, гибла сама Мировая Душа, распалось материнское лоно красоты, любви, гармонии. На ее

место, в живописное пространство, очерченное кистью гениев XX века, вползала иная космическая сила. Мир увидел ее в картине Сальвадора Дали «Предчувствие гражданской войны», где над парализованной ужасом землей нависло нечто невообразимое. И незачем утруждать себя поисками названия этому костлявому сверхсуществу, источающему смертоносную злобу и трупный яд. Художник, сам того не ведая, придал зримый облик Мировой Воле Артура Шопенгауэра. Немецкий философ еще в начале XIX в. попытался обосновать ту горькую истину, согласно которой всем правит не благой и мудрый Мировой Разум, а иррациональная, неразумная, слепая и злая Мировая Воля. Она, будучи «темной душой» Космоса, виновна в том, что в мире нет справедливости и счастья, а насилием и страданиями он переполнен сверх всякой меры. Она — источник бесчисленных бед, выпадающих на долю человека и человечества.

***Бессознательные основания нормативного сознания:
принцип бинарных оппозиций***

Человеческому сознанию свойственно обнаруживать повсюду противоречия, оценивать действительность в свете антитез и оппозиций добра и зла, истины и лжи, рационального и иррационального и тем самым сталкиваться с присутствием альтернативных логосов-смыслов в каждом фрагменте реальности. Поскольку разум не в состоянии иметь одновременно дело с бесчисленным разнообразием аспектов и элементов, он нуждается в некоем универсальном принципе их упорядочения. Таковым издавна является принцип антитезы-оппозиции-противоречия. Классическая философия от Гераклита до Гегеля активно им пользовалась при решении познавательных задач различной сложности.

В XX в. постклассическая философия Запада по-новому взглянула на традиционное познавательное средство. Радикальная методологическая метаморфоза состояла в том, что принцип противоречия стал рассматриваться как трансцендентальная структура, коренящаяся в бессознательных глубинах человеческой психики и имеющая априорный характер. Произошло не просто переименование принципа противоречия в принцип бинарной оппозиции; открылась возможность существенного углуб-

ления в содержание культурантропологической реальности и выхода на новые рубежи понимания человека и окружающей его антропосферы.

Принцип бинарной оппозиции предстал в виде фундаментальной структуры человеческого разума, переносимой людьми на внешний мир. Везде, где противоположности, имеющие общее основание, выступали оппозициями по отношению друг к другу, это означало, что таковыми они представлялись в первую очередь человеку.

Совершенные в XX в. открытия в области нейрофизиологии, касающиеся функциональной асимметрии мозга, обнаружили, что деятельность левого полушария стимулирует бинарно-оппозиционное мышление и заставляет людей акцентировать внимание на выявлении самых разных пар противоположностей: черное—белое, свет—тьма, добро—зло. Этим левое полушарие отличается от правого, для которого характерно стремление выявлять не столько различия, сколько сходные черты противоположностей.

Еще одно очень важное открытие уже культурологического характера состояло в обнаружении того, что в западноевропейском мышлении доминирующую роль играет лево-полушарная активность мозга, а в мышлении народов Востока — право-полушарная. Так, в европейской культуре склонность к повсеместному обнаружению ценностных, нормативных и смысловых полюсов препятствовала восприятию реалий как моносистем и регулярно ставила западное философское, художественное, моральное, правовое сознание в ситуацию вынужденного выбора. Возникавшие при этом затруднения перед необходимостью оценочно-избирательных предпочтений мобилизовывали интеллектуальные резервы социокультурных субъектов и тем самым вносили элемент ускорения в развитие европейской цивилизации. Они же усложняли деятельность многих сфер практической жизни и общественных отношений. Так, бинарное житевсприятие существенно деформировало, антагонизировало социальное мышление, выдвигало на передний план архаическую антитезу «мы—они» как основание для агрессивного-воинственного отношения к «чужим», к тем, кто не подпадает под категорию «мы». В правосознании склонность к бинарным оппозициям

проявлялась в противопоставлениях государства и личности, естественного права и позитивного, гражданского общества и государственных институтов и т.д.

Принцип бинарных оппозиций не только нашел приверженцев среди философов феноменологических, психоаналитических и структуралистских ориентаций, но и был основательно подкреплён исследованиями нейрофизиологов, выявивших трехслойность человеческого мозга, состоящего из палеокортекса (древнего мозга), архикортекса (старого мозга) и неокортекса (нового мозга), каждый из которых обладает своими функциональными отличиями.

Палеокортекс (букв. «древняя кора») представляет собой центральную часть мозга, его ствол, который имеется у всех позвоночных, от рептилий до человека, и отличается наименее сложной структурой. Он ведаёт первичными из всех жизненно важных функций, отвечает за дыхание, сокращение мышц, циркуляцию крови, засыпание и пробуждение. Он контролирует проявления инстинкта самосохранения в его оборонительно-агрессивных формах и инстинкта продолжения рода. На уровне палеокортекса витальная активность человека имеет преимущественно бессознательный характер и мало чем отличается от витальной активности животных.

Архикортекс, или лимб, охватывает «древний мозг», являясь более поздним образованием. В его ведении находятся наиболее сильные эмоции — страх, ярость, удовольствие. В ситуациях, требующих выбора в условиях дефицита информации, они активизируются с тем, чтобы индивид мог, опираясь на прошлый опыт, дорисовывать картину событий до необходимой полноты и реагировать на нее соответствующим образом. Здесь ему приходит на помощь способность оценивать события с позиций «приятно-неприятно», «предпочтительно-нежелательно», «опасно-неопасно». На их основе и складывается бинарно-оппозиционное, «черное—белое» жизневосприятие.

Функциональное предназначение «старого мозга» мало изменилось за миллионы лет эволюции и сводится в основном к тому, чтобы адаптировать организм к воздействиям и требованиям внешней среды, регулировать и уравнивать возникающие напряжения внутри него, приводить к взаимной согласо-

ванности деятельность его подсистем, обеспечивать его устремленность к повышению уровня жизни. При этом шкала оценок, которыми пользуется архикортекс, предельно проста: все, что благоприятно для выживания, оценивается им положительно, а то, что неблагоприятно или опасно, — отрицательно. К более сложным разграничениям, требующим социокультурных дифференциаций, «старый мозг» не способен. В этой бездонной кладовой бессознательного опыта отсутствуют представления о нравственных и правовых запретах. На этом уровне жизневосприятия дозволяется все, что неопасно и приятно. Архикортекс не располагает возможностями к восприятию действительности во всей сложности составляющих ее компонентов. Так, в восприятии женщины он может не подняться до различий в ней матери, жены, сестры, дочери.

Эти данные проливают дополнительный свет на древнюю мифологию преступлений Эдипа. Герой греческого эпоса не ведал, что его жена Иокаста была одновременно и его матерью. За трагической метафизикой судьбы Эдипа просматривается роковая роль архикортекса. От него, не ведающего ни закона, ни преступления, не знающего нравственных запретов, исходили инициативы на отцеубийство и инцест. Он разрешал то, что категорически запрещал более молодой неокортекс, обладающий структурой и свойствами, обеспечивающими цивилизованное, то есть вписывающееся в нравственные и правовые рамки, существование индивида в цивилизованном обществе.

Архикортекс, создатель древних мифов, явился творцом языка бинарно-оппозиционных алгоритмов и стратегий, которые вошли в культуру у самых ее истоков и продолжают оставаться в ней по сей день. Они могут корректироваться, фильтроваться «новым мозгом», но такой силы, которая смогла бы их вытеснить за пределы человеческого мировосприятия, не существует.

Неокортекс, обладающий наиболее сложным строением, отвечает за самые сложные виды человеческой деятельности интеллектуально-эвристического характера. Он управляет процессами усвоения информации, установления причинных связей, осуществлением избирательных предпочтений и принятием решений в ситуациях альтернатив и дилемм, прогнозированием событий и планированием действий, самоидентификацией индивидуаль-

ного «я», личностным самоопределением. Он не склонен к бинарным членениям реальности. От него исходят многокомпонентные аналитические спектры интересующих его реалий.

«Новому мозгу» не легко осуществлять самостоятельную деятельность. На него активно воздействуют бессознательные стереотипы «старого мозга», под воздействием которых множество социокультурных факторов обретает бинарно-оппозиционный характер. Формулы полярностей «свои—чужие», «друзья—враги» и многие другие проникают в философию, идеологию, мораль, право. Поскольку они безраздельно господствуют на уровнях индивидуального и коллективного бессознательного, то культуре вряд ли удастся когда-либо избавиться от их влияния. Тем более что человеческое сознание особенно склонно прибегать к бинарно-оппозиционным моделям в условиях экстремального характера, вызывающих эмоциональное возбуждение, активизирующих деятельность архикортекса. А такие ситуации всегда будут сопровождать существование цивилизации и человека.

Принцип бинарных оппозиций не следует оценивать только лишь отрицательно. У него имеются и свои достоинства. Одно из них заключается в том, что данный принцип представляет собой первичную форму структурирования, упорядочения всей массы сумбурных впечатлений от окружающей действительности. Он позволяет совершать первый шаг на пути от перцептивного хаоса к перцептивному порядку. Будучи универсален и прост в обращении, алгоритм бинарной оппозиции незаменим на первых этапах социализации как в филогенезе, так и в онтогенезе, в становлении исторического человека как родового существа и в развитии отдельной индивидуальности. Его преимущество состоит в способности схватывать в интересующей человека реальности наиболее существенное. В этом следует искать истоки сознательной приверженности мировой культуры к нему. Не случайно западная мысль на протяжении всей истории ее развития пребывала под преимущественным влиянием бинарно-оппозиционного подхода. В этом отношении можно считать ключевой евангельскую формулу: «Или—или, а что сверх того — то от лукавого».

У принципа бинарных оппозиций имеется еще одна существенная особенность, которая непосредственно касается деятельности нравственного и естественно-правового сознания. Он

заставляет тяготеть к абсолютизации значимости каждого из полюсов фиксируемых оппозиций. Бинарное мышление склонно к утверждению жестких альтернатив, безотносительных в своем абсолютизме к ценностным ориентациям индивидов. В этой склонности всегда содержался определенный цивилизующий потенциал, заставляющий людей определять для себя безусловные ценности и незыблемые запреты, воздвигать ориентиры должного и недопустимого.

Абсолютные императивы, рождающиеся по краям бинарных оппозиций, имеют совершенно особое качество — они не требуют доказательств средствами рассудочной логики и не боятся логических опровержений. Они как бы вбирают в себя весь нормативный потенциал мифологического, религиозного и нравственного сознания, в них входит архаически-инстинктивный страх не выполнить неукоснительное требование или нарушить незыблемый запрет. Эти императивы играли определяющую роль в воспитании человеческого рода с момента появления первых ростков цивилизованности.

Когда же развитие цивилизации привело к появлению софистов и софистики, а с ними и к практике разрушения архаических бинарно-оппозиционных мировоззренческих стереотипов с входящими в их состав традиционными табу, это нанесло серьезный нравственный урон культуре и состоянию общественных нравов. По сути, между полюсами бинарной оппозиции «нельзя — можно» был помещен посредник-медиатор в виде субъективного «я» с его эгоистической интенцией «очень хочется». В результате от абсолютности былых запретов ничего не осталось и начали возникать и распространяться философские вариации на одну и ту же, ставшую вечной темой: «Если нельзя, но очень хочется, то можно».

Очевидно, что влияние принципа бинарных оппозиций на духовно-нравственную жизнь цивилизованного мира амбивалентно: оно сколь отрицательно, столь и положительно. Данный принцип способен разделять людей, поляризуя их жизненные позиции и стимулируя дух антагонизмов и взаимной враждебности. Но он же неocenим в деле поляризации форм должного и недопустимого социального поведения, в прочерчивании между ними отчетливой нормативно-ценностной границы. На этот

принцип опирались и будут опираться религиозное, нравственное и естественно-правовое сознание с характерной для них непоколебимостью ориентационных абсолютов. Он позволяет сохранять в неприкосновенности базовую нормативно-ценностную оппозицию «нельзя — можно». В человеческой жизни есть множество ситуаций, когда в эту оппозицию не следует допускать еще одно, среднее, звено, которое могло бы разрушить силу абсолютного запрета. Данная оппозиция всегда должна сохранять в себе дух древних табу, сложившихся еще во времена безраздельного господства «старого мозга» и взывающих к человеку: «Если нельзя, но очень хочется, то все равно нельзя».

Принцип бинарных оппозиций с присущей ему жесткой, однозначной запретительностью нормативных требований особенно значим в смутные, переходные эпохи социально-исторических кризисов. Он препятствует разрушению абсолютов, способствует сохранению культурных ценностей, помогает обеспечивать нравственное и законопослушное поведение больших масс людей.

Архетипические прафеномены права

Категорией прафеномена активно пользовались И. В. Гете, а в XX веке немецкий мыслитель О. Шпенглер. В книге «Закат Европы» прафеномен изображен Шпенглером как нечто достаточно определенное, обладающее некоторой первоначальной оформленностью, возникшей из безличной, неупорядоченной стихии докультурного хаоса. То есть прафеномен предстает как что-то общее для всех будущих формообразований данного типа, как универсальная первосушность, доисторическое первоначало, наделенное силой, энергией, волей к будущим самоосуществлениям.

Понятие архетипа (греч. *arhetipos* — древний образ) явилось одним из ведущих в теории швейцарского ученого К. Г. Юнга, который использовал его для обозначения находящихся в глубинах бессознательного первоначальных формообразований-представлений с характерной ценностно-смысловой направленностью.

Сквозь двоянную призму обоих понятий, прафеномена и архетипа, открывается возможность взглянуть на проблему при-

чин права еще под одним, новым углом зрения, где метафизика смыкается с психологией. Объединение познавательных усилий этих двух способов постижения тайн присутствия человека в мире важно по целому ряду обстоятельств.

Известно, что психологические знания длительное время пребывали внутри метафизического знания. Многие блестящие идеи, имевшие ключевое значение для развития психологической мысли, родились в лоне философских учений Аристотеля, Лейбница, Декарта, Канта и других мыслителей-метафизиков. Этот классический период длился до середины XIX в. Но далее, на фоне интенсивного развития антропологии, естествознания, эмпирических методов исследования, психология конституируется как самостоятельная позитивная наука и резко отстраняется от метафизики. Но подобная отстраненность сохраняется недолго. Уже в работах крупнейших психологов XX века, З. Фрейда и К. Юнга вновь начинает ощущаться скрытое присутствие метафизики. А в их поздних работах явно присутствует тенденция к сближению психологии с метафизикой. Подхваченная следующими поколениями исследователей, эта тенденция стала во второй половине двадцатого столетия доминирующей в отношениях этих двух форм духовного поиска.

Психоанализ обнаружил новые грани в проблеме априорных оснований человеческого восприятия, познания, творчества, мироотношения. Сосредоточив основное внимание на бессознательном, он вместе с тем постоянно подтверждал своими исследованиями, что подсознание, сознание и сверхсознание человека, воздействуя друг на друга, взаимопроникая, образуют единое целое. То богатство внутренней жизни, что присуще человеку, объясняется как многообразными противоречиями между указанными компонентами, так и тем колоссальным практически-духовным опытом, что скрыто присутствует, дремлет в глубинах подсознания каждого человека. И правы те исследователи, которые утверждают, что человек без подсознания был бы подобен механическому автомату. Бессознательные начала пронизывают все формы его жизнедеятельности и социального поведения, от элементарных физических движений до сложнейших актов научного и художественного творчества.

Бессознательное предстает в качестве основания, на почве которого формируются исходные ментальные, ценностные и нор-

мативные структуры, именуемые *прафеноменами* и *архетипами*. Для понимания природы правосознания огромное значение имеет разработанная К.Г. Юнгом теория коллективного бессознательного как сверхличной памяти рода, как единой коллективной души, общей для множества людей, связанных узами историко-генетического родства.

Согласно Юнгу, коллективное бессознательное — это продукт всей длительной эволюции человеческого рода. Оно вобрало в себя колоссальный опыт бесчисленных поколений, осевший в глубинах коллективной памяти и кристаллизовавшийся в своеобразные структуры, которые и получили название архетипов.

На уровне коллективного бессознательного сложились первоначальные регулятивные предпосылки норм человеческого поведения. На их основе позднее и стали складываться нравственные и естественно-правовые представления. Юнг полагал, что природу архетипов легче понять из тех целей, которым они служат. Подобной целевой причиной для них должна быть, по всей видимости, определенная упорядоченность в существовании человеческого рода, отвечающая базовым параметрам природы человека.

Архетипы нельзя отнести к разряду чисто априорных структур. В родовом, филогенетическом смысле, в контексте исторической эволюции человечества они явились апостериорными, то есть благоприобретенными в результате накопления непосредственного опыта многими поколениями людей. Но уже на первых ступенях развития цивилизации они фигурировали в индивидуальном существовании каждого человека как генетически унаследованные, врожденные, априорные структуры.

Иногда понятие архетипа применяют к платоновским идеям. Так, П.Я. Чаадаев в своем пятом «Философическом письме» делает это, имея в виду, что душа, до того как она вошла в бренное человеческое тело, созерцала идеальные онтологические первоусущности — идеи. Из этих созерцаний в родившемся человеке образуются архетипы как некие смысловые «сгустки» истинных знаний. Впоследствии с человеком время от времени происходят своеобразные приключения его внутреннего «я»: под влиянием внешних впечатлений он как бы вспоминает нечто

такое, с чем при жизни не сталкивался, но память о чем отчего-то присутствует в его душе.

Архетипам не свойственно пребывать автономно внутри индивидуальной психики; они, как правило, различными способами стремятся интегрироваться в коллективное сознание. Их энергетический потенциал требует этого, и они заявляют о себе в сновидениях и мифах, в религиозных и художественных образах, в нравственных и метафизических интуициях. Они, хотя и исподволь, но вместе с тем достаточно властно навязывают практически-духовным усилиям человека определенную нормативно-ценностную направленность. Это позволяет затем, по прошествии веков и тысячелетий, обнаруживать в, казалось бы, далеко отстоящих друг от друга мифологемах, религиозных откровениях, художественных образах, философских идеях, нравственных и естественно-правовых принципах идентичные смысловые, ценностные и нормативные пункты. Различающиеся окраской контекстов, они оказываются близки по своей сути и причастности к всеобщим первопринципам человеческого бытия, которые именуются на языке метафизической культурологии универсальными символами, а на языке аналитической психологии Юнга — архетипами.

Если говорить только о праве, то влияние архетипов наиболее отчетливо просматривается в содержании отдельных форм обычного и естественного права. Из глубин бессознательного опыта как бы изымались и актуализировались исходные нормативные представления. Прошедшие через процесс адаптирования к конкретным обстоятельствам антропосоциального характера, они превращались в исходные «первонормы»; на основе которых и складывались разнообразные и вместе с тем сходные по механизму целевой детерминации системы обычного права. Так, на основе архетипа отца складываются не только монотеистические религии, но и последующие светские представления о допустимости абсолютной власти, необходимости незыблемых, безусловных авторитетов в социальной жизни, а также об обязанности человека сочетать собственную потребность в свободе с признанием законности авторитарно-дисциплинарных начал, ограничивающих ее.

АНОРМАТИВНОЕ ПОВЕДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

С тех пор как существует цивилизация, истинная трагедия человека как родового существа заключается в необходимости жить среди творящихся на его глазах преступлений, видеть их отталкивающую суть, понимать весь их ужас и, вместе с тем, не иметь достаточных духовных, нравственных сил, чтобы покончить с ними. Не располагая возможностью полностью обезопасить, оградить себя от зла, не находя по-настоящему действенных средств, которые позволили бы полностью ликвидировать преступность, человечество в лице многих выдающихся мыслителей — философов, писателей, ученых — вынуждено было признать ее в качестве неизбежного, неустранимого атрибута цивилизации. Но это не означает, что люди привыкли мириться с существованием зла. С ним борются, его исследуют, стремясь постичь его истоки, природу и уязвимые места. То есть существует ситуация перманентного, нескончаемого поединка сил добра и зла, длящейся в историческом времени дуэли между защитниками закона и сторонниками беззакония.

Мировая философская мысль, целенаправленно исследующая разнообразные формы зла на протяжении тысячелетий, вынуждена периодически отвечать на прямо адресованный ей вопрос о том, зачем надо изучать феномен преступления. Современный французский философ Мишель Фуко отвечал на подобные вопросы следующим образом: это необходимо для обеспечения единства видения мира, в котором существует не только сходное, но и различное. Этот ответ примечателен тем, что находится в русле традиционной, многовековой неоплатонической парадигмы, согласно которой мир изначально един. Древние неоплатоники утверждали, что мир весь был некогда сосредоточен в Первоедином (Боге). Впоследствии, когда Мировая Душа отделилась и на все материально-предметные формы легла печать отчуждения от бывшего всеединства, возникло зло. И нет оснований для того, чтобы говорить о зле, будто бы оно не от мира сего. Оно как раз и является тем различным, что, не вписываясь в общий контекст сходного, единого, тем не менее продолжает оставаться его составной частью. В качестве таковой его и предлагал исследовать М. Фуко.

Подобный подход, однако, не отменяет целого ряда других вопросов. Наиболее сложными являются вопросы, связанные с

проблемами локализации источников зла, а следовательно, и таких его конкретных форм, как пороки и преступления. Если мир, при всем его единстве, бесконечен и многообразен, то откуда, из каких его сфер происходят эманации зла? Метафизическая реальность и физическое пространство, социальная среда и антропосфера — все эти области задействованы человеческим разумом в качестве вероятных средоточий, где могут корениться исходные первоосновы и первопричины преступлений. Возникают разные версии объяснений, порой самые фантастические, со своими авторами и апологетами. Но что объединяет их всех — это признание преступления наиболее одиозным символом дисгармоничности отношений человека с миром и с себе подобными. Эта исходная и неустранимая дисгармония и заставляет во все времена говорить о мире как «лежащем во зле», а о человеке как о существе, весьма далеком от совершенства.

Одним из наиболее разительных примеров этой исходной дисгармоничности традиционно считается история прихода в мир Сына Божьего. Судьба Спасителя оказалась осенена сумрачной тенью зла — преследования, предательства и преступной казни. Ей же было суждено стать символом глубокого неблагополучия земного миропорядка.

Без сомнения, зло имеет свои особые, недоступные человеческому пониманию основания и предпосылки. В догматах мировых религий и в большинстве философских учений присутствует мысль о том, что не человек принес зло в мир и не ему суждено избавить мир от зла. Видя, что мера зла в окружающей жизни велика, что временами мир погружается в пороки и преступления, как в трясину, что, убывая в одних местах, зло неизбежно прибывает в других, философы прошлого воспринимали его как метафизическую константу. И в настоящее время многие убеждены, что если волны зла перестают бушевать в какой-то отдельно взятый момент, то можно быть совершенно уверенным, что неизбежно наступят времена, когда зло наверстает упущенное.

Трагизм подобного положения вещей сглаживается тем обстоятельством, что, по всей видимости, в жизни людей в той же степени постоянна и мера присутствия добра. Определенное соотношение добра и зла — это другая метафизическая константа. Но удручающим является то обстоятельство, что это соотноше-

ние сложилось явно не в пользу добра, в чем убеждает опыт многих веков и сотен поколений. Не случайно Достоевский писал о том, что зло — это вездесущая сила, соединяющая людей с гораздо большей прочностью, чем добро, а современный французский философ Андре Глюксман построил свою метаисторическую концепцию на основе утверждения, будто зло в гораздо большей степени, чем добро, определяет логику развития социальной жизни и ход истории.

Преступление как наиболее радикальная форма зла несет в себе угрозу насильственного и преждевременного сокрушения хрупких творений жизни, цивилизации, культуры. Отрицая, разрушая, уничтожая, оно приоткрывает для них бездну несуществования и этим напоминает смерть. Характерно, что преступление, подобно смерти, порождает по отношению к себе приблизительно ту же реакцию — страх.

Философия преступления ориентирована на поиск предпосылочного знания о том, что приводит к появлению преступлений, что собой представляют их метафизические и физические, социальные и антропологические основания. В отличие от искусства с его преимущественным интересом к особенному и частному, к полноте созерцательно-феноменальных описаний, в которых рефлексия присутствует лишь латентно, философия ориентирована на интеллектуально-эйдетическое познание сущностных смыслов преступления как такового. При этом философское сознание склонно признавать, что метафизические первопричины и первосмыслы добра и зла, закона и преступления скрыты от человеческого разума. Не случайно А. Камю утверждал, что, если бы мышление могло обнаруживать в изменчивых формах текучих феноменов вечные отношения и субстанциальные сущности, а также довлеющие над ними единые, универсальные первопринципы, человеческий разум был бы совершенно счастлив. «В сравнении с таким счастьем миф о блаженстве показался бы жалкой подделкой. Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы. Но из фактического присутствия этой ностальгии еще не следует, что жажда будет утолена»*.

* Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 32.

По-видимости, из состояния, сходного с такой ностальгией, и родилась метафизика права и преступления с ее устремленностью к постижению первопричин существования закона и беззакония, номоса и дисномии.

Рассматривать разнообразные формы государственного, группового и личного беззакония только лишь с этических позиций, доказывая их моральную несостоятельность и ущербность, — не слишком продуктивное занятие. Назидающее морализирование, как правило, мало изменяет что-либо в действительности. Гораздо продуктивнее путь аналитического вскрытия глубинных оснований преступления как атрибута человеческого существования и мировой истории.

ХАРИЗМАТИЧЕСКИЕ ЛИЧНОСТИ СОЗИДАТЕЛЕЙ И РАЗРУШИТЕЛЕЙ

Трансцендентное «сверх-Я» как харизма

Трансцендентное, или метафизическое, «сверх-Я» человека представляет собой способность выходить в своих духовных и практических действиях далеко за пределы тех возможностей, которыми обладают «земные» ипостаси людей — витальная, социальная и духовная. Существуют индивиды, у которых эта способность выражена в особой степени и значительно превосходит те внутренние резервы, что имеются у большинства обычных людей. Для ее обозначения применяют греческое слово «харизма», буквально означающее высший, божественный дар.

С появлением первых христиан харизмой стали называть ту необычайную религиозную одаренность, которую обретал христианин в результате сошествия на него Святого Духа. Так произошло с учениками Христа, двенадцатью апостолами, на которых снизошел Дух Святой и наделил их необычайной духовной силой, дабы они смогли исполнить жребий служения и распространить христианскую веру по всей земле.

Метафизическое «сверх-Я», осененное харизмой, становится доминантой в структуре личности, подчиняет себе все ее другие, нижележащие ипостаси. Витальные силы, социальные качества и духовные резервы, способности, таланты устремляются

в одном направлении, предписываемом императивами, исходящими от трансцендентного «сверх-Я». То есть высшее начинает безраздельно господствовать над низшим.

На протяжении всей истории христианской религии и церкви теологи использовали понятие харизмы для обозначения особой избранности, чрезвычайной одухотворенности наиболее ревностных служителей веры, святых, мучеников, миссионеров. Но в XIX в. происходит неожиданное: светская наука изымает это, казалось бы, сугубо теологическое понятие из религиозного контекста и превращает в категорию таких социогуманитарных дисциплин, как психология, социология, политология, морально-правовая философия. Оно начинает употребляться для обозначения суммы незаурядных личностных свойств, производящих на окружающих неизгладимое впечатление и заставляющих признать неоспоримое превосходство их обладателя.

Согласно немецким социологам Э. Трёльчу и М. Веберу, харизматическими личностями являются основатели мировых религий, пророки, маги, гениальные художники, великие полководцы, замечательные реформаторы-законотворцы, некоторые из выдающихся государственных деятелей. Всех их, как правило, отличают необыкновенные способности, обретенные ими не упорным трудом, а как бы дарованные судьбой.

Харизматичность амбивалентна и способна нести в себе как колоссальный созидательный потенциал, так и огромную разрушительную энергию. В первом случае она проявляется как светлый дар богоизбранничества, как творческий гений. Во втором — как темная печать гения зла, способного творить невиданные преступления и разрушения. Так, светлой харизмой отмечены Моисей, Солон, Ликург, Перикл, Будда, Христос, Мухаммед, Лютер, Ганди. Темными харизматическими личностями могут считаться Чингисхан, Иван Грозный, Гитлер, Сталин.

Кроме того, есть гениальные личности, чья харизма не является однозначно ни светлой, ни темной, а может быть названа *смешанной*. Это в первую очередь великие полководцы, чья деятельность имела одновременно и деструктивные, и конструктивные последствия. К ним следует отнести Александра Македонского, Юлия Цезаря и Наполеона.

Светлые харизмы создателей

Гении религиозного, художественного, научного, социального творчества обладают необыкновенно ярко выраженной способностью притягивать к себе и к результатам своего творчества внимание людей. От них исходит обаяние особого рода, истоки которого имеют чаще всего непостижимый разумом, мистический характер. В практической деятельности они обнаруживают способность находить разрешение тех проблем, перед лицом которых все другие бессильны. Это обстоятельство выдвигает их в лидеры, за которыми готовы идти массы людей, взирающих на них с надеждой и верой.

Харизматический лидер — это персонифицированное единство тайны, чуда и авторитета. В его личности, в присущих ему дарованиях всегда есть нечто загадочное. Его высшие способности осенены ореолом таинственности для окружающих. Впрочем, и для него самого их истоки являются тайной. Зачастую это облекается в феноменологию «пришествия»: он приходит откуда-то извне, он «является» как пришелец из иного, чужого, неведомого мира. Для массового сознания, убежденного в том, что «нет пророка в своем отечестве», приход извне становится важной предпосылкой для ускоренного формирования харизмы вокруг личности пришельца.

Способности харизматической личности успешно осуществлять то, что не под силу другим, заставляет воспринимать наиболее яркие и крупные из ее деяний как истинное чудо. Блистательные победы повергают массы в изумление и заставляют поверить в избранность этого человека, в осененность его высшей благодатью.

Сопровождающая харизматического лидера аура тайны и чуда способствует возникновению его исключительного авторитета в глазах современников, а затем и потомков. Его созидательная энергия, позитивные результаты креативных усилий, ценность предложенных нововведений еще больше укрепляют этот авторитет.

Формированию светлой харизмы способствует сосредоточенность лидера на общезначимых ценностях, идеалах, целях, его готовность жертвовать ради них всем личным, частным. Отчетливая дифференциация приоритетов, умение поступиться всем

несущественным ради главного сообщают его облику и деятельности явно выраженный нравственный характер. Готовность же бороться за осуществление выдвинутых идеалов, идти в этой борьбе до последнего, а при необходимости и взойти на крест могут превратить светлую харизму в нимб святости.

Отличительной особенностью харизматического лидера является необыкновенная энергия и способность передавать ее окружающим, заражать их своей убежденностью, верой, решимостью, готовностью к борьбе и самопожертвованию. Это связано с умением облекать главную идею, ведущий принцип в убедительные, доступные широкому восприятию, яркие лексические формулы. Способность пользоваться образами, метафорами, притчами, символами, явно выраженный дар красноречия, умение быть психологически убедительным сообщают его речам огромную силу. А мощный интеллект, прозорливость позволяют использовать эти возможности в действительно перспективном направлении, отвечающем позитивным тенденциям развития цивилизации и культуры.

Гениальная интуиция, безошибочность в выборе целей и средств позволяют харизматическому лидеру оказываться в узловых точках на важнейших линиях мирового развития и успешно осуществлять то, что Гегель называл *скрытыми замыслами и планами Абсолютного Духа*. Не случайно у истоков многих чрезвычайно важных тенденций цивилизационного процесса оказывались крупные личности, чьи масштабные фигуры давали наименования этим тенденциям и явлениям. Так появляются — моисеево право, буддизм, конфуцианство, христианство и т.д.

Темные харизмы разрушителей

Проблема темной харизмы как осененности незаурядной личности покровительством Духа зла и разрушения составляет один из сквозных сюжетов мировой религиозной, художественной и философской мысли. Здесь личная одаренность сочетается с приверженностью человека целям, идущим вразрез с высшими нравственными идеалами. Негативные цели оказывают определяющее воздействие на характер используемых средств, так что в итоге вся деятельность харизматического лидера обретает вид цепи следующих друг за другом злодеяний.

Одной из заметных попыток рационализировать проблему харизматического лидерства была концепция Н. Макиавелли. Мыслитель предпринял серьезные усилия для того, чтобы освободить ее от религиозно-мистических наслоений и поместить в прозаический контекст современной ему социально-политической реальности. Но поскольку это была реальность дисномии, царящего беззакония, повсеместно применяемого насилия, воинствующего имморализма, а сам политический лидер по своим нравственным качествам был ничуть не выше всех остальных, то его харизма с неизбежностью окрашивается в мрачные тона под пером Макиавелли. Несмотря на все усилия флорентийского мыслителя возвысить фигуру государственного деятеля, который стал бы руководствоваться его рецептами и сумел бы заложить прочные основы централизованной государственности, в нарисованном портрете преобладают холодные тона мрачной решимости, рассудочного прагматизма, декларируемой вседозволенности. В результате темная харизма сливается со столь же темным фоном доправового состояния общественной жизни, перестает быть заметной и фактически сходит на нет.

Несколько иной характер проблема темной харизмы обрела в творчестве Ф. Ницше. Философ попытался создать такой «идеальный тип» харизматической личности, такую ее философскую модель, которая отвечала бы критериям, идущим вразрез с традиционными представлениями о нравственности, гуманности, справедливости. Своего вымышленного сверхчеловека Ницше изначально наделяет темной харизмой, видя в ней высший знак отличия от обычных людей, придерживающихся в своем поведении общепринятых стереотипов. Созданный фантазией мыслителя пророк Заратустра изображается как «пятый евангелист», вещающий о грядущем приходе нового сверхчеловека, окутывающий его образ сетью метафор, создающий вокруг него ореол из символов и пророчеств, то есть намеренно, с далеко идущими целями формирующий задуманную харизму.

Ницше действительно удалось создать нормативную модель харизматической личности, и его видение оказалось во многом провидением. Пророческий характер его темных прозрений в полной мере обнаружился в XX веке, когда практически одновременно в разных уголках земли начали появляться угрожаю-

щие самим основам цивилизации очаги разрушений и человеческих страданий, по злой воле таких харизматических лидеров, как Сталин, Гитлер, Мао Цзэдун и др.

Важный аспект проблемы темной харизмы связан с традиционной мифологемой Антихриста. Существует два типа представлений об Антихристе. В одном случае это библейское предание о грядущем пришествии человека, действующего по наущению Дьявола. Пророчество гласит, что он станет выдавать себя за Христа, будучи его страшной карикатурой, воплощенным злом в маске добра. Отрицая заповеди Бога, все нравственные принципы и при этом лицемеря, он воцарит в мире, где, как гласит Новый Завет, «люди будут себялюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, непослушны родителям, неблагодарны, нечестивы, немилостивы, неверны слову, клеветники, невоздержанны, безжалостны, чужды любви к добру, предатели, наглы, напыщенны, любящие наслаждение больше Бога» (2 Тим. 3, 2:4). Погубит Антихриста пришествие истинного Христа.

Кроме этой вероятностной, мифической модели будущего мирового узурпатора возникли представления, в которых с образом Антихриста отождествлялись реальные исторические лица — императоры, крупные государственные деятели, выдающиеся бунтари-ниспровергатели. В этом ряду в разные времена оказывались Нерон, Домициан, Петр I, Наполеон, Ленин, Сталин. В их личностях будто бы концентрировалась энергия мирового зла, порождавшая мощный разрушительный эффект. Осененные темными харизмами, они рассеивали вокруг себя страх и ненависть. Некоторым из них блестяще удавалось разыгрывать роль благодетелей народов, что заставляло массы людей, лишенных проницательности, искренне верить в их «благие» намерения.

В философской литературе последнего столетия обращают на себя внимание две попытки рассмотреть феномен темной харизмы в контексте мифологемы Антихриста, принадлежащие Вл. Соловьеву и Д. Андрееву.

В «Краткой повести об Антихристе», включенной Вл. Соловьевым в работу «Три разговора» (1900) изображается «человек беззакония», пожелавший безраздельной власти над всем человечеством. Одаренный гениальными способностями великого

мыслителя, спиритуалиста, филантропа, он с молодых лет уверовал в исключительное благоволение к нему высших сил. В один из моментов он начинает считать знаки этого благоволения достаточным основанием для того, чтобы возомнить себя вторым сыном Божиим, а в Христе видеть всего лишь своего давнего предшественника. Одержимый себялюбием и непомерной гордыней, этот сверхчеловек, примеривший на себя светлую харизму Христа, ничуть не смутился тем, что она мгновенно стала темной. Испытывая разрушительные чувства ярости, ненависти и зависти к Христу, он переживает окончательное превращение, когда на него буквально нисходит темная «благодать» от самого Дьявола. После сатанинского благословения он наполняется необычайной, сверхчеловеческой силой и обретает действительную темную харизму Антихриста, став открытым врагом Бога и человечества.

Спустя полвека этот образ находит свое воплощение и развитие в «Розе Мира» Д. Андреева. В свете этой новой интерпретации старой легенды маленькая повесть Вл. Соловьева начинает казаться весьма невинным сочинением, воспринимающимся с интересом, но без страха и, тем более, мистического ужаса. Это объясняется, очевидно, тем, что Вл. Соловьев не имел такого негативного опыта и не пережил столь страшной судьбы, которая досталась автору «Розы Мира».

«Сверх-Я» Д. Андреева обладало способностью проникать в метаисторические глубины прошлого, настоящего и будущего и прозревать в них то, чего не могли видеть и понимать другие люди. Ему приоткрылось будущее человечества, когда на смену довольно продолжительному периоду всеобщего благоденствия приходит время всевластия Антихриста. Этому в значительной степени способствовало наличие в человеческой психике двух опасных начал — неистребимой жажды власти и амбивалентности человеческой сексуальности. Они-то и подпитывают склонность людей подпадать под обаяние зла. В XXIII веке на земле появляется невиданный гений, в рождении которого участвовали темные силы трансфизического космоса. Необыкновенная красота, беспримерная разносторонность дарований, поэтическая гениальность, сверхчеловеческая работоспособность, показная доброта делают его наивысшим авторитетом, общепризнанным гла-

вой мировой науки. В тридцать лет он принимает духовный сан, становится вторым человеком в иерархии Розы Мира и ждет смерти ее верховного наставника. Когда тот умирает, он присваивает себе права главы человечества, уничтожает Розу Мира, восстанавливает институты государственного насилия. Его правление обретает черты абсолютной тирании. Технические изобретения позволяют правительству контролировать психическую жизнь всех людей земли. Все противники новоявленного Антихриста беспощадно уничтожаются, а оставшееся население превращается под его влиянием в «дьяволочеловечество». Идет истребление тех книг и памятников культуры, которые свидетельствуют о светлых проявлениях человеческой природы. Уничтожаются все храмы, полностью фальсифицируется вся история мира. Вновь нарождающиеся поколения ничего не знают уже ни о Христе, ни о христианстве. Право, законодательство реформируются таким образом, чтобы снять все запреты с проявлений сексуальной стихии и стимулировать всевозможные извращения. Общественные места превращаются в арены массового бесстыдства и разнузданных оргий. У абсолютного большинства населения духовные интересы вытесняются сексуальными потребностями. Некоторое время еще сохраняются юридические запреты на те извращения, что сопряжены с истязаниями. Но эти ограничения не распространяются на тех, кто служит в полиции и органах безопасности. «Нетрудно, — пишет Д. Андреев, — представить себе нравственный облик существ, которые составят кадры этих профессиональных садистов».

Незыблемым для всех остается запрет на людоедство. Но для себя Князь Тьмы делает исключение, руководствуясь не столько гастрономическими соображениями, сколько сознанием дерзкого вызова, бросаемого всем божеским и человеческим законам. Для него сладостна мысль, что он может позволить себе абсолютно все.

Новые поколения XXIV века будут являть собой страшные и жалкие карикатуры человеческих существ. С детства привыкшие к зрелищам самого изощренного разврата, они не будут интересоваться ничем, кроме поиска все новых чувственных наслаждений. С молодых лет их тела будут истощены невоздержанием, совесть заглушена столетней проповедью аморализма,

души смертельно пресыщены и сами они будут существовать только по инерции. Моральный уровень людей падет ниже доисторических времен первобытной дикости. Конец всему этому будет положен гибелью Антихриста и последующим космическим катаклизмом, в результате которого «дьяволочеловечество» будет уничтожено. С оставшихся в нескольких уголках земли праведников и праведниц, сохранивших верность Розе Мира, начнется новый цикл мировой истории.

Такова нарисованная Д. Андреевым мифопоэтическая панорама грядущего господства вселенского харизматического лидера с темной аурой, которому удастся увлечь человечество в бездны нравственной, а затем и физической гибели. В этих фантастических картинах соединились библейские пророчества, апокалиптические видения и непосредственный опыт наблюдений за деятельностью вождей-деспотов, возглавлявших тоталитарные государства XX века. Обладавшие темными харизмами, эти вожди сумели повести за собой многомиллионные народы. Их злая воля заставляла сталкиваться огромные массы вооруженных людей в кровавых побоищах и оставлять на полях сражений бесчисленные «груды битой человечины». Из-за магической силы этих сумеречных харизм гениев зла сотни тысяч простодушных обывателей, одетых в военную форму, шли в бой, на верную смерть с именами тиранов-убийц на устах.

Подобные сверхтрагические повороты проблемы харизматического лидерства свидетельствуют о том, что в жизнедеятельности народов, в ходе истории присутствует множество факторов, которые невозможно объяснить только лишь при помощи методологии социального детерминизма. Иррациональная природа многих событий, фактов, обстоятельств свидетельствует о существовании особых, не укладывающихся в рациональные схемы, причинных зависимостей.

Социологическая рационализация феномена харизмы

Благодаря в значительной степени усилиям крупнейшего немецкого социолога М. Вебера в конце XIX в. проблема харизматического лидерства прошла через процесс секуляризации, демистификации и обрела вполне рационалистические контуры.

Обнаружилась ее способность высвечивать целый ряд существенных аспектов в вопросах власти, политической борьбы и политического лидерства.

Для Вебера важно то обстоятельство, что харизматический лидер может появляться на политической арене в результате волеизъявления широких народных масс. Это может быть президент, избранный на высокий пост в результате прямого голосования всего взрослого населения страны. Легитимность его власти сообщает личности всеобщего избранника харизму особого свойства, в которой практически отсутствуют мистические компоненты. Их замещают другие, вполне земные чувства, замешанные на здравом смысле, надеждах на существенное улучшение общего положения дел в государстве, вере в способность лидера справиться со стоящими перед ним сложными социальными задачами. Кроме того, в массовом сознании присутствует убежденность в том, что избранный глава государства несет ответственность перед народом за оказанное ему доверие.

Харизма политического лидера обнаруживает свойство либо становиться все более заметной и яркой, либо же, напротив, блекнуть, меркнуть, сходить на нет. Все зависит от того, насколько успешной будет его деятельность и в какой мере она станет отвечать насущным желаниям масс и питаемым ими надеждам. Признание массами формального права на господство над ними необходимо в большой степени на первом этапе образования харизмы. Но впоследствии фактора легитимности становится недостаточно для ее поддержания в должном качестве. Поэтому на харизматического лидера ложится обязанность постоянно заботиться о состоянии своей харизмы и поддерживать ее свечение действенными, эффективными социально-политическими акциями, яркими выступлениями, неординарными шагами, способными поражать воображение обывателей.

Значительный успех лидер способен снискать в деле борьбы с тенденцией бюрократизации общественной жизни. Стоящий над бюрократическими иерархами, он имеет возможность жестко контролировать через них деятельность подчиненных им управленческих аппаратов, создавать эффективные барьеры на пути злоупотреблений властью.

Харизматическая личность выигрывает в глазах общественности и в том случае, когда прилагает серьезные усилия к тому,

чтобы пресекать все попытки олигархизации правления. Демонстрация того, что богатство — это еще не ключ от кабинетов власти, отвечает массовым представлениям о принципах справедливости и равенства и способствует высветлению лидерской харизмы. В ответ массы платят правителю ростом доверия и готовностью поддерживать его и дальше.

Социологическая и политологическая рационализация темы харизматического лидерства, настоятельно проводимая последователями Вебера, позволила убедиться, что в самой логике существования кратической харизмы присутствует неистребимая угроза ее перерождения в атрибут тиранической власти. Цезаристские, вождистско-фюрерские компоненты, скрытно пребывающие в содержании харизмы, всегда могут обнаружиться и, при определенных обстоятельствах, стать доминирующими. Нахождение лидера над массами и бюрократическим аппаратом, его фактическая бесконтрольность, если она не нейтрализована сознанием ответственности перед страной и народом, а также надежными юридическими блокираторами, способны привести к самым тяжелым социальным последствиям. Располагая рычагами власти, он может попытаться превратить их в рычаги диктатуры. История тоталитарных режимов XX в. свидетельствует о том, что подобные метаморфозы стали типичным явлением на протяжении этого бурного столетия.

Самого Вебера больше беспокоила другая опасность, содержащаяся в харизматическом лидерстве. Он полагал, что тенденции бюрократизации в западных государствах столь сильны, что могут подчинить себе самого яркого и неординарного лидера. А это приведет к социальной стагнации, с которой невозможно будет справиться. Ни общество, ни государство не располагают надежными гарантиями против такой угрозы. Все благие упования оказываются обращены только к личности харизматического лидера с надеждами, что у него достанет духовно-нравственной силы, чтобы устоять на том этическом пьедестале, куда его вознесло общественное мнение.

Концепция властной харизмы имеет еще один важный аспект. Он связан с проблемой ее социально-исторического контекста. Чаще всего этот контекст носит кризисный характер, когда резко возрастает степень непредсказуемости совершаю-

щихся изменений, повышается роль случайных факторов. Создаются наиболее благоприятные условия для прихода к власти харизматических лидеров. С ними общественное сознание связывает надежды на преодоление кризиса, на них возлагает миссию спасителей. Чем масштабнее кризис, тем ярче выражены такие надежды и тем выше вероятность того, что у пульта власти окажется именно харизматическая личность. Если же она обладает действительным даром принимать верные решения в сложнейших ситуациях и находить оптимальные средства для достижения поставленных целей, то ее авторитет будет все более крепнуть по мере постепенного выхода общественной системы из кризисного состояния. Но поскольку благополучный исход связан в подобных случаях с сугубо антропологическим фактором, сопряжен с конкретной личностью, это чревато рядом непредсказуемых изменений в судьбе государства и народа. Так, негативные трансформации в личности харизматического лидера способны породить отрицательный социальный эффект гигантского масштаба. Другая опасность связана с тем, что с уходом харизматического правителя с политической арены может нарушиться логика преемственности, в результате чего конструктивные тенденции государственного строительства сойдут на нет.

СОЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПРАВОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ

«Естественное состояние»

Помимо человека со всеми его природными свойствами, материальной причиной возникновения правовой реальности следует считать те общности, внутри которых он существовал или продолжает существовать. Стихийно возникшие, эти общности поначалу пребывали, как и сам человек, в естественном состоянии.

Философема *естественного состояния* является классической для философско-правовой мысли. Возникшая в лоне мифологии в виде преданий о давних, доисторических, доцивилизационных временах, она заняла важное место в трактатах философов, размышлявших о проблемах генезиса нравственности и права.

Аристотель в своей «Политике» утверждал, что общности, где нет государства, закона и права, являются наихудшими из всех возможных. В них человек не может использовать данную ему природой умственную силу в должном направлении. Естественное состояние способствует тому, что люди проявляют в основном низменность в своих пристрастиях и дикость с нечестивостью в поведении. Если, пишет Аристотель, где-то и сохранились еще такие естественные условия, то жить в них способны лишь существа, недоразвитые в нравственном отношении, либо же «сверхчеловеки», живущие исключительно войной и не признающие законов.

Аристотель отступает от мифологических традиций изображения естественного состояния как «золотого века» с характерными для него картинами безмятежных идиллий. Его взгляд трезв и реалистичен. Впоследствии именно такая трактовка естественного состояния будет преобладать в философско-правовых исследованиях. Такие характерные для этого состояния реалии, как каннибализм, инцест, кровная месть, «война всех против всех», невозможно было не принимать во внимание.

Спиноза характеризовал «естественное состояние» с позиций отсутствия цивилизации, нравственности и права, а значит, и критериев, позволяющих различать добро и зло, справедливость и преступления. Поскольку люди в этих условиях руководствуются в основном эгоистическими вожделениями и диктатом аффектов, то отношения между ними большей частью враждебны.

При естественном порядке вещей мало места для проявлений гуманности. Преобладает борьба за выживание, с неизбежностью переходящая в борьбу, нацеленную на взаимоуничтожение. В итоге воцаряется атмосфера насилия, вседозволенности и всеобщего страха. Из всего этого складывается *доправовое* состояние, требующее от людей колоссальных усилий для преобразования в состояние цивилизованное, правовое.

С позиции естественного, доправового состояния могут быть охарактеризованы три разновидности человеческих сообществ — первобытный **род**, **этнос** и **общество** позднейшего исторического периода, оказавшееся в силу тех или иных обстоятельств в регрессивной позиции социальной аномии.

Род как естественная общность

Человеческие сообщества прежде чем приблизиться к историческому рубежу, разделяющему естественное (доправовое) и гражданское (правовое) состояния, должны были пройти через длительнейший этап сложных эволюций и метаморфоз. Необходимо было всесторонне подготовиться к этому важнейшему переходу, создать гигантский комплекс требующихся предпосылок и условий. А для этого надо было миновать три основные фазы исторического «взросления» — эпохи первобытного стада, матриархата и патриархата.

Эпоха первобытного стада, длившаяся приблизительно два миллиона лет, может считаться младенческой порой в истории человечества. На всем ее протяжении основным регулятором поведения предков современного человека, питекантропов, синантропов, неандертальцев, был естественный механизм инстинктов. Древние предлюди жили преимущественно небольшими стадами по двадцать-тридцать особей в каждом, приблизительно из десятка взрослых, десяти-пятнадцати детей и трех-четырех стариков.

На протяжении этой эпохи формируются специфические человеческие особенности соматики (телесности) и психики: приближенный к современным размерам двуполушарный мозг, эмоциональные и волевые механизмы, способность людей плакать и смеяться. К концу периода окончательно складывается характерная красота человеческого тела — выразительное лицо с высоким лбом, прямая осанка, гладкая кожа с минимумом волосяного покрова, развитые кисти рук. На смену полуживотной психике приходит истинно человеческое сознание, пребывающее в состоянии постепенного «прояснения». Изменяется характер сексуальной жизни; она утрачивает жесткую привязанность к сезонным ритмам. Оргазм у мужчин и женщин превращается в более сильное, чем у приматов, конвульсивно-спазматическое наслаждение.

В условиях каменного века, палеолита, названного К. Ясперсом «прометеевской эпохой» и непосредственно предшествовавшего матриархату, произошло покорение огня, появились простейшие навыки обработки камня, началось изготовление первых орудий. Одновременно активно развивалась речь и все, что

окружало человека, начинало обретать свои первые названия и имена. В «проясняющемся» сознании все более упорядочивается хаос непосредственных впечатлений. Разум еще не в состоянии делать обобщения и ограничивается элементарными умственными процедурами — простыми фиксациями-обозначениями отдельных предметов: это камень, это дерево и т.д.

От эпохи палеолита сохранились фрагменты наскальной живописи в виде оттисков человеческих рук, их обведенных контуров, а также контуров фигур животных — мамонтов, оленей, быков, лошадей. Явное преобладание темы зверя в архаическом протоискусстве объясняется тем, что именно зверь был для первобытного человека главным врагом, источником опасностей и главным источником жизни. Тема человека появится в наскальной живописи много позднее.

Говоря об «естественном», палеолитическом человеке, нельзя не упомянуть и о развитии у него отрицательного свойства, которого не было у животных, — способности нарушать меру в еде, питье, телесных удовольствиях, сексуальных наслаждениях, наркотическом опьянении, агрессивности и деструктивности. Современные археологические раскопки обнаружили, что у неандертальцев были места, свидетельствующие не просто об убийствах себе подобных, а о настоящих побоищах, фактах чудовищной резни. То есть обычная, естественная воинственность переходила границы целесообразности и, окрашенная аффектами гнева и дикой ярости, становилась причиной массовых побоищ.

Данная эпоха свидетельствует о существенном возрастании стычек, конфликтов между людьми палеолита, о превращении физического насилия и вооруженной борьбы в основной способ выяснения отношений между индивидами и группами.

Приблизительно сорок тысяч лет тому назад эпоха первобытной стадности сменяется матриархатом. Палеолиту приходит на смену мезолит (букв. «средний период»). Естественным образом, на основе кровного родства складываются первые социальные структуры и в первую очередь основная среди них — род. Это своеобразная ячейка, где все являются родственниками и где отношения имеют в равной степени и естественно-природный, и социальный характер. Здесь еще отсутствует парная семья с мужем, женой и детьми и царит полигамия, то есть сти-

хийно возникающие сексуальные связи. В этих условиях достаточно сложно установить прямое отцовство, поэтому вертикальное родство прослеживается прежде всего по материнской линии. Данное обстоятельство, а также важная роль женщины-матери как прародительницы рода, хранительницы очага, берегающей огонь, вынашивающей и воспитывающей детей, приручающей животных, бывших когда-то дикими, — все это привело к тому, что родовая эпоха, длившаяся около тридцати пяти тысяч лет, получила название *матриархата*.

На протяжении матриархата прежний коллективно-стадный промысел уступает место индивидуальной охоте, что обусловлено изобретением индивидуального дистанционного оружия — копья, дротика, лука со стрелами. В охотном промысле начинают использоваться прирученные, одомашненные женщинами собаки.

В этих условиях главной организующей силой является род с присущей ему органической прочностью кровно-родственных связей. Физическая сила общности выступает как механизм внешнего принуждения, позволяющий поддерживать необходимый порядок и дисциплину в пределах рода.

Одновременно действует регулятивная сила священных табу, устоявшихся обычаев и традиций, в которых аккумулировался и при помощи которых передавался от поколения к поколению нормативный опыт общности. Верность древних людей традициям и обычаям выступала гарантом высокой сопротивляемости рода действию неблагоприятных внешних обстоятельств. Поскольку любое отклоняющееся от традиционных норм действие грозило нарушить хрупкое благополучие, зыбкое внутреннее равновесие, род строго следил за тем, чтобы таких отклонений не было, и при их появлении сурово карал виновных. Поэтому можно говорить о явном консерватизме первобытного человека, привычно существовавшего под диктатом жесткого деспотизма традиций.

Социальные нормы, складывавшиеся внутри родовых общин, требовали послушания, уважения к старшим, заботы о младших. Многие нормативные требования носили табуальный характер, являясь абсолютными запретами. Табу выступили в качестве прообраза тех будущих норм религии и нравственности,

которые станут носить безусловно-абсолютный характер. Нарушение священных запретов грозило катастрофическими последствиями для рода. Уверенное в их неизбежности, родовое сознание испытывало страх и трепет перед малейшей возможностью их нарушения. Те же, кто действительно нарушал табу, вызывали ужас, отвращение и карались либо смертью, либо изгнанием, что было равносильно смерти, потому что выжить в одиночку первобытному человеку было почти невозможно.

Система архаического табуирования выполняла важную социализирующую функцию. Она способствовала выходу рода из животного состояния, блокировала вероятности опасных процессов внутри него, воздвигала мощную преграду на пути неуправляемости и вседозволенности в отношениях между индивидами.

Древний род выступал в качестве саморегулирующейся системы, управляемой при помощи достаточно жестких норм. Важным фактором сплочения было то обстоятельство, что интересы индивида полностью совпадали с интересами рода. Границы же рода представлялись границами мира и человечества, поскольку за ними была враждебная среда, населенная недругами и полная опасностей. Потому изгнание и являло собой одно из самых страшных наказаний.

Индивидуальное «я» было еще слабо развито и практически растворялось в коллективно-родовом «мы». Личность в современном смысле этого слова в условиях матриархата еще отсутствовала. Внутренний мир индивида не представлял в его собственных глазах особой ценности, и тот не дорожил его содержанием до такой степени, чтобы оберегать от вмешательств извне. Напротив, он был раскрыт, у всех на виду и с готовностью отождествлял себя с родовым «мы-сознанием».

Этим обстоятельством, до известных пределов, объясняется существование каннибализма на ранних ступенях матриархата. Отсутствие развитого самосознания порождало восприятие других человеческих существ как обычных живых организмов, ничем не отличавшихся от остальных представителей животного мира. Подобное уравнивание позволяло употреблять в пищу поверженных врагов, военнопленных, а также сородичей, если это были наказанные нарушители табу или ритуальные жертвы, без особых коллизий в архаическом сознании.

На протяжении матриархата существенно изменяется отношение к людоедству. Поначалу возникают табу на употребление в пищу мяса соплеменников, затем — захваченных в плен врагов и различных «чужаков». И наконец, табу на каннибализм универсализуется и обретает вид абсолютного запрета на употребление человеческой плоти как таковой.

Аналогичным образом изменялось отношение к инцесту — сексуальной связи ближайших кровных родственников. Имевший широкое распространение в условиях полигамии, он подвергается табуированию на исходе матриархата и при переходе к раннему патриархату, когда полигамия сменяется парным браком.

Общее, коллективное «мы-сознание» не только скрепляло родовую общность психологическими и даже в некотором смысле духовными узами, но и позволяло роду противостоять в качестве монолитной целостности всему остальному миру, населенному чужаками и врагами. Антитеза «мы» — «они» являлась для древнего человека одной из ведущих в его мироотношении. Она поляризовала мир людей на два лагеря. При этом если «мы» — это обладатели положительных качеств, то «они» наделялись исключительно отрицательными свойствами, поскольку являлись постоянным источником опасностей. По отношению к «своим» были обязательны нормы солидарности, взаимовыручки, благодарности. По отношению к «ним» допускались коварство и жестокость. Между «своими» действовал принцип общения, позднее оформившийся в «золотое правило» и требовавший от каждого относиться к другим так, как он хотел бы, чтобы относились к нему. В отношении к «чужим» действовал жесткий, непримиримый принцип талиона, требовавший расплаты оком за око, раной за рану, жизнью за жизнь.

В условиях архаического протосоциума формируется такая своеобразная система ценностей и нормативов, как мифология. В причудливых сказаниях, наполненных фантастическими образами, присутствовало вполне рациональное содержание мирообъяснительного и регулятивного характера. Являясь резервуаром огромного социально-духовного опыта многих поколений, мифы содержали нормативные образцы поведения, ориентированные на поддержание порядка, организацию жизнедеятельности, борьбу со стихиями и врагами.

Мифологизированное сознание древнего человека, относящееся к традициям и заветам предкам со священным трепетом, рассматривало содержащиеся в преданиях предписания как императивы, не признающие исключения, обязательные для всех членов рода. Отсутствие развитой способности к критическому анализу содержания мифов еще более повышало степень их императивности, заставляло смотреть на них как на носителей самоочевидных истин, не требующих доказательств.

Через посредство мифа социальная норма представляла не как абстрактная структура или рационально-логическая схема, но как живой образец требуемого поведения, следуя которому индивид непременно обеспечит благополучие своего рода, укрепит узы солидарности внутри него, сделает его несокрушимым перед лицом внешних угроз.

Подобная ориентированность древних мифов способствовала тому, что они, зародившись в условиях матриархата и обслуживая родовое сознание и практическую жизнь рода, не сошли в историческую тень в позднейшие эпохи. Их гуманистический потенциал, ориентированный на укрепление отношений солидарности внутри малых и больших человеческих сообществ, оказался чрезвычайно значителен и был унаследован в последующие эпохи цивилизованными сообществами.

Архаический социум *патриархального* типа, пришедший на смену матриархальным родовым общинам, имел ряд существенных отличий. В этот период происходит так называемая неолитическая революция («неолит» — букв. «новый период, новый век»), когда изобретаются способы искусной обработки и шлифовки камня и начинается использование металла. На протяжении патриархата появляется и развивается письменность, образуются несопоставимые по своим масштабам с родом большие общности — народы. Распространяется новая форма отношений между мужчиной и женщиной в виде моногамной парной семьи. В семье главенствующее место занимает мужчина, а основной патриархальной добродетелью становится подчинение и уважительное отношение к мужу и отцу. Теперь воспитанием подрастающего поколения занимается уже не весь род, как прежде, а семья, что порождает множество индивидуальных различий в характерах и нравах.

В патриархальном социуме меняется характер мифологии. Появляется значительное количество сказаний, в которых человек выступает как отважный герой, способный померяться силами с темными стихиями и олицетворяющими их чудовищами. В новых мифах твердо и однозначно формулируются нравственные требования и нормы обычного права, исходящие от богов или героев. Освященные их авторитетом, эти нормы пополняют прежний арсенал воспитательных средств.

Обычное право начинает играть все более заметную роль в регуляции отношений между индивидами и общностями. Не подменяя прежние, традиционные регуляторы, обычное право становится дополнительной нормативной силой, обслуживающей все более усложняющиеся социальные отношения. Важное место в системе его предписаний занимает институт кровной мести как акции наказания виновного за нанесенную обиду, причиненный вред, совершенное злодеяние от лица жертвы или его близких. Как воплощение архаических представлений о воздающей справедливости, месть выступала типичным средством регуляции отношений, характерным для всех народов на догосударственных стадиях исторического развития.

Этнос как витально-социальное тело

Этнос представляет собой крупную и устойчивую общность людей, чья историческая судьба непосредственно связана с породившей и окружающей ее естественной средой, с питающим ее ландшафтом*. Будучи порождением земной биосферы, этнос напрямую зависит от гео-био-химической энергии Земли. Представляя собой биосоциальное тело, являясь живым организмом, этнос существует в физическом и социальном времени — пространстве. Поэтому его бытие преходяще: он возникает и исчезает, подобно всему живому.

Несколько ведущих факторов образуют те скрепляющие этнические связи, которые превращают этнос в целостность. Это, *во-первых*, привязанность к общему ландшафту, будь то горы, степи, джунгли или тундра. *Во-вторых*, это единство общей исторической судьбы, совместное участие больших масс людей в

* См.: Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1988.

общих оборонительных или завоевательных предприятиях и т.п. *В-третьих*, единство общей культурной памяти в виде традиций, мифов, преданий, обычаев, религиозных верований.

Процесс этногенеза имеет преимущественно витальный характер и подчинен своим собственным закономерностям. Его цели не ведомы людям, живущим в составе этноса, подобно тому, как невозможно понять, какие цели могут быть у процесса горообразования, у землетрясений и наводнений. Люди бессознательно следуют тому, что подсказывают им инстинкты самосохранения, заботы о выживании индивидов, родов, этноса в целом.

Сознание собственного единства, заботы о сохранении целостности этноса позволяют ему успешно преодолевать опасности и невзгоды. Этому способствует особая черта этнического самосознания, унаследованная им от родовой психологии, — противопоставление себя представителям всех других этносов с позиций антитезы «мы — они».

Этническое «мы-сознание» питается как бессознательно-инстинктивными ощущениями, существованием общей, «коллективной души», так и фиксированными в знаках и символах культуры ценностями, смыслами и нормами, едиными для всей суперобщности. Так, для древних эллинов их мифология, культ олимпийских богов и гомеровский эпос являлись важнейшим фактором духовной консолидации, основой для противопоставления эллинского «мы-сознания» всему остальному миру «варваров».

Внутри каждого этноса стихийно-естественным образом, в ходе многовековой практики, методами проб, ошибок и отбора складывались свои стереотипы индивидуального и коллективного поведения с достаточно жесткими и потому устойчивыми ценностно-нормативными структурами. С их помощью регулировались, упорядочивались отношения между индивидами, между коллективами и отдельными их членами, а также между внутриэтническими общностями разных масштабов.

Характерно, что соблюдение большей части этих норм не воспринималось членами этноса как бремя. Напротив, преобладало отношение к ним как к совершенно естественному средству организации нормального общежития. Что же касается норм поведения, сложившихся в других этносах, то они зачастую вос-

принимались со стороны как проявления варварства, странности, диких причуд. То есть опять же давала о себе знать исходная оппозиция жизневосприятия «мы — они», заставлявшая оценивать все свое положительно, а все чужое — отрицательно.

Своеобразие нравов и регулирующих их норм в каждом из этносов сказывалось на всем строе их культур и накладывало существенный отпечаток на характер формирующихся правоотношений и на стиль правосознания. Отсюда столь существенные различия в правовых системах таких этносов, как, например, римляне, иудеи, арабы или китайцы.

Регрессировавшее общество в «естественном состоянии»

Понятие *общества* — это социально-философская категория, обозначающая крупные объединения людей вплоть до всечеловеческих масштабов. Любое из обществ может быть охарактеризовано с трех основных позиций витального, социального и духовного характера. В первом случае это единение живых индивидов, имеющее ряд признаков, сближающих его с органическими системами. Во втором случае общество предстает как цивилизационная система или совокупность множества искусственных средств и способов социогенного характера, позволяющих ей успешно решать задачи собственного развития. И, наконец, в третьем аспекте общество — это мир культуры, единый комплекс ценностей, обслуживающих духовные потребности человеческих индивидов.

На протяжении всей истории наиболее сложной задачей всегда было и продолжает оставаться по сей день поддержание общества, строя социальной жизни в упорядоченном, равновесно-динамическом состоянии оптимальной жизнеспособности. Постоянство происходивших сбоев, удручающая регулярность социальных катаклизмов, войн, кризисов, локальных конфликтов свидетельствуют о чрезвычайной трудности этой задачи. Гигантские искусственные суперсистемы время от времени выходят из-под контроля управляющих воздействий и сползают назад в стихийно-естественное состояние неупорядоченности, когда оказываются бессильны политические механизмы и правовые институты. Характерными рецидивами естественного,

внеправового состояния социальной жизни являются дисномия (греч. *disnomia* — беззаконие) и аномия (от греч.: *a* — отрицание, *nomos* — закон; букв. «отрицание закона»).

Дисномия представляет собой социальную разновидность хаоса. В качестве реальной возможности нисхождения общества на нижележащие ступени первобытного варварства она всегда присутствует в социальном теле любой цивилизационной системы. Пока мощные нормативные блокираторы исправны, система успешно функционирует. Но стоит лишь им начать допускать сбои или же в самом социальном теле начнут совершаться такие изменения, что традиционные регуляторы перестают с ними справляться, возникает реальная угроза дисномии. Аннигиляция привычных форм нормативности, расшатанность нравственных и правовых структур, вспышки конфликтов, резкое обострение застарелых антагонизмов — все это становится очевидными проявлениями дисномии.

Красноречивое изображение сути дисномии содержится в латинской формуле «войны всех против всех». Именно ее использовал Т. Гоббс в своем «Левиафане» для характеристики внеправового состояния общественной жизни, при котором люди утрачивают чувство защищенности и над ними нависает множество опасностей, вплоть до подстерегающей на каждом шагу угрозы насильственной смерти.

К дисномии следует отнести войну между разномасштабными общностями — классами, нациями или государствами, когда стороны отказываются от выяснения отношений при помощи правовых средств и прибегают к обману, насилию, систематическим убийствам, разрушению ценностей цивилизации и культуры. Варварство и вандализм как неотъемлемые атрибуты доправового состояния начинают практиковаться участниками военных действий, считающими себя цивилизованными субъектами. В результате возникает парадоксальная ситуация: практика использования и насаждения элементов дисномии освящается рядом социальных институтов, призванных стоять на страже законности.

Другой рецидивной формой естественного состояния является *аномия* как временный, исторически переходный период кризисно-катастрофических изменений в социальных структу-

рах. Основная особенность аномии заключается в том, что рывается «связь времен», выходят из строя цивилизационные и культурные механизмы преемственности в деятельности нормативно-регулятивной системы. Привычные морально-правовые регуляторы перестают справляться с возросшей массой нетрадиционных проблем и постепенно, один за другим, начинают выходить из строя. Новые же нормативные средства, которые должны придти на смену старым, еще слишком слабы, чтобы справляться со всем объемом социальных задач. Поэтому возникает пора «безвременья», «смутное время» хаоса, разброда, вседозволенности. Реанимируется «кулачное право» сильных, активизируются реликтовые формы взаимодействия между индивидами из арсенала средств, бывших в ходу в условиях доцивилизационного, естественного состояния. В условиях, когда государственные институты не в состоянии существенно облегчить и обезопасить индивидуальное существование, люди начинают полагаться только лишь на себя, свои жизненные силы.

На достаточно высоких ступенях развития цивилизации откат назад, в естественное состояние, никогда не бывает полным. Дисномия и аномия крайне редко обретают тотальный характер. Локализованные во времени и пространстве, они рано или поздно уступают нажиму крепнущих социальных институтов и сдают свои позиции. Вместе с тем их скрытые очаги, где тайно прячутся силы деструкции, практически всегда существуют даже в самых благоприятных условиях устойчивых цивилизованных систем. И это не только преступность, сохраняющаяся в любом обществе. В самих социальных противоречиях, составляющих внутренний пульс развития общественных систем, если с ними неумело обращаться, всегда присутствует опасность их обострения, выхода из-под контроля, обнаружения деструктивного потенциала.

Наиболее опасны в этом отношении социальные антагонизмы экономического, политического, национального, религиозного, расового характера. Их разрушительная энергия может быть блокирована, нейтрализована продуманной культурной политикой благополучных, цивилизованных государств. Но она же, при неблагоприятном развитии социальных событий, может давать сильные вспышки, чреватые катастрофическими последствиями для общественных систем.

Из всей массы противоречий, антагонизмов, ситуаций дисномии и аномии, представляющих чрезвычайно сложный и с трудом поддающийся цивилизующей обработке материал, создается гражданское, или правовое состояние. Иной материи для сотворения права нет и не может быть. Общество, чтобы не погибнуть от действия центростремительных сил, вынуждено внедрять отношения особого рода, требующие от индивидов готовности к компромиссам, взаимной ответственности за выполнение принятых обязательств и заключенных соглашений.

Правовое состояние предполагает, что стороны отношений выступают не как антагонисты, но как сограждане, уважающие права и свободы друг друга. Оно закрывает путь перед деструктивным духом вседозволенности и открывает доступ созидательным инициативам. Возможность же для конструктивных контактов в обществе всегда имеется, и коренится она, во-первых, в сходных качествах сторон, способных служить точками соприкосновения, а во-вторых, в их функциональной асимметрии, когда одна сторона умеет то, что не доступно другой, и это располагает к взаимодополняемости усилий при решении обоюдоважных задач.

И. Кант определял правовое состояние как отвечающее критериям общественной справедливости и позволяющее гражданам свободно пользоваться своими законными правами. Оно противоположно естественному состоянию, при котором не существует распределяющей справедливости, а владение основано не на праве, а на силе.

Если в условиях естественного состояния никто не принуждает индивидов вступать в правовые отношения с другими людьми, то при правовом состоянии, согласно Канту, обнаруживается действенность всеобщего правового закона, который принуждает каждого к налаживанию и поддержанию правоотношений с другими гражданами.

Упорядоченность совместного существования обеспечивается как публично-правовыми законами, так и нормами частного права. Важнейшим постулатом публичного права является, по Канту, универсальное требование, обращенное ко всем и каждому: «Ты должен при отношениях неизбежного сосуществования со всеми другими людьми перейти из этого состояния (естествен-

ного. — В.Б.) в состояние правовое, т.е. в состояние распределяющей справедливости»*.

Правовое состояние, или правопорядок — это такой уклад общественных отношений, при котором становится возможным единство в многообразии. Возникает насыщенная нормативно-ценностным содержанием среда, пребывая в которой индивиды постоянно ощущают ее особый качественный состав. Это напоминает пребывание под водой, где более плотная среда, воздействуя на человека, заставляет при движении считаться с ней.

Правовое состояние требует, чтобы стороны, оставаясь противоположностями, находили способы перехода к отношениям сбалансированного равновесия обязанностей и прав. Это вносит в социальное бытие дух упорядоченности и конструктивности, существенно повышает коэффициент сопротивляемости различным энтропийным воздействиям, грозящим рецидивами естественного состояния.

Человек, находящийся внутри правового пространства, чувствует себя защищенным от превратностей социальных стихий. Введенные в русло цивилизованной нормативности, эти стихии в урегулированном виде не могут причинить большого вреда. Но само их подспудное существование заставляет социальные институты постоянно прилагать большие усилия, чтобы держать их под контролем и не допускать инволюций. Возможность обратного перехода из правового состояния в естественное сохраняется практически всегда, требуя тем самым от цивилизации регулярных превентивных мер по сохранению своих завоеваний.

* Кант И. Сочинения. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 226.

ДЕЯТЕЛЬНЫЕ ПРИЧИНЫ. ФИЛОСОФИЯ. ПРАВО ТВОРЧЕСТВА

ВОЛЯ К ПОРЯДКУ

Энтелехия как регулятивная энергия

Деятельной причиной, или деятельностным началом, Аристотель называет, «то, по чьему решению двигается движущееся и изменяется изменяющееся, как, например, начальствующие лица в полисах и власть правителей царей и тиранов»*.

Понятию деятельностного начала созвучна еще одна аристотелевская категория, **энтелехия**, обозначающая активную силу, действенную энергию, приводящую имеющуюся возможность в состояние воплощенной действительности. В качестве свободной и, вместе с тем, целенаправленной деятельности энтелехия реализует имманентные, внутренние цели, содержащиеся в предметах и явлениях. Так, применительно к праву она формирует, структурирует социальную реальность, придает ей необходимую упорядоченность, отвечающую критериям цивилизованности, моральности, справедливости, законности.

Благодаря энтелехии формальные и материальные причины соединяются в реалии, предрасположенные к трансформации в актуальные правовые феномены. Духовно-практическая энергия людей и создаваемых ими институтов опредмечивается в нормах и законах права. Воля к порядку, движущая государством, формирует правосознание граждан и правоотношения между ними в соответствии с определенными нормативно-ценностными стандартами, применяя при этом принципы убеждения и принуждения. В свою очередь, система права направляет энергию социальных субъектов в сторону адаптации к требованиям государства и всего социального целого.

Без живого участия активных социальных субъектов, без их инициативы и энергии была бы невозможна социальная материализация формальных причин.

Деятельные причины имеют вид правообразующих, нормотворческих, регулятивных усилий конкретных социальных субъектов-индивидов, общественных групп, государства и его институтов. При этом единство движущего и движимого, то есть ак-

* *Аристотель*. Сочинения в 4 т. М., 1976. Т. I. С. 145.

тивных субъектов и утверждаемых ими правовых форм, порождает впечатление самодвижения, саморазвития правовой реальности.

Те эволюции, которые совершаются с правовой реальностью, могут быть охарактеризованы по нескольким динамическим показателям. *Во-первых*, это количественные изменения в сторону увеличения или уменьшения чего-либо, имеющего прямое отношение к системе права. *Во-вторых*, это качественные метаморфозы внутри этой системы и в соприкасающемся с ней социальном контексте. *В-третьих*, это процессы, описываемые в понятиях либо генезиса, либо уничтожения. И, *в-четвертых*, это пространственно-временные перемещения кругового, прямолинейного или спиралевидного характера, наблюдающиеся в сфере социально-правового опыта, его рецепций, трансформаций и иных форм воспроизводства.

Большая часть этих изменений и превращений совершается благодаря все той же энтелехии как правовой воле, то есть твердой, энергичной устремленности индивидов и общностей к наведению и обеспечению надежного цивилизованного правопорядка. Надличная воля к порядку властно принуждает всех и каждого к законопослушному поведению. Но осуществляет она это не сама собой, а через посредство многих звеньев социальной практики.

Особенность правовой воли к порядку состоит в том, что она не только требует, чтобы ее нормативные предписания исполнились, но и умеет добиться их выполнения при помощи разнообразных средств и методов непосредственного воздействия на сознание граждан и на социальные отношения между ними.

Цивилизованное принуждение

Малым и большим человеческим сообществам свойственно устойчивое стремление к обеспечению надежного внутреннего порядка, позволяющего успешно осуществлять различные жизнедеятельностные функции. При помощи обычаев, традиций, религиозных, нравственных и правовых норм контролируется повседневное поведение людей, поддерживаются разнообразные субординированные, иерархические коммуникативные структуры, производится общественный надзор за сферой средств и

методов, которыми пользуются индивиды и группы для достижения поставленных целей.

С наибольшей полнотой воля к цивилизованному порядку реализуется в деятельности правовых институтов, стремящихся приводить трансгрессивные наклонности людей в соответствие с положительными поведенческими стереотипами. Для этого в распоряжении права имеются *средства убеждения и принуждения*. Когда не дает должного социального эффекта убеждающее слово, в действие вводятся находящиеся в состоянии полной готовности к принятию нормативно-дисциплинарных мер механизмы правового принуждения.

Принуждение способно выступать в различных формах. Основные среди них — это *психическое и физическое* принуждение. Первое несет в себе угрозу применения силы и исполнения наказания, имея, по существу, превентивный, предупредительный характер. Второе действует уже как непосредственное, практическое применение физической силы, налагающее на человека те или иные ограничения в волеизъявлении, передвижении, свободе выбора местонахождения и т.д.

Принуждение как таковое, не являясь специфическим признаком только лишь правовой регуляции, присутствует и в иных формах нормативности. Но в праве оно обретает наиболее жесткий характер, вплоть до применения самых крайних мер по отношению к нарушителям норм цивилизованного порядка. Эта жесткость составляет последний рубеж заградительных сооружений, которые цивилизационная система воздвигла на пути угрозы внутренних деструкций. Она является вынужденной и предназначена проявляться только там, где бессильны смягченные формы нормативной регуляции, где реальные правонарушители оказались глухи к предупредительным воздействиям психического принуждения.

Принуждение может быть *правомерным и неправомерным*. В первом случае оно вписывается в нормативные рамки позитивного и естественного права. Являясь прерогативой верховной власти и уполномоченных ею лиц, оно подчиняет и карает, не нарушая принципов справедливости и не унижая человеческого достоинства виновных. Неправомерное принуждение выходит за пределы нормативно-ценностных критериев естествен-

но-правового характера. Оно может не отвечать даже позитивно-правовым критериям и тогда превращается в легистскую практику неправового насилия.

Важнейшим институтом, в деятельности которого воля к порядку обретает наиболее отчетливые формы выражения, является государство. Его структуры пронизывают весь общественный организм. Располагая специальным аппаратом — системой органов власти и управления; в том числе аппаратом принуждения: вооруженной силой и учреждениями принудительного характера (армия, полиция, тюремные и исправительно-трудовые учреждения), государство способно не только желать порядка, но и добиваться на практике его установления.

Нормы и законы позитивного права, находящиеся в распоряжении государства, выступают в качестве своеобразного посредника-медиатора. В пространстве социальной реальности они оказываются в промежутке между властными требованиями государственной сверхмашины и живыми индивидами с их психоантропологическими особенностями, желаниями, страстями, интересами. И право призвано способствовать взаимной адаптации этих двух сторон, не допускать, чтобы их отношения превращались из нормального, живого противоречия в разрушительный антагонизм. Человеческие индивиды, нуждающиеся не только в порядке, но и в свободе, жаждущие не столько внешней дисциплины, сколько уважения к их личному достоинству со стороны властей, требующие реализации своих разнообразных естественных прав, готовы подчиняться и служить государству, если его императивы не похожи на молнии Зевса-громовержца, а смягчены буферным механизмом правозащитной системы, действиями разветвленной сети организаций гражданского общества.

Государство реализует свою волю к порядку посредством правоприменительной деятельности по реализации юридических норм и законов в повседневной жизни. Эта реализация имеет вид оперативно-исполнительной деятельности государственных органов по осуществлению правовых предписаний путем создания, изменения или прекращения конкретных межсубъектных правоотношений, а также вид правоохранительной деятельности органов правопорядка по защите и поддержанию последнего.

Вертикальные, властные отношения, утверждаемые государством, дополняются отношениями горизонтальными, имеющими ауторегулятивную природу и обеспечивающимися инициативами гражданского общества. В качестве самоорганизующейся системы гражданское общество также обладает явно выраженной волей к порядку. Но особенность его позиции в том, что порядок представляется ему не самоцелью, а только лишь средством для полноценного цивилизованного существования граждан.

Если государство склонно увлекаться своей управленческо-регулятивной деятельностью и в ее ходе забывать о собственной служебной, вторичной природе, то гражданское общество всегда помнит, что главной ценностью и целью существования всех социальных форм является человек. Гражданское общество отчетливо сознает, что его собственные интересы являются производными от интересов человека, личности, гражданина. Эту же мысль оно стремится внушить и государству, постоянно напоминая о том, что в цивилизованном обществе не человек существует ради порядка, а порядок утверждается ради человека.

Социальное нормотворчество

Социальные нормы не возникают сразу во всей полноте присущих им признаков и свойств, подобно Афине Палладе, представшей из головы Зевса во всем облачении. Им присущ длительный исторический генезис, постепенное формирование, когда из накопившихся предпосылок возникает, наконец, некое подобие нормы, ее «преднорма».

Возникновение социальных норм выступает в двух основных формах. В первом случае это процесс самопроизвольного **нормообразования**, когда норма появляется как бы сама собой, в качестве побочного результата многих событий и процессов, составляющих поток безостановочной человеческой жизнедеятельности. Вторая форма — это сознательное **нормотворчество**, когда у конкретных норм имеются конкретные создатели, знающие, чего они хотят, и целеустремленно решающие свои задачи.

Процесс нормообразования имеет признаки эпигенеза, то есть сопровождается множеством сопутствующих событий и изменений в окружающей жизни, имевших на первый взгляд случайный, несущественный характер, но в итоге оказавших суммарно-определяющее воздействие на генезис конкретных норм.

Человеческая жизнедеятельность представляет собой сплошной эпигенез множества разнообразных ценностных, смысловых и нормативных конструкций. Он включает в себя появление пестрой сенсорной информации, разнохарактерного эмпирического опыта, его оценивание, фильтрацию и обработку и в конечном итоге подчинение его наиболее значимых компонентов инстинктивному стремлению людей к взаимодействию, общению, солидарности.

Впоследствии из тех компонентов приобретенного опыта, что прошли проверку временем, складываются поведенческие стереотипы солидаристического характера. Заняв прочное место в сознании людей, они становятся теми «зернами», из которых произрастают нормы религии, нравственности и права.

В тех случаях, когда создание отдельных нормативных комплексов связывалось с существованием конкретных лиц, это неизменно были мифические или полумифические фигуры культурных героев, соединявших в себе человеческую природу с божественной. Подобное объяснение позволяло найти ответы на вопросы, суть которых одним из первых сформулировал Платон. Великий греческий философ вопрошал, откуда у человека с его ограниченным эмпирическим опытом берется способность нести в себе бесконечность смыслов и участвовать в создании грандиозных творений духа, которые навсегда затем входят в сокровищницу мировой культуры. Для Платона источник творчества заключен в следующем: душа гениального человека некогда, еще до его рождения, пребывала в высшем мире идей. Затем же он как бы вспоминает эти впечатления и находит способ воссоздать их доступными средствами. То есть за конкретными результатами социального творчества угадывается метафизический опыт незаурядной души.

Иная по виду, но сходная по сути модель объяснения первоначального нормотворчества содержится в Ветхом завете, в истории пророка Моисея, принесшего своему народу скрижали с десятью заповедями, переданными на землю от самого Бога. Моисей — это не просто законодатель, а посредник между Богом и людьми.

Мифологемы Платона и Ветхого Завета свидетельствуют о том, что в процессе первоначального нормотворчества ведущая

роль принадлежит не человеческому рассудку, а метафизической интуиции. Она позволяет выдающимся личностям улавливать суть важнейших закономерностей мирового бытия и находить для людей средства адаптации их поведения к этим высшим требованиям. Первичные интуиции затем переводятся на рассудочный язык однозначных нормативных предписаний, чтобы быть понятными массовому сознанию.

Первоначальное нормотворчество присуще ранним историческим эпохам, когда народы и цивилизации только еще начинают свое восхождение. В более поздние времена попытки заниматься творчеством или реформированием в области базовых регуляторов оценивались общественным мнением чаще всего негативно. Стремления выдвинуть некую этически оправданную альтернативу древним первонормам рассматривались как преступные посягательства на авторитет традиционных законов. В этом отношении характерна позиция, сформулированная Ф. Достоевским в романе «Преступление и наказание», где законодатели-реформаторы прямо именуются преступниками.

Объяснением данной позиции может служить следующее суждение: «Великие учителя нравственности никогда не выдвигали каких-то новых правил: этим занимались лишь шарлатаны и маньяки... Истинная задача каждого учителя нравственности состоит в том, чтобы снова и снова возвращать нас обратно к простым, старым принципам, которые мы то и дело упускаем из виду»*. Подчеркнем: речь идет о базовых нравственных и естественно-правовых первопринципах, а не о текущем правотворчестве и обычной законодательной деятельности в области позитивного права. Данные первопринципы, количество которых ограничено, связаны с глубинными архетипами коллективного бессознательного, народного духа. В силу этого они не поддаются попыткам волевых коррекций со стороны верховных правителей.

Требования не убивать, не красть, не лгать, не богохульствовать, не оскорблять близких исходят из внутренних целей саморегуляции процесса жизнедеятельности больших человеческих сообществ. То обстоятельство, что эти предписания стали нор-

* Льюис К. Христианское поведение // Иностранная литература, 1990. № 5. С. 212.

мативными лейтмотивами в созданиях мифологического, религиозного, художественного, нравственного, естественно-правового, философского сознания всех народов, свидетельствует о том, что в них зафиксированы оптимальные модели социального поведения, в наибольшей степени способствующие выживанию и благоденствию разномасштабных общностей.

Другая, сугубо рациональная модель нормотворчества соотносится с деятельностью социальных институтов, государственных структур, обладающих правосозидательными, законодательными полномочиями. Нормотворчество в области позитивного права, именуемое правотворчеством, имеет сознательно-волевой, рассудочный характер. При его посредстве актуализируются насущные интересы и текущие нужды, возникающие в русле развития общественных отношений. При созревании необходимой суммы предпосылок происходит акт законотворчества, имеющий протяженность во времени и складывающийся из таких этапов, как проявление законодательной инициативы, подготовка законопроекта, его рассмотрение и обсуждение, затем принятие и последующее широкое обнародование.

Законотворчество предполагает несколько возможных путей и способов с опорой на различные источники. Оно может выглядеть как установление общественными авторитетами, будь то церковь, государство или международный конкордат, некоего общеобязательного закона. Закон может также возникнуть путем закрепления практики применения определенного обычая к однородным случаям жизни. И наконец, существует путь прецедента, когда норма права может возникнуть даже вопреки воле государства, как это было, например, с отменой рабства в Англии в XII веке.

Законотворчество может иметь вид и санкционирования государством уже действующих норм обычного права, и создания законов, легитимирующих новые социальные реалии, отвечающие либо нуждам гражданского общества, либо интересам государства, либо тем и другим одновременно. Важно, чтобы во всех случаях продукты законотворчества отвечали критериям справедливости, не выходили за рамки нравственных представлений общественного сознания. Когда эти моменты присутствуют, как это было, например, во Франции с гражданским кодексом На-

полеона, отвечавшим назревшим нуждам социального развития, у результатов правотворческой деятельности оказывается счастливая историческая судьба.

Норма — регулятор социального поведения

Социальные нормы представляют собой определенные стандарты человеческого поведения, фиксирующие границы между допустимым и недопустимым, приемлемым и запрещенным, должным и недольным. Они устанавливают внешние ограничения для человеческой свободы, не позволяя ей переходить в своеобразие и своеволие. Вместе с тем, обозначая формальные пределы свободы, такие социальные нормы, как, например, нормы права, предоставляют человеку возможность действовать внутри очерченных границ соответственно его усмотрению. Если естественно-правовые нормы закрепляют за человеком право на жизнь и свободу, то они при этом далеки от того, чтобы подробно указывать ему, на что он должен употребить эту жизнь и свободу.

Содержание нормы составляют значения, смыслы тех императивов, что присутствуют в ней. Что же касается формальной стороны, то здесь следует различать форму *внешнюю* и форму *внутреннюю*. Первая представляет собой словесное, звуковое или текстуальное выражение. Внутренняя форма — это воображаемые очертания нормы в человеческом сознании и сверхсознании, индивидуальном или массовом. При этом внутренняя форма может не совпадать с тем, что является очевидным для обыденного рас­судка, быть шире его, выходить далеко за его пределы. Более того, она может быть вообще открыта сверхфизическому миру абсолютных смыслов и ценностей и потому вмещать в себя очень многое. Это обстоятельство сообщает норме особую жизнеспособность, всемирно-историческую перспективу.

Своей внутренней формой норма создает широчайшие метафизические предпосылки для ее понимания и истолкования, для разнообразных интерпретаций, отделенных друг от друга протяженностями социального пространства и исторического времени. Пояснить это ее свойство можно при помощи следующего примера. Испанский философ XX века Х. Ортега-и-Гассет в своем трактате «Дегуманизация искусства» изображает сцену,

когда умирает знаменитый человек и у его постели присутствуют жена, врач, журналист-газетчик и художник, пытающийся запечатлеть эту драматическую ситуацию. Философ спрашивает: перед глазами собравшихся одна реальность или реальностей столько, сколько наблюдателей? И становится очевидно, что каждый воспринимает происходящее по-своему и видит то, что совершенно не замечают другие. Причина этого в различных исходных установках, в разных степенях включенности в контекст происходящего. Ортега-и-Гассет приходит к заключению, что идеи, имеющиеся у каждого человека, — это своего рода смотровая площадка, с которой он обзревает мир.

Отгалкиваясь от этого рассуждения, можно утверждать, что любая социальная норма — такая же смотровая площадка или платформа, с которой любому социальному субъекту видится в окружающей его действительности не только общезначимое, но и нечто свое, особенное. Открытость внутренней формы позволяет норме вмещать бесконечно широкое содержание без ущерба для ее основного смысла.

Внешняя форма нормы может иметь вид религиозной заповеди, нравственного предписания, юридического закона, идеологического догмата в зависимости от конкретного социального, культурного контекста данной нормы. При этом ее внутренняя форма никак не меняется, допуская все эти разнообразные внешние метаморфозы и эволюции в пространстве и времени. Всему ограниченному находится место в безграничном, все частное исполнено готовности раствориться в универсальном, все акциденциальное, случайное обречено потонуть в субстанциальном, необходимом.

Применительно к социальным общностям задачи норм состоят в том, чтобы поддерживать их в целостном, жизнеспособном, активно-функциональном состоянии, обеспечивать общественный порядок, предотвращать исходящие от субъектов деструктивные устремления, пресекать опасные проявления внутривидовой агрессии, направленные против себе подобных. Это помогает обеспечивать необходимую стабильность существования социальной системы. В моменты крутых исторических поворотов, когда система испытывает серьезные перегрузки, нормы удерживают ее от необратимых инволюций и распада.

Нормативные структуры не позволяют витальным силам, социальным и духовным способностям человека рассеиваться и растворяться в пространстве. Воздвигая различные ограничения и, вместе с тем, не обладая тотально запретительным характером, нормы оставляют в создаваемых ими заграждениях своеобразные «проходы», куда устремляется людская энергия. В результате происходит концентрация этой энергии, ее «фокусировка», дающая обществу возможность решения крупных социальных задач, требующих активного участия «человеческого фактора» и значительных энергетических затрат.

Любая аномия с присущей ей бездейственностью социальных норм ведет к тому, что силы и энергия людей рассеиваются по всем направлениям, растворяются в социальном пространстве, никак не способствуя каким-либо конструктивным процессам. Преимущества обстановки социального порядка с исправно функционирующими нормами состоят в том, что она позволяет фокусировать и направлять значительную часть антропогенной и социогенной энергии людей в цивилизованное русло.

В социальной норме как идеальной, то есть воображаемой, модели желаемого поведения, сходятся должное, которому предстоит стать сущим, и сущее, которому следует измениться, чтобы соответствовать должному. Подобное сочетание противоположностей усложняет структуру нормы, превращает ее в социальную реалию, устремленную из настоящего в будущее, в простирающуюся историческую перспективу оптимально организованных общественных отношений, соответствующих высоким критериям истинной цивилизованности. Социальные нормы имеют свойство обеспечивать взаимодействие отдельных субъектов таким образом, чтобы это способствовало укреплению того целого, частью которого они являются. В свою очередь, упорядоченность целого становится необходимым условием существования разнообразных возможностей по индивидуальному самоутверждению, личностной самореализации. Подобная взаимообусловленность сглаживает, смягчает присущую нормам принудительность, поскольку за ней цивилизованному морально-правовому сознанию видятся благоприятные возможности для созидательных проявлений внешней и внутренней свободы.

Здесь же важную роль играет *фактор конвенциональности*. При всей своей внешней авторитарности, норма способна опираться на договорные основания. Присутствие согласительных начал располагает субъекты к тому, чтобы соблюдать ее требования, исходя из признания их высшей целесообразности или соображений трезвой прагматики.

Трансформация обычного права в позитивное

Исторически первой нормативно-правовой системой, возникшей в догосударственном, родовом обществе, было архаическое «пред-право», получившее впоследствии название *обычного права*. Оно представляло собой синкретичную, внутренне дифференцированную нормативную сферу, вбирающую в себя традиции, обычаи, религиозные и нравственные регуляторы.

В недрах этого, достаточно разнохарактерного и пестрого образования накапливался духовно-практический опыт, созревали предпосылки для будущего вычленения права в самостоятельный регулятивный механизм. С приходом «осевого времени» (К. Ясперс) этот опыт, прежде смешанный с другими формами культуры или растворявшийся в них, начинает интенсивно структурироваться в самостоятельные нормативные формообразования. В результате возникновения письменности и активных процессов государственного строительства заканчивается прежний этап «внутриутробного» развития права и возникает писаное право с его ясными и четкими формулировками. Нормы позитивного, практического права отслаиваются от мифологем, религиозных и нравственных представлений, хотя связи между теми и другими не исчезают полностью. Так, греческие мифы о двух дочерях Зевса и Фемиды — Дике («право по природе») и Эвномии («право по человеческим установлениям») продолжали существовать в позднейших представлениях об естественном и позитивном праве.

Обычное право, достаточно успешно справлявшееся со своими регулятивными функциями на протяжении патриархально-родовой эпохи, оказывается в состоянии своеобразного кризиса в условиях «осевого времени» и активного генезиса государственности. Обнаруживается его функциональное бессилие перед качественно усложнившимися общественными отношениями.

Предпосылки этого кризиса обнаруживаются уже в мифологии позднего патриархата, когда в качестве главных действующих лиц появляются герои, готовые меряться силами с самими богами. Героическая трансгрессия духовно окрепшего человека становится временами опасной для миропорядка и для отвечающих за него богов.

Выход обнаруживается в том, что среди самих же мифических героев находятся такие, которые встают на путь нормотворчества, законотворчества, создают обновленные представления о должном и запретном, отвечающие запросам развивающейся цивилизации. Законотворческая активность налагает правовые ограничения на грозящую выйти из-под контроля трансгрессивность.

В процессе первоначального законотворчества ряд ранее укоренившихся обычаев входит в систему права. Одни остаются без изменений, другие лишь слегка видоизменяются, сохраняя свою суть. Классическую формулировку этой формы исторической преемственности в механизмах нормативности дал римский юрист Юлиан: «Укоренившийся обычай вполне справедливо защищаем как закон».

Этот принцип был крайне важен на первых этапах государственного правотворчества. Если бы между древними обычаями и нововводимыми законами обнаруживались слишком резкие и явные смысловые расхождения и нормативные разрывы, правовые нормы не смогли бы прижиться в общественном сознании и успешно выполнять свои регулятивные функции. Поэтому на ранних ступенях развития конкретных локальных цивилизаций присутствует почтительно-лояльное отношение к традиционным нормативным механизмам. Так, правила шариата гласят: «Обычай имеет значение нормы»; «Установленное обычаем равносильно предусмотренному нормой права».

Параллельно совершаются два процесса: с одной стороны, идет освобождение от авторитарного влияния родовой общины, а с другой — постепенное вовлечение в поле влияния новообразующейся социальной структуры — гражданской общины. Слабеющая сила кровно-родственных связей уступает место крепнущим социально-политическим и социально-экономическим отношениям гражданско-правового характера. Самостоятельным субъектам этих отношений необходимы были гарантии их эко-

номических и политических свобод. А таковые могла дать лишь вновь организовавшаяся цивилизованная общность — государство, способное скреплять субъекты узами взаимных обязанностей, прав и свобод в единое целое.

В этих условиях реликтовые формы обычного права продолжают сохраняться как за пределами позитивного права, так и внутри них, соответствующим образом трансформировавшись.

Правовая нормативность

Одна из ведущих функций морально-правовой реальности — защитно-охранительная. Необходимость в ней производна от ряда объективных обстоятельств онтологического характера. В число этих обстоятельств входит великое разнообразие человеческих индивидуальностей с присущей каждой из них жадой самоутверждения. Эта жажда зачастую столь сильна, а способность людей к взаимной терпимости оказывается столь мала, что любые ростки культуры могли бы быть давно уже растоптаны, если бы не моральные и правовые нормы, очерчивающие пределы допустимого и приемлемого в человеческом поведении.

Угроза своеправия, способного опрокинуть социум в состояние хаоса, выступает как негативный стимулятор, заставляющий человеческие сообщества культивировать различные формы нормативности. По сути, нормативность потому и существует, что имеются возможности отклонений от ее предписаний. Право для того и необходимо, что существуют преступления.

Нормативность и анормативность можно изобразить как два враждебных бастиона, находящихся в отношениях перманентного антагонизма. Но эта картина не будет полной, поскольку в ней отражается только часть истины. Между нормативностью и отклонениями от нее нет непреодолимой стены. Обе стороны данного противоречия непосредственно соприкасаются между собой, воздействуют друг на друга, обмениваются отдельными компонентами содержания. Это обусловлено тем, что они существуют не сами по себе, а замкнуты на человека, двойственного, противоречивого, ратующего за упорядоченность социального бытия и склонного к ее нарушениям. Именно человек, раздваивающийся, колеблющийся между нормативностью и анормативностью, является тем «каналом», через который они сообщают-

ся и временами перетекают друг в друга. И необходимы колоссальные усилия для того, чтобы нормативные структуры устояли и не были размыты потоками аномативных воздействий.

Субстратом нормативной и, в частности, правовой реальности является *норма права*. Она представляет собой концентрированное воплощение поведенческих, психологических, ментальных стереотипов. Сфокусированные в пределах единой, целостной структуры, они указывают человеку на то, что он должен делать (разрешительные нормы), и на то, чего он не должен делать (запретительные нормы). Распространяясь на всех граждан, они не требуют от них внутреннего согласия и одобрения, ограничиваясь присутствием в их содержании карательных санкций административного или уголовного характера.

По своим истокам нормы права имеют чаще всего безличный характер. И хотя нередко утверждения, будто они исходят от государства, но на самом деле это не так. Государство лишь определенным образом оформляет насущные нужды социальной системы и управленческого механизма и следит за их осуществлением. В соблюдении сформулированных правовых требований заинтересованы и государство, и большинство населения страны, составляющие вместе цивилизованное сообщество. Поэтому было бы точнее говорить о безлично-сверхличном характере генезиса большинства правовых норм.

Нормы права имеют вид бестелесных онтологических реаллий, существующих в пространственно-временном континууме цивилизации—культуры. Выступая в абстрактно-всеобщих и конкретно-всеобщих формах, они носят «ничейный», интересубъектный характер, что позволяет им обслуживать бесчисленное множество носителей правового сознания, оказывать на них императивно-принудительное воздействие.

Подобное воздействие не могло бы быть успешным, если бы в нормах не присутствовало содержание, отвечающее одновременно и универсальным закономерностям бытия, и глубинным свойствам человеческой природы. Два вектора, онтологически-космологический и антропологический, встречаются в пределах содержательно-смыслового пространства правовой нормы (в первую очередь это относится к нормам естественного права), позволяя самой норме служить средством взаимной адаптации миропорядка и человека.

Взятая сама по себе, в отрыве от космологической и антропологической реальностей, норма права будет казаться неустойчивой и неубедительной. Лишенная опор, находящаяся во взвешенном состоянии, она тщетно будет претендовать на истинность. Более того, ей нечем будет возразить на обвинения в том, что она стремится отобразить действительность, будучи не в состоянии сделать этого, а также в том, что она апеллирует к справедливости и благу, не имея представлений о них. А это будет означать только одно: норма истинна в той же мере, в какой и ложна.

Действительно, найти критерий истинности внутри правовой нормы невозможно. Необходим внешний универсальный критерий из онтологической и метафизической сфер. Обслуживающие нужды локальных общностей, нормы позитивного права могут быть полезны, но не истинны. Когда же эти нормы производны от универсальных норм естественного права, а те, в свою очередь, восходят к метафизическим универсалиям абсолютного блага, абсолютной справедливости и абсолютной истины, можно говорить не только о полезности норм положительного права, но и об их истинности.

Мир пронизан сверхфизическими началами; человек — существо не только органически-социальное, но и метафизическое. Эта метафизичность сообщается и правовой норме, придавая ей ту или иную степень истинности, то есть причастности к абсолютному, к тому, что не подлежит переоценкам и девальвациям. Конечно, тот же человек может сознательным, рассудочным усилием попытаться изгнать метафизическое содержание из норм, чтобы приспособить их к сугубо прозаической, заземленной конъюнктуре своих прагматических нужд и к интересам своей ближайшей социальной общности. Именно так поступают юридический позитивизм и легизм, чьими усилиями нормы лишаются одновременно и нравственного содержания, превращаясь из правовых в неправовые, из факторов отстаивания справедливости — в орудия ее ущемления, а порой и ликвидации. В таких случаях из норм исчезает вместе с нравственностью и истинность, а остается лишь голая, имморальная полезность, обслуживающая узкий круг социальных субъектов.

Если рассудок при оценке степени истинности правовых норм способен лукавить, хитрить или просто заблуждаться, то от нрав-

ственных чувств исходят оценки почти безошибочные, поскольку они теснее связаны с метафизической интуицией человека. Они в гораздо меньшей степени поддаются идеологическим увещаниям. Их трудно сбить с толку апелляциями к рациональным доводам прагматического характера.

Человеку присуще свойство субъективно переживать смысл нормы права. Подобные переживания позволяют адаптировать ее содержание к жизненным воззрениям личности, найти оптимальную форму сопряжения общей, нормативной модели с собственной социальной позицией. В результате внешние поведенческие стандарты обретают личностную окрашенность. Одновременно совершается встречная адаптация, заставляющая человека при посредстве норм приспособлять то индивидуальное и особенное, что составляет своеобразие его позиции, к требованиям цивилизованного существования.

Любая цивилизация зиждется на достаточно четких и твердых разграничениях между допустимым и запретным. Эти разграничения создают поле нормативно-ценностного напряжения, внутри которого человек вынужден существовать. Подчинение цивилизационным нормам является для него **нормальным** способом существования. Укрощать инстинкты и страсти, подавлять агрессивность, гасить имморальные импульсы — все это для цивилизованного человека составляет его долг перед обществом, окружающими людьми и самим собой. И нормы права помогают ему делать это.

Зная о своей изначальной свободе, о том, что он в равной степени волен соблюдать нормы или пренебрегать ими, и, тем не менее, избирая путь подчинения их требованиям, человек не страдает от осознания ущемления чувства собственного достоинства. Напротив, он незамедлительно получает награду, моральную компенсацию в виде возросшего самоуважения.

Нормативно-правовые структуры упорядочивают жизнедеятельность больших человеческих сообществ, очерчивают границы цивилизационного пространства, образуют прочный «каркас» социального тела, не позволяющий этому телу распасться, обратиться в аморфную массу. Они же играют роль превентивного средства, предупреждающего значительную часть возможных девиаций, встающего на пути возможных отклонений от

образцов должного и допустимого социального поведения, заставляют жизненные силы индивидов устремляться в позитивное русло цивилизованного созидания.

Нормативно-правовое пространство, образующееся внутри цивилизационной системы, имеет определенную протяженность и свою особую конфигурацию. Его характеризуют также различного рода нормативная плотность и степень требовательности правовых предписаний в пределах разных его участков. Человеку свойственно перемещаться в этом пространстве, испытывая на себе меняющуюся степень давления существующих императивов на его правосознание. Чем опаснее возможная девиация для устоев цивилизованного правопорядка, тем сильнее это давление, тем категоричнее формулируются санкции правовых норм, тем тяжелее грозящее наказание.

В гипотезах, диспозициях и санкциях норм права присутствует все необходимое и достаточное, чтобы воспрепятствовать выходу социального субъекта за пределы правового пространства. И если он все же оказывается за его чертой, то причинами этого могут быть либо недостаточная зрелость индивидуального правосознания, либо серьезные деформации в самих социальных структурах, образующиеся в них кризисно-катастрофические разломы и провалы.

Норма права имеет существенное свойство, которое следует отметить особо. Норма не сводится к своей собственной нормативной ипостаси. Ее содержание вместе с внешней и внутренней формами не делится на нормативность без остатка из-за того, что обладают открытостью, разомкнутостью своих значений и смыслов в бесконечное пространство множественности явлений цивилизации и культуры. Это заставляет нормы права реагировать на то, что происходит за их пределами, подвергать достаточно регулярным инвентаризациям и переоценкам компоненты собственного содержания. Разумеется, это делают не они сами, будучи бессубъектными. Все необходимые коррективы осуществляются субъектами, имеющими непосредственное отношение к институтам законодательной и судебной власти.

Если видеть в праве социальный механизм со своими нормативно-регулятивными функциями, то указанные коррективы следует рассматривать как специальные меры, позволяющие под-

держивать этот механизм в исправном, работоспособном состоянии.

Возможность и необходимость коррекций объясняется не только внешними нуждами изменяющейся социальной действительности. В самих нормах присутствует определенная предрасположенность к ним. Только на первый взгляд кажется, будто правовое пространство дискретно и наполнено нормами-монадами, каждая из которых самодостаточна, автономна и отделена от других норм резко прочерченными границами. На самом деле правовое пространство континуально в той же мере, как и дискретно. Каждая норма, будучи содержательно локализована, в то же время не самодостаточна. Никогда не бывает так, чтобы к присутствующему в ней смыслу нельзя было бы добавить еще один, дополнительный смысловой штрих, оттенок. То есть граница всегда оказывается «прозрачной». Подобная размытость границ между отдельными нормами и делает нормативное пространство континуальным. Каждая норма тяготеет к другим, предрасположена к информационным обменам с ними и к собственным содержательно-смысловым трансформациям.

Данное обстоятельство открывает для субъектов правотворчества широкие возможности конструктивных инициатив и свободного маневрирования. Внешняя жесткость нормативных структур не препятствует этому, что в целом напоминает обстановку шахматной игры. Здесь, как и в шахматах, существует некоторое количество базовых принципов, которые нельзя нарушать ни при каких обстоятельствах. Это требования-абсолюты, пренебрежение которыми чревато утратой истинного смысла правотворческой деятельности. Так, естественно-правовые абсолюты требуют, чтобы закон никогда не был орудием уничтожения справедливости, гуманности, средством унижения человеческого достоинства. Они не могут призывать: убей, укради, солги. В противном случае право превращается в свою противоположность — неправо.

В шахматах недопустимо, чтобы ладья ходила, например, как слон, а исходные позиции всех фигур были перед началом матча какими-то иными, чем это обусловлено самой природой шахматной игры. Опираясь на эти и другие исходные правила, игроки не ощущают никакой особой ущемленности. Следование

нескольким основным требованиям, своего рода дисциплинированность с лихвой компенсируются поистине бесконечным числом возможных вариантов игрового поведения на шахматном поле, безграничным простором для творческой свободы, для обнаружения всех своих способностей и талантов.

Приблизительно такова же логика поведения цивилизованных субъектов внутри нормативно-правового пространства. Подчинение дисциплинарным началам права не отнимает у них социальных свобод. В свою очередь, цивилизованные формы свободных волеизъявлений не уничтожают установленных в обществе порядков, не ведут к хаосу, не увеличивают угрозу энтропии. Напротив, цивилизованная, созидательная свобода блокирует возможности нарастания энтропии, увеличивая степень гармоничности социального целого.

Шахматы, являясь истинным шедевром в числе изобретений человеческого духа, выступают достаточно аутентичной моделью нормативно-правовой реальности. Они дают верное представление о сути нормативной регуляции, о соотношении необходимости и свободы в цивилизованном, законопослушном поведении субъектов, об иерархии разных возможностей в их социальной самореализации, о постоянно присутствующем духе состязательности, борьбы в человеческом существовании и о важности запрета на «вседозволенность» в ходе столкновений воли, интеллектов, характеров, жизненных позиций.

Регулятивное содержание норм права имеет сверхбиологический характер. Присущая им знаковость позволяет кодировать, хранить и передавать социокультурную информацию, используя для этого не только институты права, но и обычаи, традиции, религиозные и нравственные требования, стереотипы повседневного поведения, механизмы воспитания. Под влиянием исторических сдвигов и периодически возникающих новых социальных требований часть нормативного содержания претерпевает серьезные изменения. Но при этом всегда остается некое нормативное «ядро», демонстрирующее поразительную устойчивость, позволяющую праву всегда оставаться правом, не превращаясь в религию или мораль.

То, что такое «ядро», однажды, на ранних этапах цивилизации возникнув, затем продолжало существовать и прошло сквозь

многие века, сохранившись до наших дней, говорит о многом. Цивилизационная система по своей природе такова, что никогда не станет нести в себе на протяжении тысячелетий то, что не представляет для нее ценности и лишь отягощает ее своим грузом. Правовая нормативность потому и оставалась в арсенале цивилизации, что обнаружила способность при периодических попаданиях в новые для нее эпохи и чужеродные исторические контексты каждый раз успешно адаптироваться в них, находить свою, ничем не заполненную функциональную «нишу».

Право как таковое и цивилизационная система в целом всегда оказывались нужны друг другу, какие бы времена ни наступали. Цивилизации были необходимы сторожевые бастионы, оберегающие ее целостность, способствующие ее самосохранению, не позволяющие стихийным силам размывать ее основание. Правовая же нормативность с присущей ей волей к дисциплине и порядку всегда находила для себя поле деятельности в виде бескрайнего пространства волнующихся стихий «живой жизни», способных легко выходить из берегов. Применяя к ним твердые и мягкие, жесткие и гибкие средства и методы регуляции, правовые нормы доказывали свою необходимость и оправдывали смысл своего существования.

Норма права: логос, номос и этос

Понятие должного — слишком высокая и отвлеченная абстракция, чтобы быть эффективным средством регуляции общественных отношений. Необходимую практическую эффективность оно обретает, проецируясь на социокультурную реальность и обретая вид норм, ценностей, идеалов, канонов. Так, в правовой норме локализуются существенные ценностные и семантические ингредиенты должного, сохраняющие все регулятивные свойства последнего и, вместе с тем, утрачивающие прежнюю абстрактность.

Норма права как смыслообраз должного, как артефакт культуры, несет в себе опыт рационального ориентирования в социальном пространстве и интенцию функциональной адаптации к существенным закономерностям общественного бытия.

Регулируя внешнее поведение индивидов, нормы права сами существуют не во внешнем социальном мире, а в первую оче-

редь в человеческом правосознании. Они составляют содержание внутренней жизни человеческого духа. Они укоренены в онтологических основаниях миропорядка, спроектированы на внутреннее пространство индивидуального «я» и существуют в нем, связывая между собой макромир с микромиром единими нормативными узлами.

Зафиксировать саму норму какими-либо способами так, чтобы она стала эмпирически наблюдаема, довольно сложно. Гораздо проще обнаружить противоречия между нормой и отклонениями от нее. Эти противоречия выполняют роль индикаторов, свидетельствующих о характере отношений между должным и сущим в практике правовых взаимодействий.

Норма права полиморфна: ее содержание облачено одновременно и в императивную, и в ценностную, и в семантическую формы. Она не только обязывает, но и оценивает, и вскрывает существенные смыслы социальных отношений. В качестве первоэлементов правовой реальности нормы складываются в различные конкретно-исторические конфигурации, подчиняя себе стихию жизненных отношений между субъектами. При этом могут изменяться смыслы, ценностные оттенки и степень императивности. Возможность подобных изменений имеет принципиальный характер. Благодаря ей возникают бесконечно разнообразные формы правоотношений. Это похоже на то, как художник, пользуясь полудюжиной десятками красочных тюбиков, создает множество разнообразных цветовых комбинаций, зная, что в принципе их число бесконечно. Но как искусство при этом не перестает быть искусством, так и право остается правом, сохраняя за своими нормами их базовые сущностные признаки, не позволяющие им превратиться в нормы религии, нравственности или каноны архитектуры.

Наиболее существенные содержательные ипостаси нормы права можно определить как **логос**, **номос** и **этнос**.

Логос нормы права. Его можно понимать как исходное смысловое (семантическое) основание, не позволяющее норме изменяться до неузнаваемости во множестве субъективных толкований и интерпретаций. Смысл нормы, подчиняющийся законам формальной логики, должен звучать бесспорно и быть ясным до прозрачности. Любое нарушение элементарных формально-ло-

гических требований недопустимо, поскольку чревато множеством непредсказуемых злоупотреблений.

Благодаря логосу в норме права присутствует не только воля к порядку и справедливости, но и воля к смыслу. Логос взывает прежде всего к разумным и целесообразным действиям, а не к иррациональным метаниям. Он не приемлет всего, что вводит нормативное сознание в сумеречное состояние непонимания смыслов сущего и должного.

Логос — это и смыслопорождающие и смыслонесущие конструкции нормы права. Личность с развитым сознанием, обнаружив жизненно важные смыслы в правовом требовании и внутренне признав их разумность, способна свободно, добровольно принять на себя обязанность следовать этому предписанию.

Номос правовой нормы. Греческий термин «номос» в данном случае обозначает то императивное, повелевающее содержание, то волевое начало, что сообщает норме значительный энергетический потенциал, делает ее эффективным средством утверждения цивилизованного правопорядка. За номосом стоит конкретное правило практического поведения, устойчивый стереотип однозначно конструктивного решения множества противоречивых и часто двусмысленных жизненных ситуаций. Номос запрещает одни модели социального поведения и предписывает другие. Его энергетический вектор, вмняя в обязанность, внушая, настаивая, обладает достаточной силой, чтобы успешно регулировать деятельность субъектов с нормально развитым морально-правовым сознанием.

Всей практикой своего функционирования номос демонстрирует наличие в нем *воли к порядку*. В его возможностях сосредоточена организующая, упорядочивающая, дисциплинарная мощь права. Волю к порядку можно еще назвать и волей к форме. О. Шпенглер не случайно писал о том, что древним грекам была присуща именно воля к форме*. Она воплотилась у них не только в скульптурно-архитектурных шедеврах, но и в блестящих опытах первоначального правотворчества. Порядок в любом виде, художественном или юридическом, — это всегда оформленность, соразмерность пропорций, внутренняя стройность, иерархия и соподчиненность элементов.

* См.: Шпенглер О. Закат Европы. М., 1998. Т. 2. С. 59.

Номос, как воля к порядку, это еще и сила, способная достичь поставленной цели и утвердить требуемый порядок. В этом своем качестве номос не просто демонстрирует свою энергетику, но и передает свою силу организуемым его усилиями нормативно-правовым структурам. Сообщая им стройность и целесообразность внутренних пропорций, номос делает их прочными, жизнестойкими.

Номос как внутренняя сила права, как способность осуществлять целенаправленное принуждение к законопослушному поведению, опирается, с одной стороны, на понимание и добровольное признание индивидуальным правосознанием его авторитарной мощи, а с другой — на страх возможного наказания. Во втором случае его объективное существование напоминает то, как над кем-то, кто занимается своими делами, висит дамоклов меч. Присутствие этого меча, не ощущаемое физически, весьма ощутимо в психологическом отношении. И чем дальше индивид будет отклоняться от стереотипов законопослушного поведения, тем все более значительные масштабы начнет приобретать этот психологический фактор.

Этос нормы права. Если в номосе сфокусирована воля к порядку, то в этосе — воля к справедливости и общему благу. Если номос — это сила права, то этос — его достоинство. Воля и сила, взятые сами по себе, безадресны и могут устремиться куда угодно. Они способны и созидать и разрушать. Правовая реальность цивилизованного государства и неправовая реальность деспотического, тоталитарного режима складываются в равной степени при активном участии юридических законов. Только этос придает определенную ценностную направленность дисциплинарным усилиям номоса. Под его влиянием номос становится силой утверждения *справедливого правопорядка*, отвечающего универсальным критериям гуманности.

Этос сообщает норме особое свойство: от нее начинается исход пафоса правоты и спокойного, горделивого достоинства. Когда иные философы или правоведы утверждают, что в праве важнее всего внешне легальное поведение, а мотивы законопослушания несущественны, это чревато разрывами связей между номосом и этосом правовой нормативности. Только оставаясь самим собой, «человек юридический» способен испытывать чув-

ство собственного достоинства. Но когда сознание раздваивается на вынужденное прятаться внутреннее «я» и внешнюю маску, то из законопослушного поведения исчезает истинно нравственное содержание, то есть исчезает этос.

Когда в правовой норме учитывается только ее номос, а этос игнорируется, возникает ее редуцированная модель, сводящая право к имморальной силе, к бездушному механизму. Этос способен превращать норму не просто в цивилизующий фактор, а в культуросозидающее средство. Он окрашивает жизнь правосознания и практику правоотношений в тона гуманности, духовности. Благодаря ему норма обретает дополнительные созидательные возможности по защите человеческих сообществ от внутренних разрушений. При его участии стремление цивилизации к самосохранению перестает походить на инстинкт животного, а начинает напоминать культурно оформленное желание одухотворенной личности соединять естественное жизнелюбие с жадной максимальной творческой самоотдачей.

Вместе с этосом в правовую норму входит ориентация не только на дисциплину, но и на свободу, способность сопрягать интересы государства с интересами личности. Право содержит в себе огромные возможности для того, чтобы сглаживать и успешно разрешать противоречия между этими ориентациями и интересами. К сожалению, пока еще в большинстве правовых систем мира подобные возможности пребывают в основном в резерве. Но, с другой стороны, они указывают на те перспективы, которые существуют для дальнейшего развития правовой нормативности.

На сегодняшний день присутствие этоса в праве позволяет провести отчетливую демаркационную линию, отделяющую цивилизованность от нецивилизованности. Прочерчиваемая в юридических текстах, эта граница обладает необходимыми признаками формальной определенности и играет важную роль в текущем правотворчестве.

Право, оберегая основы цивилизованного общежития от разрушений, стремится не только блокировать деструктивную активность потенциальных и реальных правонарушителей, но и пытается направлять социальную энергию людей в нормативное русло, отвечающее критериям цивилизованности.

Трансгрессивная природа человека регулярно толкает его к нарушениям традиционных поведенческих стереотипов. Право же стремится привести эту трансгрессивную энергию в соответствие с юридическими нормами. Там, где оказывается недостаточно дисциплинирующей силы таких регуляторов, как обычаи, нормы религии и морали, в дело включается *правовая воля государства*. Как твердая и настойчивая устремленность к наведению и обеспечению цивилизованного правопорядка, она властно принуждает субъектов к должному поведению. В отличие от неправовой, деспотической воли тоталитарного государства, являющейся, по существу, волей к насилию, правовая воля к цивилизованному порядку конструктивна. Благодаря ей обретают возможность нормального развития самые тонкие и возвышенные формы духовности и культуры.

Логос, номос и этос правовой нормы существуют внутри нее не по-отдельности, а составляют единое живое целое. Нуждаясь друг в друге, взаимодополняя один другого, они составляют общий семантически-нормативно-ценностный континуум. Из-за них норма права уподобляется некоему архаическому трехликому божеству. Каждая из ее ипостасей устремлена в своем направлении и имеет собственные перспективы. Это, однако, не мешает норме оставаться культурной целостностью, единой и нераздельной.

Закон

Законы представляют собой одно из самых действенных средств, позволяющих обществу бороться с угрозой хаоса, обеспечивать необходимый порядок, оберегать безопасность граждан.

Закон в самом общем виде — это *идеальная деятельностная причина*, порождающая правовую реальность в ее практическом виде живых правоотношений. Закон придает духовным и практическим усилиям субъектов власти правосозидательную направленность. Благодаря ему социальная энергия государственного механизма и его институтов становится конструктивной.

Существуя в общественном и индивидуальном правосознании в виде нормативной, рациональной идеи, закон способен при своем проецировании на социальную почву конкретных меж-

субъектных отношений не только сохранять свою нормативную суть, но и обретать особенную ценностную окрашенность, сообщаемую ему данной частной коллизией.

Возникающие противоречия между идеальным бытием закона как нормативной универсалии и его наличным существованием в качестве конкретного средства по разрешению частного социально-правового противоречия требуют время от времени вносить поправки и исправления в содержание существующих законодательств.

Существует устойчивое мнение, будто человек сталкивается с законом только в случаях его сознательного или невольного нарушения. До этого же момента закон для него будто бы не ощутим и как бы отсутствует в его жизни. Подобные суждения совершенно несостоятельны. Законам свойственно в одно и то же время и явно и незримо ограждать цивилизованную жизнь людей от различных превратностей. И это происходит на каждом шагу. Подобно тому, как река на всем своем протяжении ощущает наличие берегов, так и цивилизованная жизнь течет по руслу, зная о существовании нормативных «берегов», за пределы которых ей не следует выходить. О повсеместном присутствии законов можно не помнить, но от ощущения их рядоположенности, незримого соседства человек не в состоянии избавиться. На каждом шагу, в любой из моментов закон может заявить о себе. Он, подобно бессменному часовому, несет караульную службу днем и ночью, позволяя гражданам нормально и полноценно жить, любить, воспитывать детей, строить дома, сеять хлеб, писать стихи и т.д. И хотя апостол Павел и сказал, что закон нужен, не праведникам, а нечестивым грешникам, способным творить беззаконие, правильнее будет сказать, что в равной степени закон необходим и тем и другим: чтобы защищать первых и предостерегать и карать вторых.

Все разнообразие законов, регулирующих социальную жизнь людей, издавна принято подразделять на три основные вида — божественные, естественные и социальные.

Под **божественными** законами в традиционных культурах обычно понимались абсолютные первоноормы, утвердившиеся усилиями многих поколений, ставшие «вечными», освященные авторитетом предков, силой традиций. Они составляли, как правило, нормативно-ценностные основания систем обычного права.

Откровенная сакрализованность придавала им максимально возможную функциональную эффективность. Их повеления означали то, чего желают от людей боги. Поэтому нарушение их было тождественно нарушению божественной воли.

Сакральная тень божественных законов осеняла большинство норм архаического обычного права. Так, из десяти богоданных заповедей «моисеева права» дедуцировались десятки законов более частного характера, регулировавших различные сферы общественной жизни патриархального социума.

Апелляция к божественным законам оправдывала суровость архаических законодательных систем на первых этапах сознательного правотворчества, как это было, например, с законами Драконта («драконовыми законами»).

Связью норм писаного права с божественными законами объясняются и другие примечательные особенности эпохи первоначального правотворчества. Когда один из греческих правителей, тиран Дионисий приказал, чтобы издаваемые законы вывешивались на такой высоте, где бы граждане не могли разобрать текст и прочесть, это свидетельствовало не столько о самодурстве правителя, сколько о господствующем в умах представлении о божественной природе законов и об обязанности людей беспрекословно, слепо подчиняться им.

Земные законы, издаваемые людьми, не должны противоречить божественным законам. Когда же такое противоречие обнаруживается, возникают коллизии, подобные той, что описана Софоклом в его трагедии «Антигона». Несмотря на то что правитель Фив Креонт запретил хоронить изменника Полиника, его сестра Антигона нарушила указ и пыталась тайно предать тело земле. Этого требовал от нее древний закон предков.

КРЕОНТ

А ты мне отвечай, но не пространно,
Без лишних слов, — ты знала мой приказ?

АНТИГОНА

Да... Как не знать? Он оглашен был всюду.

КРЕОНТ

И все ж его ты преступить дерзнула?

АНТИГОНА

Не Зевс его мне объявил, не Правда,
Живущая с подземными богами
И людям предписавшая законы.
Не знала я, что твой приказ всемогущ
И что посмеет человек нарушить
Закон богов, не писанный, но прочный.
Ведь не вчера был создан тот закон —
Когда явился он, никто не знает.
И, устранившись гнева человека,
Потом ответ держать перед богами
Я не хотела. Знала, что умру...
...Но если сына матери моей
Оставила бы я непогребенным,
То было бы прискорбней смерти...*

В трагедии Софокла в результате конфликта двух нормативных систем — требований древнего обычного права и предписаний государственной власти страдают и Антигона и Креонт. Разные, но одинаково тяжкие кары обрушиваются на обоих. Это говорит о том, что долг человека — не противопоставлять, не сталкивать между собой божественный и государственные законы, а в равной степени чтить те и другие. Первейший долг законодателей — не допускать противоречий между ними и не провоцировать граждан на нарушения тех или других. Это отчетливо сознавали мудрейшие из правителей и философы. Аристотель, например, подчеркивал, что сила закона должна быть направлена на то, чтобы заставить людей склонить головы перед существующими обычаями.

На явной несоизмеримости продуктов человеческого законотворчества и божественного права пытались построить свою критику правовых норм греческие философы-софисты. Подобное противопоставление позволяло им доказывать несостоятельность писаных законов. Так, софист Горгий утверждал, что создатели законов — это слабые люди, пытающиеся с помощью своих изобретений запугать тех, кто силен и дерзок и способен захватить в свои руки слишком многое. Слабые люди рады за-

* Софокл. Эдип в Колоне. Антигона. Калининград, 1997. С. 152—153.

конам, предписывающим всем иметь поровну, как сильным, так и слабым. Однако у сильных всегда имеется возможность отбросить связывающие их законы, которые им мешают и отнимают у них их природную силу.

Софисты не останавливались на критике писаных законов. Начав с нападок на них, они, как правило, переходили к попыткам ниспровергнуть все законы без исключения, в том числе и божественные. В итоге их апелляции обращались к временам, когда не было даже древних, «подземных» законов, то есть к архаической первобытности с ее дикостью и «правом» грубой физической силы.

Против нападок софистов на божественные и земные законы выступили Сократ, Платон и Аристотель, стремившиеся доказать существование объективных оснований норм человеческого общежития. Для всех них характерна уверенность в том, что есть высшая, божественная справедливость, имеющая абсолютный характер, и что земные законы, создаваемые людьми, должны прямо соотноситься с нею. Долг человека — подчиняться законам государства, что бы он о них ни думал. Именно поэтому Сократ принимает смертный приговор, вынесенный ему афинским судом, отказываясь от побега.

Вторая разновидность законов, действующих наряду с божественными, это законы естественные или, точнее, *естественно-правовые*. Им подчиняется мировой порядок. В соответствии с ними существуют необходимые связи причин и следствий, вещи возникают и исчезают, все идет своим чередом. Эти законы вечно господствовали в природном мире, и задача человека как неотъемлемой части этого мира — соотносить все свои действия с их требованиями. В этом заключается его долг, в этом — основание его добродетелей.

Римские философы-стоики утверждали, что главное требование высшего Закона — чтобы люди любили себе подобных, каждого человека и человечество в целом. В этом они видели основное проявление мудрости. Римские юристы, являясь реалистами и прагматиками, однако, тоже не отрицали всеобщего Закона, царящего в мире живых существ, и считали его основанием естественного права. Они полагали, что из него исходят нормативные предписания для всего живого, включая человека, пребывающего внутри не только общества, но и природы.

Позднее эта идея естественного закона, господствующего в мире, будет по-разному варьироваться в трудах европейских философов. Единый, всеобщий закон дифференцируется на законы космические, природные (земные) и антропологические, то есть касающиеся прежде всего человеческой природы. Применительно к последним И. Кант выскажет верное суждение: «Никто не догадывался, что человек подчинен своему собственному законодательству»*.

Характерную попытку показать действие природных законов в социальной жизни предпринял Ш. Монтескье. Он выделил три базовых естественных закона, довлеющих над людьми. Первый из них проявляется как стремление к миру, а не войне. Второй выглядит как стремление к добыче пропитания. Третий имеет вид стремления к воспроизводству рода. На их основе возникает четвертый закон, который Монтескье обозначает как стремление людей жить в обществе и государстве.

Подобных теоретических попыток естественно-правовая философия знает за свою историю немало. Они в своем большинстве пронизаны намерением показать, что человек живет не в государстве, а в мироздании, что государство, общество, природа, космос составляют единое, нерасчленимое целое, подчиняющееся общим закономерностям.

Однако иллюзии самостоятельного существования божественных, естественных и социальных законов всегда были сильны. Так, рассудочное, позитивистское миропонимание всегда отличалось стремлением показать автономность *социальных* законов. Юридический позитивизм, не интересующийся никакими иными законами, кроме юридических, сумел, однако, при всей скудости его философских позиций, достаточно основательно изучить проблематику, связанную с функционированием юридических законов в обществе и государстве.

С позитивистской точки зрения, юридический закон — это не более чем предписание вышестоящей властной инстанции в адрес нижестоящей. Одновременно закон представляет собой конкретную юридическую форму, посредством которой государство осуществляет свои управленческие, регулятивные функции.

* Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1967. Т. 4. Ч. 1. С. 274.

Установленный высшим авторитетом, увенчивающим официальную иерархическую пирамиду, закон выступает как общее правило, охватывающее своим нормативным содержанием все множество конкретных фактов-случаев определенного типа. Его ответственность распространяется на всех граждан государства.

Ни один из юридических законов не существует в состоянии полной автономии и самодостаточности. Как правило, он связан со множеством других нормативных актов, регулирующих жизнь государства и общества. Чтобы выявить эти связи, осуществляется систематизирующая кодификация, которая устраняет явные противоречия и выстраивает всю систему нормативно-правовых актов в единую целостность с рационально оправданной морфологией, с логически и идеологически убедительной архитектурой.

Каждому отдельному закону как структурному элементу системы должны быть присущи ясность, определенность, недвусмысленность формулировок. В противном случае он лишится не только своей властной силы, но и морального авторитета. У него исчезнут основания считаться в глазах общественного мнения оплотом справедливости.

Любой юридический закон имеет пространственно-временные пределы, внутри которых он действителен. Присущей ему темпоральной особенностью является свойство распространяться только на настоящее и будущее, но не на прошлое. Его регулятивная сила не простирается за черту того момента, когда он был обнародован. Уже римское право утвердило принцип, согласно которому закон не имеет обратной силы и его санкции бессильны перед деяниями, совершенными до момента его утверждения и вступления силу. Исключением служат только законодательные акты, смягчающие наказания: их действие распространяется на ранее совершенные правонарушения и преступления.

Для безотказного функционирования законов необходимо, чтобы в государстве царила атмосфера законности, чтобы право и закон не противоречили друг другу, а создавали бы единое нормативно-ценностное целое как надежное основание цивилизованного социального порядка.

ВОЛЯ К ВЛАСТИ

Власть как деятельная причина

Отношения между государством и личностью как целым и частью составляют важный компонент содержания социальной жизни. Государство выступает при этом как источник закона и олицетворение права, а личность — как носитель свободы.

Доминирующим началом, регулирующим отношения закона и свободы, является власть. Она придает закону необходимую императивность и силу и вводит проявления индивидуальной свободы в русло цивилизованной законосообразности. Власть — это модус государственности, ее атрибут и функция. Внешне это выглядит как способность субъекта изменять поведение других субъектов, как право государства принимать решения и добиваться от граждан их выполнения, прибегая, при необходимости, к принуждению. Таким образом власть выступает в качестве *дейтельной причины*, приводящей в рабочее, функциональное состояние всю систему права.

Государство как коллективный субъект высшей власти выполняет управленческие, распорядительские функции в масштабах общества как целого. Используя имеющуюся в его распоряжении модель отношений по типу «господства — подчинения», государство и побуждает, и принуждает индивидов к законопослушному поведению. Сила организационно-управленческих воздействий, исходящих от государства, позволяет поддерживать общественную жизнь в равновесно-динамическом состоянии, сглаживать остроту противоположных интересов, пресекать разрушительные раздоры, тушить опасные очаги социальной энтропии. Для того чтобы все эти усилия действительно способствовали развитию и укреплению принципов цивилизованного общежития, они должны опираться на твердые морально-правовые основания.

Власть непременно должна быть *легитимной* и *поддерживаться большинством граждан*. Это является обязательным условием ее способности добиваться повиновения и исполнения своих требований. В обстановке легитимности отношения господства-подчинения воспринимаются как естественные и необходимые, органично вписывающиеся в общий порядок вещей. Это обстоя-

ательство отмечал еще Аристотель, когда писал о естественном неравенстве между людьми и естественном превосходстве одних над другими, дающим право взрослым господствовать над детьми, мужчинам над женщинами и т.д. Так и легитимная верховная власть берет на себя роль деятельностно-причинного механизма, по воле которого в обществе совершаются необходимые социальные процессы.

Другое требование к верховной власти заключается в необходимости соответствия ее действий критериям общественного блага и справедливости. Несправедливые требования, идущие вразрез с интересами абсолютного большинства граждан, даже если они исходят от легитимной власти, не станут поддерживаться и исполняться с безоговорочным рвением. Напротив, они будут повсеместно встречать скрытое или явное сопротивление. Еще древние афиняне считали, что подчиняться несправедливым приказам властей — это участь рабов, но не свободных граждан. То есть власти должны постоянно помнить, что, выдвигая неправомерные требования, они тем самым исподволь и прямо подвигают массовое правосознание на сопротивление им, вооружают граждан сознанием моральной правоты в противодействии приказам, постановлениям, законам, идущим сверху. В итоге эффект неправомерных требований может оказаться противоположен желаемому и не укрепить государственную власть, а существенно ослабить. В наиболее серьезных случаях массовое возмущение может обернуться низвержением верховной власти. То есть деятельная причина вызовет не положительные изменения внутри правовой реальности, а напротив, отрицательные, злокачественные метаморфозы, от которых вся цивилизационная система может оказаться в глубоком проигрыше.

Этико-правовые модели властных воздействий

Властные воздействия государства на граждан, если их рассматривать в свете этико-правовых критериев общественного блага и справедливости, обнаруживают несколько основных направлений. Они соответствуют трем ведущим этическим формам социальной жизни — **нравственной, моральной и имморальной**. Все три различаются между собой степенью антагонизированности

отношений между субъектами властных взаимодействий, от минимальной, практически неощутимой в первом случае, до максимальной — в последнем*.

Нравственный характер имеют те отношения господства и подчинения, при которых стороны выступают как равновеликие в ценностном отношении величины, имеющие общие интересы и равно преданные им. Возникает парадоксальная, на первый взгляд, логика взаимной преданности, самоотверженности и любви. В переносе на отношения государства и граждан это могло бы выглядеть следующим образом: для государства на первом месте находятся интересы граждан, а для каждого из граждан — интересы государства. На нынешний день подобную модель отношений следует отнести к сфере должного, но не сущего. О ней мечтают и на ее реализацию в далеком будущем рассчитывают философы. В общественном политико-правовом сознании она пребывает в качестве нормативно-ценностного ориентира, в роли не деятельной, а целевой причины, заставляющей социальных субъектов устремлять свои духовно-практические усилия в обозначенную ею перспективу.

Моральной является природа тех отношений властвования и подчинения, в содержании которых доминируют обоюдные установки на паритетно-договорные взаимодействия. За счет конвенций стороны поддерживают режим динамично-равновесных связей, выгодный и для тех, кто властвует, и для тех, кто подчиняется.

Образцом моральных отношений можно считать практическое взаимодействие правового государства и развитого гражданского общества. Государство осуществляет здесь свои властные функции, опираясь не столько на силу и принуждение, сколько на моральный авторитет и компетентность. Ему не требуются средства грубого давления на гражданское общество. Гораздо уместнее здесь оказываются логика цивилизованной лояльности и культура обоюдного взаимопонимания. На них строятся отношения уважительного партнерства, дающие желаемый прагматический эффект.

* О различном содержании понятий нравственности и морали см.: *Бачинин В.А.* Философия права и преступления. Харьков, 1999. С. 104—113.

Еще Руссо в трактате «Об общественном договоре» отмечал, что наилучший вариант общественного устройства — когда власть основывается не на праве сильного, а на соглашении между сторонами. Конвенциональность придает новое, более высокое качество властным отношениям, где одни субъекты подчиняются другим не из страха, а из понимания целесообразности, практической оправданности вертикально-иерархической модели взаимодействия.

Для государства как субъекта властвования подобный путь открывается в тех случаях, когда оно начинает считать своей основной задачей не наращивание объема властных полномочий, а увеличение меры гуманности, цивилизованности социально-правовых отношений. Здесь вся система права начинает выступать как нормативный «буфер», смягчающий властные требования государственной машины, адаптирующий их к жизненным требованиям гражданского общества и к антропологическим — витальным, социальным, духовным — качествам человеческих индивидов. Нуждающиеся не только в твердом порядке, но и в свободах, желающие, чтобы государство уважало их естественные права, граждане готовы служить легитимной власти, если та не покушается на их достоинство и на «буферный» механизм правозащитной системы.

Имморальная, или «силовая» модель властвования основывается на насильственных принципах «кулачного права», физического и психологического террора. Эта модель предполагает динамику наращивания власти над подданными до тех пор, пока она не станет абсолютной и безраздельной. Здесь не существует ни правовых, ни этических ограничений. Вседозволенность в данном случае беспредельна и достигается за счет изъятия прав и свобод граждан.

Существует социальная закономерность, свидетельствующая о приблизительно одинаковом объеме прав и свобод в каждом обществе. При этом взаимоотношения тех, кто господствует, и тех, кто подчиняется, напоминают отношения сообщающихся сосудов. В стране, где государство и гражданское общество хорошо сбалансированы, права обеих сторон оказываются примерно равными и уравнивают друг друга. Особенность имморальной модели властвования заключается в присутствии ей

резком крене всей системы социальных взаимодействий, в результате чего происходят «отток» прав и свобод от рядовых подданных и их концентрация в руках субъектов власти. Последние практикуют в условиях этого крена исключительно неправовое, насильственно-хищническое отношение к массам.

Имморальная модель имеет еще один примечательный аспект. Как отмечал автор «Розы Мира» Д. Андреев, в центре таких моделей на вершинах пирамид власти чаще всего оказываются люди с архаически организованной психикой. Они добиваются успеха благодаря своей неспособности реагировать на этические проблемы, понимать их истинную суть. У них, как правило, отсутствует та форма воображения и нормальной впечатлительности, которую обычно называют совестью. Это позволяет им с легкостью отбрасывать все моральные препоны, возникающие у них на пути, противопоставлять свою позицию всей системе универсальных нравственных принципов.

Абсолютизм как нормативный принцип

Социальный порядок устанавливается в государствах как общественных мегасистемах либо посредством жесткого управления, либо методами саморегулирования. В первом случае управленческие воздействия, взятые во всей их полноте, способны приобретать абсолютистский характер.

Абсолютизм представляет собой форму правления, при которой вся полнота государственной власти сосредоточена в руках одного лица. Государство при этом представляет собой подобие некой сверхмашины, приводимой в движение единым разумно-волевым началом. В этом отношении абсолютизм противоположен конституционализму, предполагающему распределение кратических полномочий между различными ветвями власти и систему взаимных ограничений этих полномочий. Компромиссом между абсолютизмом и конституционализмом является конституционная монархия, стремящаяся объединить в себе свойства обеих форм.

Главная цивилизационная задача абсолютизма, облаченная в конкретику разнообразных социально-политических мероприятий, — создание единого, целостного государственного организма, успешно преодолевающего все центробежные тенденции,

довлеющего над всеми общественными группировками и способного подчинять их своей воле.

Для достижения своих стратегических целей субъект абсолютной власти формирует особый контингент управленцев-профессионалов — *государственную бюрократию*. Не входя в число традиционных сословий, она активно способствует трансформации феодального государства в авторитарно-бюрократическое. При ее участии происходит изживание феодальных реликтов, а государственное управление приобретает все более механистический характер, сохраняя высокую степень централизованности и позволяя верховному правителю сохранять в своих руках монополию публично-правовой власти.

Абсолютизм практически всегда имеет свою иерархию ценностей, собственную идеологию, философию, мораль и активно насаждает их в социальной практике.

Абсолютизм способен принимать как смягченный, так и достаточно жесткий характер и выступать и в виде просвещенной монархии и в виде откровенного деспотизма. Он может достаточно лояльно относиться к доктрине естественного права, но может и практиковать систематические нарушения властями естественных прав простых людей, демонстрировать неуважение к свободной воле и чувству собственного достоинства личности.

В одних социально-исторических ситуациях абсолютистские государства строят отношения с народом в русле патерналистских стереотипов, а в других — в ключе антагонистических принципов, позволяющих одной стороне беспредельно господствовать, а от другой требующих беспрекословного повиновения.

Модель жесткого, негуманного, деспотического правления способна искушать властелинов не только психологическим соблазном абсолютного господства над судьбами подданных, но также иллюзией, будто стратегия массового насилия открывает путь к простому и легкому решению большинства существующих социальных проблем. Последствия этой стратегии разрушительны как для субъектов, так и для объектов власти. Губительна она также и для социального, политического, морального здоровья всего государственного организма в целом. Известный афоризм, гласящий, что «абсолютная власть развращает абсолютно», имеет более широкий смысл, чем обычно принято счи-

тать. Деструктивные последствия абсолютной деспотической власти способны обретать тотальный характер и поражать всю социальную систему сверху донизу. Не случайно Аристотель считал высшей гражданской доблестью уничтожение деспота, тирана. «Наибольшей чести достоин не тот, кто убьет вора, а тот, кто убьет тирана», — утверждал он в «Политике». Данное суждение свидетельствует о том, что даже античное сознание, убежденное в естественном характере неравенства людей, в закономерности положения вещей, когда одни повелевают, а другие повинуются, не принимало деспотических форм господства, считало их *аномальными*.

Вместе с тем, наряду с оценками такого рода, существовали и противоположные суждения и даже целые доктрины, устремленные на то, чтобы обосновать целесообразность деспотических форм абсолютизма. С. Франк в своем исследовании «Философские предпосылки деспотизма» указывает на присутствие в подобных доктринах мысли о необходимости упорядочения, рационализации общественной жизни при помощи наиболее радикальных и быстродействующих средств. Разбросанной хаотичности жизненных стихий часто приходится противопоставлять дисциплинарные начала, нормирующие усилия. В наибольшей степени регулятивными ресурсами, силами, возможностями располагают социальные системы с высокой степенью централизованности властно-управленческих структур. Правители, стоящие на вершине социальной иерархии, должны быть уверены в своем праве вести за собой огромные массы людей, убеждены в знании верных путей к поставленным целям. То есть их уверенность должна опираться на догмат собственной непогрешимости. Именно этот догмат, по мнению Франка, и дает правителю сознание своего внутреннего права на деспотическое господство.

Аргументы в пользу права государя на деспотические формы властвования могли черпаться из самых неожиданных областей. Так, Екатерина II апеллировала к необъятности пространств Российской империи: «Столь великая империя, как Россия, погибла бы, если бы в ней установлен был иной образ, чем деспотия, потому что только она может с необходимой скоростью пособить в нуждах отдаленных губерний. Всякая же иная форма парализует своей волокитой деятельность, дающую жизнь». Что-

бы властные импульсы, исходящие от центра, не затухали, удаляясь к окраинам государства, верховная власть должна быть максимально сильной, то есть это должен быть абсолютизм, активно использующий насильственно-репрессивные методы и средства управления.

Теократический абсолютизм

Теократия может рассматриваться в двух основных видах — как идея и как социальная реалья. Теократическая идея предполагает, что истинный правопорядок возможен лишь при перво-степенной роли церкви и верховных священнослужителей в государственной жизни. Так, Августин утверждал, что те государства, где церковь отстранена от решения главных вопросов государственной жизни, обречены превратиться в гнездовища дьявола, в царства разбоя и пороков.

В теократическом государстве церковь способна выступать надежным гарантом духовно-нравственного здоровья всего общества. Руководящим началом здесь выступает не индивидуальная воля отдельных людей, а высшее, божественное Первоначало, или воля Провидения. Довлеющая над всем мирозданием, она через церковных иерархов проникает во все сферы государственного целого, подчиняет их себе и ведет государство по наилучшему из всех возможных путей, поскольку это путь, предначертанный самим Богом.

Теократическая идея способна объединять самых разных людей, скреплять их в единое «Мы» духом солидарности, сознанием и глубинным ощущением причастности к высшим, надличным первоначалам бытия. Она же сообщает индивидам желание служить высшей правде, исходящей от Бога.

С. Франк полагал, что идея теократии должна опираться на несколько основополагающих принципов. В первую очередь это *принцип авторитета*, требующий, чтобы верховная власть была сосредоточена в руках незаурядного человека, обладающего «харизмой», отмеченного печатью высшей избранности.

Далее следует *принцип иерархизма*. Он опирается на незыблемую онтологическую данность, согласно которой социальное бытие, как и все в космосе, иерархично. «Иная слава солнца, — гласит Коран, — иная луны, иная звезд; и звезда от звезды раз-

ниться в славе». Каждая вещь и каждое существо должно занимать свое место в мировой иерархии. И в этом заключается высшая справедливость, которая господствует в космосе, а следовательно, должна господствовать и в обществе.

И наконец, третий принцип — это *принцип аристократизма*, гласящий, что власть над государством должна находиться в руках меньшинства, состоящего из лучших, то есть тех, кто во всех отношениях, а в первую очередь в духовном, нравственном, интеллектуальном, превосходит остальных.

С. Франк убежден в том, что теократическая политология не перечеркивает идею равенства. Все люди изначально равны перед Богом; каждый из них являет собой «образ и подобие Божие». А это позволяет им с достоинством и смирением выполнять свои обязанности перед государством, на практике воплощать идею единства нравственности и права, постоянно соотнося свои действия с высшими религиозными заповедями.

Художественно-философское воплощение теократической идеи мы находим в сочинении итальянского мыслителя эпохи Возрождения Томмазо Кампанеллы «Город Солнца». В нем рассказывается, как некий мореход обнаружил на одном из островов в Индийском океане теократическое государство. Его правитель являлся одновременно и верховным священником, и главным законодателем и к тому же обладал наивысшей мудростью.

Содержание книги «Город Солнца» рождает у читателя двойственное впечатление. С одной стороны, перед нами образ государства, где люди максимально законопослушны и ведут, казалось бы, высоконравственный образ жизни. Вместе с тем чрезмерно акцентированная дисциплинарность оказывает губительное воздействие на духовность граждан, обезличивает их, превращает в некое подобие служащих единого, гигантского подразделения.

Это свидетельствует о том, что теократическая идея, чрезвычайно привлекательная в обличье абстрактной философии, начинает утрачивать свою притягательность, стоит лишь встать на путь ее конкретизации. В данном случае художественная конкретизация, предпринятая Кампанеллой, не замедлила обнаружить те скрытые «подводные камни» теократической проблемы, которые на философском уровне пребывали в тени. Главная сложность заключалась в том, что человек, будучи порождением

двух миров, метафизического и физического, несет в себе многое из того, что препятствует аутентичному и полноценному воплощению теократической идеи на практике. Инстинкты, аффекты, страсти способны сбивать его с истинного пути, подталкивать к бездне пороков и преступлений. А это заставляет государство усиливать дисциплинарный нажим на индивида и нередко при этом утрачивать чувство меры. В итоге обнаружилась опасность утраты теократическим государством духа гуманности в отношениях с подданными. Одним из наиболее одиозных примеров деструктивной метаморфозы, совершающейся с теократией, может служить империя инков, уничтоженная испанцами в первой половине XVI века.

Теократическая идея предполагает несколько вариантов своего практического воплощения. Это может быть государство, где власть монарха рассматривается как реальное, земное воплощение воли Бога (богов). Таковы были многие древние восточные государства.

В других случаях выразителями божественной воли выступали жрецы, церковные иерархи. Что же касается монарха, то он считал своей обязанностью следовать их предписаниям, как это было, например, в древнем Иудейском царстве.

Теократические устремления всегда были характерны для католической идеологии. Ватикан ревностно отстаивал идею «двух мечей», духовного и светского, которые вручены папе римскому свыше и позволяют ему претендовать не только на духовную власть, но и на светскую.

Характерным воплощением теократических притязаний католицизма стало созданное в 1534 г. Общество Иисуса — орден монахов-иезуитов. Основанный с благословения папы Павла III испанским дворянином Игнатием Лойолой, орден был наделен широчайшими полномочиями и привилегиями. Усилиями иезуитов возникла огромная сеть учебных заведений по всей Европе. Их число достигало восьми сотен. В иезуитских колледжах получили образование многие выдающиеся деятели европейской культуры, в том числе философы Декарт, Вольтер и др. В этих заведениях существовала строгая, авторитарная система воспитания, требовавшая беспрекословного повиновения младших старшим. Члены ордена могли скрывать свою принадлежность к Обществу Иисуса и носить светскую одежду. Их влияние рас-

простерлось на многие страны, включая славянские государства. В начале XVII в. ордену удалось создать в Парагвае теократическое иезуитское государство, подчинив своей власти местные индейские племена. Это государство просуществовало полтора века, с 1610 г. по 1768 г.

Абсолютная монархия

Монархию чаще всего определяют как форму наследственного единовластия. Существует немало теоретических доказательств того, что это наилучшая форма правления, позволяющая с наибольшим успехом противостоять опасностям социальных неурядиц. Так, Ж. Бодэн утверждал, что монархия наиболее естественна: подобно тому, как во всем мироздании один Бог, в природе одно солнце, а в семье один отец, в государстве должен быть один верховный правитель. Законы о престолонаследии создают, по его мнению, твердую гарантию преемственности и стабильности государственной жизнедеятельности, оберегают от неоправданных изменений в законодательной и политической сферах, лишают возможности присвоить высшую власть тех, кто не имеет на это законного права. В отличие от демократии, где может побеждать мнение большинства, даже если оно худшее, в условиях монархии это исключено.

Английский аристократ-роялист Р. Филмер в своем сочинении «Патриарх» (1680 г.) предпринял попытку доказать, что король является прямым наследником патриарха Адама, получившего непосредственно от Бога право власти над своим потомством. Эта власть, передаваясь от отцов к сыновьям, перешла от патриархов к королям. При этом сохранился ее особый, божественный, богоданный, богоизбранный характер.

Монарх увенчивает собой пирамиду власти в своем государстве. Гегель писал: «При совершенной организации государства все дело только в наличии вершины формального решения; монарх должен быть лишь человеком, который говорит «да» и ставит точку над *i*, ибо вершина должна быть такова, чтобы особенность характера не имела значения. Все то, что присуще монарху, помимо этого последнего решения, есть нечто частное, чему не следует придавать значения»*.

* Гегель Г.В. Философия права. М., 1990. С. 324.

Данное суждение позволяет оттенить суть абсолютной монархии, в условиях которой личность монарха, особенности его индивидуальности, характера имеют определяющее значение для каждодневного существования государства, для его судьбы. Наиболее лаконичным из всех классических определений абсолютной монархии является формула Людовика XIV: «Государство — это я». Она подразумевает, что власть, сосредоточенная в руках короля, служит одновременно интересам страны и потребностям монарха, и что между теми и другими установлены отношения тождества. При этом все, что происходит в государстве, имеет центростремительный характер, тяготеет к единому первоначальному, сконцентрированному в фигуре монарха.

В условиях абсолютной монархии верховная власть изображается как сила, исполненная разумных и благих намерений, призванная организовывать и объединять державу в единое могучее целое. Власть видит свою цивилизующую функцию в том, чтобы упорядочивать и регламентировать социальную жизнь при помощи самых разных средств. Так, современники Людовика XIV отмечали его удивительную способность вносить во все, что его окружало, дух иерархической регламентации при помощи разнообразных правил придворного этикета и церемониала. Различные оттенки этикетных формул и без устали изобретаемые все новые церемонии означали разные степени благосклонности короля к подданным. Герцог Сен-Симон писал в своих «Мемуарах», что Людовик XIV обладал искусством «создавать нечто из ничего». Так, он сделал знаком величайшего отличия свое милостивое согласие держать кому-либо из высокопоставленных придворных подсвечник во время своего вечернего приготовления ко сну. И эта милость весьма ценилась среди его свиты.

В основе абсолютистской идеологии лежала философия *рационализма* с ее интересом к принципам формообразования и стремлением к обузданию всего стихийно-аффективного. В контексте этой философии человек воспринимает себя как зависимую частицу грандиозных целостностей — космоса, социума, государства и понимает необходимость подчинения требованиям исходящих от них нормативных предписаний.

Высшая добродетель человека состоит в том, чтобы действовать согласно разуму. Высшая доблесть — это преданное служе-

ние монарху, а следовательно, и государству. Любые фрондерские, антироялистские настроения достойны осуждения и наказания. Поэтому наиболее предпочтительной является социальная маска галантной почтительности. Поэт Лафонтен так характеризовал двусмысленность придворной этики долга:

Двор-сборище людей, которым безразлично,
Смеяться ль, плакать ли. Одно для них привычно:
Так поступать всегда, как государь велит,
Иль, в крайности, хоть делать вид.
Ну, чем не обезьян наряженных синклит?

Нормативность, позволяющая сглаживать все особенное, выходящее из ряда вон, открывала путь к высокой степени упорядоченности общественных отношений, способствовала решению управленческих задач тактического и стратегического масштаба, препятствовала сползанию общества назад в пучину былых междоусобиц и губельного хаоса.

Наиболее дальновидные и проницательные из государственных мужей, те, кого Гегель называл носителями «благородного сознания», прекрасно понимали это. Поэтому им удавалось повиноваться монарху, не унижаясь перед ним, выказывать преданность общегосударственному делу, лишённую признаков раболепия, сохранять способность к творческой инициативе в условиях абсолютной власти государя, находить возможности для самореализации в пределах жесткой нормативности.

Авторитарно-бюрократический абсолютизм

Авторитарно-бюрократический абсолютизм представляет собой такую форму управления государством, при которой верховная власть опирается на разветвленную бюрократическую систему, безраздельно подчиняющую себе все сферы социальной жизни. Абсолютная власть чиновничьего аппарата, хотя и не декларируемая, но вполне явная, проявляющаяся повсеместно и каждодневно, может быть прочной в условиях как монархического, так и демократического правления. Так, в самодержавном Московском государстве XVI—XVIII вв. возник и окреп служилый класс «государевых слуг». Разраставшийся государственный организм с приумножавшимся числом функций госу-

дарственной власти способствовал усилению роли чиновников. Служа государству, они, однако, имели возможность ощущать некоторую автономию от его интересов, нередко демонстрируя неуважение к праву, законам и практикуя безнаказанное лихое имство.

В Европе в XVIII в. идеологом авторитарно-полицейско-бюрократического государства выступил немецкий философ Христиан Вольф (1679—1754). Его расчетливо-хладнокровный рационализм позволил ему обосновать право государства вмешиваться во все сферы жизни граждан, неустанно следить за их поведением, преследовать праздность, насаждать набожность, бороться с проявлениями атеизма, практиковать жесткую цензуру печати, не допускать свободы собраний, оправдывать пыточное следствие и т.д. Проповедуя абсолютистский патернализм, Вольф отстаивал принцип: «Все для народа и ничего посредством народа». Его философия надзора и контроля являлась развитием патерналистских настроений прусских монархов. Она была созвучна известному высказыванию Фридриха Великого: «Народу, как больному ребенку, следует указывать, что ему есть и пить».

Социальный порядок в условиях авторитарно-бюрократического абсолютизма опирается не на развитое правосознание граждан, а на бдительность властей, на тщательное выполнение ими функции надзора, на разветвленность и многоаспектность управленческого администрирования, имеющего в значительной степени надзаконный характер и пренебрегающего естественными правами подданных. Декларируемый государством, властями патернализм, состоящий будто бы в заботах о благоденствии и просвещении народа, оказывается в явном противоречии с неправовой практикой отнятия у граждан их социальных свобод. Все этому сопутствует размытость грани между законностью и противозаконностью, что позволяет властям использовать произвол и насилие в повседневной управленческой практике.

Такому государству для осуществления всех его функций требуется огромный бюрократический аппарат. С утверждением и укреплением централизованной власти в европейских монархических государствах разрасталась и усиливалась бюрократия. Это были два взаимосвязанных, параллельно идущих процесса. Одновременно происходило перераспределение управленческих

функций, которые постепенно перемещались от традиционных общинно-цеховых структур и феодальной аристократии в ведение государственных чиновников.

В авторитарно-полицейском государстве бюрократия обрела властную структуру, наиболее аутентичную ее социальным притязаниям. Не случайно именно в условиях такой государственности ее могущество достигает апогея, а сама она становится отдельной социальной группой.

Еще Аристотель в своей «Политике» выдвигал ряд требований к лицам, намеренным занять важные государственные должности. Философ полагал, что они должны, во-первых, сочувствовать существующему государственному строю, во-вторых, иметь большие способности к исполнению должностных обязанностей и, в-третьих, обладать необходимыми добродетелями. Но если в глазах античного мыслителя деятельность чиновников-управленцев представляла как общественное благо, то в Новое и Новейшее время она оценивается большей частью негативно.

В XIX в. предельно резкое отношение к бюрократии как паразитарной социальной структуре продемонстрировал К. Маркс. Его негативизм складывался из совокупности оценочных суждений, касающихся общественных функций бюрократии. Маркс отмечал присущий абсолютному большинству чиновников приоритет личных корыстных интересов над общественными, отрыв особенного от всеобщего. Далее он указывал на то, что приоритет субъективной воли регулярно выливается в такую социальную форму, как произвол.

Не ускользнула от внимания Маркса и корпоративность чиновничьей морали, превращающая чиновников в замкнутую касту, предрасположенную к тому, чтобы служить в первую очередь не общему делу, а самой себе. Упоминает он и формализм бюрократии. Ее намерение повсеместно ставить форму выше сути дела приводит к тому, что управленческие функции выполняются бюрократией значительно хуже, чем того требуют нужды государства. Иными словами, бюрократия предстает в глазах Маркса как социальное зло. Его однозначно отрицательная оценка, при всей ее меткости, однако, грешит односторонностью противоположного, чем у Аристотеля, характера.

Срединное место между благодушным отношением Аристотеля и негативизмом К. Маркса занимает позиция М. Вебера. Вслед за К. Сен-Симоном и О. Контом Вебер обратил внимание на то обстоятельство, что власть в государстве далеко не всегда будет передаваться по наследству, что неизбежно наступление времен, когда она станет концентрироваться в руках специально подготовленных к исполнению управленческих функций профессионалов.

Для Вебера бюрократия — не паразитарная, а вполне рациональная, этически нейтральная форма социальной деятельности. Он выделяет ряд существенных признаков бюрократического управления:

- 1) четкое разграничение обязанностей и функций между чиновниками-управленцами;
- 2) строгая иерархичность и субординированность властных отношений, позволяющая вышестоящему чиновнику контролировать действия нижестоящего;
- 3) систематизация и формализация всей совокупности управленческих правил и инструкций, позволяющие придать всей организационно-управленческой деятельности максимальную упорядоченность и необходимую мобильность, а также возможность применения общих нормативных положений к частным, конкретным ситуациям;
- 4) индифферентно-безличный, эмоционально-нейтральный характер отношений внутри бюрократических структур, где каждый чиновник ценен не как индивидуальность, но как исполнитель предписанной ему социальной роли, носитель рабочей функции;
- 5) письменная оформленность всей деятельности чиновников, учет и долговременное хранение письменных распоряжений;
- 6) административно-управленческий профессионализм как необходимое качество для чиновников всех уровней и рангов.

Отмечая организационное совершенство бюрократической машины, Вебер указывает на ее способность решать в обществе и государстве сложные управленческие задачи. Вместе с тем от его внимания не ускользает и то обстоятельство, что эта социальная машина несет в себе явственно различимое обезличива-

ющее, дегуманизирующее начало. А это во множестве случаев превращает бюрократию в силу, которая вместо того, чтобы защищать естественные права и свободы граждан, ущемляет их.

Последнее обстоятельство дало американскому исследователю Р. Мертону возможность использовать применительно к феномену бюрократии понятие *дисфункции*, обозначающее частичное расстройство системы и ее неспособность выполнять свои прямые функции. Мертон назвал наиболее характера дисфункцией бюрократической организации перенос чиновниками-функционерами доминанты с целей ее деятельности на средства. В результате подобного переноса или подмены такие факторы, как иерархия, субординация, дисциплина, консервативная преданность инструкциям, догматическое следование нормативным предписаниям, превращаются в самоцель и самооценность.

Современные теоретики различают два типа бюрократии. Первый — это представительная бюрократия, власть которой опирается на высокую квалификацию, специальные знания и умения. Второй — бюрократия авторитарная, удерживающая власть в своих руках за счет применения доступных ей средств принуждения и наказания. В этом случае уже сам факт занятия должности сообщает субъекту все властные полномочия и избавляет от необходимости совершенствовать свои знания и умения. Поэтому феномен авторитарной бюрократии чреват дисфункциями административно-управленческого механизма.

Следует учитывать *изначальную амбивалентность* бюрократии, ее способность не только осуществлять нужные государству и обществу социальные функции, но и тормозить развитие цивилизованных, нравственно-правовых отношений между субъектами. Она имеет возможность не только поддерживать и укреплять правопорядок, но и мешать совершенствованию цивилизационной системы, препятствовать развитию гражданского общества, воздвигать разнообразные преграды на пути индивидов, стремящихся отстаивать свои права и свободы. Именно во втором случае и возникает феномен авторитарно-бюрократического абсолютизма, стремящегося превратить социальный мир в «административную вселенную», растворяющую единичное во всеобщем, деперсонализирующую индивидуальные особенности, дегуманизирующую человека.

Авторитарно-бюрократический абсолютизм выглядит как практика бесцеремонного обращения государственных чиновников всех уровней с индивидом, низведенным до статуса «маленького человека» и используемым для достижения чуждых ему целей. В свете подобной практики личность превращается в бесконечно малую величину, которой дозволено играть лишь страдательную роль.

Тоталитарный абсолютизм

Тоталитарное государство в качестве властной мегаструктуры, насаждающей всеобъемлющую и предельно жесткую неправовую регламентацию всех сторон общественной жизнедеятельности, обрело завершенность форм в XX веке. Те утопические модели, вроде платоновской, и архаико-деспотические режимы, что были известны мировой цивилизации в прошлом, еще не имели такой полноты и завершенности проявлений и поэтому могут считаться лишь формами протототалитарного характера.

В XX столетии наиболее авторитетным исследователем тоталитарного абсолютизма признана Ханна Аренд (1902—1975), немецко-американский социальный философ. Она рассматривала тоталитаризм как особую систему власти, отличающуюся от традиционных форм тирании, деспотии и диктатуры, имеющую специфическую форму и собственную характерную логику возникновения и существования. Для Аренд тоталитарные режимы — это прямое порождение тех идейно-идеологических эволюций, что начались в массовом сознании еще в XVIII—XIX вв. и достигли апогея, дав свои страшные плоды, в первой половине XX века. Изучая, по преимуществу, германо-фашистскую модель тоталитаризма, исследователь сочла возможным перенести полученные результаты на советский, сталинский режим, увидев в последнем одну из частных модификаций «конкретной универсалии» тоталитарного абсолютизма.

В условиях тоталитаризма монополия государства на власть обретает дополнительный оттенок, которого не знал авторитарно-бюрократический абсолютизм. Он заключается в том, что вожденной целью государства становится жажда власти над сознанием, умами, душами, явными и тайными помыслами своих граждан. Имеют место отдельные элементы теократического

характера, когда политические идеи предлагаются человеку в ответ на его психологическую потребность в вере. Рудименты мифологического, фетишистского, религиозного сознания обретают новое обличье в контекстах официальных идеологем и превращают как массовое, так и индивидуальное сознание в покорное высшей воле вождей.

Известный русский философ А. Зиновьев указал на важные психологические корни подобной покорности. В его представлении исторический процесс — это противоречивое взаимодействие двух различных тенденций — цивилизаторской и коммунитарной. Первая заключается в стремлении людей преодолевать сопротивление природных сил и социальных обстоятельств, проявлять при этом инициативу, способность к риску и готовность нести личную ответственность за свои действия. За второй тенденцией стоит склонность многих людей двигаться по течению, а не против него, делать то, что не требует риска и встречает наименьшее сопротивление со стороны окружающей среды. В коммунитарности заключен психологический соблазн конформно-бездумного существования в условиях несвободы. Она позволяет удовлетворять традиционное историческое искушение преимуществами стадной жизни, без напряжения, без личной ответственности, упрощенно, с гарантией удовлетворения минимума жизненных потребностей.

В условиях коммунитарности индивидуальное и массовое сознание движется «вверх по лестнице, ведущей вниз», ощущает падение как полет, рабство как свободу, а стадность как соборность. И все это благодаря той особой духовной атмосфере, что складывается под массируемым нажимом тщательно проработанных и старательно декорированных идеологем.

В обстановке тоталитарного абсолютизма право превращается в некий мираж, едва просматривающийся на горизонте социального пространства. В реальной же практике право замещается его темным, устрашающим двойником — неправом, запрещающим все, что не разрешено, и строго следящим за соблюдением этого запретительного принципа. Управленческие, регламентирующие вмешательства властей во все сферы социальной и частной жизни граждан непомерно превышают допустимую и оправданную степень целесообразности и непозволи-

тельно часто переходят в дисциплинарно-репрессивные акции. Главная цель неправовой регуляции — тотальный сверхпорядок в практической и духовной сферах, ликвидация всех очагов «возмущающего поведения», полная, близкая к абсолютной, стабильность. Тяготение тоталитарного государства к социальной статике ведет к уничтожению самой возможности проявления тех инициатив и свобод, которые не вписываются в издаваемые властями нормативные реестры.

Для тоталитарного абсолютизма неприемлемы идеи естественного права и гражданского общества. Он не допускает даже мысли о том, что рядом с государством может сосуществовать некая равновеликая социальная сила, рассматривающая индивид не в качестве подданного верховной власти, а как эмансипированное, частное лицо со своими особенными жизненными целями. Поэтому тоталитарный режим беспощадно искореняет ростки гражданского общества, тем самым лишая себя права считаться цивилизованной формой человеческого общежития.

ЦЕРКОВЬ КАК СУБЪЕКТ НОРМАТИВНОЙ РЕГУЛЯЦИИ

Христианская церковь представляет собой традиционный социальный институт с давними историческими традициями и со своим, особым местом и специфическими функциями внутри цивилизационной системы и в контексте культурной, духовной жизни общества. С момента своего возникновения церковь видела перед собой две основные задачи социально-правового характера. Первая состояла в том, чтобы ей как институту успешно адаптироваться в нормативно-правовом пространстве общества и государства. Вторая заключалась в том, чтобы помогать индивидам адаптироваться одновременно и к повелениям религиозных норм, и к требованиям светской власти, способствовать отысканию компромиссных форм сопряжения этих двух разновидностей социокультурных императивов. Решение той и другой задачи составило два основных направления в практически-духовной деятельности церкви.

Отношения церкви и государства — это одна из ключевых социально-исторических и морально-правовых коллизий в истории цивилизации. За длительный период ее существования

обнаружилось несколько возможных типов взаимодействий между этими двумя социальными сверхсубъектами.

Первая возможность предполагает, что церковь обретает доминирующее положение во всех сферах общественной жизни и все институты государственной власти безраздельно подчиняются ее несомненному авторитету. Это *теократическая позиция*, согласно которой церковь — высшее из всех социальных тел, наиболее совершенная из всех цивилизационных форм, сумевшая реализовать внутри себя идеи согласия, гармонии и любви. Как царство Божие на земле, церковь создана любовью Богу, а не силою земных, материально-корыстных интересов.

Что же касается государства, то это одна из форм самоорганизации, принятых в мире, который погряз в грехе и во зле. По своей природе государство стоит несравнимо ниже христианской церкви. Учитывая это, следуя логике вещей, необходимо согласиться, что в данном случае низшее (государство) должно подчиниться высшему (церкви). Поэтому для государства наиболее приемлемый путь совершенствования состоит в том, чтобы стать истинно христианским, принять идеалы церкви как свои собственные. Единение с заветами Христа поможет ему избавиться от изначальной печати языческой греховности.

Эта позиция начинает складываться в первые века христианства. Отцы церкви, разрабатывавшие ее идейно-теоретические основания, ощущали упорное сопротивление и мрачную недоброжелательность, исходящие от государства. Пафос борьбы за утверждение новых идеалов, страстное желание преодолеть враждебность властей заставляли христианских идеологов устремляться к противоположному полюсу — настаивать на идее *полного господства церкви над государством*. Так, Августин изображал земную церковь как сообщество, основанное на принципах незыблемого миропорядка, установленного Богом. Высшую, провиденциальную цель церкви он видел в уничтожении «царства дьявола», понимая под ним институты светской власти, созданные любовью человека к самому себе и презрением к Богу. Государства, отвергающие власть церкви, он сравнивал с разбойничьими вертепами и утверждал, что надежный, совершенный правопорядок в обществе невозможен без главенствующей роли церкви.

По мере того как крепились позиции христианства и возрастал авторитет церкви, усложнялся комплекс проблем, связанных с ее отношениями с государством. Церковь испытывала острую потребность в социальном, политическом, юридическом, этическом самоопределении внутри общественного целого. Ей важно было уяснить свои нормативно-регулятивные, организационно-воспитательные и прочие функции, и это самоуяснение совершалось на фоне постепенного превращения церкви в полноправный мощный институт, способный оказывать заметное воздействие на развитие политических, экономических, идеологических, правовых отношений, на все стороны жизни общественного и государственного организмов.

Постепенно в западном религиозно-философском и политико-правовом сознании складывается еще одна, в отличие от теократической, концептуальная модель взаимоотношений церкви и государства. В ее центре находится идея *паритетно-равновесных отношений* взаимной автономии и уважительного невмешательства в дела друг друга. Здесь церковь уже не стремится к политическому лидерству. Она видит свою задачу в том, чтобы помогать государству не утратить истинно христианские нравственно-правовые ориентиры.

Оба института, государство и церковь, устанавливают на основе взаимного согласия ясно прочерченные правовые границы своей деятельности. Государство обязуется обеспечить церкви независимость ее действий в обрядово-культурной, миссионерской, воспитательной, богословско-исследовательской сферах. При надобности, в условиях, например, крупных социальных конфликтов, государство всегда имеет в запасе возможность обратиться к церкви с просьбой выступить в роли арбитра и примирителя.

Модель паритетного взаимодействия государства и церкви требует достаточно высокой степени зрелости, цивилизованности общественных отношений. Там же, где этот уровень оказывался низок, их взаимодействие разворачивалось по иным сценариям. Внутри молодых государственных организмов Нового времени преобладало хищное стремление подчинить своей власти все сферы общественной жизни и нежелание делиться этой властью с кем бы то ни было. Поэтому деятельность церкви в

таких условиях оказывалась, как правило, целиком подчинена государственному диктату и осуществлялась лишь с милостивого дозволения властей. Так было в России в эпоху Петровских преобразований, когда царь своей мощной дланью отодвинул церковь от ключевых государственных позиций. Требуя полного повиновения, Петр не оставил для церкви социального пространства, где бы она чувствовала себя независимой и сознавала бы свою незаменимость. В результате подобного усекновения прав она превратилась в подобие обычного учреждения с множеством филиалов, чья деятельность должна была отвечать практическим интересам государства.

И наконец, наиболее драматический вариант взаимодействия церкви и государства — это *отношения гонимого и гонителя*. Такими они были в первые века существования христианства, когда имперские власти языческого Рима жаждали физического уничтожения носителей новой веры. Так было в первые десятилетия большевистского атеистического мракобесия, когда уничтожались служители культа и памятники христианской культуры — соборы, церкви, иконы.

Примечательно то, что в обоих случаях христианская церковь вышла победителем из поединка со свирепыми государственными монстрами. Это было похоже на то, о чем говорил Лаоцзы, когда утверждал, что мягкое победило твердое, слабое победило сильное. В первом случае церковь победила из-за неодолимой силы молодого побега, содержащейся в ней и обнаружившей способность пробить любые преграды. Что же касается тоталитарного режима, не сумевшего ее уничтожить, то здесь решающую роль сыграли иные, хотя и сходные, факторы. Государству удалось срубить могучий ствол, но выкорчевать глубочайшую корневую систему ему оказалось не под силу. Среди оголенных физическим и идеологическим террором пространств коммунистической империи продолжали оставаться островки антикоммунизма. Это были очаги тихого, смиренного, запятого глубоко вовнутрь, но все же антикоммунизма. Дух сопротивления неправу, насилию, бесчеловечности скрытно теплился в этих очагах.

Духовно-практический опыт, накопленный христианской церковью за два тысячелетия ее истории и помогавший ей вы-

стоять даже в условиях социальных катаклизмов и катастроф, представляет интерес во многих отношениях, в том числе и в философско-правовом, и в сугубо юридическом. Для того чтобы адаптироваться в пространстве правовой реальности и придать статус полноценных правовых субъектов своим представителям, церковь разработала свою систему юридических нормативов под названием **каноническое право**.

Акты церковных властей, имеющие силу закона и именованные канонами, решения вселенских соборов, отдельные труды отцов церкви, папские декреты и ряд церковных обычаев составили нормативно-ценностное основание канонического права. Его первую кодификацию осуществил в XII в. правитель Болоньи Грациан. Изданный им трактат «Согласование противоречивых канонов» приобрел статус источника канонического права.

Возрастанию авторитета канонического права способствовал Лютеранский собор 1215 г., утвердивший в своих постановлениях право церкви регулировать значительную часть сферы политических отношений.

При папе Григории XVII, в 1582 г. был издан «Свод канонического права» как существенно переработанный и расширенный вариант болонского трактата.

В феодальных государствах средневековой Европы каноническое право существовало наряду с обычным и римским правом. С его помощью церковь, обладавшая огромным авторитетом и влиянием на светскую жизнь, регулировала широкий спектр отношений семейно-брачного, имущественного, уголовного и международного характера.

Главным практическим инструментом, при помощи которого церковь осуществляла нормативно-правовую регуляцию, являлся церковный суд. Религиозные и светские элементы особым образом сочетались в его деятельности, превращая его в социальный механизм, служащий интересам как церкви, так и государства в целом.

В Российской империи православная церковь располагала специальными епархиальными (консисторскими) судами. В их обязанность входило рассмотрение дисциплинарных, гражданских, семейно-брачных и уголовных дел в отношении лиц духов-

ного звания. В компетенции епархиальных судов находились проступки и преступления против благочиния и благоповедения, не совместимые с саном служителя церкви.

Церковные суды рассматривали жалобы на духовных лиц, взаимные споры о праве пользования церковной собственностью. Дела светских лиц принимались к рассмотрению только в особых случаях, когда речь шла о проступках и преступлениях, за которые виновный подвергался специфическому церковному наказанию — епитимье. Исключение составляли также брачно-семейные дела — незаконно заключенные церковными служителями браки, удостоверение действительности брака или его расторжение, удостоверение факта рождения ребенка от законного брака и др.

Реестр наказаний, которым располагал церковный суд, включал замечания, выговоры, запрет на проведение богослужений, лишение духовного сана. Высшей мерой наказания являлось отлучение — исключение из состава членов церкви. Каноническое право предполагало несколько видов отлучений: 1) великое, или «смертоносное»; 2) торжественное, или «анафема»; 3) временное, малое, или «врачующее». Виновные лишались прав на участие в церковных церемониях. Им нельзя было венчаться, крестить детей, а после смерти в отношении виновных действовал запрет на отпевание и похороны по церковному обряду.

В Европейских государствах Нового времени по мере укрепления основ абсолютизма роль канонического права и, соответственно, церковного суда стала постепенно сужаться. К XX веку она фактически свелась к решению сугубо внутрицерковных вопросов. Важной вехой в этом процессе стал 1984 год, когда папа Иоанн Павел II подписал новый Канонический кодекс, который запрещал священнослужителям заниматься политической деятельностью.

ЦЕЛЕВЫЕ ПРИЧИНЫ: ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКАЯ АКСИОЛОГИЯ ПРАВА

ПРАВО В КОНТИНУУМЕ «ЦИВИЛИЗАЦИЯ-КУЛЬТУРА»

Нормы, ценности и смыслы права по своей природе таковы, что им тесно пребывать только в сугубо правовых рамках. Богатством своих содержаний они как бы «переливаются» через край права, нарушая его состояние самотождественности. В каждый момент своего бытия право не равно себе. В сущности, формула правовой реальности такова, что последняя равняется праву и плюс еще нечто. Это «нечто» существует в нормативно-ценностном континууме «цивилизация-культура» и по разным каналам проникает в содержание права. Экономика, политика, идеология, мораль, религия и многое другое своим прямым воздействием создают ту ситуацию, когда можно утверждать, что право — это действительно нечто большее, чем право.

Цивилизация и культура всегда сосуществовали в режиме тесного взаимодействия и прямого взаимопроникновения. Решая сходные задачи на началах дополнительности и функциональной асимметрии, они всегда были необходимы друг другу. С определенной долей условности можно утверждать, что цивилизация выполняет функции, напоминающие предназначение цветочного горшка, то есть внешней механической структуры, оберегающей корневую систему и сам цветок от повреждений, удерживающей вокруг него необходимую питательную среду. Сам же цветок, то есть культура, вне этих условий существовать не в состоянии.

Цивилизация предстает как совокупность материально-практических, структурно-организационных оснований и предпосылок бытия культуры. Если культура — это мир целей человеческого существования, то цивилизация — это мир средств, служащих достижению поставленных задач и целей. Вместе они составляют единое, хотя и внутренне противоречивое целое. Отдельные звенья цивилизационной системы могут не только способствовать, но и препятствовать развитию культуры, оказывать на нее гнетущее, деструктивное воздействие. История знает множество таких примеров, когда социальные субъекты, олицетворявшие эти звенья, забывали об их главном предназначе-

нии, о том, что смысл их существования в служении высшим идеалам культуры — истине, благу, красоте. Средства превращались в самоценности, горизонт закрывался, цивилизация забывала о существовании культуры. Человек в этом замкнутом ценностном пространстве претерпевал удручающие метаморфозы: он превращался в механический придаток какого-то одного из элементов цивилизационной системы, будь то экономика, политика или машина судопроизводства. Последствия всегда были негативными не только для культуры, но и для цивилизации. Рано или поздно приходило возмездие за насильственный отрыв их друг от друга.

На все, что создается человеческими усилиями, неизбежно накладывается печать антропоморфности. Во всех своих творениях человек вольно или невольно удваивает себя. Самое грандиозное из его творений — мир цивилизации-культуры — не является исключением. В этом гигантском удвоении, как в живом человеке, соединились нераздельно тело и душа. Тело цивилизации и душа культуры не в состоянии существовать по отдельности. Только в едином гармоничном союзе они способны успешно решать все задачи, возникающие перед социумом и человеком, противостоять различным опасностям, блокировать негативные возможности распада и тотальной энтропии.

Цивилизация и культура — это не две системы, а одна, единая, целостная, континуальная реальность. Нет ни одного человека, который существовал бы внутри одной сферы и был бы абсолютно чужд другой. Каждый пребывает одновременно внутри и цивилизации, и культуры, в пространстве образуемого ими единого нормативно-ценностного континуума.

То, что свойственно человеку, прямо касается всего, что находится внутри антропосферы. Праву как существенному элементу антропосферы также приходится развиваться и функционировать одновременно внутри цивилизации и культуры. Даже если попытаться отнести его только к цивилизационной системе, к сфере средств, рассматривать его в сугубо инструментальном, служебном аспекте, это не приведет ни к чему, кроме возникновения предельно упрощенных представлений о нем. Такими редуцированными моделями права переполнены книги, написанные с позиций юридического позитивизма.

У права, как и у человека, тоже есть душа и тело. Своими организационными структурами право обращено к цивилизации, а своим духовным содержанием — к культуре. Это позволяет ему не только упорядочивать социальную жизнь, вносить в нее начала механистической дисциплинарности, но и способствовать возрастанию степени ее гармоничности и одухотворенности. Право может существенно помогать свободной и полной реализации жизненных и творческих сил личности. Без его участия невозможно создание той реальности, внутри которой человек живет как полноценное духовное существо и реализует себя наиболее достойным образом.

Важным атрибутом души является память. Душа права — это во многом его память. Для репродуктивных процессов внутри системы права, для ее непрерывного воспроизводства необходимо, чтобы специфический юридический опыт не рассеивался, а откладывался, хранился, активно приумножался, был всегда пригоден для использования при решении теоретических и практических проблем. Таким органом долговременной социальной памяти право обладает. Им его наделила культура. Праву не было надобности самому тщиться и изобретать некие специальные фиксаторы социально-правового опыта. В его распоряжении с самого начала имелись все существующие культурные формы — мифология, религия, нравственность, философия, искусство, наука. И право всегда имело возможность пользоваться содержимым этих культурных резервуаров, изымать из них необходимые ему компоненты социального опыта и «складировать» их по собственному усмотрению уже внутри собственных мнемонических структур.

Обладая памятью о бесчисленном множестве прецедентов по защите добра от зла, цивилизованности от рецидивов дикости, свободы от произвола, имея возможности для продуктивных рецепций, право не может считаться механической структурой, громоздким, бездушным социальным телом. Там, где его изображают только лишь атрибутом цивилизационной системы, придают ему вид исходящих от нее дисциплинарных «щупалец», возникает картина, напоминающая античную скульптурную группу «Лаокоон и его сыновья», где провинившегося жреца и его безвинных детей удушают две огромные змеи.

Право, пребывающее вне культуры, лишенное памяти, милосердия, человечности, — это машина по уничтожению справедливости и свободы, имя которой **неправо**. История знает эпохи, когда подобные машины внутри государств причинили своим согражданам такой урон, какого не могли нанести даже завоеватели-вандалы. К счастью, имеются серьезные основания считать подобные явления и процессы аномалиями, а не нормой. Они лишь доказывают все ту же мысль о губительности внутреннего расчленения содержимого права на то, что относится к цивилизационным средствам, либо к культурным целям. Когда подобное происходит, правовые механизмы не только оказываются вне культуры, но и выпадают из цивилизационного контекста в его чистом виде. Они начинают работать против всего, что дорого человеку, цивилизации и культуре.

Считая культуру и цивилизацию двумя ипостасями единого социального организма, мы, тем не менее, иногда, для удобства анализа, можем их брать по-отдельности, применяя принцип абстрагирования. В таких случаях цивилизация предстает как мир, в котором наиболее явно выражено нормативно-инструментальное начало, а культура — как реальность с отчетливым приоритетом ценностного начала. Право же оказывается чем-то вроде буферной системы, сопрягающей в себе то и другое. Вбирая в себя цивилизационные нормы и культурные ценности, право трансформирует и возвращает их назад в лоно цивилизации и культуры уже в ином виде. То есть в цивилизационные структуры оно вносит ценностные мотивы общего блага, справедливости, социальной гармонии, свободы. В культуре же право самим фактом своего существования мощно представляет нормативное начало, дисциплинирующее духовную жизнь общества, придающее ей соответствующую внешнюю оформленность.

Встраиваясь в единый нормативно-ценностный континуум, право служит укреплению одновременно цивилизационных и культурных начал человеческого общежития. «Тело» и «душа» мирового социума жаждут самосохранения и саморазвития, и право активно способствует этому, проявляя свои не только охранительные, но и креативные возможности.

В указанном континууме не может быть правовых «пустырей». Даже там, где на первый взгляд не действуют нормы пози-

тивного права, подспудно присутствуют естественно-правовые нормативы, непосредственно связанные с религиозно-этическими ценностями и нормами. Религия, нравственность, право, существующие, казалось бы, порознь, на самом деле образуют единое нормативное пространство, в котором живет цивилизованный человек. И в этом пространстве крайне сложно разграничить, что относится к культуре, а что к цивилизации. Напротив, становятся очевидны их внутреннее родство, их спаянность множеством глубинных связей и взаимозависимостей.

Находясь в тесном соприкосновении, нормы и ценности религиозного, этического и правового характера постоянно взаимодополняют друг друга, а при надобности и подстраховывают. Их совместными усилиями создается линия единого нормативного «фронта», противостоящего многообразным формам социального зла. Право всегда должно быть готово придти на выручку в деле регулирования общественного поведения там, где угасают религиозные чувства людей, слабеют нравственные узы, связующие их, где происходит резкое падение нравов. Именно так случилось в Древнем Риме: Религии, потерявшей авторитет, и нравственности, утратившей силу, пришла на помощь система римского права. Огромная империя смогла сохраняться в качестве единого, жизнеспособного организма на протяжении длительного периода во многом из-за того, что была разработана и эффективно функционировала четкая правовая регламентация всех основных сфер общественной и частной жизни.

ЛОГИКА ЦЕЛЕВОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ

Проблема целевой причинности предполагает, что необходимо отвечать на вопросы не «почему существует право?», а «для чего, ради чего оно существует?» Это наиболее сложная из всех форм причинности. Если остальные причины — формальная, материальная, деятельная способны проявляться и помимо человека (если говорить о мире в целом), то целевая детерминация присутствует только в человеческой деятельности. Ее нет в естественном мире, поскольку у животных нет разума и они не способны к сознательному целеполаганию.

Только людям свойственно ставить перед собой мотивированные цели и сознательно стремиться к их достижению. Толь-

ко в человеке воздействие внешних и внутренних причин способно отзываться побудительными мотивами, стремлениями обозначать желаемые цели ближнего и дальнего плана, а также отыскивать соответствующие средства для их достижения.

Целевые причины возникают не сами по себе, не самопроизвольно, а в результате направленных усилий человеческого духа. Они побуждают человека к выходу за пределы привычных поведенческих стереотипов, к позитивной или негативной трансгрессии. Под их воздействием деятельность людей обретает характерную направленность, ориентированность на определенные приоритеты.

Без целевой детерминированности система нормативной регуляции действовала бы подобно автоматическому механизму, настроенному на определенный режим функционирования. Именно наличие таких целей, как общее благо, справедливость, свобода, социальная гармония, привносит в правовую нормативность начало духовности, заставляет видеть в праве форму духовного бытия человека, проявление его духовной сущности.

Под воздействием целевых причин праву сообщается энергия встречного долженствования, превращающая нормативно-правовые комплексы в системы естественного права, позитивного права или негативного права (неправа). В первом случае в роли целевых причин выступают универсальные нравственные ценности, во втором — корпоративные (чаще всего государственные) интересы морального характера и в третьем — имморальные задачи негуманного, неправового свойства, которыми руководствуются властные институты авторитарно-деспотических режимов.

Цели имеют свойство радикально изменять направленность всей правовой системы и придавать ей характерную этическую окрашенность. Соответственно и государство выступает либо как нравственный, либо как моральный, либо же как имморальный субъект.

Чаще всего на практике бывает так, что деятельность государства и правовой системы не вписывается в рамки какой-то одной из трех этических оценок, а представляет собой смешение всех возможных этических компонентов в тех или иных пропорциях. Ориентации на абсолютное благо, относительное

добро и локальные проявления явной злонамеренности субъектов власти дают в каждом конкретно-историческом случае совершенно особенную картину правовой реальности.

Праву всегда, начиная с первых моментов его исторического существования, была присуща функциональная целесообразность как способность прямо соотноситься, соотносываться с целями, которые ставят перед собой индивиды и человеческие сообщества в своем восхождении по ступеням цивилизованности. Весь строй систем обычного, естественного и позитивного права, их содержание и функции свидетельствуют о их направленности на преследование таких целей, как успешное развитие цивилизованных сообществ.

Принадлежа к **целерациональным** системам, право имеет цели как в самом себе, так и вне себя. Собственные, внутренние цели обусловлены стремлением обрести оптимальные содержательно-функциональные параметры, отвечать самым высоким критериям. Аристотель утверждал, что вещам свойственно иметь цели в себе, отвечающие их возможностям. Эти имманентные возможности и заставляют право устремляться к их самораскрытию, к максимально полной самореализации.

Но деятельность права не ограничивается только лишь внутренними целями. Являясь в значительной степени произведением человеческого духа, право несет на себе печать присущей человеку положительной трансгрессивности. Это заставляет его постоянно выходить за свои пределы и стремиться к расширению пространства своего влияния на социальную жизнь. Если попытаться представить некую воображаемую границу между правовой реальностью и социальным пространством, не охваченным правовой регуляцией, то она будет иметь вид колеблющегося контура, изгибающегося то в одну, то в другую сторону. Фактором, который сближает эти две сферы, являются *внешние цели* права.

Этих целей достаточно много, и они принадлежат, в свою очередь, как миру цивилизации, так и миру культуры. То обстоятельство, что оба эти мира составляют на практике единый социально-духовный континуум, делает затруднительным достаточно строгое разграничение внешних целей права. И все же такое разграничение возможно. Так, система цивилизации со-

держит в себе такие цели, как социальный порядок, экономическое процветание, равенство, развитое гражданское общество, широкие возможности для проявления естественных прав и свобод граждан и т.д. Мир культуры с его идеалами всеобщего блага, справедливости, социальной гармонии содержит в себе многообразие возвышенных духовных целей, являющихся для права главными, конечными, абсолютными.

Если учитывать, что мир подвержен действию энтропии и в нем повсеместно происходят деструктивные процессы, то можно сказать, что интегральная сверхзадача, сверхцель права заключается в том, чтобы *скреплять разрушающиеся целостности мира, социума и человеческой личности*. В этом смысл его существования. Право ответственно за бытие цивилизованных сообществ как конкретных форм бытия вообще. Оно стремится удерживать их в состоянии внутренне уравновешенных целостностей, имеющих все необходимое для нормального существования человека.

Людям свойственно реализовывать себя в различных направлениях. Они могут способствовать своей активной социальной творческой деятельностью повышению степени упорядоченности и гармоничности социального мира. Они же могут своей репродуктивной активностью поддерживать социум в состоянии динамического равновесия. И наконец, деструктивные, имморальные, противоправные действия индивидов и групп ведут к разбалансировке социального целого. На фоне этих антропосоциальных возможностей и реалий целевое предназначение права выглядит как практика ориентирования социальных субъектов на освоение тех нормативно-ценностных структур, которые обеспечивают успешную взаимную адаптацию созидательных интенций человека и конструктивного потенциала социальной системы.

Право нацеливается на то, чтобы оберегать общество от наиболее опасных форм зла, исходящих от отдельных индивидов и общественных групп. До тех пор, пока человек не нарушил закон, правоохранительная система не вмешивается в его частную и общественную жизнь, оставляя в распоряжении личности обширное пространство социальной свободы.

Охраняя, контролируя, регулируя, право имеет дело со множеством самостоятельных индивидов, у каждого из которых име-

ются свои потребности, интересы, желания, страсти. Все они вынуждены сосуществовать рядом, бок о бок, вступать в отношения, учитывать взаимные обязанности и права, и цель системы права — уравнивать эти, зачастую противоположные потребности и интересы, не позволять противоречиям между ними перерасти в разрушительные конфликты, предлагать легальные пути компромиссов, то есть устанавливать и поддерживать правопорядок, неуклонно способствуя социальной гармонии.

ЦЕННОСТНАЯ ПРИРОДА ЦЕЛЕЙ

Ценности в праве

Цели в праве способны осуществлять встречную, причинную детерминацию из виртуального будущего благодаря тому, что являются **ценностями**, ради достижения которых и обладания которыми люди готовы прилагать огромные духовные и практические усилия. Благо и справедливость, свобода и равенство, социальный порядок и права гражданина представляют собой ценности, которыми дорожат культурное сознание и цивилизованный мир.

Взгляд на право сквозь призму ценностного подхода, внимание к проблеме ценностной наполненности права приводит к появлению самостоятельного комплекса вопросов, который может быть обозначен как сфера **аксиологии права**. Понятие аксиологии (от греч. *axia* — ценность и *logos* — учение) означает учение о ценностях.

Применительно к праву аксиологический подход предполагает поиск ответов на вопросы о том, какое место человек отводит праву в иерархии значимых ценностей, каково ценностное содержание норм и законов права, какие из ценностей должны занимать в системе права приоритетное положение.

В отличие от норм, которые обозначают в праве то русло, за пределы коего не должна выплескиваться человеческая активность, ценности представляют собой манящие ориентиры, к которым люди стремятся по отдельности и все вместе. Если нормы — это только должное, обязательное, то ценности — это не только должное, но еще и желаемое. Если нормам человек подчиняется из осознания необходимости, чувства страха или

долга, то к ценностям он влечется свободно, в силу внутренних потребностей своего духа. Если императивность нормы категорична, то императивность правовой ценности имеет иной характер. Ценность не приказывает, а взывает, манит, притягивает к себе.

Это свойство ценностей в праве быть **целями** сознательных усилий социальных субъектов заставляет говорить не просто об аксиологии права, но о **телеологической** (от греч. *tàlos* — конечная цель, завершение и *logos* — учение) **аксиологии** права.

М. Вебер утверждал, что каждое человеческое действие обретает смысл лишь в тех случаях, когда соотносится со значимыми для данного человека ценностями. Это означает, что поставленная цель включается в систему не только наиболее важных ценностей, но и жизненных смыслов личности, то есть обретает экзистенциальный характер. Таким образом телеологическая аксиология оказывается еще и **экзистенциальной** **права**. Она является таковой применительно и к индивидуальному, и к общественному правосознанию.

Ценностно-целевые ориентации способны подчинять себе мотивационные структуры правосознания. Они заставляют субъектов устремляться к решению задач, находящихся не только внутри системы права, но и за ее пределами. Важнейшие ценности жизни и культуры, прямо связанные с благом, творчеством, любовью, истиной, красотой, придают правосознанию экзистенциальную окрашенность. Сообщающие человеческому существованию высший смысл, они фигурируют в индивидуальном и сверхличном правовом сознании в качестве экзистенциалов — важнейших ценностно-смысловых ориентиров. Обладая императивно-регулятивной функцией, эти экзистенциалы соединяют в себе свойства не только высших смыслов и основополагающих ценностей, но и норм. При их участии сознание обретает векторную устремленность, отвечающую важнейшим сверхзадачам бытия мирового континуума «жизнь-цивилизация-культура».

Цели, на которые ориентируется правосознание, подразделяются на две основные группы — ценности-смыслы существования и ценности-нормы долженствования. Первые не являются сугубо правовыми. Они имеют универсально-экзистенциаль-

ный характер благодаря своей способности сообщать человеческой жизни возвышенный социокультурный смысл. Их отношение к праву носит опосредованный характер. Это, однако, не мешает таким ценностям, как жизнь, свобода, достоинство, выступать в качестве целей, ради которых право существует и которые оно призвано оберегать всеми имеющимися в его распоряжении средствами.

Что же касается ценностей-норм долженствования, то они являются непосредственным достоянием самого права. Их следует отнести к ценностям-средствам инструментального характера, чье предназначение заключается в том, чтобы оберегать высшие ценности-цели от разнообразных опасностей социогенного характера.

Ценности-нормы, или ценности долженствования, обозначают то, что продиктовано общественной необходимостью, интересами разномасштабных социальных общностей. Они предполагают определенные способы человеческого поведения, отвечающие высоким критериям цивилизованности и культуры.

Должное как ценность и цель

Проблема целевой детерминации возникает тогда, когда ценности цивилизации и культуры начинают рассматриваться в свете принципов долженствования. По сути, должное — это единство ценности и нормы, их особый социокультурный сплав, превратившийся в цель правосозидательной деятельности.

Поведение субъектов правоотношений, вся деятельность правовой системы не только ориентируются на сущее в его современных, конкретно-исторических формах, но и распространяются за его пределы. Более того, они способны входить в противоречие с сущим, отрицать его несовершенные, злокачественные формы во имя идеалов, на реализацию которых можно рассчитывать лишь в отдаленной исторической перспективе, в едва прозреваемом будущем.

Противоречие между сущим и должным выступает чаще всего не только как аксиологическая дистанция, но и как временной интервал, предполагающий движение внутри него и преодоление существующего разрыва. Подобные интервалы-разрывы образуются на различных отрезках истории с самого начала

существования мировой цивилизации. Через них существование локальных человеческих сообществ предстает в динамике движений от сущего к должному. Изменяются лишь конкретные социально-исторические разновидности сущего и должного, различными оказываются ритмы совершающихся перемен, но указанное противоречие продолжает оставаться неизменным внутренним источником развития морально-правовой реальности. Возникая, обостряясь, разрешаясь и вновь возрождаясь в новых формах, противоречия между сущим и должным продуцируют огромное разнообразие конкретных нравственных, моральных, правовых, экзистенциальных проблем, заставляют социальных субъектов искать средства и способы их решения и тем самым способствуют историческому саморазвитию единого континуального мира цивилизации-культуры.

Чтобы отчетливее представлять динамику взаимоотношений сущего и должного, следует иметь в виду, что противоречия между ними являются морально-правовой модификацией общепhilософских противоречий между возможным и действительным.

Под возможным, или возможностью, чаще всего понимают объективно существующую тенденцию развития некоей реалии, выражающую определенную, свойственную ей закономерность. Возможность, опираясь на предпосылки, сложившиеся в прошлом, и оформившись в энергичный силовой вектор в настоящем, реализуется в будущем. Такова ее темпоральная природа, пронизывающая все временные сферы — прошлое, настоящее и будущее.

Действительность, в отличие от возможности, характеризуется большей содержательностью, бóльшим разнообразием признаков, поскольку являет собой конкретное средоточие самых разных противоречий. В этом своем качестве она чревата многими возможностями, не только унаследованными от прошлого, но и вновь возникающими и постоянно обновляющимися.

На почве морально-правовой реальности всеобщее противоречие действительного и возможного обретает более частный и специфический характер, превращаясь в противоречие сущего и должного, обе стороны которого выказывают, наряду с общими, так же еще и особенные признаки. Так, если возможности могут быть и положительными, и отрицательными, то должное всегда имеет социально-позитивный характер. В нем

сосредоточены представления о том, что необходимо социальному телу цивилизации и духу культуры, чтобы человек чувствовал себя в этом мире комфортно и мог полностью реализовывать свои созидательные потенциалы.

Ценностная природа должного превращает его не просто в ориентир, но в мобилизующий фактор, активизирующий духовно-практическую деятельность людей. Существование разнообразных форм должного открывает перед человеком, цивилизацией и культурой широкие перспективы созидательного характера.

Среди многообразия существующих возможностей должное выглядит как одна из них. То есть должное — это далеко не всякая возможность, а только та, которая желанна, потребна, отвечает наиболее возвышенным устремлениям духа.

Реализация какой-либо конкретной формы должного выступает как единство возможного и действительного, как их реальное тождество. Но энергия целевой детерминации при этом не иссякает. Возникшее единство рано или поздно обнаруживает способность к самораздвоению, в результате которого в его содержании заявляют о себе новообразовавшиеся возможности. Они же, в свою очередь, вновь вступают в противоречия с действительностью. На этой почве генерируются уже новые виды противоречий между сущим и должным. Они могут иметь иные ценностно-нормативные параметры, но их диалектическая суть будет оставаться прежней.

Диалектика развития морально-правовой реальности через образование и разрешение противоречий между сущим и должным может быть описана в терминах классического философского принципа отрицания отрицания и представлена в трехступенчатом ритме.

Первая ступень. Сущее как объективное, исторически конкретное содержание морально-правовой реальности находится в состоянии относительной самодостаточности. Заключающиеся в нем возможности пребывают пока еще в скрытом, свернутом виде и практически о себе не заявляют.

Вторая ступень. Из сущего как наличной морально-правовой данности начинают активно прорастать ростки его грядущего отрицания. Они представляют собой разновидности реальных возможностей и выглядят как манящие цели — пожелания, проекты, программы и т.п.

Третья ступень. Должное, пребывавшее на предыдущей ступени в идеальном виде, здесь материализуется, становится сущим.

Должное, содержащееся в сущем в качестве возможности, реализуется не самопроизвольно, а посредством активной деятельности социальных субъектов. Гегель, обратив внимание на важность подобных социокультурных метаморфоз для человеческого духа, подчеркивал, что «суть дела исчерпывается не своей целью, а своим осуществлением, и не результат есть действительное целое, а результат вместе со своим становлением; цель сама по себе есть безжизненное всеобщее, подобно тому как тенденция есть простое влечение, которое не претворялось еще в действительность; а голый результат есть труп, оставивший позади себя тенденцию»*.

Здесь Гегель формулирует важное требование рассматривать идеальную цель и ее реализацию-материализацию не в отрыве друг от друга, а в неразрывном единстве. В этом прослеживается критическая направленность его мысли против позиции Канта, у которого противоречие между теми же противоположностями чаще всего имело вид антитезы, где взаимопереходы противоположностей были весьма затруднительны и где каждая из них была обречена существовать сама по себе в отношениях непреодолимой взаимной оппозиционности. Для Гегеля же, в отличие от Канта, главное — не «застрывать на долженствовании», поскольку «противоречием дело не может закончиться»**.

Возможности, дремлющие в человеке и во всем, что его окружает, не должны пребывать втуне. «Что бы ни сделал индивид и что бы с ним ни случилось, — это его действие и это он сам; у него может быть только сознание чистого перевода себя самого из мрака возможности на дневной свет настоящего, перехода абстрактного «в себе» — в значение действительного бытия, и он может обладать достоверностью того, что с ним случается в этом действительном бытии, есть не что иное, как то, что дремало в возможности***».

* Гегель Г.В. Сочинения. М., 1959. Т. IV. С. 2.

** Гегель Г.В. Сочинения. М.;Л., 1929. Т. I. С. 206.

*** Там же. Т. IV. С. 215.

Абсолютное

Человек, погруженный в текучую изменчивость «живой жизни», в ее гераклитовский поток, где «все течет и все изменяется», всегда хотел знать, что в окружающей его реальности есть еще и нечто постоянное, неизменное, неподвластное всеразрушающей силе времени. Ему верилось в то, что бытие не исчерпывается зыбкой, пестрой рябью мелькающих, быстротечных явлений.

Религиозная и метафизическая мысль издавна прилагала огромные усилия, чтобы выстраивать разнообразные иерархии тех начал, что составляют несокрушимую основу всего существующего. Чаще всего на вершине таких пирамидальных иерархий оказывалось некое наивысшее Первоначало (Бог, Логос, Дао и т.д.), имеющее **абсолютный** характер.

Абсолютность как безусловность, безотносительность предстает в глазах человека в нескольких основных видах:

1) **абсолютность генетическая** как представление о первопричине, породившей все формы сущего. Первопричина не имеет внешней по отношению к ней причины. О ней нельзя сказать, что она произведена кем-то или чем-то, поскольку является для себя одновременно и причиной и следствием, и матерью и ребенком. В этом смысле она первична и вместе с тем вечна, ибо в этом своем качестве существовала всегда;

2) **абсолютность ценностная** — это наивысшее совершенство Первоначала. Все вещи в мире, включая то, что создано человеком, представляют лишь частичные воплощения высшего совершенства;

3) **абсолютность когнитивная** — это средоточие высших истин, касающихся смысла и сути бытия. Любая абсолютная истина предполагает, что знание о предмете тождественно самому предмету. Но если учитывать содержательно-смысловую неисчерпаемость любого фрагмента реальности, ее мельчайшего атома, то становится понятным, что для человека абсолютные истины не достигаемы. На этом фоне и возникает предположение о том, будто только Бог знает абсолютно всё обо всем;

4) **абсолютность нормативная** предполагает существование наивысшей первонормы, имеющей всеобщий, всеобъемлющий характер и подчиняющей своим регулятивным инициативам весь

мир, от небесных светил до мельчайших живых организмов. Человек также находится в ее власти. Любые попытки выйти из повиновения, продемонстрировать своеволие чреваты для него тяжелыми, губительными последствиями. Чем отчетливее люди представляют суть абсолютных первоформ и чем старательнее следуют им, тем успешнее развиваются цивилизация и культура.

Итак, абсолютность, разнообразная по своим формам, вездесуща и всепроникающа. Она присутствует в фундаментальных первоосновах миропорядка, а следовательно, и в человеке, и во всем, что его окружает и им создается — в культуре, цивилизации, религии, философии, нравственности, праве и т.д.

Русский философ А.Ф. Лосев утверждал, что религия — это вера в абсолютное, а философия есть знание об абсолютном. К этому следует добавить, что нравственность и естественное право — это нормативные модели человеческого поведения, ориентированные на абсолютное.

И. Кант недооценивал человека, когда, рассуждая о европейских, живущих в атмосфере суетливого непостоянства, сетовал: «Бедные смертные, у вас нет ничего постоянного, кроме непостоянства!» Жажда перемен, новизны и потребность в стабильности, прочности жизненных устоев в равной степени присущи людям. Вместе взятые, они составляют противоречивое единство, без которого невысказима цивилизация. Ритм чередующихся толчков и остановок, состояний движения и покоя универсален для всего живого и образует нечто вроде сердечного ритма в социальных телах цивилизаций, государств, разнообразных общностей и индивидов.

Природа абсолютного такова, что оно движет всем, само оставаясь недвижимым. Оно же порождает всё, само никем не рожденное; довлеет над всем, само ничему не подчиняясь; всему дает возможность существовать во времени, возникать и умирать, само пребывая вне времени, в вечности.

Для религиозного и метафизического сознания связь человека с абсолютным первоначалом бытия — аксиома. Что же касается понимания того, как эта связь осуществляется, то этому есть великое множество мифологических, теологических и философских версий. Так, Библия представляет данную аксиому в виде утверждения, будто Бог создал человека по своему образу и

подобию. В итоге человек предстал не только носителем того, что относительно и преходяще, но и обладателем того, что абсолютно, а именно — бессмертной души, связующей его с божественным Абсолютом. Обладая бессмертной субстанцией, человек всем своим существом ощущает свою причастность к высшему Первоначалу — Богу. Эта связь сообщает его жизни смысл и ценность. Сознание этой причастности окрашивает все действия и поступки человека в особые тона, придает им характер возвышенной целесообразности и мудрой необходимости. При этом данная связь не обладает самоочевидностью, а открывается человеку лишь в результате духовных усилий, напряженного труда души, сердца и ума. Для тех, кто одержим эгоизмом, властолюбием, корыстолюбием, кого захлестывают порочные страсти и разрушительные аффекты, кто в повседневной суете забыл о том, что он «образ и подобие», связь с абсолютным ускользает из поля зрения, а возможность преждевременной духовной смерти становится реальностью. И напротив, те, кто помнит о своей причастности к абсолютному, своими духовными и практическими усилиями привносят элемент абсолютности в то, что делают, в те ценности, к которым стремятся, и в те нормы, которыми руководствуются.

В сфере права истинной обителью абсолютного является в первую очередь естественное право с его принципами, ценностями и нормами. Абсолютность пришла в естественное право из религии и нравственности, с которыми оно связано генетически и которые издавна культивируют в области духовно-практических отношений человека абсолютные истины, ценности и нормы.

Когда естественно-правовым императивам придается абсолютный характер, это означает, что они обретают совершенно особое качество. Суть его в том, что они перестают нуждаться в каких-либо логических, научно-теоретических обоснованиях и становятся неопровержимыми. В них как бы вселяется дух древних табу, имевших абсолютный, универсальный характер и не признававших никаких исключений. Для человеческих существ, неустойчивых в своих пристрастиях, податливых на искушения и соблазны, такие абсолютные требования и запреты, вобравшие в себя императивную силу архаических табу, выступают надежным средством в противодействии самому худшему в себе.

Принцип абсолютности придает таким естественно-правовым ценностям, как жизнь, свобода, личное достоинство, безусловный характер, оберегает их от релятивизации и девальвации, делает не зависящими от изменений исторических условий и социально-политической конъюнктуры.

В этике идея абсолютной ценности человеческой жизни и жизни всякого иного живого существа привела к появлению философии *благоговения перед жизнью* (Альберт Швейцер). Еще раньше, в самом начале христианской эры идея абсолютной ценности человеческой личности заняла место краеугольного камня в этике Христа. Требование любить ближнего как самого себя, относиться к человеку как высшей ценности земного мира придало древней идее любви как основного жизнепорождающего начала дополнительный этический смысл.

И. Кант внес еще один смысловой штрих в эту идею, философски обосновав право человека выступать для всех других людей в качестве **цели, самоценности**. Он же обосновал мысль о неправомерности подхода к человеку как **средству**, служащему достижению каких-либо целей. Универсальный нравственный принцип, сформулированный Кантом, гласит: относись к человечеству в своем лице и в лице другого всегда как к цели и никогда — как к средству.

Человек с его духовностью и свободной волей способен возвести себя в ранг абсолютной ценности. И на этом зиждется его достоинство. Не приравнивая себя к Богу, он тем не менее ясно сознает, что в нем присутствует частица божественной природы, что он не чужд высшему Абсолюту, что в нем явственно ощущается наличие абсолютного начала. Оно-то и заставляет человека устремляться в бесконечность едва различимых перспектив, желать невозможного, жертвовать жизнью, всем самым дорогим ради идеалов истины, блага, красоты, справедливости.

В сфере права абсолютные ценности и нормы выступают как духовно-практические формообразования, которые не декретируются волей государства и стоят, как правило, выше его сиюминутных интересов и нужд. Это дает им возможность выполнять *критериальную функцию*. То есть с их помощью можно выявлять меру справедливости, гуманности, цивилизованности действующего законодательства. Там же, где отрицается их спо-

способность служить критериями нормотворческой, законодательной деятельности в сфере позитивного права, последнее утрачивает истинные ценностные ориентиры своей деятельности. Система права, благодаря своей естественно-правовой и позитивно-правовой ипостасям, осуществляет две важные функции: ценностно-ориентационную (от естественного права) и регулятивно-кратическую (от позитивного права). Приоритет же должен принадлежать естественно-правовым предписаниям, поскольку они опираются на более широкие социокультурные, нормативно-ценностные основания, с незапамятных времен культивировавшиеся религией, нравственностью и обычным правом. Ни существование зла, ни пороки людей, ни преступления представителей государственных структур не способны отменить абсолютного характера этих предписаний.

В отличие от абсолютных, универсальных естественно-правовых норм, позитивно-правовые нормы имеют относительный, изменчивый, особенный характер. Естественное право в качестве ценностной основы законотворческой и практической регулятивной деятельности юристов является, в сущности, «протоправом». Что же касается позитивного права, то это право в действии, в его непосредственном функционально-прагматическом приложении. Подобное раздвоение не порождает правового дуализма. Хотя право и напоминает в данном случае двуликого Януса, повернутого одним лицом к нравственности, религии, культуре в целом, а другим — к государственной политике-правовой прагматике, это не мешает ему оставаться единым, целостным механизмом регуляции общественных отношений. Более того, в этой двуипостасности есть определенное преимущество: через естественно-правовые принципы система позитивного права имеет возможность поддерживать связи с общекультурным контекстом и высшими нормативно-ценностными абсолютами. Одновременно для естественного права сохраняется возможность быть практически полезным, служить делу укрепления основ цивилизованной государственности и гражданского общества. То есть, при различии источников и особенностей генеалогии естественного и позитивного права, они близки по общности преследуемых целей.

Та обширная социальная информация, то огромное нормативно-ценностное содержание, что пребывает в структурирован-

но-дифференцированном виде в пределах положительного права, имеет несколько иной вид в контексте естественного права. Оно пребывает там в сжатом, концентрированном виде абсолютных первопринципов и первоном. Эта социокультурная насыщенность сообщает правовым предписаниям энергию особого рода, волевою императивность, позволяющую успешно расхоровать их цивилизующий потенциал.

Гармония

Гармонией именуют особое состояние целостности, при котором внутренние противоречия в системе сохраняются, но при этом обретают совершенно особый характер. Из отношений сторон полностью исчезают элементы антагонистической враждебности и конвенциальной прагматики. Этому способствует обретение сторонами единства целей. Оставляя за собой специфику собственных функций и право на самостоятельно-своеобразное решение конкретных задач, стороны ощущают на себе консолидирующее воздействие общего механизма целевой детерминации. Последнее обстоятельство становится решающим, ибо с властной силой неодолимой необходимости заставляет забыть о различиях, отбросить все несущественные расхождения, перестать придавать значение мелким противоречиям и объединиться для достижения общей цели, которая представляется грандиозной по своей значимости, не идущей по своим масштабам ни в какое сравнение с разъединительными факторами. Подобное качество отношений позволяет говорить о их гармоничности.

В условиях гармонии объективные противоположности фигурируют как *полюса единства*, в равной степени заинтересованные в согласованности взаимодействий и положительности их результатов. Они не только внешне, в ходе практических действий, сливаются в конкретное тождество, но и внутренне, мотивационно, духовно составляют интегрированную целостность, что позволяет этому союзу быть максимально продуктивным и доставлять каждой из сторон наибольшую степень удовлетворенности от участия в нем и от результатов совместных усилий.

Аристотель в трактате «О душе» определял гармонию как такое соотношение движущихся величин, такую степень прилаженности их друг к другу, когда они больше уже не могут принять в себя ничего однородного. Это следует, очевидно, понимать как

то, что гармоничное целое предполагает определенную меру присутствия в нем тех или иных компонентов. Нарушение подобной меры в сторону как прибавления, так и убывания чревато негативными последствиями для всего состояния гармонии.

Своеобразие гармоничного состояния в том и заключается, что для каждой отдельно взятой целостности оно требует своей особой, уникальной степени присутствия различных элементов. В каждом из них, взятом в отдельности, гармонии может и не быть. Более того, она и не обязательна. Но особая логика и диалектика их сочетаний способны породить истинное чудо — поражающую совершенством своих форм и качеств гармонию. Вся сложность заключается в том, чтобы отыскать в каждом конкретном случае ключевые принципы согласования элементов, частей, противоположностей в гармоничное целое. Не случайно в социальной, культурной, духовной жизни людей образцы истинной гармонии встречаются не часто. Когда же они появляются, то их возводят в ранг шедевров, а их создателей — в статус гениев.

В социальной жизни людей гармоничные отношения субъектов складываются наиболее успешно тогда, когда они обнаруживают действительную необходимость друг в друге. На эту необходимость как объективную, онтологическую предпосылку солидарности и согласия наслаиваются все остальные факторы цивилизационного и культурного характера. При умелом, заинтересованном, творческом подходе задача выстраивания гармонических отношений утрачивает утопический ореол и становится вполне реалистичной. Правда, гарантии успеха существенно ослабевают, если субъекты руководствуются лишь сугубо рассудочными соображениями. Созидание гармонии невозможно там, где нет живых чувств, страстной приверженности поставленным целям, личной одаренности, таланта в виде особого рода творческой интуиции как безошибочного чутья, оберегающего от непоправимых, роковых промахов.

Гармония — это не только конечный результат устремлений субъектов, отнимающий у них все силы. Духовная и практическая энергия, затраченная на ее достижение, не пропадает и не остается втуне. Напротив, она концентрируется, приумножается и достигает чрезвычайной степени, в результате чего начина-

ется обратный процесс отдачи накопленной положительной энергии. Те, кто вложил в нее всего себя, обнаруживают, что они начинают получать неизмеримо больше того, чем затратили. Гармоничная система создает оптимальные, близкие к идеальным условия для того, чтобы ее элементы (субъекты) могли реализовать все свои созидательные возможности, с предельной полнотой проявить себя в жизнетворчестве. Так возникает продуктивнейшая диалектика взаимодействия двух встречных потоков, которую нельзя назвать иначе, чем диалектикой взаимообогащения гармоничной системы отношений и участвовавших в ее сотворении субъектов. В процессе этого взаимодействия ни субъекты, ни сама система не подвергаются деформациям и разрушениям, а напротив, неуклонно совершенствуются, раскрывая всё новые возможности для своего развития, обнаруживая ранее скрытые резервы. Более того, находясь в подобном состоянии, и система, и ее элементы обнаруживают поразительную жизнестойкость, небывалую сопротивляемость внешним неблагоприятным факторам.

Человеческая мысль, еще в глубокой древности сформулировала общие представления о гармонии как *целевой причине высшего порядка*, придающей человеческим устремлениям особую одухотворенность. В культуре античной Греции сложились идеи об абсолютной и относительной гармонии. Впоследствии они были унаследованы и развиты христианской культурой. Данное разграничение позволило различать моменты статики и динамики в идее гармонии, обозначить, с одной стороны, наивысший предел, абсолютный идеал (его воплощением могли выступать и боги Олимпа, и абсолютная сверхличность христианского Бога), а с другой — доступную человеку степень гармонии, относительную, неполную, но зато открытую, предрасположенную к дальнейшему наращиванию, всегда сохраняющую перспективу, а значит, и высокий смысл для человеческого бытия.

Благо

Общее благо — одна из ведущих целевых причин, детерминирующих развитие и функционирование права. Уже Платон писал о благе как ценности и цели, к которой стремится всё в мире, подобно тому как отдельный человек стремится к счастью.

Категория блага несет в себе сверхличное содержание, указывая на такие формы должного, которые служат для всех социальных субъектов главными целями их устремлений. Чаще всего благо рассматривается как абсолют, как наивысшая ценность бытия. В отличие от релятивного добра с его корпоративными и личными смыслами, благо обозначает все то, что отвечает интересам всего человеческого рода в целом и способно служить наиболее полному раскрытию родовой сущности человека. Если добро способно, в зависимости от тех или иных обстоятельств, превращаться в собственную противоположность, становясь злом, то благо всегда остается самим собой, сохраняя свойство отвечать самым высоким ценностным критериям.

Аксиологическое сознание предполагает, что к благу, как к высшему идеалу, устремлены жизненные усилия всей социальной системы. Причастность к идеалу, как нормативно-ценностному образцу в его наиболее совершенной форме, позволяет считать благо проявлением человеческой трансгрессивности. Мысли, надежды, мечты людей устремляются далеко за пределы сущего, к целям, которые оставляют далеко позади обычный нормативно-ценностный уровень бытующих форм морали и права.

Идеал общего блага осуществляет по отношению к правосознанию целевую детерминацию, воздействует на морально-правовую реальность из виртуального будущего и тем самым оказывает на ее структуры регулятивное воздействие.

Главное назначение идеала общего блага состоит в том, чтобы указывать субъектам перспективы совершенствования нравственно-правовых отношений, а также служить критерием, позволяющим оценивать степень несовершенства реальных отношений.

Одно из наиболее распространенных толкований понятия блага предполагает, что оно означает возможность удовлетворения важнейших человеческих потребностей и интересов. Отсюда следуют разграничения внутри этой категории. Так, в отдельную группу выделяются материальные блага, включающие в свой состав все, что служит удовлетворению материальных, чувственных потребностей индивидов. Особое место занимают духовные блага, способные отвечать возвышенному тяготению человека к

истине, красоте, совершенству, дающие возможность заниматься творчеством, отправлением религиозных культов, проявлять свои духовно-нравственные качества.

Существует и такая форма цели-ценности, как *эвдемония* (наивысшее благо). Применительно к государству она означает возможность и реальное стремление идти навстречу материальным и духовным запросам граждан, считать их важнейшей целью деятельности всех государственных институтов.

Ни одна из конкретных форм культуры, ни искусство, ни наука, ни философия, ни право не способны самостоятельными усилиями достичь высшего блага. Отдельно взятые, ни красота, ни истина, ни прекрасные законы не спасут мир. Его спасает только совместная устремленность к высшему благу. Выпадение же из общего строя какой-либо из названных форм сделает невозможным достижение общей цели. Все в равной степени разделяют ответственность за приближение к ней. И право выступает в роли одного из главных участников этого процесса, в качестве необходимого средства достижения высшего блага.

Справедливость

В «Дигестах» Юстиниана право характеризуется как «искусство справедливости». Эта дефиниция примечательна тем, что справедливость выступает в ней как то желаемое, должное, к чему стремится право, как ценность и цель, для достижения которой недостаточно простого упорства, а необходима творческая изобретательность разума, сходная с той, которой наделены художники, создающие произведения искусства.

Понятию справедливости всегда была присуща историческая изменчивость. В разные времена у разных народов оно наполнялось пестрым, далеким от однозначности содержанием. Характерна та эволюция представлений о справедливости, что сопровождала развитие античного нравственно-правового и философского сознания. Так, уже в греческой мифологии существовала богиня справедливости и правосудия Фемида. Она нередко изображалась с весами и рогом, из которого сыпались на веса различные блага. Смысл аллегории заключался в том, что блага должны были отвешиваться согласно должной мере и справедливости. Чтобы распределение благ было беспристрастным,

не взирая на лица тех, кто стоял в ожидании перед богиней, на глазах Фемиды была повязка. Эта мифологема содержала в себе предпосылки ростков философско-правовой концепции распределяющей справедливости, ориентированной на принципы естественного равенства всех людей, имеющих равные права на пользование жизненными благами.

В то же время в мифологеме отсутствует идея распределения благ по достоинству, то есть с учетом заслуг каждого конкретного гражданина. Сложившаяся в условиях догосударственных форм цивилизации, в патриархально-родовом обществе, когда индивидуальное «я» еще не выделилось в полной мере из коллективно-общинного «мы», она не несла в себе установки на дифференцированно-личностное истолкование принципа справедливости. Слепота Фемиды означает ее фактическое безразличие к индивидуальным различиям тех, кого она наделяет благами.

С возникновением греческой философии, то есть в тот период, когда в полисах Эллады шли интенсивные процессы государственного строительства и правотворчества, в понимании справедливости возникают новые, весьма интересные и важные смысловые оттенки. Первые натурфилософы настойчиво проводят идею существования космической справедливости, которая царит в мироздании и подчиняет себе не только людей и природу, но и самих богов.

Усиление антропологических мотивов в контексте философствования вносит новый мотив о несамодостаточности онтологемы справедливости. Справедливость нуждается в человеке, она требует от него смелости духа. Когда что-то грозит ей, человек обязан мужественно выступить на ее защиту. В отстаивании справедливости состоит высший гражданский, нравственный долг личности.

С выходом на историческую арену софистов идея антропологизированной справедливости претерпевает дальнейшие изменения. Они происходят в направлении рассуждений не о всеобщих свойствах человеческой природы, а через акцентирование внимания на особенных свойствах людей и народов. Выдвинув на передний план проблему субъективности человеческого восприятия, софисты выдвигают свое определение справедливости. Для них справедливым является то, что человеку представляется таковым.

Лишь благодаря усилиям Сократа, Платона и Аристотеля этот субъективистский крен в толковании справедливости был выправлен. Платону удалось доказать, что идея справедливости носит сверхчувственный, метафизический характер, что она объективна и универсальна и потому не может трактоваться слишком произвольно. Для автора диалогов «Государство» и «Законы» важны в первую очередь две разновидности справедливости. Первая — это справедливость природы, в соответствии с которой Вселенная представляет собой порядок (Космос), а не беспорядок. Вторая разновидность — это справедливость в человеческом общежитии, как твердый порядок в государственной жизни, где каждый занят своим делом: мудрые правители управляют государством, отважные воины защищают его, трудолюбивые и умеренные в своих потребностях ремесленники и земледельцы обеспечивают граждан всем необходимым.

Аристотель предпринимает попытку типологизировать справедливость и выдвигает положение о нескольких ее разновидностях. *Во-первых*, это справедливость естественная, устанавливаемая самой природой и имеющая для всех живых существ, включая людей, одинаковую силу. *Во-вторых*, это справедливость политическая, распространяющаяся на всех тех, кто принадлежит одному сообществу. *И наконец*, справедливость законная, которая определяется конкретными законами данного государства и потому выглядит по-разному у разных народов.

В лице Аристотеля греческая правовая цивилизация дает фактически итоговую философскую формулу справедливости. В ней учтен весь предыдущий опыт размышлений над этой проблемой, соединились традиционные, давно устоявшиеся в общественном сознании представления с актуальными реальностями современной Аристотелю социальной практики.

В последующие эпохи развития мировой цивилизации проблема справедливости продолжала сохранять свою непреходящую актуальность. Противоречия социальной истории, постоянно переходящие в конфликты и антагонизмы, сопровождавшиеся проявлениями вопиющей несправедливости в отношениях людей друг к другу, заставляли философское и морально-правовое сознание искать пути и средства к утверждению идеала справедливости. И чем болезненнее были проявления несправедли-

ности, тем заманчивее представлялась ее противоположность. Путь умонастроений человеческого духа, не могущего примириться с вопиющей несправедливостью всего строя жизни, точно передает Г. Гейне в стихотворении «К Лазарю»:

Отчего под ношей крестной,
Весь в крови, влачится правый?
Отчего везде бесчестный
Встречен почестью и славой?

Этот вопрос редко ставило перед собой позитивное правосмышление. Но естественно-правовая мысль, тесно связанная с нравственностью и религией, регулярно задавалась им. С особой остротой проблема сущности справедливости и несправедливости, а также вопросы о причинах и предпосылках их взаимопереходов вставали в переходные исторические эпохи, когда резко возрастала масса требующих разрешения общественных противоречий, а резко изменившиеся обстоятельства взывали к переоценкам ценностей.

Несправедливость всегда оказывалась связана с нарушением баланса противоположностей, утратой приемлемого социального равновесия, исчезновением привычной меры положительно-го и негативного в общественной жизни. И напротив, справедливости чаще всего было свойственно выступать этико-правовым эквивалентом категории меры.

Взятая сама по себе, мера представляет собой определенное соотношение элементов, сторон, противоположностей в рамках некой целостности, сообщающее последней высокую степень жизнеспособности. Естественно-правовые представления о справедливости предполагают что в общественных отношениях должны присутствовать некие конкретные в количественно-качественном смысле сочетания интересов различных социальных субъектов. Уравновешивая друг друга, эти интересы должны в целом создавать ту искомую сбалансированность, которая воспринималась бы всеми как господство справедливости.

Справедливость предстает как конкретно-историческая мера сопряжения множественности человеческих интересов, подвижная во времени и пространстве, способная отклоняться в раз-

ные стороны, то приближаясь к этическому и естественно-правовому оптимуму, то удаляясь от него.

Справедливость имеет одновременно объективное и субъективное измерения. Она объективна, поскольку выступает как качественная характеристика сущего. Отражаясь же в морально-правовом сознании, постоянно соотносящем сущее с должным, она способна обретать вид различных субъективных модификаций с явной оценочной направленностью. Если в индивидуальном или общественном сознании начинают зарождаться эмоции недовольства, возмущения явными несоответствиями между должным и сущим, они являются индикатором серьезных рассогласований в социальном организме, свидетельством нарушений принципа справедливости.

Справедливость как оптимальная мера в соотношении противоположностей, как показатель их уравновешенности и морально-правовой эквивалент социального гомеостаза занимает важное место в ряду целевых детерминант, способных подчинить себе деятельность правовых систем.

Реальная социальная практика, однако, постоянно свидетельствует о том, что достижение меры, соразмерности, а с ними и справедливости во всех общественных предприятиях, осуществляемых государством, — чрезвычайно трудная задача.

Стихийные колебания, спонтанно возникающие процессы, непрогнозируемые изменения регулярно нарушают благие попытки властных институтов поддерживать требуемый принципами справедливости баланс интересов, равновесие уровней благосостояния, гарантированность естественных прав и свобод. Время от времени все это выливается в открытые столкновения между различными пониманиями справедливости и, в первую очередь, между естественно-правовыми и позитивно-правовыми концептуальными моделями. Наиболее отчетливо это проявилось в теории американского исследователя Дж. Роулса, автора книги «Теория справедливости» (1970).

Роулс сформулировал два принципа справедливости. Согласно первому, каждый человек имеет равное со всеми право на свободу, совместимую со свободой других людей. В соответствии со вторым принципом существующие проявления социального неравенства в сфере власти и богатства справедливы лишь тог-

да, когда они приносят пользу всему обществу и в первую очередь самым незащищенным его слоям.

Между первым и вторым принципом видится явное противоречие. Если первый связан с традициями естественно-правового миропонимания, то во втором отчетливо присутствует позитивно-правовая направленность. Первый принцип традиционен. Второй же выглядит как попытка адаптировать социальную реальность с ее явными контрастами к требованиям естественно-правовой справедливости. Роулс стремится уравновесить нормативный идеал должного намеренной корректировкой представлений о реальных возможностях сущего. Дисбаланс богатства и бедности, контраст всевластия и бесправия поддаются нейтрализации умелой практикой филантропической и правозащитной деятельности, и в итоге справедливость не попирается, а торжествует.

Свобода

Цели, которым подчиняется правосозидательная деятельность, возникают перед субъектами посредством двух основных способов. В одних случаях они предлагаются или даже настойчиво внушаются социальным окружением и тогда в полном объеме демонстрируются свойства механизма социального должностования. В других случаях человек самостоятельно намечает, выбирает себе цели. Подобные целеполагающие усилия составляют суть человеческой свободы.

Гигантская мегасистема «природа-цивилизация-культура» с многообразием различных требований к человеку предлагает ему множество возможных поведенческих моделей. Не в состоянии охватить все целиком, реализовать весь спектр имеющихся возможностей, человек вынужден осуществлять избирательные предпочтения, исходя из собственных представлений, интересов, ценностных ориентаций. В процессе выбора перед ним открывается пространство свободы как сфера мысленного маневрирования, где он волен сравнивать, взвешивать альтернативные варианты, прогнозировать положительные и негативные последствия, принимать предварительные и окончательные решения.

Лишить человека возможности самому выбирать для себя цели и средства их достижения — это значит лишить его свобо-

ды. Давняя культурная традиция отождествляет целеполагающую активность со свободой.

Кроме мотивационных истолкований свободы, существует иная, столь же давняя традиция ее понимания, характерная для социально незрелого, во многих отношениях доморального и доправового сознания. С его позиций свобода — это независимость от чего бы то ни было, возможность делать все, что захочется, несвязанность ничем, кроме законов природы.

Правовая мысль не пытается исследовать проблему свободы во всем ее объеме. Для нее это слишком обширный предмет, выходящий далеко за пределы ее компетенции. Она ограничивается несколькими существенными аспектами нормативно-ценностного характера. В ее представлении одна из важнейших целей права — внешняя свобода. Так, еще в «Дигестах» Юстиниана встречается толкование свободы как естественной способности каждого человека делать то, что не запрещено законом. А в «Декларации прав человека и гражданина» (1789) свобода трактуется как присущая человеку возможность делать все, что не причиняет ущерба правам других.

В этих и многих других, аналогичных толкованиях свободы присутствует, наряду со стремлением придать сложной метафизической проблеме практическое истолкование, элемент намеренного упрощения, желание приблизить ее смысл и суть к уровню массового сознания. Но, как известно, внутреннее содержание далеко не полностью обнаруживается во внешних проявлениях. Очень многое остается скрытым в тени. С проблемой свободы это обстоит именно так.

Метафизическое содержание свободы бесконечно глубоко и сложно. Не случайно Гегель сетовал на то, что идея свободы — одна из тех, о которых говорят с крайне малой степенью ее понимания, а связанные с этим недоразумения имеют громадные практические последствия.

Множество недоразумений происходит из-за того, что свобода противопоставляется причинности. В этом отношении характерна позиция Бердяева, называвшего свободу «безосновной основой бытия» и полагавшего, что она не подлежит причинным объяснениям. Для русского философа свобода — изначальная, существовавшая прежде бытия чистая потенция, реализующая себя в бытии человека.

Н.А. Бердяев безусловно прав, утверждая, что свобода не подлежит причинным объяснениям. Но в его позиции вызывает сомнение резонность столь резкого разграничения детерминации и аутодетерминации. Свобода потому и не предполагает причинных объяснений, что сама является причиной. В качестве **целевой причины** свобода предопределяет человеческое бытие в его наиболее существенных моментах. Она не противостоит каузальной триаде из формальных, материальных и деятельных причин, а входит в их комплекс как особенное, но рядоположенное первоначало. Благодаря ей на этот комплекс налагается печать антропности. «Человеческое, слишком человеческое» окрашивает его в тона, каких он не имеет, господствуя в космосе и органической природе.

Таким образом, человек, «заявляя свободу», тем самым не отвергает законы причинности. Напротив, он демонстрирует их универсальность. Самое любопытное, что при этом происходит, — это антропоморфизация причинности. Она становится соразмерной человеку, его специфическим нуждам и интересам. Через целеполагающую активность человек не выпадает из сфер действия универсального каузального комплекса. Он остается в нем и своим деятельным присутствием дополняет его до необходимой целостности.

На раннем этапе развития мировой философской мысли гениальная метафизическая интуиция Аристотеля запечатлела этот причинный комплекс во всей его необходимой и достаточной полноте. Еще раз подчеркнем, что это была полнота концептуальная, а не описательная. По существу, Аристотель начертил эскиз, сделал гениальный набросок.

В последующие века компоненты этого концептуального комплекса чаще всего рассматривались по отдельности. Наиболее характерным проявлением этого расчленения стало изолированное рассмотрение целевой причинности. Ее не просто брали отдельно от остальных причин, но стали противопоставлять им, что привело в итоге к появлению целого ряда антитез. Наиболее характерна в этом отношении антитеза-альтернатива: либо причинность, либо свобода.

Между тем крупные мыслители отчетливо сознавали несостоятельность подобных противопоставлений применительно к че-

ловеку. Лейбниц, например, писал: «Душа действует свободно, следуя правилам целевых причин, тело же — механически, следуя законам действующих причин»*. Здесь используется аристотелевская терминология и при этом вводится фактор, не подчеркивавшийся Аристотелем, — свобода. Человеческий дух способен действовать свободно, не нарушая при этом законов причинности, не выходя за пределы последней. Свобода и причинность, в представлении Лейбница, не противоречат друг другу. Человеческое «я» вбирает в себя, вмещает в свои пределы и то, и другое в виде целевой причинности. Будучи свободен, человек не выпадает из сферы действия причинного комплекса. А оставаясь во власти детерминационных воздействий, он не лишается свободы.

Для права свобода — ценность и цель, которая пребывает вне его, то есть *внешняя* цель. Задача права состоит в том, чтобы обеспечить необходимые цивилизационные условия для беспрепятственного воздействия этой целевой причины на человеческий дух. Но для права важно, чтобы человек не только знал, что он свободен, но и отчетливо представлял ту *меру* свободы, которая является оптимальной в цивилизованном обществе. Чтобы поиски этой меры не были для индивидов слишком продолжительными и не порождали нежелательных эксцессов деструктивного характера, общество и государство вынуждены предпринимать *превентивные* меры. Нормы и законы права служат именно такими страховочными средствами, которые ясно и недвусмысленно обозначают те пределы, за которые свобода социальных субъектов не должна распространяться. Этот смысл обычно и вкладывают в традиционное суждение, согласно которому целью права является *внешняя свобода*.

Внешняя свобода предполагает наличие внешних же ограничений. Таковыми выступают не только юридические законы запретительного характера, но и сам факт постоянного присутствия рядом множества индивидов с их собственными правами и свободами. Английский философ К. Поппер говорил в связи с этим о так называемом «парадоксе свободы», суть которого заключается в том, что свобода, если она ничем не ограничена, аннулирует самое себя. Поясняя свою мысль, Поппер привел

* Лейбниц Г. Сочинения в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 220.

историю хулигана, кричавшего о том, что он — свободный человек и имеет право размахивать кулаками в любом направлении. На это судья ему резонно возразил: «Свобода движения ваших кулаков ограничена положением физиономии вашего соседа».

В обществе наиболее полноценны и продуктивны проявления свободы тех людей, которые в состоянии ценить свободу и права всех остальных. В таких случаях цивилизованных субъектов способны соединять вместе не только внешняя нужда или практические интересы, но и внутренние, духовные факторы в виде уважения к правам и свободам друг друга. Гегель так писал об этом: «Я только тогда истинно свободен, если и другой так же свободен и мной признается свободным. Эта свобода **одного в другом** соединяет людей внутренним образом; тогда как, наоборот, потребность и нужда сводит их вместе только внешне. Люди должны поэтому стремиться к тому, чтобы найти себя друг в друге. Но это не может произойти до тех пор, пока они остаются во власти своей непосредственности, своей природности, ибо эта последняя есть как раз то, что разобщает их друг с другом и препятствует им быть друг в отношении друга свободными»*.

То есть личности необходим определенный и при этом достаточно высокий уровень развития не только правового, но и морального сознания. Только человек, обладающий значительным духовным потенциалом, способен быть по-настоящему, то есть в соответствии с критериями цивилизованности, свободен.

Если рассматривать свободу по отношению к социальной реальности как таковой, к социуму в целом, то она выглядит как многообразие существующих перспектив, как спектр имеющихся возможностей для вступления в различные системы практических взаимодействий, как право выбора среди них наиболее предпочтительных.

Различия между имеющимися возможностями могут быть достаточно значительными и даже способными достигать степени контраста. Основными среди возможностей являются три. *Первая* — это стремление совершенствовать, гармонизировать дей-

* Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук. М., 1997. Т. 3. С. 241.

ствительность, ориентируясь на модели сверхнормативного поведения, то есть на универсальные идеалы. Это свобода творческого, новаторского отношения к реальности, к которой склонны натуры созидательного склада. *Вторая* возможность предполагает репродуктивную активность, позволяющую сохранять действительность в ее настоящем статусе, не внося особых новаций, но и не способствуя ее регрессивным изменениям. И *третья* — это возможность деструктивного активизма, путь деформаций, разрушений, пренебрежения нормами морали и законами права.

Существует много социальных институтов, стремящихся активно воздействовать на индивидуальное сознание, находящееся в ситуации свободного выбора. Самым крупным среди них является государство, прилагающее значительные усилия и имеющее огромные возможности для подобных воздействий. Заинтересованное в упорядоченности и стабильности своих структур, государство стремится представить индивиду свои интересы как необходимость. Личность же в ее попытках сохранить за собой свободу выбора и действий, оказывается в противоречивых отношениях с внешними для нее требованиями государства. Последнее настаивает на том, чтобы проявления индивидуальной свободы не выходили за рамки общественной необходимости. Здесь, в сфере действия образующихся противоречий и возникает обширное проблемное поле правовых вопросов.

Государство не может существовать без твердой власти и разумных законов, умеряющих энергию людей, сдерживающих их страсти, если они приобретают опасную направленность. Однако человеческая природа такова, что не терпит принуждения. Выходом из противоречий, возникающих на этой основе, и становится право как адаптивный механизм, обеспечивающий взаимную приспособляемость властных амбиций государства и свободолюбия частных лиц.

Нормы права адресованы личности как свободному субъекту. Предполагается, что она обладает возможностью выбора и вправе либо подчиниться норме, либо нет. Оценка альтернатив и принятие окончательного решения — ее внутреннее дело. Но государство также оставляет за собой определенные возможности и в первую очередь право вмешательства в сферу последствий свободного выбора личности. Если человек нарушил нор-

му права, возникает качественно новая ситуация его юридической ответственности за нарушение. Более того, кроме этого внешнего фактора имеется еще и внутренний. За правонарушения, преступления, связанные с нанесением ущерба другим людям, человек может расплачиваться еще и чувствами вины и раскаяния. То есть его негативно ориентированная свобода способна натолкнуться и на внешние, и на внутренние преграды, грозящие и правовыми, и нравственными последствиями.

Если же личность, несмотря на свое свободолюбие, с готовностью принимает условия социальных игр, выдвигаемые государством и правом, и предпочитает направить свое стремление к реализации свободы в позитивное русло, если она добровольно соблюдает нормы права даже там, где их можно было бы безнаказанно нарушить, то наградой ей за это служит сознание собственного достоинства. В этом отношении характерно высказывание русского философа-правоведа Б.Н. Чичерина. «Сознание свободы, — писал он, — может возникнуть только тогда, когда я сознаю, что могу делать противное тому, что я делаю, а этого сознания нет, если я чувствую себя принужденным, хотя бы причина была мне неизвестна. Свободен только тот, кто сознает себя свободным, а сознает себя свободным тот, кто действительно свободен. Таковым может быть единственно разумное существо, носящее в себе сознание Абсолютного, ибо только оно способно отрешиться от всякого частного определения и стать абсолютным началом своих действий»*.

Право цивилизованного государства не посягает на сокровенную человеческую потребность в самостоятельном принятии решений по всем жизненно важным вопросам. Оно лишь очерчивает внешние границы пространства социальной свободы. Когда Кант, Гегель и их последователи определяли право через свободу, они изначально предполагали, что человеческая свобода в принципе не может быть беспредельной и нуждается в разумных нравственных и правовых ограничениях.

Если отсутствие внешних свобод равнозначно бесправию, то бездейственность морально-правовых ограничителей свободы равносильна анархии, личному произволу и вседозволеннос-

* Чичерин Б.Н. Философия права. М., 1900. С. 48.

ти. «Право, — писал Е.Н. Трубецкой, — есть внешняя свобода, предоставленная и ограниченная нормой»*. В его понимании правовое требование — это норма, ограничивающая внешнюю свободу одних лиц во имя внешней свободы других лиц.

Подобные определения не только свидетельствуют о близости правовых и моральных требований, но и представляют право как освобождающую силу. В них право обнаруживает свое удивительное свойство: **принуждая оно освобождает**. Право освобождает человека от многих грозящих ему опасностей — от угрозы того, что несовершенства собственной природы толкнут его к непоправимым шагам; от угрозы насилия со стороны частных лиц; от опасности быть раздавленным гигантской государственной машиной и от многих других превратностей социальной жизни. То есть освобожденность тождественна здесь защищенности. Подобное тождество возможно только в тех случаях, где свобода, пусть даже внешняя, входит в определения сущности права, а не остается за его пределами.

Цивилизованный человек с развитым морально-правовым сознанием, живущий в условиях цивилизованной государственности, легко находит правовые формы и способы для реализации своей потребности в свободе. Правовые ограничения, распространяющиеся только на его внешнюю, социальную свободу, не приносят ему особых неудобств или, тем более, страданий. Он с ними спокойно мирится, как мирится с существованием, допустим, земного притяжения, не позволяющего ему летать, подобно птице. Ему тем более не о чем тревожиться, если учитывать, что главная из свобод, свобода внутренняя, духовная, нравственная, всегда остается при нем, вне пределов досягаемости норм права и административных щупалец государства.

Многое еще зависит и от типа ментальности, от родовых особенностей культурного сознания. Свободу по-разному представляют и по-разному к ней относятся носители западного, восточного или евразийского, славянского сознания. Так, западный человек с его ярко выраженной трансгрессивностью и настойчивой устремленностью к самообособлению индивидуального «я», страстно жаждет свободы во всех ее видах и в максимально возмож-

* Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. М., 1917. С. 30.

ном объеме. Восточная культурная традиция, напротив, не настаивает на безграничном просторе для индивидуального самоутверждения. Для восточного человека важно умение индивидуального «я» подняться на такую духовную высоту, где оно обретает возможность слияния с мировым целым. Кроме того, ему свойственно предпочитать опрометчивому активизму мудрое надеяние. Буддизм акцентировал внимание на особом измерении свободы как независимости человека от собственных желаний и страстей.

Если сопоставить эти две модели свободы, западную и восточную, то между ними окажется третья — славянская, сумевшая вобрать в себя дух и Запада и Востока. Ее влекут в противоположные стороны дух соборности, связанный с восточными традициями, и императивы своеволия-вседозволенности, идущие с Запада. Метания между этими полюсами имеют множество различных форм — от художественно-философских, как в творчестве Достоевского, до идейно-политических и нравственно-психологических, охватывающих массовое сознание.

За всю историю существования мировой цивилизации право сумело показать, что в его нормативных механизмах присутствует способность, позволяющая адаптировать индивидуальную свободу к государственной необходимости. И свобода, и необходимость способны объединять множества автономных субъектов в разномасштабные социальные целостности, образовывать между ними консолидирующие связи. Разница лишь в том, что государственная необходимость заявляет о себе как воля к порядку, то есть как деятельная причина. Что же касается свободы, то она проявляет себя как причина целевая. Несмотря на внешние противоречия, обе они совпадают в главном — в своем детерминирующем воздействии на жизнь общественного целого, на процесс обогащения его признаками цивилизованности.



ИЗДАТЕЛЬСТВО
КОЛЕСА
ФИРМА®

готовит к печати:

1. *Петражицкий А. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности.
2. *Бачинин В. А.* Философия права.
3. *Бачинин В. А.* Лекции о Достоевском: у истоков антропосоциологии преступления / Пособие к спецкурсу.
4. *Бачинин В. А.* Социология / Лекции студентам-юристам.
5. *Бачинин В. А.* Этика / Лекции студентам-юристам.
6. *Бачинин В. А.* История культуры / Лекции студентам-юристам.
7. *Бачинин В. А.* Культурология / Лекции студентам-юристам.
8. *Невлева И. М.* Философия / Учебное пособие с грифом Министерства общего и профессионального образования РФ для высших учебных заведений.
9. *Невлева И. М.* Русская философия / Учебное пособие.

Предложения направлять по адресу:

Украина, 61057 Харьков, а/я 9123.

Тел./факс (0572) 23-76-75.

E-mail: konsum@tender.kharkov.com

Навчальне видання

Владислав Аркадьевич БАЧИНИН
МОРАЛЬНО-ПРАВОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

(російською мовою)

Имеется в продаже!

О. Ф. Скакун
ТЕОРИЯ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА
Учебник

Украина, 61057 Харьков, а/я 9123.
Тел./факс (0572) 23-76-75.

Відповідальний за випуск *І. І. Коновалова*
Комп'ютерна верстка *М. Л. Теплицький*

Підписано до друку 21.04.2000. Формат 60×84 ¹/₁₆. Папір офсетний № 1.
Гарнітура Таймс. Друк офсетний. Ум. друк. арк. 12,09. Обл.-вид. арк. 11,4.
Вид. № 0-04. Тираж 3000 прим. Ціна договірна. Зам. 0-243.

Спільне колективне підприємство фірма «Консум»
Україна, 61057 Харків, а/с 9123.
Тел./факс (0572) 23-76-75.
E-mail: konsum@tender.kharkov.com

Книжкова фабрика "Глобус".
61012, Харків, вул. Енгельса, 11.