

НРАВСТВЕННОСТЬ И ПРАВО: ЭТИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ И ПРАКТИКА СБЛИЖЕНИЯ¹

Аннотация. 22—23, 27 апреля в Университете имени О.Е. Кутафина (МГЮА) состоялась Всероссийская научно-практическая конференция «Нравственность и право: этико-философское осмысление и практика сближения». Она была инициирована, организована и проведена руководителем философско-правового клуба «Нравственное измерение права», доктором философских наук, профессором кафедры философских и социально-экономических дисциплин В. М. Артемовым. Активное участие в ее работе приняли Московско-Петербургский философский клуб во главе с научным руководителем Института философии РАН, академиком РАН, доктором философских наук, профессором А. А. Гусейновым, кафедра этики философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова, возглавляемая доктором философских наук, профессором А. В. Разиным, а также многие представители научно-образовательных центров России (НИУ «Высшая школа экономики», ИНИОН, ГУУ, РУДН, Санкт-Петербургский аграрный университет, филиал Университета машиностроения в г. Подольске и др.). Приветствовал участников конференции проректор по научной работе, доктор юридических наук, профессор В. Н. Синюков. Проблемы усиления нравственности в праве активно обсуждали и представители ведущих университетских кафедр — конституционного и муниципального права, истории государства и права, теории государства и права, адвокатуры и нотариата, предпринимательского права, уголовного права, криминалистики и др.

Ключевые слова: философско-правовой клуб «Нравственное измерение права», Всероссийская научно-практическая конференция «Нравственность и право: этико-философское осмысление и практика сближения», Московско-Петербургский философский клуб, научно-образовательные центры России, университетские кафедры, усиление нравственности в праве.

DOI: 10.17803/1729-5920.2016.121.12.193-258

ПОДОЗРЕНИЕ И ИДЕНТИЧНОСТЬ: СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В НРАВСТВЕННО-ПРАВОВОМ КОНТЕКСТЕ

В. И. Пржиленский,
доктор философских наук,
профессор Московского государственного
юридического университета
имени О.Е. Кутафина (МГЮА)

Подозрение числится по разряду чувств, эмоций, аффектов или в крайнем случае состояний сознания. Из толкового словаря Даля мы узнаем, что слово «подозревать» стоит в ряду «подглядывать, под(вы)сматривать, стараться увидеть тайком, присматривать, примечать

и стеречь, подстерегать». Но это «эмоциональное состояние» интересно не только тем, что оно способно руководить мыслями и действиями людей. Все эмоции способны руководить мыслями и действиями — на то они и эмоции. Особенность подозрения в том, что это состояние сознания вызывает в мысли, ее структуре и содержании некий отклик, направляющий разум в совершенно иное русло, нередко инверсирующий его и, возможно, предопределяющий конечный пункт всей разумной активности. Наверное, не случайно в русском языке слова «подозрение» и «умозрение» являются однокоренными. Не вступают ли они в конкурентные отношения внутри живой человеческой мысли?

¹ Продолжение. Начало см.: Lex Russica. 2016. № 11.

Когда-то философы начали поиски способа отделения формы мысли от ее содержания, и эти поиски не завершены по сей день. Результатом их усилий стали многочисленные познавательные схемы — от древней формальной логики до новейших методологических техник. Немало было сделано и в прямо противоположном направлении — попытки понять, когда смешение чувств и разума приводит нас к истине, а когда к заблуждению, составили существенную часть всего философского наследия. Еще одна интересная тема — руководство нашим сознанием и мышлением извне — также не оставляет в покое ведущих философский поиск. Бытие ли определяет сознание, или на эту роль лучше годится некое бессознательное, или, быть может, игры языка способны дирижировать нашей способностью думать и действовать?

На пересечении этих трех тем конституирует себя философский интерес к феномену подозрения и к его способности оказывать влияние на жизнь человека и общества.

В современной научной литературе тема подозрения как акта философской мысли никогда прежде, по крайней мере в этом измерении, не звучала и ее постановкой журнал открывает новую дискуссию о связи разума и эмоций, мысли и аффектов.

Последние десятилетия немало сюрпризов преподнесли, один из которых — массовое и во многом недобровольное овладение теми видами деятельности, которые прежде практиковались очень узким кругом избранных. Если «приобщение» широких слоев населения к искусству шокировало философов еще в середине XX в., то игры с собственной идентичностью — сравнительно новый «вид спорта». И вот уже каждый получает доступ к технологиям, которые позволяют ему сконструировать свое собственное прошлое и участвовать в виртуальном конкурсе проектов предпочтительного будущего. Именно так сегодня можно попытаться поучаствовать в политике, инициативно предлагая действующим и воображаемым политическим акторам сконструированный набор мифологии, идеологии, программы действий, направленных на создание/возрождение любых канувших

в историческое небытие государств, этносов, племенных союзов. Идентичность, прежде считавшаяся чем-то вроде природного свойства, оказалась переменной величиной и предметом выбора или даже конструирования. Но при этом мало кто вспоминает о том, что философы были первыми, кто ощутил бремя этнической, социальной, религиозной и иной идентичности. Именно они впервые захотели «отпасть от колеса рождений», прожить жизнь так, чтобы ни в своих мыслях, ни в своих действиях не быть зависимыми от всего случайного и «приходящего».

Не менее интересным эффектом модерна можно считать стремительное и бурное распространение конспирологии — убеждения в том, что существуют тайные организации, управляющие миром, или в том, что есть тайные цели власти, радикально отличающиеся от декларируемых. Здравый смысл подсказывает, что все тайное потому и тайное, что может нести определенную, если не смертельную, угрозу всем тем, кто не входит в число заговорщиков. И вот уже пишутся целые трактаты, в которых излагаются или разъясняются соответствующие явления, мифы или идеологии. Все больше появляется книг, которые стилистически, да и содержательно напоминают учебные пособия и научные монографии. Но и здесь философы значительно опередили всех, впервые заподозрив неладное.

Разумеется, философская конспирология не может быть понята как более изысканная и рафинированная форма популярной, т.е. народной, конспирологии, как не может считаться хайдеггеровская хоррорология прообразом хоррор-панка. Но единство объекта не может не рождать вопроса об общей генетике, да и об иных взаимосвязях и взаимозависимостях подумать будет не лишним. С тех пор, как философы впервые заподозрили, что мир на самом деле иной, чем кажется, прошло уже достаточно времени. Главное отличие философской конспирологии от популярной в том, что философы заподозрили в обмане не власти и тайные организации, а само бытие, сами вещи, «толпу всего»². И людям иногда доставалось — но тогда в обмане обвинялись учителя, философы, исследователи.

² Августин писал, что подлинная «красота недоступна душе, которая обращена на множество предметов, с жадностью гоняется за нищетой и не знает, что ее можно избежать простым удалением от толпы. Под толпой же я понимаю не людскую толпу, а толпу всего, что действует на чувства» (цит. по: Семенов В.

Я хотел бы начать рассуждение о подозрении в философии со слов Ф. Ницше, которыми он охарактеризовал свою собственную философскую позицию и деятельность: «Мои произведения называли школой подозрения, еще более — школой презрения, к счастью, также школой мужества и даже дерзости. И действительно, я и сам не думаю, чтобы кто-то когда-либо глядел на мир с таким глубоким подозрением, как я, и не только в качестве случайного адвоката дьявола, но и — выражаясь богословски — в качестве врага и допросчика Бога»³.

Есть ли в этих словах Ницше что-то, помимо скандального желания эпатировать читателя и привлечь его внимание любой ценой? Есть ли в них что-то, помимо отчаянной надежды взорвать изнутри универсум европейской буржуазности с ее «одряхлевшим» христианством и «девальвированным» сократизмом? И как ухватить эту мысль, превратить подозрение в метод или дисциплину, воплотить искусство подозрения в некой программе, сделать ее основанием технологии? Попытки такие есть, и они хорошо известны. Так, О. Шпенглер писал, что свой метод он заимствует у Гете, а у Ницше — способ постановки проблем. «Социология знания, — отмечали позднее П. Бергер и Т. Лукман, — есть своеобразное применение того, что Ницше удачно называл “искусством подозрения”»⁴.

Тексты Ницше буквально переполнены страхом и негодованием. Немецкий философ боится быть обманутым ложными ценностями и негодует по поводу учителей, эти ценности навязавших. И он разоблачает. Разоблачению подвергается и Сократ, который отождествил добро и истину, и Платон, который навязал удвоение мира, и Христос, который, по его мнению, отождествил слабость с добродетелью. Ницше разоблачает философов и филологов, пророков

и их последователей, учителей и их адептов. А потом еще и заявляет о том, что подозревает не просто так, а применяя для этого особое искусство — искусство подозрения. Но, как и всякое другое искусство, искусство подозрения должно обладать собственным методом, собственной дисциплиной, собственным набором познавательных и выразительных средств. Для обозначения искусства подозрения я предлагаю использовать несуществующее греческое слово *филоипонья* (от греч. *φιλοῦπόνον* — «любовь к подозрению», где *φιλεо* — люблю, а *ипонья* — подозревать)⁵.

Здесь возникает вопрос о том, нельзя ли, вопреки традиции, отнести философствование к разряду аффективных действий. Конечно же, написание трактатов или полемика, аргументация или разъяснения собственной позиции никак не могут быть произведены в состоянии аффекта. Но сводится ли к этому философия? Видимо, нет. В противном случае, мы могли бы, пользуясь веберовской классификацией, определить философию и как целерациональное, и как ценностно-рациональное действие. В первом случае мы говорили бы о пресловутом приращении знания и о способах его применения, во втором — вспоминали бы аристотелевское утверждение о том, что человек всегда стремится к знанию и что такова его (человека) природа. Но если допустить, что истинный интерес философской мысли рождается из страха, сомнения, подозрения, то вся картина меняется и меняется радикально. При рассмотрении подозрения как возможного фундамента для построения метода, а без этого невозможно помыслить себе школу, возникает соблазн превратить чувство в процедуру и тем самым уйти от первоначального замысла. Но может это и требуется? Ведь утверждал же М. К. Мамардашвили, что в содержании

Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. М., 2012. С. 266). Любопытно, что толпа всего, т. е. толпа не только людей, но и вещей, идей или смыслов, может стать источником чего-то такого, что перекрывает путь к подлинной красоте, истине и т. п.

³ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Ницше Ф. Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 232.

⁴ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 8.

⁵ Автор уже поторопился записать термин *φιλοῦπόνον* другими русскими буквами — *филоипония* (Пржиленский В. И. Филоипония. Словарные статьи // Философские науки. 2010. № 2. С. 144—146). Но после многочисленных обсуждений этой записи с теми, кто лучше знает древнегреческий язык, пришлось заменить *филоипонию* на *филоипонью*. И если в первом случае можно было бы вспоминать о том, что путь к истине может быть столь же неожиданным, как ход конем в шахматах, то второе прочтение вызывает ассоциации данной науки с паранойей.

философской мысли присутствует не только некое знание, но и эмоциональное состояние, в котором находился сформулировавший ее философ.

При серьезном разборе высказанной мысли следует признать, что искусство подозрения, реализованное в пространстве философии, неизбежно превращается в своеобразную эстетику скандала или, быть может, в онтологию разоблачения. Почему метафора открытия или метафора сотворения, при помощи которых понималась и интерпретировалась деятельность философов прежде, уступает место метафоре разоблачения? Не знак ли это того, что философ ищет новую аудиторию и не прокладывает ли он новые «средства коммуникации» между собою и обществом?

В современной философии филоипонойя принимает самые разные формы. У Ф. Ницше подозрение атрибутируется как вид искусства и манифестируется как выстраданная позиция. Пафос филоипонойи наглядно демонстрируется родоначальником философии жизни, когда он задает вопросы Сократу в своем знаменитом «Рождении философии»: «Не есть ли научность только страх и увертка от пессимизма? ... О, Сократ, Сократ, не в этом ли, пожалуй, и была твоя тайна? О, таинственный ироник, может быть, в этом и была твоя — ирония?»⁶

Ницше подозревал, что от него что-то злонамеренно скрывают, он стремился разоблачать, срывать маски, сделав искусство подозрения своим главным методом. Не случайно автор проекта переоценки ценностей избрал в качестве средств разоблачения познавательные ресурсы филологии, а не традиционной аргументации. Особое отношение к искусству подозрения продемонстрировали представители философской герменевтики, структурализма, социологии знания. Может быть, Ницше испытал всего лишь профессиональный кошмар истолкователя, который никогда не может быть до конца уверен в правоте собственного утверждения? Своего рода профессиональная болезнь экзегетика, усиливающаяся в ситуации смешения идентичностей: и оракул, и богослов, и филолог? Переход от геометрии к филологии, который не раз знаменовал собою философский мейнстрим, рождает глубокое чувство разочарования невозможностью точно знать. Геометры могут измерить и даже

перепроверить свои измерения, уточнить их и вычислить возможную погрешность, изжив тем самым все возможные подозрения, филологи же обречены оставаться наедине со своими сомнениями.

Итак, для философии радикально изменяется схема самоописания, социальной самопрезентации. Философы не хотят более подражать геометрам или путешественникам, но и роль созидателей, творцов или конструкторов кажется им не вполне подходящей. Их привлекает роль оракулов, чьи прозрения призваны спасти обманутое общество от чьего-то злого умысла. Возникший у Ницше образ «срывания всех и всяческих масок» действительно уподобляет философствование раскрытию тайного заговора. Со времен Платона, чей разоблачительный посыл о том, что вещи вовсе не таковы, какими кажутся, был услышан и воспринят, никто уже не говорил ничего столь же радикального. И только в XX в. подозрение и прозрение становятся едва ли не обязательным элементом всякого философствования или по крайней мере всякого заметного философствования.

Кажется, что до Ницше все философы только тем и были заняты, что строили все новые и новые теории, перемежая их критикой прежних. На самом деле это, конечно же, не так. Но вот поиск социологических, исторических или социально-антропологических аргументов для утверждения собственных идей действительно оказался поистине беспрецедентным. Не обязательно приписывать своим предшественникам в сфере познания некий преступный замысел. Достаточно показать, что причины их заблуждений лежат совсем в иной сфере — сфере социального. И то, что они детерминированы социальными, а не рациональными мотивами, утверждают все те, кого можно назвать филоипоноиками: «Человеческое, слишком человеческое».

Среди наиболее ярких примеров здесь, конечно же, можно привести примеры Хайдеггера и Фуко, испытавших, как известно, сильное влияние философии Ницше. Каждый из них ставит диагноз эпохе, противопоставляя ее прежним эпохам. Само по себе это действие для философской традиции совсем не оригинально, к нему достаточно часто прибегали авторы прежних времен, пытаясь подвергнуть критике своих предшественников, противопоставляя им

⁶ Ницше Ф. Указ. соч. С. 49.

их предшественников. Но при этом они всегда апеллировали к рациональному, они реконструировали критикуемые учения и лишь затем приступали к их опровержению. Так поступали Декарт и Кант, Юм и Пирс, Рассел и Гуссерль. Так поступает и сам Хайдеггер, когда в своем «Бытии и времени» выстраивает некоторые идеи предшественников, с опорой на которые затем вводятся новые категории, реинтерпретируются старые, делается ряд заявлений, что вполне традиционно для философской мысли.

То же мы находим и в других произведениях Хайдеггера, будь то причудливые эксперименты с языком или перетолковывание классиков в контексте своей собственной философии. Но уже в теме забвения бытия, отказа от поисков смысла бытия и т. п. звучит нечто нетипичное для традиционной философии, скорее сближающее ее с религией. Даже сама мысль о том, что понимание есть способ бытия, содержит в себе завуалированное опасение оказаться в небытии по причине непонимания, незнания, забвения. Его позиция также основана на подозрении о том, что западная метафизика, т.е. доминирующий способ мышления, способствовала, намеренно или нет, утаиванию истины и сокрытию смысла бытия.

Страх — движущая сила подозрения. Но страх страху рознь. Есть, например, страх забвения, страх утраты связи. Но одна из сфер антропологической и социальной технологии — инструментализация аффектов — заслуживает особого рассмотрения. Особняком здесь стоит доклад, позднее опубликованный под названием «Время картины мира». Некоторые подобные мотивы звучат и в статьях о современности, о технике и т. п., но именно во «Времени картины мира» искусство подозрения проявляется, что называется, в концентрированном виде. Хайдеггер подробно перечисляет сущностные черты нового времени, которых насчитывает ровно пять. Это наука, машинная техника, вхождение искусства в горизонт эстетики, понимание и организация человеческой деятельности как культуры, обезбожение.

Нетрудно видеть, что данный перечень неоднороден. Если указание на две первые и пятую черты вполне предсказуемо, даже тривиально, то третья и четвертая особенности нашего времени — результат того, что Ницше назвал бы прозрением, которое, в свою очередь, является

результатом подозрения. И опять же, находится место третьему компоненту методологической триады — презрению. Хайдеггер как бы заявляет, что все не так! В атмосфере всеобщей и неутраченной радости по поводу «открытия» культуры, т.е. осознания ее огромной роли в жизни человека и общества, на фоне признания за культурой титула высшей ценности и оплота гуманизма, во время наделения культуры невиданной креативной мощью звучит голос радикального несогласия.

Хайдеггер фактически утверждает, что говорить о культуре прежних эпох как о более ранних стадиях, предшествовавших нынешнему ее состоянию, неверно. Таким образом, не открытие, а сотворение культуры объявляется сущностной чертой современности, вернее, сотворение какого-то нового феномена, который мы по ошибке называем теперь тем же именем. «Культура теперь — реализация верховных ценностей путем культивирования высших человеческих достоинств. Из сущности культуры вытекает, что в качестве такого культивирования она начинает, в свою очередь, культивировать и себя, становясь таким образом культурной политикой»⁷.

Как понять и как оценить высказанную мысль? Для адептов и поклонников ясно, что Хайдеггер указал на ошибку в понимании сути происходящего: признавая общую для всей эпохи констатацию факта наличия внешнего явления, он, будучи философом, смог узреть его внутреннюю сущность и увидеть, что с феноменом произошло нечто важное — он переродился и, скорее всего, незаметно превратился в свою противоположность. А критики Хайдеггера отмечают, что он изощренно дискредитирует модерн, выявляя при этом собственные тоталитарные наклонности и консервативные установки. И те, и другие правы и каждый прав по-своему. Но нас здесь интересует другое. Хайдеггер, желая того или не желая, демонстрирует весь набор эффектов, составляющих методологию искусства подозрения (подозрение, прозрение, презрение). Есть также и полный набор мужества и дерзости, ибо возразить против основных установок гуманизма не так-то просто. Но что является источником философского подозрения, что заставляет «смотреть на мир с глубочайшим подозрением»? Ведь методическое сомне-

⁷ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 42.

ние — хорошо прописанный, в том числе и методически, жанр философствования. Но сомневаться и мучиться подозрением — не одно и то же.

Когда М. Фуко писал книгу «История безумия в классическую эпоху», он строил повествование таким образом, чтобы заставить автора почувствовать вначале подозрение, что в предельно простой схеме изоляции душевнобольных или заразных что-то совсем не так и что простота предельно обманчива. И что те, кто изолируют, надзирают и наказывают, сами обмануты и обманываются, но одновременно с этим они будут первыми и достаточно ожесточенными противниками открытия истины. Что подтолкнуло Фуко к таким выводам? Пытливый ум прирожденного философа? Или острое ощущение социальной несправедливости и желание найти причину последней? Может быть, и первое, и второе одновременно.

Но вот содержался ли в вопросе о справедливости повод к подозрению? Скорее всего, нет. Наверное, всегда можно обойтись и без революции, войти в положение меньшинств и смягчить их положение, улучшить институты, защитить их права, но не утверждать при этом, что общество так устроено и что оно требует жертв, т. е. поиска «прокаженных» и их изоляции. «Исчезнет лепра, фигура прокаженного изгладится или почти изгладится из памяти людей, — однако все эти структуры останутся неизменными. Обычаи исключения из сообщества, до странности похожие, встретятся нам через два-три столетия, зачастую в тех же самых местах. Роль, когда-то принадлежавшую прокаженному, возьмут на себя бедняки, бродяги, уголовные преступники и “повредившиеся в уме”; мы увидим, какого рода спасения ждут от своего исключения и они сами, и те, кто их исключает. Все формы этого исключения сохранятся, хоть и наполнятся, в рамках совершенно иной культуры, совсем новым смыслом — и прежде всего та высшая форма строгой изоляции человека, когда он исключается из социума, но духовно реинтегрируется в него. Но не будем забежать вперед»⁸.

Почему же Фуко «забегает вперед» и лишь затем, как бы спохватившись, останавливается? Да, разумеется, это вполне тривиальный литературный прием, призванный подгото-

вить читателя к восприятию чего-то важного и даже ошеломляющего. Фуко стремится усилить впечатление и одновременно с этим сделать его воздействие предельно эффективным. Для этого надо пройти по всем ступеням от зарождения подозрения через его развитие к прозрению. А затем испытать катарсис и презрение, если, конечно, получится совместить их. Как писал Честертон, «историю св. Франциска нельзя начинать с его рождения, тогда ничего в ней не поймешь, лучше и не рассказывать. А в наше время рассказывают именно так, задом наперед»⁹. Но зачем философу понадобилось использовать приемы нарратива, зачем ему рикеровская интрига и все прочие атрибуты рассказчика? Почему для него классический стиль философского трактата становится рассказом «задом наперед»?

Еще один повод говорить о ситуации, когда философская книга не может быть адекватно описана в терминах академической науки, таких как «внесение вклада в решение проблемы», «приращение знания», «восполнение пробела», дает нам трактат Б. Латурса «Нового времени не было». Разоблачительный пафос названия подтверждается содержанием в полной мере: автор отвергает фундаментальные для современного мировоззрения идеи, подвергает сомнению признанный порядок истории, различение природы и общества. Что-то похожее мы находим у Шпенглера, Хайдеггера, Фуко и других радикальных революционеров, сконцентрировавших свои усилия на ниспровержениях и разоблачениях. Но можно ли говорить о чем-то общем, кроме желания придать своим идеям разоблачительный и ниспровергательный характер? Или речь идет о намерении продуцировать только такие идеи, которые обладают разрушительной силой?

Латур определяет свою книгу как эссе по симметричной антропологии, как будто предлагая завершить эксперимент, начатый Леви-Строссом в его книге «Печальные тропики». Он задается вопросом: можно ли исследовать мышление современного человека, как будто покинув эту территорию, перестав самому быть частью современности? Задача не новая, в разное время ее решали различные философы от Декарта до Гуссерля, придумывая каждый свои

⁸ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 26.

⁹ Честертон К. Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 85.

собственные методы сомнения и редукции. Но сегодня опасность видится в теоретическом мышлении как таковом. Предметом нападок становится вся система координат, включая различие природы и общества, биологического и социального, искусственного и естественного. Как будто целью автора является отказ от повторения или продолжения, изменение любой ценой. Это не просто революционер, а профессиональный революционер, провозглашающий перманентную революцию и, соответственно, отрицающий ее. И здесь единственной путеводной нитью может стать чувство подозрения. «Мы, — пишет Латур, — осуществляем невозможный проект Хайдеггера, верившего в то, что нововременная Конституция говорит о самой себе, не понимая, что речь идет лишь о половине более масштабного механизма, который так и не вышел за пределы старой антропологической матрицы. Никто не может забыть о Бытии, поскольку никогда не было новоевропейского мира и, следовательно, метафизики. Мы всегда оставались досократиками, докартезианцами, докантианцами, доницшеанцами. Никакая радикальная революция не может нас отделить от этого прошлого»¹⁰.

Для того чтобы опровергнуть новоевропейскую Конституцию, Латур исследовал науку как средство убеждения людей или даже как особый способ убеждать¹¹. Все остальное, чем казалась наука прежде, — система знания, средство познания, деятельность по получению нового знания, — становится второстепенным.

Думается, без исходного подозрения такое просто невозможно. Дело в том, что в классической модели науки проблеме убеждения также было отведено достаточно места. Но в том-то и проблема, что это место и сам способ убеждения были определены исходя из аксиомы (гипотезы, конституции) о привилегированном статусе науки, т.е. о том, что есть способ, абсолютно безупречный и заведомо превосходящий все остальные способы. Эти остальные способы, годящиеся лишь для обыденной жизни, никогда не достоверны, не говоря уж о таких скомпрометировавших себя системах убеждения, как религия, миф, идео-

логия. А вот в науке мы можем потребовать, чтобы нас убеждали рационально, демонстративно и не боясь опровержения фактами, ибо вся система построена на доказывании. Удивительно, но показать, что лишь часть знания в науке соответствует этим критериям удалось лишь тогда, когда науку, пусть и в порядке мысленного эксперимента, лишили привилегированного статуса, запрещающего сравнивать с чем бы то ни было то явление, которое прежде считалось уникальным. Сегодня же, говоря словами основоположника феноменологии, «возникает стремление подвергнуть серьезной и острой критике научность всех наук, не оценивая заранее оправданность методологических процедур и не задаваясь вопросом о смысле научности»¹².

Именно таков универсальный путь подозрения, превращенного в метод. Взять науку не как науку, а как вид убеждения и сравнивать по набору специфических средств, имеющих сугубо социальную природу. Именно это понимает Латур, называя свое искусство симметричной антропологией. Именно это подразумевают Бергер и Лукман, когда называют свою книгу, формально посвященную социальной онтологии, трактатом по социологии знания. И непонятно, что тут порождает, а что порождается: новая наука ли порождает новые выводы или, наоборот, выводы, полученные благодаря подозрению, приводят к мысли о необходимости конституирования новой науки. Но можно ли подозревать и оставаться в пространстве теории? Видимо, нет, ибо еще Платон надеялся обрести там покой и свободу от эмоций и аффектов. А это значит, что для того, чтобы испытать чувство подозрения, надо вернуться в жизненный мир. Но и в жизненном мире сегодня не всегда удается остаться в рамках здравого смысла — там тоже можно применять средства и техники научного мышления.

«Чем быть тебе велено Богом и занимать среди людей положение какое — это пойми»¹³. Так определил суть проблемы идентичности римский поэт Терций. Настолько удачно, что Гердер сделал эту фразу эпиграфом к одному из своих произведений. Затем это изречение

¹⁰ Латур Б. Нового времени не было. СПб., 2006. С. 134.

¹¹ Харахордин О. Предисловие редактора // Латур Б. Указ. соч. С. 5.

¹² Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология (введение в феноменологическую философию) // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 137.

¹³ Матардашвили М. К. Кантианские вариации // Квинтэссенция: Филос. альманах, 1991. М., 1991. С. 124.

заинтересовало Канта, а М. К. Мамардашвили сделал его ключом к прочтению самого Канта. Вновь и вновь возвращаясь к смыслу сказанного Терцием, он стремится разгадать главную загадку кантовской мысли.

Казалось бы, мысль Терция очевидна: можно жить и умереть, но так и не понять, кто ты есть и, что самое важное, кем тебе надо быть. С доисторических времен идентичность понималась как принадлежность к определенному роду и, в частности, как семейные отношения (отец, мать, их родители). Ответ на вопрос «какого ты роду-племени» как бы объяснял, что от тебя можно требовать и чего ожидать. Но уже во времена того же Терция и благодаря стараниям Терция, а также других поэтов и философов появляется новое понимание идентичности. Это новое понимание трактует идентичность как нечто неизвестное, но крайне важное, постижение чего превращается в главное дело жизни. Драмы и трагедии, мифы и баллады нередко содержали в себе сюжеты, подобные истории Эдипа или ветхозаветному рассказу о Моисее.

Обретение идентичности, в свою очередь, является тем самым обретением, которое придает жизни смысл. Данная мысль в полной мере представлена в платоновских мифах о душе и о пещере. Лишь вспомнив о своей божественной природе, лишь поняв разницу между подлинными и неподлинными вещами, душа способна обрести свободу и вернуться в Царство идей.

Философы сразу почувствовали, что само слово «идентичность» в науках о человеке и обществе создает уникальное смысловое поле, где встречаются административно-учетная, правоприменительная, театральнo-драматургическая практики. Первоначальный смысл этого слова крайне прост: имя и фамилия или, в расширенном виде, имя, фамилия, национальность, социальное положение и т.д. Как будто человек готовится ответить на вопрос о том, кто он. И неважно, в какой ситуации этот вопрос возникает: в ходе «переклички» стоящих в очереди, в ходе судебного разбирательства, в процессе знакомства или составления официальной бумаги.

Прежде чем стать философской проблемой, понятие идентичности стало одним из центральных в психологии благодаря психиатрии и психоанализу. В социологии это случилось несколько позже, и здесь главными виновниками можно объявить концепции

символического интеракционизма и статусно-ролевые теории личности. С точки зрения здравого смысла вопрос идентификации крайне прост, но психологи и социологи сделали его крайне сложным и запутанным. Впрочем, это оставалось бы их собственным делом, если бы не радикальные изменения в жизни человека и общества. Утрата идентичности, ее последующие поиски, ситуация лабиринта идентичностей стали фундаментальным состоянием современного человека. Отличие данной ситуации от мифопоэтических, религиозно-мистических и умозрительно-метафизических поисков себя состоит в том, что поэты и философы делают это добровольно и даже с изрядным энтузиазмом. Индивидуальные случаи психических заболеваний и социальных девиаций также не позволяют провести сколько-нибудь существенные аналогии. Утрата идентичности становится явлением вынужденным и массовым, а поиски новой идентичности идут рука об руку с сотворением нового мира, что придает этим поискам действительно судьбоносный характер.

Жить с множеством идентичностей человек не может, но и без идентичности еще не научился. А выбор идентичности оказался крайне затруднителен: история предлагает какие-то выборы, а внутренний опыт их не принимает. Человек оказался встроен во множество историй, тем самым он оказался вовлечен в разные проекты.

Среди проектов, продолжателем которых я могу себя считать, я нахожу и проект языческой Руси, и проект киевских князей, крестивших Русь, и Константинополь, объединивший Афины и Иерусалим. Но к Афинам можно прийти через совсем другую историю — со школьной скамьи пересаживаясь на вузовскую, а затем работая над диссертациями, я остро ощутил себя участником проекта новoeвропейской науки, а через него стал считать себя европейцем, пока не получил зримые доказательства того, что с этой идентичностью тоже можно расстаться.

Так от какой именно истории надо отказаться: от монгольской, киевской, московской, петербургской, советской? И в пользу какой? А если вспомнить обо всех разноэтничных или даже иноэтничных корнях и придать им значение? Каждый раз осознание проблематичности прежних идентичностей сопровождается разоблачением исторических схем, выявлением новых фактов, новых оценок, очередной

переоценкой ценностей. Конфликт идентичности — вещь в общем-то не новая, если только не считать новой саму идентичность.

Изменение идентичности — технология решения геополитических проблем и хозяйственно-экономических задач. Наряду с идентичностью и в связке с ней идут образ жизни и стиль потребления. Интеллектуальная история Запада — это хрестоматийная череда эпох: Античность сменяется Средневековьем, за Возрождением следует Новое время. И не менее хрестоматийна череда толкований этих эпох, позволяющих нарисовать схему эволюции идентичности от древнего грека к европейцу эпохи Просвещения, а можно и к космополиту, космоисту, коммунисту или либералу XX в. Затем интеллектуальная история как бы завершается, и на смену ей приходит новая реальность. В спор об идентичности вступают иные силы, использующие интеллектуальные ресурсы и знания уже как инструмент в борьбе за власть над умами и право конструировать идентичность.

Технологический и прагматический контексты идентичности заставляют нас думать, зачем и кому нужна идентичность. Идентичность становится предметом философской рефлексии, а затем и операционализации. Если ты не операционализируешь собственную идентичность, то за тебя это сделают другие. Быть субъектом в процессе созидания собственной идентичности крайне важно не только потому, что это в определенном смысле равнозначно сохранению свободы, но прежде всего потому, что в наступившую эпоху идентичность становится полностью рукотворной.

Одним из главных оснований для придания идентичности рукотворного характера является новоевропейское понимание свободного индивида — хозяина собственной судьбы. В английском слове «self-made» как будто заключена вся философия современного человека, считающего, что его будущее — это то, что необходимо создавать. Но можно ли быть хозяином будущего, не будучи хозяином прошлого? И вот уже императивы отношения к прошлому становятся совсем иными. Все больший интерес вызывает прошлое. Но уже не только прошлое само по себе интересует современного человека.

В социологии при описании положения человека в обществе используется понятие социального статуса. При этом социологи проводят различие между предписанным и приобре-

тенным статусами, предполагая, что индивид может изменять исходный статус, называя этот процесс социальной мобильностью. Точно так же идентичность можно разделить на предписанную и приобретенную, причем последняя также может быть разделена на добровольно приобретенную и вынужденно приобретенную. Последняя может быть также названа повторно предписанной, тогда как первую — добровольную — чаще всего следует именовать самовольно приобретенной идентичностью.

Опыт самовольного приобретения новой идентичности подчас носит ярко выраженный протестный и даже провокационный характер. Поэтому многим кажется, что это несерьезно, и если заслуживает внимания, то только как проявление общественной девиации. Так, во время последней переписи населения некоторые молодые люди отказывались от предписанной им «общероссийской» идентичности и в графе национальность писали нечто вроде «скиф», «сармат», «вятич» и даже «индеец». Возникшие в связи с этим комментарии в целом сводились к тому, что молодежь выражает свой протест против советского прошлого вкупе с нынешним состоянием общества. В общем дурачатся, путем *reductio ad absurdum* сводят на нет важное государственное мероприятие. И основной путь преодоления — воспитание гражданственности и патриотизма.

Между тем есть все основания полагать, что поиски экзотической идентичности нельзя отнести к проявлениям обычного нигилизма. Слишком искренним выглядит желание людей оказаться где-то в другой исторической эпохе, когда они надевают на себя рыцарские доспехи и устраивают турниры. Все эти участники исторических клубов с упоением постигают что-то новое, своими руками восстанавливают историческое прошлое, желают сделать его более осязаемым и телесным.

Сегодня многие обращают внимание на падение доверия к академической исторической науке. Причиной этого является не только осознание проблем и противоречий исторического знания, проблемы и противоречия всегда были и всегда будут присутствовать в любой реальной науке. Нельзя также сводить все к стремлению политических игроков использовать исторические сведения в своекорыстных целях, и даже эпизоды фальсификации данных или замалчивания фактов отдельными недобросовестными историками не добавляют ничего нового к общей картине происходящего:

так было и прежде. Думается, что мы имеем дело с реакцией на процессы, связанные с внедрением в коллективное и индивидуальное сознание принципиально новых технологий, позволяющих манипулировать людьми через игру с их идентичностью. Исторические факты превратились в материал для совершенно нового способа управления индивидами и массами, что, впрочем, не исключает и расширения возможностей для индивида решать свои собственные проблемы за счет применения к себе тех же самых технологий. Создай свою идентичность или за тебя это сделают другие. Необходимость выбора связана с тем обстоятельством, что прежнее естественное владение идентичностью уже невозможно.

М. Хайдеггер пытался осмыслить другой процесс — изменение образа мира в человеческом сознании и глубинные последствия этого изменения. Казалось бы — простая и очевидная вещь, называемая картиной мира. Наверное, она возникала по мере того, как благодаря бурному развитию науки накапливалось слишком много знаний о мире. Фактически картина мира — это эффективное средство систематизации научных сведений, к тому же расширяющее возможности их философского осмысления и презентации широким слоям образованной общественности.

Постепенно стало казаться, что картина мира была всегда, исследователи без труда ее обнаружили не только в работах средневековых теологов, но и в античных учениях, и даже в доисторических мифах. И вот уже понятие картины мира стало важнейшим инструментом культурологии и антропологии, следом возникают понятия языковой картины мира и теории зависимости картины мира от языка. Лекция Хайдеггера «Основание новоевропейской картины мира метафизикой», позднее опубликованная под названием «Время картины мира», подняла совершенно неожиданные вопросы. Он назвал появление картины мира сущностным явлением Нового времени, радикально изменяющим бытие самого человека. «Неудивительно, что только там, где мир становится картиной, впервые восходит гуманизм. И напротив, насколько такая вещь, как картина мира, была невозможна в великое время Греции, настолько же был бессилён тогда утвердиться и гуманизм.

Гуманизм в более узком историческом смысле есть поэтому не что иное, как этико-эстетическая антропология. Это слово означает здесь не то или иное естественно-научное исследование человека. Оно не означает и сложившегося внутри христианской теологии учения о сотворенном, падшем и искупленном человеке. Оно обозначает то философское истолкование человека, когда сущее в целом интерпретируется и оценивается от человека и по человеку»¹⁴.

Таким образом, средство идентификации становится средством овладения миром, будущим, судьбой. Обращение Терция к людям и самому себе утратило свою актуальность во время картины мира. Исчез Бог, повелевающий быть чем-то, а среди людей занять положение можно, всего лишь искусно управляя впечатлениями. Такова не просто технология, такова уже целая теория социального действия — теория управления впечатлениями И. Гофмана. Правда, социального теоретика не волнует проблема создания благоприятного впечатления о себе в глазах самого себя, но и таковые мотивы проявляются в процессе конструирования собственной идентичности. Помимо социальной значимости есть ведь еще и глубинные слои человеческой экзистенции, и естественная тяга к обновлению, к обретению новых возможностей, дорогу к чему могла бы открыть новая идентичность.

М. Хайдеггер выказал свое неприятие превращению мира в картину мира. П. Хилан подверг критике то, что он определил как унаследованное мировоззрение (*received view*). «Поскольку жизненный мир есть место, где начинаются и заканчиваются все исследования, философия начинается и заканчивается там же, и это именно отношение к современному жизненному миру делает самую философию ресурсом. Совсем не так происходит, когда “унаследованное мировоззрение” берет начало в жизненном мире и заканчивается высокозначимой репрезентативной конструкцией жизненного мира, которая принимает форму идеальной модели Природы. Разрыв между жизненным миром и научной моделью Природы перекрывается постулатом, который может быть назван “постулатом зеркальности”, подобным тому, который, как обычно думают, связывает геометрию и жизненный мир.

¹⁴ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 51.

Как геометрические объекты, стекая, как это и было, со страницы или доски, занимают свое место в идеальном царстве Ума, так же точно ведут себя научные модели или теории. «Унаследованное мировоззрение» как философия является тогда не более чем гипотетико-дедуктивной теорией, подобной научной теории, и она также «изобретена» на базе (некоего) постулата, что так удачно показали Бриссон и Мейерштейн в своем сравнении теории Большого Взрыва и платоновского Тимея»¹⁵.

Еще одно интересное наблюдение о повороте в мышлении сделала Нэнси Мэрфи, когда отметила, что наряду с множеством философских поворотов XX в., наиболее известным среди которых является лингвистический, произошел также поворот от индивидуализма к коллективизму в эпистемологии. При переходе от картезианского модерна к посткартезианству или постмодерну фактически произошла коллективизация интеллектуальной деятельности, вернее, коллективизация в представлении о ней. «Холизм и в эпистемологии, и в теории значения в равной мере работают против модернистского индивидуализма. В модерне предполагалось, что каждый человек (с учетом основного сенсорного и интеллектуального оснащения) столь компетентен, как и любой другой, чтобы формировать обоснованные убеждения и пользоваться языком. Ответственные знания и язык являются всего лишь суммированием того, чем обладают индивиды. В постмодернистской мысли, напротив, роль сообщества незаменима. Именно сообщества должны решать, когда отнести к аномальным фактам серьезно и где вносить изменения в куайновскую сеть верований. Языковые игры и конвенции, в которых участвует индивид, предшествуют речам, произносимым индивидом, и определяют, что может и что не может быть сказано»¹⁶. Такая социализация эпистемологии не могла не сказаться на внутреннем самочувствии ученого, враз ощутившего себя зависимым в своих мыслях и убеждениях от других, в том числе и незнакомых, людей, от той самой толпы, о которой писал Августин. Но это уже не «толпа всего», а именно человеческая толпа, хотя и она, в полном соответствии с исследованиями Ле Бона, может выступать

в качестве деперсонифицированного заговорщика, нести угрозу, но не иметь при этом ни злого, ни какого-то иного умысла. Такое смешение признаков социального и надсоциального (полуприродного, полудемонического) в изучаемом объекте рождает столь же смешанную реакцию, соединяющую интеллектуальный опыт с социальным значительно более интенсивно, нежели это характерно для традиционной академической деятельности.

Ницше, по всей видимости, был тем человеком, кому впервые после Платона стало казаться, что его как будто заманили и опоили какой-то дрянью, представившись другими именами, скрыв свои намерения и истинный род занятий. Но если Платон чувствовал себя обманутым в мире обыденного, в «толпе всего», то Ницше испугался как раз того самого мира понятий, созданного, по общей мысли, в защиту обыденного и повседневного. И он стал смотреть на мир и в особенности на его платоновское «удвоение» с подозрением. Вполне естественно, что и его последователи стали выглядеть как первооткрыватели, вступившие на новый материк, или космонавты, высадившиеся на другой планете, как герои мифов, спустившиеся в ад, или исследователи паранормальных явлений, попавшие в иное измерение. Все, что они видят, кажется им чужим и опасным. Свершилась великая революция в сознании философов — не вещи, а понятия оказались не таковы, какими кажутся. И это не заблуждение, а непременно чей-то коварный заговор, где понятия могут быть средством обмана. Хотя коварство может быть и бессубъектным. Примеры прозрений и срывания масок в наше время все множатся: наука как искусство, наука как религия, знание как предмет археологических и генеалогических изысканий. И здесь происходит самое интересное — метафорическое и буквальное меняются местами.

Философия за два с половиной тысячелетия своего существования сменила множество амплуа, являясь в самых различных образах и надевая одну маску за другой. Становясь то целью, то средством, данная интеллектуальная практика позволяла именовать себя и объектом любви, и стилем жизни, и средством

¹⁵ Heelan Patrick A. «The Lifeworld and Scientific Interpretation» // Handbook of Phenomenology and Medicine / ed. by Kay Toombs. Dordrecht and Boston : Kluwer Academic Publ., 2002. P. 49.

¹⁶ Murphy N. Scientific Realism and Postmodern Philosophy // British. Phil. Sci. 1990. 41. P. 295.

утешения, и орудием мысли, и способом познания, и особым знанием. Сосуществуя с наукой, философия сама заявляла себя в качестве одной из наук. Взаимодействуя с религией, она нередко сама пыталась проложить путь к вере. Соседствуя с искусством, «любовь к мудрости» немало сделала для того, чтобы предстать в качестве одного из искусств.

Заслужив весьма двусмысленный статус «ничьей земли», философия всегда проявляла особую отзывчивость, демонстрируя настоящие чудеса мимикрии. Но при этом, отдаваясь безотчетному желанию подражать или даже слиться с чем-то иным (религией, наукой, искусством), философия как будто забывала о том, что она самым непосредственным образом причастна к рождению современной науки и религии, культуры и искусства, политики и права. Как невозможно представить себе современные общества без политических, экономических и правовых институтов, так не мыслимы и христианство, ислам и иудаизм без соответствующих систем теологии. А уж наука, искусство, гуманитарные ценности и вовсе являются философскими проектами, детально прописанными и надежно обоснованными.

Что и говорить, обоснованность вкупе с общезначимостью и аподиктичностью всегда представлялись главными ценностями и даже идеалами научного знания. Они давали столь необходимое для теоретического ума ощущение безопасности и предсказуемости научного поиска, позволяли отделаться от страха, что что-то внешнее, ничтожное и не относящееся к делу сможет вмешаться и нарушить удивительное разделение формы и содержания, теории и практики, бытия и становления, сломав таким образом всю сложнейшую конструкцию, возводимую столетиями. Поэтому сам разговор о подозрении как об институционализированном (или квазиинституционализированном) элементе научного познания заставляет навсегда распрощаться с мечтами о столь желанной интеллектуальной безопасности. Или, наоборот, именно стремлением к интеллектуальной безопасности вызывается не менее интеллектуальная подозрительность. Во всяком случае, в эпоху тотальных поисков безопасности и в условиях манифестации безопасности в качестве приоритетного направления развития науки, технологий и техники Российской Федерации тема операционализации и технологизации подозрения становится как нельзя более актуальной.

НРАВСТВЕННОСТЬ КАК ОСНОВА ПРАВОВОЙ СИСТЕМЫ

Д. М. Молчанов,

*кандидат юридических наук,
доцент Московского государственного
юридического университета
имени О.Е. Кутафина (МГЮА)*

«Пилат сказал Ему: итак Ты Царь?»

Иисус отвечал: ты говоришь, что Я Царь.

Я на то родился и на то пришел в мир,

чтобы свидетельствовать о истине;

всякий, кто от истины, слушает гласа Моего.

Пилат сказал Ему: что есть истина?»

Иоанн. 18:37—38

Ответ Понтия Пилата очень созвучен сознанию современного человека, для которого, как и для самого Пилата, вопрос, заданный им, является риторическим. На него не стоит искать ответа, поскольку все относительно, и та или иная оценка зависит лишь от субъективной точки зрения. Невозможно «свидетельствовать о истине», поскольку истины нет.

Все относительно. А следовательно: что есть нравственность, что есть справедливость?

Можно пытаться скрыть свою некомпетентность за красивой вывеской такого термина, как «общечеловеческие ценности», и попытаться вывести нравственность и справедливость из содержания этих «ценностей». А можно, не обманывая себя самого, сказать: если все относительно, то никаких общечеловеческих ценностей не существует, а существуют лишь ценности каждого отдельно взятого индивида, которые если даже и совпадают у разных людей по названию, то отличаются по содержанию.

Сам по себе посыл об относительности всего просто исключает возможность говорить о каких-либо ценностях как об общих. Общими они могут оказаться лишь для какой-то ограниченной группы людей, да и то при определенных условиях, о которых мы скажем позже.

Если мы утверждаем наличие общечеловеческих ценностей, следовательно, мы отрицаем относительность всего, поскольку появляется некая константа. Если мы утверждаем относительность всего, следовательно, и общечеловеческие ценности относительны. А значит, они не общечеловеческие. Общечеловеческими могут быть лишь такие ценности, которые существуют вне времени и

пространства, которые не зависят от мнения отдельных людей и являются объективной данностью.

Для философии материалистической абсолютное является принципиально чуждым термином¹⁷, тем более когда речь идет об этике. В рамках материалистической философии этику можно рассматривать либо как продукт человеческой деятельности, либо как определенную природную закономерность, которая должна быть неопровержимо доказана научными исследованиями. В первом случае — весьма странно признавать абсолютным то, что каждый человек¹⁸ или каждое новое поколение может корректировать по своему усмотрению. Что же касается научных доказательств, то, как известно, их до сих пор никто не представил. Поэтому на сегодняшний день, если в основу своих рассуждений об этических нормах положить материалистическое мировоззрение, невозможно (оставаясь в рамках законов формальной логики) не признать, что все этические ценности относительны.

Впрочем, несмотря на очевидную логическую ошибку в признании каких-либо норм морали абсолютными в системе материалистического мировоззрения, идея эта далеко не нова. Философская энциклопедия 1960 года отражает догматические положения государственной философской доктрины, в которой пытаются совместить несовместимое. Оказывается то, что невозможно совместить в буржуазной философии¹⁹, возможно совме-

стить в марксизме. Так, в статье об абсолютной этике идеалистические философские системы, утверждающие наличие неизменных и непреходящих этических норм, противопоставляются этическому релятивизму. И такое противопоставление этических систем является абсолютно логичным и закономерным, так как отрицание Бога и с неизбежностью вытекающий из факта такого отрицания релятивизм несовместимы с абсолютизацией моральных норм. В то же время для марксистского материалистического учения делается исключение. Несмотря на отрицание Абсолюта, провозглашается как факт, что «научное решение вопроса о соотношении относительных и абсолютных элементов в морали впервые дано марксистской этикой». О сути этого «научного решения» говорится далее: «Признание марксизмом относительного характера морали, ее классовой обусловленности не исключает, а предполагает выработку в процессе исторического развития объективных норм нравственности, тех общеобязательных “элементарных, веками известных, тысячелетиями повторявшихся во всех прописях правил общежития”, которые в коммунистическом обществе будут соблюдаться “без насилия, без принуждения, без подчинения” (Ленин В. И. Соч. 4-е изд. Т. 25. С. 434) и превратятся в привычку поведения»²⁰.

Это очень интересное умозаключение о выработке объективных, т.е. абсолютных по сути, норм нравственности» не имеет ника-

¹⁷ Абсолют — от лат. безусловный — в идеалистической философии вечная, неизменная первооснова мира (абсолютный дух, абсолютная идея, абсолютная личность), синоним божества. Диалектический материализм отвергает метафизическое, ненаучное понятие абсолюта, признавая единственной основой мира материю (Философская энциклопедия. М., 1960. С. 12).

¹⁸ Абсолюты моральные — фундаментальные нормы и принципы морали, которые полагаются в качестве неизменных правил жизни или исходных аксиоматических положений этической теории, не нуждающихся в обосновании (Словарь философских терминов / науч. ред. В. Г. Кузнецов. М., 2005. С. 1). С этим определением надо полностью согласиться. Оно вполне годится и для материалистических этических систем. Термин «абсолюты» в данном определении — лишь терминологическая условность, поскольку «абсолютами» эти правила являются лишь для автономной этической системы, а для другой автономной системы могут быть свои «абсолюты».

¹⁹ В современной буржуазной философии термином «абсолютная этика» обозначаются также идеалистические системы этики, утверждающие догматику непреходящих, вечных принципов морали, которые якобы не зависят от истории, национальных, классовых различий и вытекают из «самой природы бога» (теологическая этика), или из «основных потребностей» абстрактного человека (категорический императив Канта). Системам абсолютной морали в буржуазной философии противостоит этический релятивизм, нашедший свое крайнее выражение в иррациональной этике ницшеанства, в этике прагматизма, экзистенциализма (Философская энциклопедия. С. 12).

²⁰ Философская энциклопедия. С. 12.

кого логического основания. В это можно, конечно, верить, но надо при этом осознавать, что эта вера находится в прямом противоречии с формальной логикой. Как могут быть объективными «выработанные» нормы нравственности? Кто их выработает? Маркс, Ленин, Иванов, Семенов, коллектив авторов? Нам следует считать этого разработчика (или этих разработчиков) всеведущим и непогрешимым? Все эти вопросы не требуют ответа. Так же, как не требует ответа в системах материалистической философии тот вопрос, с которого мы начали. Законы логики отменить невозможно. Поэтому, основываясь на этих законах, в число систем этического релятивизма, противостоящих системам абсолютной морали, следует включить и марксизм. Просто потому, что, кроме безосновательного утверждения об объективности норм марксистской этики, эта «объективность» ничем иным не обосновывается, а, стало быть, имеет место простая подмена понятий: субъективное мнение выдается за объективную истину.

Если рассуждения строятся в системе координат, где все относительно, любое суждение одновременно будет и истинным и ложным. Надо сказать больше, сам термин «система координат», где все относительно, — некорректен. Потому что вообще нет никакой общей системы координат, а есть лишь автономные системы координат каждого отдельного индивидуума. Поэтому, например, утверждение, что красть плохо, в системе координат одного человека будет истинным, а в системе координат другого — ложным.

Простые наблюдения показывают, что для большинства людей не существует структурированной системы нравственных норм. Это оказывается для них лишним, поскольку повседневные заботы совсем не требуют выстраивать такую систему. И тогда эта система формируется у них помимо них самих. Целенаправленное информационное воздействие вполне способно исподволь, без внешнего принуждения, формировать людей с заданным набором моральных качеств (через книги, телепередачи, фильмы, ток-шоу и пр.). Убедиться в этом можно, сравнив, например, представление о нравственном и безнравственном в Западной Европе, проследив эти изменения всего-навсего за последние сто лет. Можно с уверенностью сказать, что по набору нравственных ценностей современный европеец и живший сто лет назад — совершенно разные люди. То, что в современной

Европе декларируется как передовая мораль (разрушение института семьи, усыновление детей гомосексуалистами, сексуальное воспитание в начальной школе и пр.), для европейца конца XIX — начала XX в. было бы совершенной дикостью.

Нравственная модель, которая в СССР подерживалась идеологической мощью советской пропаганды, рухнула, а на ее месте появилась довольно-таки пошлая потребительская мораль, основное содержание которой — собственное благополучие, ради которого существуют различные «вспомогательные» правила: взаимопомощи, честности, добро-совестности и т.д., которые утратили свое самодостаточное ценностное значение и превратились в слабые подпорки для достижения главного (сытости и комфорта).

Хочу лишь обратить внимание читателей на то, что рассуждения в той терминологии, которую мы использовали («утрата нравственных ценностей», «пошлая потребительская мораль»), непригодны для системы, где все относительно. Их можно использовать лишь в том случае, если появляется хоть какая-то точка отсчета. Например, мы признаем в качестве нормы этическую систему Канта, или марксистскую этику, или определенный набор нравственных правил, существовавших в какой-то конкретный исторический период. Как только мы возвращаемся к первоначальной посылке о том, что все относительно, давать какие-либо оценки становится невозможно.

И тогда связь права и нравственности такая: нет никакой связи, поскольку нравственность для каждого своя, а закон общий для всех.

Признавать приоритет нравственных норм по сравнению с правовыми и нравственность основой права можно только в том случае, если нравственность понимается как явление высшего порядка, поскольку природа нравственности иная, чем природа права. Право — всегда продукт человеческого творчества. Если нравственность не является сводом правил, объективно существующих и не зависящих от того, что об этом думает человек, а, как и право, есть лишь плод интеллектуальных усилий разных людей, разница между нравственностью и правом — лишь в нормативном характере последнего. Тогда и нравственность, и право — явления одного порядка, и при этом право значительно более действенно, поскольку, в отличие от нравственности, обеспечивается принудительной силой государства.

И тогда все право сводится к системе правил, которые обязательны для исполнения и обеспечиваются силой принуждения, основой для построения которых является автономная воля сильного (того, кто обладает властью, деньгами, возможностью массового информационного воздействия).

Для такого права не требуется никакая нравственная база, поскольку оно, как и нравственность, построено лишь на частном мнении. Основа такого права: я так решил и так и будет, потому что я — сильный. Если все относительно — право сильного вполне закономерный итог. Давайте посмотрим, какие могут быть альтернативы таким безрадостным выводам.

Альтернатива в пределах тезиса об относительности всего может быть только одна: человеческая воля к объединению в понимании нравственности, основанная на придании системе нравственных норм универсального характера.

А чем может быть обусловлен универсальный характер нравственных правил?

Если мы остаемся на прежней позиции и утверждаем, что все относительно, придание нравственным правилам универсального характера возможно только в том случае, если какой-то свод правил искусственно возведут в ранг общеобязательных. Такой моральный кодекс (как мы уже говорили) мало чем отличается от собственно норм права. Разве что тем, что в нем не будет санкций. Искусственность такого построения, во-первых, обусловлена тем, что нравственность не мыслится как данность, а выводится из автономных человеческих умозаключений. Во-вторых, такая универсальная нравственность может быть основана только на искусственном придании авторитета источнику. Это важно, потому что источник нравственного закона либо действительно является безусловно заслуживающим доверия, либо мы искусственно наделяем его таким статусом.

Если мы считаем нравственный закон плодом исторического развития общества или же плодом творчества конкретного философа, то вполне логично задать вопрос: почему я должен поверить опыту людей, живших за несколько тысяч лет до меня, почему я должен поверить опыту Канта или Маркса или еще кого бы то ни было? И ответ может быть только один: я принимаю это как аксиому, я верю этому, сознательно отказываясь от своих

собственных представлений о допустимом и недопустимом, и готов проверять это собственным жизненным опытом.

Нравственные запреты подчас принято рассматривать лишь в одном ракурсе: как твой поступок будет выглядеть в глазах окружающих.

Но это не главное содержание нравственности. В конце концов, мнение окружающих можно и проигнорировать. Если значение нравственности только в том, чтобы прилично выглядеть, вполне допустимо быть безнравственным, сохраняя в неприкосновенности свои собственные убеждения.

А если нравственность является необходимым жизненным условием существования как отдельной человеческой личности, так и всего общества в целом, тогда принятие на веру нравственных правил означает следующее: я готов пожертвовать своей жизнью, своим личным временем (годом, десятью годами), чтобы убедиться в том, что это нравственное правило истинно. Или, наоборот, я готов нарушить его, чтобы убедиться, что оно ничего не стоит, и то, что мне говорят «нельзя», на самом деле «можно».

Но если оказывается, что для того, чтобы быть нравственным, мне приходится ужимать свою природу, идти наперекор своим желаниям, бороться со своими похотями, надо понимать, ради какой конечной цели я это делаю.

Любая нравственная система должна иметь своей составной частью ответы на эти вопросы: ради чего это стоит делать, какие есть основания (кроме собственной интуиции) верить, что предлагаемая нравственная система не ложная и время не будет потрачено впустую? Как можно ответить на эти вопросы в рамках той мировоззренческой концепции, где все относительно, но мы искусственно поднимаем на пьедестал, над этой относительностью возвышающийся, отдельную человеческую личность, отдавая приоритет в определении нравственного и безнравственного этой личности?

На первый вопрос ответ может быть любым, поскольку мы не можем заранее знать ту цель, которая может родиться в голове у человека. Ницше, например, предложил бы из человека стать сверхчеловеком, Маркс — построить коммунизм.

Какие имеются основания верить этому человеку, кроме собственного желания верить? Никаких.

Альтернатива искусственно созданной нравственности — нравственность естественная.

И. А. Ильин или В. С. Соловьев в осмыслении вопросов о соотношении нравственности и права не пытаются создать свой собственный свод этических правил, а базируются на фундаменте христианской этики. Можно пытаться оспорить истинность самих христианских норм морали. Но нельзя оспорить того факта, что любая религиозная этика основана на признании абсолютного характера нравственного закона как данного Богом, а потому и неизменного, и не зависящего от условий времени и места жизни человека.

Такое понимание поднимает нравственный закон на несоизмеримо более высокую ступень по сравнению с правом. И только в таком контексте можно понять истинный смысл известного утверждения В. С. Соловьева о том, что «право есть низший предел, или определенный минимум нравственности»²¹. Он соотносил право с этикой христианства, а христианские этические нормы требуют от человека такой высоты нравственного очищения, которая просто недостижима правовыми средствами принуждения.

Право слишком грубый инструмент для достижения нравственного совершенства, но вполне действенный для обеспечения минимального внешнего соблюдения нравственных норм.

ОПЫТ НАВРСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ ПРАВОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ПОСТУПКА

А. В. Захаров,

*кандидат экономических наук,
председатель попечительского совета
Московско-Петербургского философского клуба*

Чтобы закон не становился санкцией беззакония, он должен иметь основательный нравственный фундамент. При этом суд должен быть источником правды, правды, обращенной к человеку. На страже законов стоит правосудие. Законы не имеют никакого значения, если в стране нет независимой судебной власти.

Вполне очевидно, что право и закон — не

одно и то же, право выше закона. «Но остаются открытыми вопросы, — утверждает А. А. Гусейнов, — о том, в чем конкретно обнаруживается это различие, как право реализует свою роль критической инстанции, позволяющей страховать общество от неправовых законов, а правовые законы от их деформирования правоприменительной практикой...»²².

Право справедливо по своей сущности и является мерой свободы человека, воплощаемой во всей сложной юридической практике общества. Оно исходит из признания безусловной ценности свободы личности и необходимости ее постоянного расширения. «Смысл права состоит в том, чтобы юридическая практика была выражением общей воли, стояла на страже человеческого достоинства всех лиц, образующих общество, а не была узурпирована какой-либо частью последнего»²³. Сегодня в нашем обществе существует запрос на действенное правосудие, которое может вернуть людям надежду на справедливость. Запрос существует уже многие годы, а адекватного ответа на него пока нет.

За последние два с половиной десятилетия на эту тему было сказано много умных и правильных слов, а вот поступков совершалось значительно меньше. В результате мы имеем то правосудие, которого заслуживаем. И при этом вряд ли кто-нибудь, не кривя душой, может считать существующий статус-кво в этой области приемлемым для настоящего и будущего страны. Чтобы что-то изменить к лучшему, необходимо задуматься о том, почему так непозволительно мало совершается общественно значимых поступков и что можно сделать в этой связи? Поэтому разговор о философии поступка сегодня выглядит вполне своевременным и небесполезным.

По мнению исследователей, попыток сформулировать самостоятельную философию поступка было не так уж и много. Возможно, в числе прочего это объясняется и тем, что поступок не требует никакого внешнего обоснования²⁴. В истории европейской философии среди мыслителей хотелось бы прежде всего выделить И. Канта и М. М. Бахтина.

«Понятие события является одним из самых значимых и интригующих понятий,

²¹ Соловьев В. С. Оправдание добра / отв. ред. О. А. Платонов. М., 2012. С. 62.

²² Гусейнов А. А. Предисловие // Философия права Пятикнижия. М., 2012. С. 9.

²³ Гусейнов А. А. Указ. соч. С. 10.

которые постоянно артикулируются к современной философии, но при этом так трудно определимо... Для философии понятие события — одна из базовых онтологических, спекулятивных категорий, подобно категориям бытия, сущего, ничто и т.д.»²⁴.

И. Кант в «Основах метафизики нравственности» пишет, что если человек и совершает поступок, то он может даже не догадываться, что он подчинен всеобщему законодательству²⁵. Архитектура интеллигибельного мира представляет собой не набор объектов (пусть даже умозрительных), а порядок нравственных установок, целей человеческого поступка. Для Канта событие — это прорыв, утверждение умозрительного мира в поступке, утверждение мира ценности, в отличие от мира природы. Философ превращает понятие поступка из этического в онтологическое. В философии XX в. кантовский проект понимания поступка становится предметом серьезной критики, поэтому голос М. М. Бахтина в этой связи звучит вполне отчетливо. Он исходит из того, что событие неопределимо ни в теоретических категориях, ни в категориях эстетической интуиции. Исконный смысл события — единение, соединение того, что в реальности существует как разделенное²⁵.

В работе «К философии поступка» Бахтин М. М. развивает идею о так называемой «нудительной» силе поступка. При этом источником должностования для ученого являются не мир теоретических абстракций, не отвлеченные предписания моральной философии, возведенные в нравственный закон, а реализация единственности индивида в бытии, которая из данности должна быть претворена в действие, или «поступление»²⁶.

М. М. Бахтин пишет: «Каждая мысль моя с ее содержанием есть мой индивидуально-ответственный поступок, один из поступков, из которых слагается моя единственная жизнь как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всю свою

жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни — поступления. Эта мысль, как поступок, цельна: и смысловое содержание ее, и факт ее наличности в моем действительном сознании единственного человека, совершенно определенного и в определенное время, и в определенных условиях, т.е. вся конкретная историчность ее свершения, оба эти момента, и смысловой и индивидуально-исторический (фактический), едины и нераздельны в оценке ее как моего ответственного поступка»²⁷.

М. М. Бахтин пытался сформулировать новую феноменологию поступка, но она осталась незавершенной. Ученый сделал заявку на создание первой философии, опирающейся на «бытие-событие», определяемое через ответственный поступок. Бахтин полагал, что поступок не схватывается теоретическим знанием и не является производным от него: чтобы его понять (познать), необходимо с чистого листа создать нравственную философию, которая учитывала бы конкретную архитектуру каждого поступка²⁸.

Поступок ответственный. Ответственность, по мнению мыслителя, — это своеобразный внутренний закон поступка. Ответственный поступок содержит в себе одновременно и смысловую значимость, и фактическое свершение во всей его конкретной историчности. Единый план поступка, сочетающий в себе как теоретическую значимость, так и историческую фактичность, преодолевает разобщенность таких категорий, как смысл и факт, общее и индивидуальное, реальное и идеальное. Более того, онтологический приоритет действия перед теоретическим установлением объясняет и то, что философ называет «инициативой поступка по отношению к смыслу»²⁹.

Существует понимание того, что рациональное мышление не справляется с реальностью поступка. Как отмечает Е. В. Петровская, «Бахтин не только сетует на оторванность теории от мира практической жизни, — свой упрек он

²⁴ Петровская Е. Pussy Riot: от интервенции к поступку // Что остается от искусства. Труды ИПСИ. Т. 2. М., 2014. С. 128—129.

²⁵ Соловьева С. В. Поступок как событие // Вестник Самарского гос. ун-та. 2005. № 4 (38). С. 13.

²⁶ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 93.

²⁷ Соловьева С. В. Указ. соч. С. 16.

²⁸ Петровская Е. Указ. соч. С. 128.

²⁹ Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984—1985. М., 1986. С. 83.

адресует прямо различным формам моральной философии, которые провозглашают закон до поступка либо уравнивают абстрактный принцип законосообразности (как это видно у Канта) с живым долженствованием. Невозможно из абстрактных предписаний вывести поступок, как невозможно провозгласить его априорный всеобщий закон... Поступок словно нас предупреждает: вместо того чтобы проецировать на него свои взгляды, правила и ожидания, мы должны учиться у него самого — учиться быть другими, учиться по-другому понимать и говорить»³⁰.

Все содержательно-смысловое — бытие как некоторая содержательная определенность, как ценность (красота, добро, истина и т. д.) — есть некая возможность, которая обретает свою плоть и действительность только в поступке. Мир смыслов бесконечен, а вот поступок для него случаен. М. М. Бахтин утверждает, что нужна инициатива поступка по отношению к смыслу. Смысл сам по себе не может быть категоричен и нудителен, только инициатива конкретного индивида и единственность его места создают центр исхождения поступка, делая его неслучайным. Поступок — это вызов бытия. Человек, отвечающий на этот вызов, находится в состоянии свершения, утверждения нового, принимает ответственность за свою единственность, за свое бытие, а значит, поступок и есть событие³¹.

Поступок-мысль продуктивно активен лишь в момент приобщения в себе значимой истины действительному историческому бытию. Поступок обнаруживает себя в реальном действительном действии, сказанном слове, помысленной мысли³². При этом действительно поступающее мышление есть эмоционально-волевое мышление³³.

Долженствование впервые возможно там, где есть признание факта бытия единственной личности изнутри нее, где этот факт становится ответственным центром. Конечно, можно игнорировать активность и жить пассивностью, можно попытаться доказать свое алиби

в бытии. Однако следует ясно осознавать, что быть в жизни — значит, поступать, быть неиндифферентным. Ответственный поступок — это поступок на основе признания долженствующей единственности³⁴.

Есть все основания полагать, что многое из того, что было написано М. М. Бахтиным еще в первой половине 20-х гг. прошлого века, дает пищу для размышлений и сегодня. «Современный кризис, — писал философ, — в основе своей есть кризис современного поступка. Образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом. Но вследствие этого завял и продукт, оторванный от онтологических корней. Деньги могут стать мотивом поступка, строящего нравственную систему»³⁵. И далее: «Если мы возьмем современный поступок оторванно от замкнувшейся в себе теории, то получим биологический или технический акт... Философия жизни может быть только нравственной философией. Можно осознать жизнь только как событие, а не как бытие-данность»³⁶.

В настоящее время Россия сталкивается с вызовами, требующими интеллектуального осмысления и научного анализа. Существует реальная опасность постепенного сползания страны в глубокий системный кризис, последствия которого сейчас сложно оценить. Этот кризис носит не только экономический, но в первую очередь правовой, интеллектуальный и культурный характер. Всерьез встал вопрос о способности государства к динамичному развитию.

По мнению ряда российских ученых, экспертов и общественных деятелей, неправовые законы, а также порочная правовая практика блокируют нормальную деятельность, общество впадает в апатию и перестает развиваться. За последние пять лет Государственная Дума приняла около 2 000 новых законов. Такая высокая законодательная производительность вызывает серьезные вопросы у российской общественности. Вполне очевидно, что нестабильная правовая среда выгодна государству и, конечно же, невыгодна гражданину. Любой

³⁰ Петровская Е. Указ. соч. С. 130—131.

³¹ Указ. соч. С. 129.

³² Указ. соч. С. 135—136

³³ Соловьева С. В. Указ. соч. С. 18—19.

³⁴ Бахтин М. М. Указ. соч. С. 101.

³⁵ Указ. соч. С. 107.

³⁶ Указ. соч. С. 113.

новый закон означает для власти новые полномочия и новые ресурсы. Как считают представители общественности, следствием столь быстрого рассмотрения законопроектов и увода значимых обсуждений в непубличное пространство является появление репрессивных, конфискационных, ретроградных законов, которые по сути своей антинародны. При этом главным репрессивным рычагом в государственной практике является не жестокость правовой нормы, а ее неопределенность. На практике туманность формулировок закона означает, что толкование правовой нормы передается в руки сотрудников исполнительной власти и правоохранительных органов (участковых, следователей, прокуроров и т. д.). Чересчур широко сформулированная норма дает возможность «списать на закон» практически любое действие исполнителя и тем самым легитимировать действия чиновников. Сотрудники правоохранительных органов в случае необходимости всегда могут сослаться на якобы несовершенство действующих законов. В итоге такая законодательная активность, с одной стороны, приводит к ограничению политических и экономических свобод граждан, с другой — к наделению новыми полномочиями исполнительной власти и силовых структур посредством принятия заведомо неопределенных норм.

Элла Панфилова не раз говорила, что наши суды — тупик правосудия. Разделение следствия и судопроизводства на два уровня: «элитное» и «для всего остального народа» — бьет по авторитету судебно-правоохранительной системы и подрывает веру в справедливость. Наиболее выпукло и показательно это проявилось в так называемом деле «Оборонсервиса»³⁷.

Бизнес-омбудсмен Б. Титов отметил, что за последние три года статистика показывает постоянное ухудшение обстановки с уголовным преследованием предпринимателей. Президент РФ В. Путин обещает облегчить условия для ведения бизнеса много лет. Однако, по его мнению, ситуация не улучшается, а ухудшается. В 2015 г. число уголовных дел по «предпринимательским статьям» вернулось к пиковым значениям 2010 г. и составило 234 тыс. Б. Титов

считает, что «правоохранители предпочли пропустить мимо ушей... прямой призыв Президента остановиться»³⁸.

На сегодняшний день уровень коррупции в России оценивается как достаточно высокий. Только в 2015 г. около 18 000 чиновников различного уровня были привлечены к дисциплинарной ответственности за несоблюдение антикоррупционных ограничений и запретов. При этом, как полагает заместитель начальника Управления Президента РФ по вопросам противодействия коррупции В. Михайлов, внедрение антикоррупционных механизмов в виде чисто юридических конструкций неэффективно. Правовые нормы должны работать в непрерывной связи с моралью и этикой. Директор Института законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве РФ Т. Хабриева считает, что этот вопрос очень сложный, потому что тогда этические нормы становятся должностной частью инструкции или административного регламента. По ее мнению, укрепление нравственных основ правопорядка должно происходить в том числе за счет усиления роли гражданского общества в преодолении коррупции³⁹.

Таковы лишь некоторые реалии нашей окружающей действительности. Для изменения положения дел к лучшему необходимо в первую очередь этико-философское осмысление этой действительности. Попытки такого осмысления (или проведения своего рода нравственно-философской экспертизы) неоднократно предпринимались как зарубежными, так и отечественными мыслителями.

В частности, Х. Арендт, размышляя об итогах состоявшегося в 1961 г. судебного процесса над нацистским преступником Адольфом Эйхманом, пришла к выводу, что гигантское зло возможно именно там, где прекращаются размышления над действиями. Отчет Арендт об этом суде, вышедший сначала в журнале «New Yorker», а затем в виде книги «Эйхман в Иерусалиме: о банальности зла» вызвал широкую общественную дискуссию. Она принципиально различала задачу юридическую — дать оценку — и задачу философскую или исследовательскую — понять, что же произошло.

³⁷ Бахтин М. М. Указ. соч. С. 123.

³⁸ Указ. соч. С. 124.

³⁹ Дудкина Ю. «Наши суды — тупик правосудия». Что мы знаем про Эллу Панфилову // Общество: Экономика и финансы. URL: <https://snob.ru/selected/entry/106346>. С. 2—4.

Эйхманом двигали, с точки зрения Аренд, его понимание долга, необходимость исполнять законы и другие общечеловеческие мотивы. Спокойное совершение преступления стало возможным при отсутствии рефлексии над собственными действиями. Работа по уничтожению людей, как полагает Арендт, перестала отличаться от любой другой деятельности. Эйхман не признал себя виновным, заявляя, что он выполнял свой долг и не только повиновался приказам, но (что еще важнее!) повиновался закону. Эйхман, как и многие другие нацистские преступники, пытаясь снять с себя любого рода ответственность (юридическую, моральную и т. д.), оправдывал свои деяния против человечества тем, что он поступал в соответствии с духом и буквой действующих в нацистской Германии законов. Как тут не вспомнить размышления М. М. Бахтина об индивидуально-ответственном поступке и той бездне, которая может образоваться между мотивом поступка и его продуктом.

В современной России философы и юристы продолжают размышлять о проблемах нравственно-философского осмысления правовой реальности. В качестве примера хотелось бы обратить внимание на вышедшую в начале этого года книгу «Психологическая пытка в России и за рубежом». Эта работа является первым системным изданием в России, посвященным психологической пытке. Книга написана известными российскими адвокатами и издана при поддержке Междисциплинарного центра философии права при Институте философии РАН, а также адвокатского сообщества.

В предисловии к этой книге А. А. Гусейнов отметил, что толчком к предлагаемой работе явился эпизод из сегодняшней криминальной практики, когда обвиняемому в совершении экономического преступления, скованному двумя парами наручников (одной парой были скованы запястья его рук, второй он сам был прикован к конвоиру), было предложено ознакомиться с делом в 100 томов. При этом обвиняемый не являлся особо опасный рецидивистом, совсем напротив, речь идет об общественно значимой личности. Это — про-

фессор, член-корреспондент РАН, в прошлом член Совета Федерации РФ, известный предприниматель Г. Г. Фетисов⁴². «Не нужно иметь богатого воображения, — пишет А. А. Гусейнов, чтобы представить, что человек в таком положении чисто физически не может осуществлять необходимые действия (открывать тома, листать их, делать выписки и т. д.). И не нужно обладать особой чуткостью, чтобы понять, что весь этот эпизод представляет собой издевательство и глумление над личностью. А если учесть, что в данном случае речь идет об отношении, где одну сторону представляет государство в лице следователя и конвоира, а другую — отдельный гражданин (индивид, личность) в лице обвиняемого, то весь впечатанный в язык самой реальности смысл рассматриваемого эпизода совершенно очевиден: отдельный человек не просто беспомощен, он, сверх того, еще ничтожен, и с ним можно делать все что угодно»⁴³.

В экспертном же заключении заведующего кафедрой нейро- и патопсихологии МГУ имени М.В.Ломоносова А. Ш. Тхостова было написано буквально следующее: «В действиях следователя имеются признаки бесчеловечного, жестокого и унижающего человеческое достоинство обращения...»⁴⁴.

Невольно возникают вопросы: а по какому праву, по какой такой морали следователь позволяет себе так поступать? Есть ли у этого следователя совесть, имеются у него какие-либо представления о нравственности, о милосердии? Какова его мера ответственности за «содеянное»? Существует ли вообще эта ответственность в условиях, когда за отсутствие совести никого осудить нельзя? Или будем уповать на суд Божий, не пытаясь призвать к ответу таких «слуг закона» хотя бы через публичное осуждение их безнравственных действий? А может быть, случится чудо и суд общественности, понуждая к деятельному раскаянию, будет заставлять таких людей руководствоваться в своей деятельности не только законодательными нормами, но и евангельскими заповедями, в первую очередь заповедью «возлюби ближнего своего как самого себя»?

⁴⁰ Титов Б. Развитие экономики невозможно, пока бизнес прессуют // Известия. 2016. 4 апр.

⁴¹ Корня А. Этический уровень коррупции // Ведомости. 2016. 22 апр.

⁴² Баренбойм П., Караханян С., Кравченко С. Психологическая пытка в России и за рубежом. М., 2016. С. 7.

⁴³ Баренбойм П., Караханян С., Кравченко С. Указ. соч. С. 7—8.

⁴⁴ Баренбойм П., Караханян С., Кравченко С. Указ. соч. С. 84.

Задаваясь подобного рода вопросами, важно ясно осознавать, что речь идет не просто об отдельно взятом эпизоде из обширной криминальной практики, об отдельно взятом бездушном исполнителе правоохранительной системы, речь идет о феномене вопиющего произвола, который угрожает основам российской государственности. Имя этим исполнителям может быть легион. И если таким людям поручено «охранять» право, то любому из российских граждан (не только предпринимателям) может стать просто не по себе. Представляется, что такие «феномены» окружающей действительности требуют не только теоретического осмысления, но и какой-то ответной реакции со стороны гражданского общества и соответствующей общественной оценки. Речь может идти о своего рода общественном суде (или суде общественности) в формате публичных дискуссий или проведения независимых исследований по тем вопросам (проблемам или явлениям), которые вызывают озабоченность гражданского общества. В частности, ведущие юристы и философы могли бы выступить с инициативой провести с участием Общероссийского народного фронта публичное обсуждение действий следователя, «имеющих признаки бесчеловечного, жестокого и унижающего человеческое достоинство обращения». Тем самым они бы совершили поступок, который впоследствии стал бы историческим событием.

Общественный суд может стать эффективным средством борьбы с существующим произволом. Именно в ходе общественных процессов нужно давать нравственно-философскую оценку деяниям тех людей, которые попирают права и свободы граждан страны.

В качестве наглядного исторического примера проведения общественной экспертизы (или своего рода общественного суда) можно рассматривать уже упоминавшиеся исследования Арендт о феномене Эйхмана — преступника «с чистой совестью», который, судя по его же словам, умирал с верой в Бога (несмотря на то, что был непосредственно ответственным за массовое уничтожение людей), или, вернее, о

феномене «морального коллапса целой нации». Дискуссии по затронутым Арендт вопросам (включая проблему «природы и функций человеческой способности суждения») продолжают и поныне⁴⁵. Написав книгу о банальности зла, она совершила поступок, ставший значимым событием.

В соответствии с заветами М. М. Бахтина нужно учиться совершать ответственные поступки. Слова, не подкрепленные делами, могут выглядеть легковесно. Не будем забывать, что в Священном писании сказано, что «вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (Иак. 2:17). Совершенно недостаточно только размышлять о причинах зла. Со злом необходимо бороться, а для этого нужно не бояться совершать поступки.

Можно лишь констатировать, что действующие институты социального общественного контроля не находятся в гармонии с правовым регулированием и на повестке дня стоит вопрос об изменении самого механизма формирования права. В этой связи возникает необходимость проведения своего рода общественной нравственно-философской экспертизы российской правовой реальности. И не только. Уже давно обсуждается вопрос о необходимости проведения в России правовой реформы. В 2004 г. Председатель Конституционного Суда РФ В. Д. Зорькин впервые в истории страны сформулировал в тезисной форме программу правовой реформы, включающей модификацию всех отношений, связанных с деятельностью законодательных, исполнительных и судебных органов государства в области права, и, разумеется, с повышением правосознания граждан в сфере создания и исполнения действующего в стране законодательства⁴⁶. В. Д. Зорькин полагает, что «правовая реформа должна рассматриваться как составная часть всего реформаторского процесса в стране»⁴⁷. По его мнению, «Россия должна взять барьер полноценной модернизации, понимаемой прежде всего как модернизация социально-нормативная, политическая и правовая, поскольку без нее оказывается невозможны и технологическая модернизация, и экономическая»⁴⁸.

⁴⁵ Бейнер Р. Суд над Эйхманом // Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб., 2012. С. 161–162.

⁴⁶ Мозолин В. П. Восемь лет спустя // Правовая реформа в России: восемь лет спустя. М., 2013. С. 38.

⁴⁷ Зорькин В. Д. Тезисы о правовой реформе в России // Правовая реформа в России: восемь лет спустя. С. 21.

⁴⁸ Зорькин В. Д. Правовая трансформация России: вызовы и перспективы // Доктрины правового государства и верховенства права в современном мире. М., 2013. С. 45.

В настоящее время ведутся интенсивные поиски выхода из той экономической и интеллектуальной стагнации, в которой находится Россия в последние годы. В такой ситуации необходимо незамедлительно вернуться к обсуждению вопроса о целесообразности разработки и осуществления программы правовой реформы. Перед тем как приступить к реализации этой сложной исторической задачи, было бы полезно провести публичные дискуссии с привлечением ученых (в первую очередь правоведов, философов, экономистов и социологов), практикующих юристов, представителей государственной власти и гражданского общества. При этом тезисы В. Д. Зорькина можно было бы рассматривать на первоначальном этапе как системное изложение основных концептуальных подходов по проведению правовой реформы. Инициаторами такого публичного проекта могли бы выступить, к примеру, Университет имени О.Е. Кутафина (МГЮА), МГУ имени М.В. Ломоносова, Институт законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве РФ, Институт государства и права РАН, Институт философии РАН. Итоги публичных обсуждений в виде «Концепции правовой реформы в России» должны быть представлены руководству страны и широкой общественности. В случае если бы такой проект удалось осуществить, то можно было бы, опираясь на философское наследие Бахтина, сказать, что совершен ответственный Поступок, переходящий в большое историческое Событие.

И последнее. Отвечая на вопрос, почему сегодня вновь так важна публичная рефлексия над философией поступка, хочется сказать следующее. При всей значимости разрабатываемых документов исторического значения (концепции, стратегии, программы, дорожные карты и т. д.) не нужно тешить себя иллюзией, что некое новое видение долгосрочного развития России может быть практически реализовано в отсутствие в правящей бюрократическо-деловой элите, а также среди интеллектуалов (деятелей науки, культуры и искусства) критической массы личностей, способных совершать поступки. К сожалению, создается впечатление, что таких людей в современной России намного меньше, чем в гораздо менее демократичную советскую эпоху, включая ее суровый сталинский период.

Существующий конформизм и своего рода скрытый консенсус элитных и околоэлитных интеллектуальных слоев по вопросу о том, что слишком рискованно приступать к осуществлению национального модернизационного проекта, представляет реальную опасность (возможно, самую большую) для будущего страны. При всем «рыночно-демократическом фасаде» российская экономика по своей сути — это экономика постоянного перераспределения национальной ренты через использование административного ресурса. Вся система государственного регулирования выстроена под «экономику перераспределения», а не под «экономику развития». Нужно отдавать себе отчет, что реальный проект модернизации, реализация которого позволила бы стране сохраниться в XXI в. на геополитической карте мира, до сих пор не только не разработан, но даже еще не осмыслен. Более того, думается, нашему Отечеству никак не удастся обнаружить в себе волю к развитию. Запрос «сверху» на настоящие, а не на непрестанно имитируемые реформы, практически отсутствует. Вполне очевидно, что государственная бюрократия не заинтересована в системных изменениях в стране, сводит уже многие годы весь реформаторский процесс к разговорам маниловского толка.

Чтобы преодолеть наступивший (уже постсоветский) застой в мыслях и делах, необходимы, как сказал бы Л. Гумилев, «пассионарии» или (в терминологии М. М. Бахтина) личности, способные на ответственные поступки. Вспоминается, что Советское государство с первого и до последнего дня своего существования вело беспощадную борьбу (в том числе на уничтожение) с людьми, пытавшимися быть личностями. В результате была одержана «пиррова победа». Свободная человеческая Личность проиграла историческую битву. Ее нормальное существование в стране Советов стало практически невозможным. Об этом поражении личностей, их не востребовавности замечательный российский филолог Б. Эйхенбаум, оказавшийся одной из жертв «борьбы с космополитизмом», написал в своем дневнике проникнутые чувством безысходности строки: «"Пересилить время" нельзя, а так получилось, что мы сейчас не нужны. Жаль, конечно, что нужны подлецы и дураки...»⁴⁹.

⁴⁹ Кертис Дж. Борис Эйхенбаум: его семья, страна и русская литература. СПб., 2004. С. 200—201.

Бахтинский наказ внешне не сложен для понимания. В человеческой личности все должно быть ответственным поступком, каждое переживание, мысль, чувство. Только при этом условии личность действительно живет, не отрывая себя от онтологических корней действительного бытия⁵⁰. Однако для реального осознания собственного места в Бытии потребуются недюжинные интеллектуальные усилия и эмоциональные переживания. На такие усилия способны далеко не все. Это удел тех личностей, которые будут стремиться к большим свершениям и будут обладать для этого необходимым мужеством. От наличия таких личностей, их пассионарности и будет в итоге зависеть судьба нашей Отчизны. Конструирование будущего — это удел дерзких людей с высокими помыслами.

ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРАВА СОБСТВЕННОСТИ И НАСЛЕДОВАНИЯ В РУССКОМ КЛАССИЧЕСКОМ АНАРХИЗМЕ

П. И. Талеров,

*кандидат исторических наук,
доцент Санкт-Петербургского филиала
Национального исследовательского универси-
тета «Высшая школа экономики»*

Собственность с древних времен является одним из важнейших инструментов управления человеком и обществом. Институт собственности призван регулировать основные политические и социально-экономические процессы, позволяя социуму динамично развиваться, создавать определенные стимулы и мотивации для людей. Любое отчуждение собственности в целях решения тех или иных частных или глобальных проблем представляется не только сложным, конфликтным и неоднозначным решением, но и существенно влияет на многие судьбы.

Собственность мы чаще рассматриваем как категорию экономическую, которая как таковая может быть личной, частной, коллективной (групповой, кооперативной, корпоративной), общественной, общенациональной. Объектами собственности (владения, распоряжения) могут быть как предметы личного обихода, так и предметы и средства производства, включая

землю, — движимое и недвижимое имущество, представителей флоры и фауны, не исключая самого человека и его жизнь (рабовладение, феодальное крепостничество), т.е. владеть (распоряжаться) можно буквально всем, что нас окружает. В зависимости от того, как распределена собственность между различными группами и категориями владельцев, определяются социально-политическая структура всего общества, а также взаимоотношения между людьми и общественными (государственными) институтами, распределяются власть и влияние, прогнозируется поведение людей и коллективов в ближайшей перспективе.

Отсюда вытекает и этическая составляющая собственности, поскольку последняя выступает стержнем бытия: человек, распоряжаясь теми или иными объектами, удовлетворяет насущные потребности — свои и своих домочадцев и таким образом самореализуется в жизни. Особое значение при этом имеет нравственная составляющая права наследования, т.е. передача прав собственности прежде всего своим потомкам по прямой линии. Составляя завещание, собственник распоряжается своей собственностью как бы и после своей смерти. Так создается класс имущих, который, обладая орудиями и предметами труда, объектами недвижимости и извлекая прибыль в процессе организации производства товаров и услуг для общества путем привлечения большого числа работников, формирует классовую структуру социума и практически все государственные институты, защищающие в числе прочих имущественные права класса частных собственников и их право эксплуатировать труд других людей (классов).

Философская энциклопедия, стоящая на марксистско-классовой позиции, определяет собственность как «систему общественных отношений, возникающих в связи с присвоением средств производства, рабочей силы, предметов потребления; исторически определенный социальный институт. Зарождаясь в недрах материального производства, собственность далее «охватывает сферы распределения, обмена и потребления»⁵¹.

Краткий экскурс в теорию собственности позволяет более корректно проанализировать отношение анархистов различных направ-

⁵⁰ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 115.

⁵¹ Философская энциклопедия / под ред. Ф. В. Константинова : в 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 39.

лений к этому важнейшему общественному инструменту управления. Другие критерии, относительно которых классифицируется анархизм (отношение к государству, власти и их институтам, к насилию, включая революционное, к свободе, нравственности, морали и др.), в конечном счете тесно связаны с основным критерием — экономическими взаимоотношениями между людьми, ядром которых является отношение прав собственности.

С. Ф. Ударцев делит анархизм по особенностям взглядов его апологетов на личность и общество, отношению к формам собственности на «индивидуалистический (неонигилизм), коллективистский (анархо-синдикализм), синтетический (интериндивидуализм, мистический анархизм)»⁵², не уточняя при этом само отношение анархистов к собственности. А оно по своему характеру меняется в широких пределах: от полного отрицания такого права, включая наследственное, до признания (допущения) той или иной формы собственности (чаще — личной и коллективной, реже — частной) или ее элементов.

П. Ж. Прудон вслед за своими предшественниками назвал собственность кражей, полагая, что получение того или иного имущества и распоряжение им непременно связаны с присвоением результатов чужого труда. Но это становится неизбежным при существующих в обществе с приснопамятных времен разделении труда и товарно-денежных отношений. Правда, Прудон в этом смысле говорил лишь о богатых людях, присваивающих большие объемы средств, полагая, что обычные труженики имеют полное право на распоряжение своим личным имуществом, что кражей, естественно, не будет. Вообще-то практически все анархисты — сторонники безгосударственности — в отношении предметов личного обихода признавали это право пользования, но с разными оговорками. В будущем обществе хотя и не будет законодательного запрета,

но «никто не пожелает удерживать в свое исключительное пользование то, в чем могут нуждаться другие. “Чем я владею, то я могу считать своей собственностью, если только данная вещь нужна для моего потребления; но если и владею вещью мне ненужной, то как я могу удерживать ее у себя, хотя бы она и была создана моим трудом?”»⁵³.

Прудон, возбуждая против себя «страшное негодование..., но только со стороны людей недобросовестных и преступных», называл собственность кражей на том основании, что считал лихоимство воровством, а «экономисты объявляют это преступление правом собственности и с негодованием восстают против законов о лихве»⁵⁴. Вслед за французским мыслителем подобные мысли высказывали российские революционные народники и классики анархизма, считая, что эксплуатация человека человеком является последствием института частной собственности, а не причиной отсутствия гражданственности в человеческих обществах. Экономический вопрос поэтому становится на первый план⁵⁵. Корень нравственно-политической проблемы освобождения личности и общества скрывается в решении этого вопроса о собственности. Отрицая лично-наследственную собственность, социально-экономическая наука, по мнению М. А. Бакунина, дошла «до отрицания самой идеи государства и государственного, т.е. управления обществом сверху вниз, во имя какого бы то ни было мнимого права, богословского или метафизического, божественного или интеллигентно-ученого, и вследствие того пришла к противоположному, а потому и отрицательному положению — к анархии»⁵⁶.

Занимая коллективистскую позицию, Бакунин полагал, что «на ближайшей ступени развития, которой человечество должно скоро достигнуть, собственность будет иметь такую форму, что средства потребления будут представлять собой частную»⁵⁷ собственность, земля

⁵² Ударцев С. Ф. Политическая и правовая теория анархизма в России: история и современность. М., 1994. С. 101.

⁵³ Туган-Барановский М. И. К лучшему будущему : сб. соц.-филос. произведений. М., 1996. С. 333.

⁵⁴ Шестидесятники. М., 1984. С. 291.

⁵⁵ La Commune. Община: Социально-революционное обозрение. Genève. 1878. № 5. С. 3.

⁵⁶ Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 503.

⁵⁷ Под частной собственностью, надо полагать, в то время подразумевали личную собственность, т.е. используемую для удовлетворения нужд и потребностей человека. Частная же собственность в современном понимании используется в промышленном потреблении и извлечении прибыли.

же, орудия труда и весь остальной капитал — только общественную собственность. Будущее общество будет коллективистическим»⁵⁸. Кропоткин П. А. шел еще дальше, категорически отрицая любые формы собственности, кроме общественной. Однако и он не настаивал на немедленной национализации мелкого производителя, базирующегося на личном труде⁵⁹.

Революционное начало XX в. катализировало в России появление новых, постклассических, направлений анархизма. В чем-то отрицая, а в целом развивая мировоззрение своих предшественников, анархисты нового поколения к проблеме собственности подходили более чем утилитарно. По их мнению, земля как главное средство производства должна немедленно перейти в руки тех, кто на ней работает. В руки рабочих союзов должны быть переданы фабрики, заводы, мастерские. «Берите фабрики и заводы, рабочие, и устраивайте свою жизнь своими руками, — писали анархисты Кронштадта. — Захватывай, крестьянин, землю. Ибо кто не берет, тот и не имеет»⁶⁰. Требования социализации всего хозяйства зазвучали повсеместно. Разрушающую и вместе с тем созидающую силу лидеры неоанархизма видели в фабрично-заводских комитетах, которые противопоставлялись ими не только профсоюзам, но и политическим партиям. В будущей системе хозяйственной жизни на первое место они, вслед за Кропоткиным, выдвигали примат потребления, средства удовлетворения которого неизбежно будут найдены обществом⁶¹.

Февральская и Октябрьская революции 1917 г. и последовавшая за ними Гражданская война на фоне Первой мировой стали катастрофическим бедствием для всей России. Вместе с тем укреплявшаяся повсеместно

советская власть представляла собой величайший социальный эксперимент, в котором в первое время получили возможность принять участие и оппозиционные большевикам общественно-политические течения и движения. Государство диктатуры пролетариата с практически⁶² единственной общегосударственной формой собственности стало объектом жесткой критики анархистов. «Зачем же нужно государство пролетариату? — Недоумевал Новомирский. — Угнетать ему некого, так как торжество пролетариата есть смерть классов и привилегий. Охранять существующую форму собственности бессмыслица там, где господствует полный коммунизм, т.е. собственность *всех*. Защищать установившийся порядок от изменений противно основным интересам рабочего общества, которое может только выигрывать от непрерывного развития новых форм общежития»⁶³. Однако такое «размытое» («все принадлежит всем») отношение к праву собственности, как наглядно показал опыт многолетнего социалистического командно-административного хозяйствования, в конечном счете приводит к потребительски-нерачительному отношению к объекту владения, его разрушению, к дополнительным издержкам социума на восстановление и утилизацию. По мнению анархистов, собственность не должна быть инструментом эксплуатации, с помощью которого весьма незначительная часть общества — буржуазия «эксплуатирует человеческий труд (живой капитал) путем ренты, процента и прибыли, иначе говоря, эксплуатирует в форме, известной, со времен Годвина, под именем прибавочной стоимости»⁶⁴. Альтернативу собственности анархисты видят во «владении вещами без права злоупотреблять⁶⁵ ими». Владелец вещи использует

⁵⁸ Цит. по: Эльцбахер П. Суть анархизма / пер. с нем. Б. Яковенко. М., 2009. С. 130.

⁵⁹ Модели общественного переустройства России. XX век. М., 2004. С. 464.

⁶⁰ Вольный Кронштадт. 1917. 2 окт.

⁶¹ Модели общественного переустройства России. С. 464.

⁶² Мы не принимаем здесь во внимание личную собственность граждан, а также провозглашаемую кооперативную, так как фактически земля оставалась в собственности у государства.

⁶³ Новомирский. Манифест анархистов-коммунистов. Б. м., 1905. С. 25.

⁶⁴ Б. С. Открытое письмо И. Гроссману-Рощину: (Ответ советским «анархистам»). Пг., 1920. С. 10.

⁶⁵ Римское право определяет собственность, как *jus utendi et abutendi re sua, quatenus juris ratio patitur*, — право употреблять вещь и злоупотреблять ею, насколько это допускает смысл права. «Господин Бланки признает, что собственность создает массу злоупотреблений, злоупотреблений вопиющих. — писал П. Ж. Прудон. — Я со своей стороны называю собственностью всю сумму злоупотреблений» (Прудон П. Ж. Что такое собственность? М., 1998. С. 34, 12).

ее для удовлетворения своих потребностей и потребностей своих родных и близких, никого не эксплуатируя и не обирая. Такое «владение вещами или “держание” вещей наблюдалось, как обычное владение, до появления собственности и будет существовать, как такое же явление, и после уничтожения собственности»⁶⁶. Таким образом, по мнению анархистов, есть различия в понятиях «собственность» и «владение». Если первое предполагает извлечение дополнительной выгоды владельцу от использования предмета другим лицом, то второе такой выгоды не предполагает. Лишь при частной собственности «всякий живет только для себя, только себялюбием, старается набрать, чем больше, не останавливаясь ни перед чем; грабить, хищничать — вот закон частной собственности»⁶⁷.

Очень пунктирно анархистами обозначено понятие «коллективная», «общественная» собственность или, что практически то же — «ассоциированная собственность» у Л. Черного — основоположника ассоциационного анархизма. Предполагается, что в будущем обществе все будут работать на всех, а совокупный произведенный продукт, потерявший свою товарную форму, будет распределять по принципу «каждому по потребностям», сколько кому нужно. Представляя свою Коммуну, братья Гордины объявляли: «Панкоммуна буквально означает все — коммуна, все — общественно. В Коммуне „все для всех!“, никакой частной собственности нет. Вся земля, все дома, все фабрики, заводы, все продукты, все предметы, словом, все богатства принадлежат всем, всем ее членам»⁶⁸.

Подытоживая сказанное, следует отметить, что, несмотря на известные различия в этических воззрениях на собственность у анархистов различных течений, все они солидарны в одном: собственность не должна быть инструментом эксплуатации человека человеком, служить дополнительным источником нетрудовых доходов. С отменой права собственности и права ее наследования все производимые продукты переходят в пользование членам общества: в личное (для личного потребления) либо общественное (для общественного применения — средства производства, вклю-

чая землю, недвижимое имущество и т. д.). Вместе с тем при таком весьма утопичном представлении о собственности остается немало вопросов относительно организации эффективного производства и справедливого обмена результатами своего труда как между людьми, так и между коллективами, обществами, регионами, странами и т. д. Еще сложнее определиться с теми самыми потребностями, которые нужно удовлетворить, если отойти чуть дальше от просто утилитарных (повседневных) нужд и попытаться учесть их в живой динамике и разнообразии, что становится более чем актуальным для нашего современного бытия.

ВНЕВРЕМЕННОЙ ХАРАКТЕР ПРОБЛЕМ АДВОКАТСКОЙ ЭТИКИ (НА ПРИМЕРЕ ПИСЕМ ПЛИНИЯ МЛАДШЕГО)

С. Ю. Макаров,

*кандидат юридических наук,
доцент Московского государственного
юридического университета
имени О.Е. Кутафина (МГЮА),
адвокат Адвокатской палаты
Московской области (МКА «ГРАД»)*

Проблемы этики прекрасны тем, что являются одним из древнейших предметов рассуждений цивилизованного человечества, но это ничуть не умаляет ни их значения, ни, к сожалению, их актуальности. И это во многом обуславливается тем, что проблемы этики с общецивилизационного уровня основательно переместились на уровень профессиональный, формируя блоки профессиональной этики.

В плоскости юридической профессии этические аспекты деятельности имеют непреходящую ценность как минимум потому, что профессиональная деятельность юристов обязательно затрагивает интересы многих других людей (это роднит профессию юриста с профессией врача). Понимание этого появилось уже давно, соответственно, основы профессиональной этики начали разрабатываться уже очень давно.

⁶⁶ Карелин А. А. Вольная жизнь. Детройт, 1955. С. 111.

⁶⁷ Гордины, бр. Долой анархию! Кн. 1. Пг., 1917. С. 12.

⁶⁸ Гордины, бр. Указ. соч. С. 11.

Поэтому совсем неудивительно, что, когда в Древнем Риме адвокатская деятельность начала формироваться как профессиональная деятельность определенной части юристов, появились и основы профессиональной этики, относящиеся к их деятельности.

Конечно же, в Древнем Риме никакого единого свода этических правил поведения адвокатов не было (его разработали лишь во Франции в XIX в.). Вместе с тем проблемы этического характера у адвокатов Древнего Рима тоже возникали, и то, как римские юристы и в целом римское общество относились к ним, наглядно показывает вневременной — или даже вечный — характер этих проблем.

Стоит сразу отметить, что правовые и этические вопросы, причем весьма остропроблемные вопросы, связанные с историей адвокатского гонорара в Древнем Риме, требуют отдельного рассмотрения, хотя в настоящее время в России этот аспект регулируется в том числе и нормами Кодекса профессиональной этики адвоката.

Примеры сложных этических ситуаций можно почерпнуть в таком замечательном источнике, как письма Плиния Младшего⁶⁹ — известного римского адвоката, писателя и государственного деятеля рубежа I и II вв. от Р. Х., сотрудника римского императора Траяна (правившего в 98—117 гг.), который даже во время исполнения ответственных государственных должностей не прекращал ведение своей адвокатской практики, благо существовавшие правила не содержали запрещения такого совмещения. И эти примеры можно хотя бы отчасти соотнести с ныне действующими в России этическими правилами.

Несколько слов о Плинии Младшем и его адвокатской деятельности. Лорд Маккензи, сопоставлявший адвокатуру Древнего Рима и адвокатуру Франции, Англии и Шотландии, очень высоко оценивал деятельность Плиния Младшего как адвоката: «Плиний Младший, последний из римских адвокатов, старался возвести судебное красноречие на прежнюю степень величия»⁷⁰.

Весьма примечательно, что приведенное мнение исследователя называет Плиния Младшего последним из римских адвокатов. Эта эпоха, и в целом I в. от Р. Х., была поистине пере-

ломным периодом в истории древнеримской адвокатуры, поскольку применительно к этой ранее по-настоящему свободной профессии стали появляться первые черты нормативного регулирования. Кроме того, адвокатская практика утратила ореол политизированности (поскольку потеряла свойство начала общественной деятельности лиц, желающих заниматься политикой), что способствовало ее профессионализации и, соответственно, не могло не сказаться положительно на уровне ее осуществления (на квалифицированности адвокатов). В то же время этой профессии стали присущи и некоторые отрицательные черты, в первую очередь — корыстность (чего ранее, во времена Цицерона и его предшественников, не было — по крайней мере в таких объемах). Все это в совокупности привело к началу рассмотрения и обсуждения и в дальнейшем закреплению некоторых этических требований и правил. И именно в «Письмах» Плиния Младшего это нашло свое критическое отражение, так как он приводил конкретные проблемные ситуации этического характера, имевшие место с его коллегами по адвокатской профессии, и описывал реакцию на них со стороны государства (в лице высших государственных органов, в первую очередь — высшего органа, Сената, на рассмотрение которого попадали соответствующие жалобы на адвокатов), а отчасти — и реакцию адвокатского сообщества.

Е. В. Васьяковский, известнейший дореволюционный исследователь истории адвокатуры, отмечал: «Если еще принять во внимание, что судопроизводство с каждым днем становилось все более и более тайным и письменным, что прения сторон всячески ограничивались и что неизвестный дотоле канцелярский формализм достиг громадных размеров, то станет вполне понятен тот факт, что адвокаты императорского Рима постепенно утратили прежний характер судебных ораторов и обратились в поверенных, а их профессия из благородного искусства — в простое ремесло. И действительно, если в списке адвокатов императорского периода встречается несколько славных имен, то все они относятся к первым векам империи, т.е. к тому периоду, когда новая организация профессии только начиналась и когда еще не заглохли

⁶⁹ Письма Плиния Младшего. Кн. I—X. М., 1983.

⁷⁰ Лорд Маккензи. Римское право сравнительно с законами Франции, Англии и Шотландии. М., 1864. С. 419.

традиции республики. Таковы были: Мессала, превосходивший, по отзывам современников, плавностью речи самого Цицерона, Африкан, пламенный и возвышенный оратор, Вибий Крисп, вместе с Эприем Марцеллом глава адвокатуры своего времени, Трахалл, богато одаренный всеми ораторскими качествами..., Квинтилиан, знаменитый своим трактатом об ораторском искусстве, и Плиний — тип идеально-честного и бескорыстного адвоката»⁷¹.

Известный дореволюционный исследователь истории всемирной адвокатуры А. Стоянов так обосновал возможность доверия к мнению Плиния Младшего по рассматриваемой тематике: «Обнаружился прилив худших людей к судебной практике. Многообразны были прегрешения адвокатов во времена республики. Но теперь, в силу перемен от юлиевых законов, проступки против адвокатской нравственности сделались эпидемической болезнью. Плиний одиноко стоит между своими собратьями»⁷².

Следует отметить, что один из известнейших отечественных исследователей Античности М. Е. Сергеенко так оценивала Плиния Младшего как адвоката: «Адвокатом он был искусным и талантливым, о чем свидетельствует его обширная судебная практика. ... Вершиной адвокатской деятельности Плиния были его выступления в Сенате, когда он выступал в роли защитника или обвинителя наместников разных провинций»⁷³.

Очевидно, что, по единодушному мнению как юристов, так и историков, суждениям Плиния Младшего по рассматриваемой тематике вполне можно доверять.

Одним из основных этических требований, закрепленных в настоящее время не только в Кодексе профессиональной этики адвоката (п. 2 ст. 13), но и на законодательном уровне — в Федеральном законе «Об адвокатской деятельности и адвокатуре в Российской Федерации» (пп. 6 п. 4 ст. 6), является правило о том, что адвокат, принявший поручение на осуществление защиты по уголовному делу, по общему правилу не вправе отказаться от принятой на себя защиты. Сейчас в нашей стране это требование распространяется только на

осуществление адвокатом именно *защиты* в узком процессуальном значении этого термина (т.е. защиты по уголовному делу и защиты по делам об административных правонарушениях), поскольку при оказании помощи в качестве представителя как по гражданским, так и по уголовным делам, а равно и при оказании иных видов юридической помощи адвокат может отказаться от дальнейшего выполнения поручения при наличии уважительных причин. Однако в Древнем Риме, судя по приведенному Плинием Младшим примеру, адвокат не мог отказаться от ведения любого дела, и лишь его доверитель мог отказаться от его помощи.

Так, адвокат Тусцилий Номинат взялся вести дело жителей города Виценция, требовавших запретить сенатору Беллицию Соллерту строить в своем поместье рынок, поскольку из-за этого пострадала бы торговля всего города Виценция. Вот как описывает дальнейшие события Плиний Младший в одном из своих писем⁷⁴: «Соллерт, преторий, обратился к сенату за разрешением ему устроить у себя в имении рынок. Послы вицентинцев выступили против; адвокатом их был Тусцилий Номинат; дело отложили. На другое заседание сената вицентинцы явились без адвоката и заявили, что они обмануты, — оговорились ли они? действительно ли так думали? На вопрос претора (судебного магистрата. — С. М.) Непота, кому поручили они свое дело, они ответили, что тому же, кому и раньше. ... Непот потребовал явки Номината».

Таким образом, адвокат, взявшись за дело, впоследствии оставил своих доверителей. Для римского суда это была ситуация нечастая, но и не уникальная, и иногда подобное поведение адвоката имело весьма трагические последствия, но адвокаты к ответственности не привлекались. Однако при императоре Траяне уровень законности заметно повысился, поэтому и поступок адвоката Тусцилия Номината не остался без последствий.

Чтобы узнать, как закончилось это дело, вновь обратимся к письмам Плиния Младшего⁷⁵: «Номинат явился и защищал себя сам, хотя никто его и не обвинял. Послы вицентинцев на него вовсе не нажимали, а скорее даже

⁷¹ Васильковский Е. В. Организация адвокатуры. Ч. I. Очерк всеобщей истории адвокатуры. СПб., 1893. С. 75.

⁷² Стоянов А. История адвокатуры. Харьков, 1869. С. 96.

⁷³ Сергеенко М. Е. О Плинии Младшем // Письма Плиния Младшего. С. 275—276.

⁷⁴ Письма Плиния Младшего. С. 82 (кн. V, письмо 4).

⁷⁵ Указ. соч. С. 91—92 (кн. V, письмо 13).

помогли. Вот сущность его защиты: он как адвокат честен, ему не хватило мужества; он пришел с намерением вести дело, и его даже видели в курии, но затем, насмерть перепуганный словами друзей, он отступился: его уговаривали не сопротивляться так упорно, особенно в сенате, желанию сенатора, отстаивавшего уже не рынок, а как бы свое влияние, доброе имя, достоинство; в противном случае ему очень скоро придется плохо. Его приветствовали и одобрили — немногие, правда. К речи своей он добавлял мольбы и потоки слез; опытный оратор, он постарался всей своей речью создать такое впечатление, будто он не защищается, а просит милости: это располагает к говорящему, и это вернее.

Его оправдали по предложению консула будущего года Афрания Декстра. Вот сущность его речи: было бы, конечно, лучше, если бы Номинат довел дело вицентинцев до конца с той же смелостью, с какой начал, но так как поступок его совершен не с целью обмана, и он не допустил ничего, требующего наказания, то его следует оправдать, оговорив, что он вернет вицентинцам полученное от них. Все согласились, кроме Флавия Апра. Он предложил запретить Номинату в течение пяти лет заниматься адвокатурой...».

В этом же письме Плиний Младший далее приводит выступление одного из участников сенатских слушаний, в котором дается краткая, но красочная картина некоторых злоупотреблений, допускаемых адвокатами: «Прежде, однако, чем стали подавать мнения, Нигрин, народный трибун, произнес красноречивую и содержательную речь: он жаловался, что адвокаты превратили свои выступления в доходную статью, что они за деньги сговариваются с противной стороной, объединяются для ведения тяжб и считают славным делом, раздевая сограждан, крепко и верно наживаться. Он прочел главы законов, напомнил сенатские постановления и в конце сказал: так как законами и сенатскими постановлениями пренебрегают, то надо просить принцепса (т.е. императора. — С. М.) положить конец таким злоупотреблениям. Через несколько дней указ принцепса, в меру строгий».

Приведенный пример показывает, что поступок адвоката Тусцилия Номината, отказавшегося вести далее дело своих доверителей — жителей

города Виценции — вызвал серьезное разбирательство, и хотя адвокат был оправдан — прежде всего благодаря отсутствию претензий со стороны самих доверителей — это разбирательство стало для него серьезным испытанием.

Попутно отмечу, что данное положение впоследствии нашло свое отражение и в законодательстве Римской империи. В Кодексе императора Юстиниана содержится следующее правило (установленное самим Юстинианом): «По возложенной на адвокатов обязанности, в силу которой они принимаются за ведение процесса, они должны довести его до конца, если только этому не воспрепятствует закон или правомерное основание, дабы из-за их отказа не случилось задержки тяжбы. Разумеется, гонорар разумнейшим адвокатам в любом случае должен быть предоставлен теми клиентами, которые могут его дать, если же они не в состоянии этого сделать, то он выдается назначенными по делу судебными исполнителями, дабы из-за такого рода махинации тяжба не задерживалась, разве только сам тяжущийся не захочет поскорее заменить одного адвоката на другого».

Этическими нормами, сохраняющими свое вневременное значение, являются предусмотренное Кодексом профессиональной этики адвоката правило о том, что адвокат не вправе приобретать каким бы то ни было образом в личных интересах имущество и имущественные права, являющиеся предметом спора, в котором адвокат принимает участие как лицо, оказывающее юридическую помощь (пп. 8 п. 1 ст. 9), а также правило о том, что адвокат не должен ставить себя в долговую зависимость от доверителя и не должен допускать фамиллярных отношений с доверителем (п. 4 и п. 5 ст. 10).

Таким образом, адвокат не должен проявлять никакой личной заинтересованности в отношении имущества доверителя.

Плиний Младший с нескрываемым осуждением приводит в своих письмах примеры домогательств одного адвоката, поступавшего прямо противоположно, то есть откровенно проявлявшего подобную заинтересованность. Этот адвокат — Аквиллий Регул, зловещий человек, прославившийся не столько адвокатской практикой, сколько написанием доносов при Нероне. Плиний описывает⁷⁶, как этот адвокат приходил в дома к богатым людям и разными

⁷⁶ Письма Плиния Младшего. С. 40—41 (кн. II, письмо 20).

способами добивался от них оставления ему наследств — обещал тяжело больным людям скорое выздоровление, уговаривал врачей продлевать жизнь смертельно больных людей, чтобы те успели внести дополнения в завещания и т. д. В частности, Плиний пишет: «Аврелия, женщина почтенная, собираясь составить завещание, надела очень красивые туники. Регул пришел подписать завещание; “завещай мне, пожалуйста, эти туники”. Аврелия подумала, что он шутит; нет, он настаивал всерьез. Одним словом, он заставил ее открыть таблички и завещать ему туники, на ней надевшие; следил за пишущей, проверил, написала ли. Аврелия жива, а он принуждал ее, словно она уже умирала. И этот человек получает наследства и легаты, словно он их стоил». Таким образом, адвокат Регул пришел к Аврелии помочь ей составить завещание — и стал требовать включить его в состав наследников. Весьма примечательно, что Плиний, будучи одним из ведущих адвокатов своего времени, с крайним неодобрением и даже омерзением отзывается о таком поведении Регула.

Однако еще более важное значение, как этическое, так в конечном счете и правовое, имеет норма пункта 1 статьи 11 ныне действующего в России Кодекса профессиональной этики адвоката, согласно которой адвокат не вправе быть советником, защитником или представителем нескольких сторон в одном деле, чьи интересы противоречат друг другу, а может лишь способствовать примирению сторон. Данное положение содержится и в подпункте 2 пункта 4 статьи 6 Федерального закона «Об адвокатской деятельности и адвокатуре в Российской Федерации». И это этическое правило тоже можно проиллюстрировать примером из писем Плиния Младшего.

Плиний весьма подробно описывает процесс по обвинению жителями провинции Бетика (на территории современной Испании) своего бывшего наместника Цецилия Классика (уже умершего к моменту рассмотрения дела) в вымогательстве, в котором он, Плиний, представлял интересы провинциалов, т.е. был, говоря современным языком, представителем обвинителей (так как в Риме обвинение выдвигалось самими гражданами). Вместе с ним от имени провинциалов выступало еще несколько представителей.

Наряду с Классиком обвиняемыми по этому делу были его жена, Каста, их дочь, зять и несколько его помощников. Рассмотрение дела закончилось осуждением большинства обвиняемых. Однако в конце разбирательства стало известно о том, что один из представителей провинциалов, Норбан Лициниан, проявил двурушничество и наряду с поддержанием обвинения тайно помогал Касте, вдове Классика. Вот как об этом пишет Плиний Младший⁷⁷: «Кто-то из свидетелей, — рассердился ли он, что его вызвали против воли, подготовил ли его кто-то из подсудимых обезоружить обвинение, — но только он потребовал на скамью подсудимых Норбана Лициниана — посла от провинции и “инквизитора” (т.е. человека, собиравшего со стороны частных обвинителей информацию для судебного разбирательства. — С. М.) под тем предлогом, что в деле Касты (жены Классика) он двурушничал. Законом оговорено, чтобы дело подсудимого было сначала доведено до конца и только потом разбирался вопрос о двурушничестве. Такой порядок принят, видимо, потому, что о честности обвинителя лучше всего судить по самому обвинению. Норбану, однако, не помогли ни закон, ни имя посла, ни обязанность «инквизитора»: так жарка была ненависть к этому человеку, вообще бесчестному... Провинциалы выбрали его «инквизитором» не потому, что он был хорошим и честным человеком, а потому, что он был врагом Классика, его выславшего. Он потребовал, чтобы ему дали срок и объявили состав преступления; в том и другом ему было отказано, его заставили отвечать сразу. Зная его злонравие, я боюсь сказать, чего больше было в его ответах: уверенности или наглости? находчивы они были несомненно. ... Его присудили к высылке на остров. Когда я обвинял Касту, я больше всего напирал на то, что ее обвинитель уличен в двурушничестве. И напирал напрасно; случилось нечто неожиданное: обвинителя осудили, а обвиняемую оправдали».

Приведенный выше пример показывает понимание Плинием, действовавшим в рамках современной ему римской юридической системы, опасности нарушения адвокатом требования действовать строго в интересах доверителя. Это понимание выразилось в следующих словах, также содер-

⁷⁷ Письма Плиния Младшего. С. 51—52 (кн. III, письмо 9).

жащихся в процитированном только что письме: «Я указал сенату, что Норбан научил нас необходимости заново пересматривать уголовное дело, если доказано обвинение в двурушничестве».

И чтобы завершить этот небольшой обзор положительными примерами, можно привести указание на то, как этические требования тщательно соблюдались самим Плинием Младшим. Из приведенных ниже цитат становятся очевидными древние корни положения пункта 1 статьи 15 Кодекса профессиональной этики адвоката, согласно которому «адвокат строит свои отношения с другими адвокатами на основе взаимного уважения и соблюдения их профессиональных прав», и положения подпункта. 1 пункта 2 статьи 15, в соответствии с которым «адвокат не должен употреблять выражения, умаляющие честь, достоинство или деловую репутацию другого адвоката». Плиний в своих письмах неоднократно высказывается о многих современных ему римских адвокатах, и всегда эти высказывания положительны. Так, о Помпее Сатурнине он пишет: «Я слышал его в суде: речь сильная, горячая и в то же время тщательно отделанная — независимо от того, заранее ли она подготовлена или сказана экспромтом. Много уместных афоризмов, композиция строгая, классическая, слова звучные, старинные. Все это удивительно нравится, когда проглотить его речь одним духом; нравится и при повторном, внимательном чтении»⁷⁸. О Эруции Кларе он высказывается так: «Человек чистый, старинных нравов, красноречивый и опытный в ведении дел, защитник честный, надежный и совестливый»⁷⁹. О Клавдии Реституте он упоминает так: «Клавдий Реститут, мой противник, человек опытный, всегда настороженный и не терявшийся при любой неожиданности, говаривал, что никогда не был так ошеломлен и растерян, как тогда, увидев, что доводы его защиты, на которые он вполне полагался, перехвачены и выбиты у него из рук»⁸⁰. В письмах Плиния, содержащих описание проводимых им судебных процессов,

есть характеристики и многих других современных ему адвокатов, причем как союзников, так и оппонентов, но все они весьма тактичны и объективно-положительны, так что во многих случаях без специального вчитывания невозможно понять, пишет ли автор о друге и союзнике или об оппоненте⁸¹. Завершая этот эпизод, считаю необходимым отметить, что даже в одном из самых известных, но одновременно и одном из самых зловещих адвокатов в истории римской адвокатуры — уже упомянутом выше Аквиллии Регуле — Плиний находит качества, достойные при объективном взгляде положительной оценки (хотя тот в свое время чуть было не погубил Плиния): «Мне иногда в суде не хватает М. Регула — тосковать о нем — я не тоскую. Почему же не хватает? Он уважал свою профессию; ему было страшно, он бледнел, писал свои речи, хотя заучить их на память и не мог. Не только чрезвычайное суеверие, но и великое уважение к своему делу...»⁸². Таким образом, очевидно, что Плиний Младший как адвокат строил свои отношения с другими адвокатами на основе взаимного уважения и при этом не употреблял выражения, умаляющие честь, достоинство или деловую репутацию других адвокатов, даже своих личных врагов.

Это только несколько примеров того, что этические правила и требования, содержащиеся в действующем в нашей стране в настоящее время Кодексе профессиональной этики адвоката, 19 веков назад были актуальными точно так же, как они актуальны сейчас. Нарушение этих правил вызывало в адвокатском обществе как минимум неодобрение, а как максимум — и применение мер наказания, причем со стороны государства, поскольку какие-либо корпоративные органы римской адвокатуры тогда еще отсутствовали. Следовательно, широкое освещение этих исторических примеров помогает нам еще ярче подчеркнуть важность соблюдения норм и правил адвокатской этики, носящих вневременной, практически вечный характер.

⁷⁸ Письма Плиния Младшего. С. 16 (кн. I, письмо 16).

⁷⁹ Указ. соч. С. 30 (кн. II, письмо 14).

⁸⁰ Указ. соч. С. 50 (кн. III, письмо 9).

⁸¹ Например, о Корнелии Таците, Клавдии Марцеллине, Фронтоне Катии см. книгу II, письмо 11; о Помпонии Руфе, Лукцее Альбине, Гереннии Поллионе, Тиции Гомулле и Фронтоне Катии см. книгу IV, письмо 9.

⁸² Письма Плиния Младшего. С. 98 (кн. VI, письмо 2).

ЭТИЧЕСКИЕ И ЮРИДИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАКТИКИ МЕДИЦИНСКИХ ВМЕШАТЕЛЬСТВ В РЕПРОДУКЦИЮ ЧЕЛОВЕКА (НА ПРИМЕРЕ АБОРТОВ И СУРРОГАТНОГО МАТЕРИНСТВА)

О. В. Саввина,

кандидат философских наук, ст. преподаватель
Российского университета дружбы народов.

Сейчас медицинские технологии позволяют производить вмешательства в репродукцию человека и являются важной составляющей планирования семьи. К медицинским вмешательствам в репродукцию человека относятся средства контрацепции: внутриматочные спирали, презервативы, гормональные препараты; аборт, экстракорпоральное оплодотворение, суррогатное материнство и др. Целью настоящего исследования является рассмотрение законодательного регулирования медицинских вмешательств в репродукцию человека, вызывающих острые дебаты в обществе и являющихся причиной биоэтических дилемм.

Аборт — первое медицинское вмешательство в репродукцию человека, вызывавшее наиболее сильный общественный резонанс на протяжении столетий. Долгое время аборты были запрещены. В рамках христианской этики эта операция расценивалась как тяжкий грех⁸³. До XX в. в европейской цивилизации аборты были не моральной дилеммой, а моральной проблемой. Кроме того, задачей медицинской профессии испокон веков считалось сохранение жизни и здоровья пациента, а проведение аборта явно противоречило ей и являлось нарушением древнейшего принципа медицинской этики Гиппократов «Не навреди!». В Средние века на Руси, а впоследствии на территории Российской империи существовали наказания за прерывание беременности — смертная казнь при Алексее Михайловиче и тюремное заключение от четырех до пяти лет в начале XX в.

В XX в. аборты были легализованы в почти всех странах Европы, США, бывшем СССР и др. Причины изменения отношения к прерыванию

беременности различаются в разных странах, как и законы, регулирующие вмешательство в репродукцию человека.

Первой страной, легализовавшей аборты, стал бывший СССР, в котором никогда не было острой дискуссии относительно легализации абортов, в то время как в странах Запада, в первую очередь в Великобритании и США, дебаты об абортах были очень острыми. В СССР аборты были разрешены официально в 1920 г. (Декрет от 18 ноября 1920 г.), когда страна переживала не лучшие времена и аборты не расценивались как дилемма, о которой стоит дискутировать в столь тяжелый период. Церковь и религиозное население не могли открыто продвигать свои взгляды, апеллируя к религиозной доктрине. Аборт в СССР оценивался преимущественно как право женщин на репродуктивный выбор, одно из выражений их гендерного равенства, ступень к эмансипации женщин. С 1936 по 1955 гг. аборты в СССР были запрещены ввиду демографического кризиса. Согласно действующему законодательству (Федеральный закон № 323 от 21 ноября 2012 г. «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации») аборт по требованию в Российской Федерации разрешен до 12-й недели, до 22-й по социальным показаниям (недостаток средств, смерть мужа, изнасилование и т. д.) и по медицинским показаниям — без определенного срока. Российский закон учитывает важность сохранения здоровья женщины, так как после 12-й недели беременности эта процедура становится гораздо опаснее с точки зрения последствий для здоровья женщины⁸⁴. Критерий реакции плода на раздражители (когда плод начинает чувствовать боль и механическое воздействие на него) вряд ли учитывался при составлении Закона, однако российское законодательство удовлетворяет и этому критерию. Согласно данным, реакция на раздражители начинает формироваться во втором триместре (3—6 мес.)⁸⁵.

Совсем иначе проблема абортов рассматривалась на Западе. Сама возможность этих дебатов в западных странах была обусловлена рядом причин:

⁸³ Иванюшкин А. Я. От этики Гиппократов к биоэтике // Медицинское право и этика. 2004. № 1. С. 24—26; Саввина О. В. Причины легализации абортов в XX веке и современные дебаты о моральной допустимости абортов // ВВ: Психология и психотехника. 2014. № 3. С. 221—243.

⁸⁴ Дикке Г. Б., Сахаутдинова И. В. Современные методы прерывания беременности в поздние сроки // Акушерство и гинекология. 2014. № 1. С. 83—88.

⁸⁵ Коновалова Л. В. Прикладная этика. М., 1998. С. 114.

- 1) появление принципа автономии пациента в медицинской этике в середине XX в. и распространение модели информированного согласия в медицинской практике, уход на второй план патерналистской модели;
- 2) секуляризация общественной жизни, популяризация научной картины мира в противовес религиозному пониманию мироустройства;
- 3) развитие пренатальной диагностики⁸⁶. Последнее в значительной степени повлияло на ход дебатов и на общественное мнение по поводу моральной оправданности аборта. Дебаты об абортах разгорелись после Второй мировой войны. Приблизительно в это же время в странах Европы, Великобритании и США повышается количество нелегальных аборт, нравы становятся более либеральными, все больше женщин получает высшее образование, следовательно, увеличивается количество девушек в студенческих городках и количество незапланированных беременностей⁸⁷.

В 1950-х гг. в медицинскую практику вводится проба амниотической жидкости. Процедура проводилась при помощи полый трубки, позволяющей брать амниотическую жидкость на анализ или сливать лишнюю жидкость при многоводии. Впоследствии ученые нашли способ определять пол ребенка при помощи анализа амниотической жидкости⁸⁸. В то время процедура была связана с рисками потери беременности (около 10—15 %) и назначалась в терапевтических целях. Определение пола ребенка было важно для женщин — носителей гемофилии, поскольку эта неизлечимая болезнь с вероятностью 50 % передается детям мужского пола, в то время как девочки рождаются либо здоровыми, либо являются лишь носителями заболевания. С точки зрения благополучия семьи аборт становится оправданным по медицинским показаниям, и это меняет дискурс об абортах. Женщина может родить здорового ребенка спустя некоторое

время, отказавшись сейчас от плода, с высокой вероятностью имеющего тяжелое генетическое заболевание. Такая «замена» недопустима с точки зрения религиозной морали, но эта идея становится привлекательной с практической, утилитарной точки зрения⁸⁹. Требование аборта по медицинским показаниям со стороны женщин стало нарастать в связи с двумя другими событиями: талидамидовой катастрофой и эпидемией краснухи. В 1961 г. выяснилось, что снотворное, содержащее талидомид и выпускавшееся под разными торговыми марками, распространенное в странах Европы, Великобритании, Японии и ряде других стран, вызывает тяжелые аномалии развития плода, если женщина применяла препарат в период беременности. Эпидемия краснухи, разыгравшаяся в 1962—1963 гг. на территории Евразии и США, также заставила женщин бороться за право на аборт. Вакцина была разработана только в 1970 г., до этого беременная женщина, перенесшая краснуху, с большой вероятностью рожала ребенка с серьезными патологиями развития. К этому следует добавить, что в 1966 г. был разработан хромосомный анализ амниотической жидкости, к 1970 г. позволяющий выявить более десяти генетических заболеваний, включая синдром Дауна⁹⁰.

Именно в конце 1950-х — начале 1960-х гг. происходит подъем движения за легализацию аборт, причем не только по медицинским показаниям, но и аборт «по просьбе». Символом американского движения Pro-Choice стала вешалка, с помощью которой женщины порой проделывали аборты самостоятельно. Эти нелегальные аборты имели тяжелые последствия для здоровья женщин и порой заканчивались летальным исходом. Одним из основных аргументов сторонников Pro-Choice был следующий: легальные аборты лучше нелегальных. Это было требование безопасных аборт, которые медицина могла обеспечить в 1960-х гг., а также предвидеть и предотвратить появление тяжело больного ребенка, «замене-

⁸⁶ Иванюшкин А. Я. Указ. соч. С. 24—26.

⁸⁷ National Vital Statistics Reports, Vol. 48. No. 16. October 18. 2000. URL: http://www.cdc.gov/nchs/data/nvsr/nvsr48/nvsr48_16.pdf.

⁸⁸ Löwy I. Prenatal diagnosis: The irresistible rise of the 'visible fetus'. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* (2014). URL: <http://dx.doi.org/10.1016/j.shpsc.2013.12.003>.

⁸⁹ Munthe Ch. The moral roots of prenatal diagnosis. *Ethical Aspects of the Early Introduction and Presentation of Prenatal Diagnosis in Sweden*. Goteborg, 1996.

⁹⁰ Löwy I. Op. cit.

нить» его на здорового в будущем. В эти годы набирают популярность идеи планирования семьи, активно пропагандируемые организацией NARAL в США и движениями за право на аборт в Великобритании и странах Европы.

После легализации аборт в Великобритании (1967 г.) и США (1973 г.) движение Pro-Life берет реванш. В 1970-е гг. получает распространение использование ультразвуковых аппаратов в пренатальной диагностике и ведении беременности. Изображение плода в чреве матери становится мощным оружием движения Pro-Life, иллюстрирующим, что аборт — это уничтожение ребенка⁹¹. В результате ультразвук повлиял на смещение дебатов в сторону Pro-Life. Закон, регулирующий аборт в США, уже был под угрозой пересмотра в 1990-х гг.⁹²

Поскольку в США легализация аборта происходила под давлением утилитарных аргументов и идей планирования семьи, основным оппонентом которой были религиозные лидеры (католики и протестанты), то решение о моральном статусе эмбриона после легализации аборта, отраженное в юридических документах, соответствовало либеральной позиции. Право женщины на аборт фактически полностью перекрыло право эмбриона на жизнь: сейчас в США аборт разрешен до 24-й недели. Такая цифра не случайна: ранее аборт был возможен до 28-й недели, поскольку развитие медицины не позволяло выходить преждевременно рожденный плод в результате искусственно инициированных родов, сейчас 24-я неделя — это срок, после которого преждевременно рожденный плод или ребенок может выжить (критерий живорожденности — *viable*). Можно сказать, что в США закон отражает взгляд на моральный статус эмбриона победившей либеральной стороны. Взгляды «проигравших» дебаты не

учитываются, несмотря на «Библейский пояс» в США и значительный процент убежденных католиков и протестантов.

В 1970—1980-е гг. происходит легализация абортов в странах Западной Европы. Африканский континент до сих пор не признает право женщины на прерывание беременности. Лишь некоторые страны легализовали право на аборт, среди которых Южно-Африканская республика, Тунис, Гвинея-Бисау и Кабо-Верде. Тем не менее количество нелегальных абортов во многих африканских странах очень высокое, также имеет место убийство (закапывание) новорожденных детей⁹³.

Законодательство ряда стран Ближнего Востока учитывает религиозные нормы ислама и во многом опирается на Коран и Сунну⁹⁴. Такое законодательство вызывает моральные и социальные проблемы. Например, в Саудовской Аравии и Иране аборт разрешен только по медицинским показаниям (которые отличаются от российских, синдром Дауна, например, не является медицинским показанием к аборту) до 120 дня беременности, когда согласно религиозной доктрине душа вселяется в эмбрион. К сожалению, в рамках существующего здравоохранения некоторые серьезные аномалии развития плода и генетические заболевания могут быть обнаружены позже 120 дня, когда аборт уже запрещен.

Таким образом, законы, регулирующие аборт, во многом опираются на культурную традицию, на восприятие морального статуса эмбриона определенной нацией или населением страны (возможно даже многонациональной и (или) многоконфессиональной). Нередко эти законы отражают взгляд на моральный статус эмбриона определенных слоев, а не большинства населения, в любом случае эти законы составляются под

⁹¹ *Shrage L.* From Reproductive Choice to Reproductive Barbie // *Abortion and Social Responsibility: Depolarizing the Debate.* 2003.

⁹² *Loveland I.* The past, present, and future of the «right» to abortion in the United States. *The Liverpool Law Review.* 1994. Vol. XVI (1). С. 47.

⁹³ *Biddlecom A.* Unsafe abortion in Kenya. *Issues in Brief* (Allan Guttmacher Institute). 2008. 4: 1—4 ; *Bosede O. A., Olanrewaju O.* The demand for abortion and post abortion care in Nigeria. *Proceedings of the Centre for the Study of African Economies Conference 2011 held at St Catherine's College, Oxford, 20—22 March 2011.* URL: <http://www.csae.ox.ac.uk/conferences/2011-edia/papers/617-Olaniyan.pdf> Accessed 12 October 2015 ; *Hussain R.* Unintended pregnancy and abortion in Uganda. *Issues in Brief* (Allan Guttmacher Institute). 2013. 2: 1—8.

⁹⁴ *Саввина О. В.* Проблема моральной оправданности абортов в мусульманской культуре в контексте глобализации // *Человек и культура.* 2015. № 2. С. 96—109.

сильным воздействием культурных установок, которые могут базироваться на религиозных догматах, истории (в СССР), выражать взгляды определенных социальных слоев. Законы, регулирующие эксперименты с участием людей, защищающие права пациентов, как правило, регулируются международными документами (например, Хельсинской декларацией, Гавайской декларацией). Международные стандарты в области экспериментов с участием людей позволяют странам прийти к общему знаменателю, обрисовать границы недопустимого и негуманного, того, что должно подвергнуться санкции. Международное законодательство и международные стандарты, регулирующие медицинские вмешательства, и научные изыскания в области медицины решают моральные дилеммы, переводят их в класс проблем и дают алгоритм работы с данными проблемами. Совсем иначе обстоит дело с законами, регулирующими медицинские вмешательства в репродукцию человека: каких-либо международных стандартов в этой сфере пока не предвидится, и это заметно уже при рассмотрении законов, регулирующих аборт.

Сейчас, когда происходят процессы глобализации, информация становится доступной благодаря сети Интернет, а мобильность людей возрастает, все больше развивается медицинский туризм. В Намибии аборт «по требованию» запрещен, поэтому материально обеспеченные женщины едут в соседнюю Южно-Африканскую республику за прерыванием беременности. Это влечет за собой ряд проблем, среди которых можно назвать сбор статистических данных: количество аборт в ЮАР повышается за счет соседних стран, где аборт запрещен, а правительства стран, чьи граждане путешествуют в ЮАР за прерыванием беременности, остаются в неведении о количестве аборт среди женского населения, спросе на данную медицинскую услугу. Более того, после аборта могут возникнуть осложнения; приехав на родину, женщина часто не может рассказать лечащему врачу об аборте; найти адекватную медицинскую помощь в стране, где не развита практика работы с данными медицинскими проблемами, тоже сложно. Получается, что медицинский туризм в сфере вмешательств в репродукцию может негативно отразиться на здоровье женского населения и сложно поддается контролю и наблюдению — таких «туристов» тяжело отследить и

определить их количество. Отсутствие единых стандартов и законов способствует развитию медицинского туризма за прерыванием беременности.

Указанные медицинские и социальные проблемы, обусловленные спецификой законов, регулирующих аборт, еще сильнее видны в сфере других репродуктивных технологий. Например, существуют различные подходы к рамкам применения экстракорпорального оплодотворения — одной из наиболее распространенных процедур лечения бесплодия. Эмбрионы создаются *in vitro*, затем выбираются наиболее жизнеспособные и имплантируются в матку женщины. Нет единого мнения относительно того, сколько эмбрионов можно подсаживать: чем больше эмбрионов подсажено, тем больше вероятность того, что беременность произойдет. В то же время многоплодная беременность рассматривается как патология беременности, женщине сложнее выносить двойню, а если эмбрионов три и более, то встает вопрос о здоровье матери и пока еще не рожденных детей. Технология ЭКО дает возможность выбрать пол ребенка. Во многих странах такой выбор запрещен без медицинских показаний, но некоторые клиники США и ряда других стран дают такую возможность. В данном случае существует потенциальная опасность, что произойдет перекося в сторону мальчиков или девочек, а это может повлечь за собой социальные проблемы в обществе и психологические проблемы отдельных людей.

Наиболее ярко негативные стороны медицинского туризма проявляются при рассмотрении суррогатного материнства. Данная практика применяется в случае, когда женщина не может по медицинским показаниям или не желает выносить ребенка сама. Эмбрионы, созданные *in vitro* из клеток генетических родителей, имплантируются в матку женщины, выступающей суррогатной матерью, которая вынашивает ребенка и отдает его генетическим родителям. Существуют страны, в которых суррогатное материнство разрешено:

- 1) на коммерческой основе (к ним относятся и Россия);
- 2) только на некоммерческой основе;
- 3) запрещено.

При этом пара, желающая прибегнуть к суррогатному материнству и проживающая в стране, где данная медицинская практика находится под запретом, может поехать в

страну, где суррогатное материнство на коммерческой основе законно. Случай супругов Ле Рош из Франции хорошо иллюстрирует негативные стороны подобного репродуктивного туризма⁹⁵. Во Франции суррогатное материнство запрещено, и в 2010 г. супруги Ле Рош поехали на Украину, чтобы найти суррогатную мать и стать родителями. По закону Украины дети, рожденные суррогатной матерью, являются детьми генетических родителей; гражданством детей автоматически становится гражданство их родителей. Суррогатная мать родила Ле Рош двоих девочек, после чего счастливые родители направились во французское посольство с целью удочерить детей и дать им свое гражданство. В посольстве заподозрили суррогатное материнство и отказали девочкам в получении французского гражданства. Тогда супруги попытались дать детям гражданство Украины и затем удочерить их, но украинского гражданства получить также не удалось, поскольку по закону Украины девочки — француженки, как и их родители (принцип крови). После этого отец попытался вывезти детей из Украины, но попал под закон о незаконном вывозе детей из страны. И подобные случаи, когда родители не могут забрать своих детей, бывают нередко⁹⁶.

В настоящее время обозначились страны — центры репродуктивного туризма. Безусловным лидером среди них является Индия. 75 % клиентов индийских клиник ЭКО — иностранцы, которые спешат получить хорошее качество за приемлемые цены, а рынок услуг таких клиник, по данным индийского правительства, ежегодно растет на 30 %⁹⁷. Суррогатное материнство в Индии — прибыльный бизнес, но у него есть обратная сторона. Суррогатная мать

подписывает бланк информированного согласия, но это не значит, что она довольна своим выбором. В Западном представлении человек, подписывая договор, ознакомлен с условиями и добровольно их принимает, осознанно идет на сделку. Суррогатное материнство для многих индианок — это что-то среднее между проституцией и работой няни⁹⁸. Большинство из них живут в нищете, и им нечем кормить собственных детей. В такой ситуации женщины рассматривают суррогатное материнство как рок, тяжелую участь, через которую им суждено пройти. К тому же за время вынашивания ребенка, зачатого в клинике ЭКО, суррогатная мать получает качественное питание и проживание в специальном общежитии, что для многих из них, если не для большинства, немаловажно. 34 % индийских женщин, рожая собственных детей, получают послеродовой уход только в течение двух дней после родов, а 85 % беременных женщин в Индии страдают от анемии — заболевании, традиционно связанном с дефицитом питания⁹⁹. Некоторые специалисты полагают, что индийский закон, регулирующий суррогатное материнство (Assisted Reproductive Technology (Regulation) Bill and Rules), не защищает суррогатных матерей от медицинских последствий процедуры ЭКО и уж тем более тех, которые могут проявиться спустя некоторое время или многие годы¹⁰⁰.

Долгое время в Индии было кастовое общество и отголоски прошлого до сих пор сильны: потомки низших каст проживают, как правило, в нищете. Традиционный уклад Индии ставит женщину в невыгодные условия: она ест после того, как поедят мужчины¹⁰¹, у нее меньше прав в семье, она может подвергаться

⁹⁵ Mohapatra Seema. Stateless Babies & Adoption Scams: A Bioethical Analysis of International Commercial Surrogacy, 30 Berkeley J. Int'l Law. 2012. 412. URL: <http://scholarship.law.berkeley.edu/bjil/vol30/iss2/4>. С. 420—422.

⁹⁶ Mohapatra Seema. Op. cit. ; Nelson E. Global Trade and Assisted Reproductive Technologies: Regulatory Challenges in International Surrogacy // Journal of law, medicine & ethics. Spring 2013. P. 240—253.

⁹⁷ Baliey A. Reconceiving Surrogacy: Toward a Reproductive Justice Account of Indian Surrogacy Hypatia. Vol. 26. No. 4 (Fall, 2011). С. 717.

⁹⁸ Baliey A. Op. cit. С. 725.

⁹⁹ Baliey A. Op. cit. С. 730.

¹⁰⁰ Sama. Comments and suggestions on the assisted reproductive technology (regulation) bill and rules-2008 (draft), to the Ministry of Health and Family Welfare and ICMR. Dec. 4. 2008. URL: http://www.samawomenshealth.org/adv_art.html ; Smerdon U. R. Crossing bodies, crossing borders: International surrogacy between the United States and India // Cumberland Law Review. 2008. 39 (1). P. 15—85.

¹⁰¹ Baliey A. Op. cit. С. 730.

побоям. Практика суррогатного материнства на данной культурной почве продолжает культурную традицию: суррогатные матери — это слабо защищенные законом женщины из бедных слоев населения, для которых сам факт суррогатного материнства часто является унижением.

Россия, где разрешено суррогатное материнство на коммерческой основе, также привлекает иностранцев, ищущих услуги суррогатной матери. В России с суррогатным материнством связаны другие проблемы. По нашему законодательству суррогатная мать, несмотря на договор, имеет право оставить ребенка у себя, «поскольку ребенок не может быть предметом сделки»¹⁰². Другими словами, генетические родители, несмотря на вложенные деньги и время, рискуют так и не получить свое чадо. В то же время привлечь к ответственности генетических родителей (биологических — в терминах российского законодательства) очень проблематично, если они по каким-то причинам отказываются от ребенка, особенно если они иностранцы и проживают за рубежом. Такие дети, не нужные никому из родителей, обычно попадают в детский дом.

На примере суррогатного материнства видно, что культурные установки, под влиянием которых создаются законы, регулирующие медицинские вмешательства в репродукцию человека, вызывают массу этических и юридических проблем. Вопрос о необходимости единых международных стандартов и международного регулирования непременно упирается в вопрос о том, как это сделать, учитывая культурное разнообразие Земного шара, различные точки зрения на материнство и моральный статус эмбриона человека. Кроме того, эти культурные установки, отраженные в законах, часто противоречат интересам тех, кто попадает под действие этих законов: родителей, женщин, суррогатных матерей, владельцев клиник ЭКО и т. д. Кроме того, стоит также учитывать развитие рынка медицинских вмешательств в репродукцию человека. Задача создания международного регулирования и международных стандартов очень сложна и требует массу средств и времени, дальнейших междисциплинарных исследований, и это

при условии, что решение вообще возможно, учитывая специфику данной медицинской области.

ТРАКТАТ ИЛЬИНА «О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЮ» И СОВРЕМЕННОСТЬ

Л. Г. Антипенко,

*кандидат философских наук,
старший научный сотрудник
Института философии РАН*

Трактат И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» служит, как нам представляется, квинт-эссенцией его мировоззрения, вбирает в себя ряд существенных в мировоззренческом плане проблем, среди которых важнейшее значение имеет следующая четверица:

- 1) вопрос о сверхчувственной (по Ильину) интуиции;
- 2) вопрос о напряжении (напряженности) между горним и дольным, «духовным небом и землей», которое испытывает и преодолевает в своей творчески-созидательной работе художник или ученый;
- 3) вопрос о смысле того, что принято называть «всечеловечностью», или универсалистичностью, русского народа;
- 4) вопрос о национальном значении тезиса о сопротивлении злу силою.

Физик или математик (вообще представитель естествознания), рискнувший заглянуть в область гуманитарных наук, в область художественного творчества, часто оказывается способным превратить метафорические прозрения художника в строгие научные или научно-философские истины. Это мы видим на примере творчества таких наших отечественных мыслителей, как, скажем, Н. И. Лобачевский, В. И. Вернадский, П. А. Флоренский и др. Под таким углом зрения попытаемся и мы бросить взгляд на творческое наследие И. А. Ильина с тем, чтобы проникнуть в глубину его содержания. При этом нам придется оперировать такими терминами, как «психологическое» и «онтологическое» («психологизм» и «онтологизм»), которые должны направить внимание читателя на психологический и онтологический аспекты людского бытия вообще и бытия

¹⁰² Что можно предпринять, если суррогатная мать отказывается отдавать ребенка? // Азбука права. URL: http://azbuka.consultant.ru/cons_doc_PBI_214120/ (дата обращения: 20.05.2016).

того или иного народа (этноса) в особенности. В теоретико-познавательном отношении психологизм служит основанием традиционно понимаемой гносеологии, или эпистемологии. Однако в эти рамки нельзя втиснуть онтологизм, поскольку у него другие основания. Эти основания можно усмотреть, в частности, в фундаментальной онтологии немецкого мыслителя Мартина Хайдеггера (1889—1976), к которому мы обратимся ниже.

Ильин не оперирует термином «онтология», но близко подходит к содержанию этого понятия. Каждому из нас, писал он, доступен внешний и внутренний опыт. Внешний опыт дается чувственными восприятиями, зрением, слухом и т. п. Внутренний опыт, напротив, уводит нас от чувственных восприятий и состояний и открывает для нас мир иной, воспринимаемый нечувственно (сверхчувственно. — Л. А.)¹⁰³. Отметим, что гипотеза о существовании мира иного, мира идеального (помимо материального мира) неоднократно высказывалась философами и теоретиками естествознания и до Ильина. Уже в античной философии мы находим представление об идеальных мирах. Тут и царство вечных (неизменных) идей, или эйдосов, Платона, тут и Логос Гераклита, и т. д. Нечто подобное мы замечаем и в христианской религии, именующей высшую духовную инстанцию Словом-Логосом: «В начале было Слово. И Слово было у Бога. И Слово было Бог» (Ин 1:1).

Оригинальное достижение Ильина в области философской мысли состоит в том, что он интуитивно обнаружил и выразил в вербальной форме идею о наличии напряжения (напряженности) между миром земного бытия и миром бытия небесного. Того напряжения, которое переживает в той или иной степени всякий человек в своей деятельности, но которое особенно дает о себе знать в творческо-созидательной деятельности художника. «Художественное искусство, — писал он, — рождается из той духовной напряженности, которую, видимо, в обобщенном смысле можно представить как напряжение между горним и дольным, духовным небом и землей»¹⁰⁴. Представитель естествознания (физик, химик, биолог), про-

читав данное высказывание, распознает в нем метафорическую аналогию — параллель с тем, что имеет место в процессе выполнения физической работы при наличии разности энергетических потенциалов. Это может быть разность потенциалов электрических, потенциалов термических (холодное — горячее), потенциалов, связанных с химическим родством веществ, и т. п.

Но здесь открывается возможность пойти дальше констатации данной аналогии и проникнуть в сущность разности потенциалов, соответствующих *духовной* работе субъекта. Логически оправданная возможность подводит к выводу, согласно которому небесный потенциал предстает перед нами в качестве источника, снабжающего нас математическими знаниями, математическим языком как частью (концентрированным ядром) человеческого языка вообще.

Именно к такому выводу пришел Хайдеггер, хотя отправным началом для него послужил не математический язык, а язык поэзии, близкий в своем роде к математическому языку. В одной из своих статей Хайдеггер, процитировав строку «Не быть вещам, где слова нет» из стихотворения Штефана Георге «Слово», писал: «Возникает искушение переформулировать заключительную строку в высказывание с отчетливым содержанием: нет вещи там, где отсутствует слово. Где что-то господствует, там имеет место лакуна, обрыв. Оборвать нечто значит: что-то у него отнять, чего-то его лишить. Лишение чего-то означает нехватку. Где не хватает слова, там нет вещи. Лишь имеющееся в распоряжении слово наделяет вещь бытием»¹⁰⁵. Под бытием в данном случае Хайдеггер подразумевает Бытие (с большой буквы), идеальную инстанцию, проливающую свет на бытие сущего. Процесс поэтического творчества есть процесс борения, направленный на изыскание нужного, в контексте поэтического произведения, слова, что, в частности, отражено в стихотворении Ф. И. Тютчева «Silentium»:

Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.

¹⁰³ Ильин И. О тьме и просветлении // Книга художественной критики: Бунин, Ремезов, Шмелев. М., 1991. С. 13—14.

¹⁰⁴ Ильин И. А. Собр. соч. Т. 6. Кн. 1. М., 1996. С. 103.

¹⁰⁵ Хайдеггер М. Слово // Время и бытие. М., 1993. С. 303.

Наиболее показательным примером, демонстрирующим наличие напряжения между земным и небесным в научных поисках, служит история открытия неевклидовой геометрии. Честь данного открытия принадлежит Лобачевскому Н. И. (отчасти — венгерскому математику Яношу Больяи). Но также известно, что близко к данному открытию подошел немецкий математик Карл Гаусс. Однако Лобачевский и Гаусс по-разному пережили опыт приобщения к идеальному геометрическому миру. У Лобачевского он закончился гармонизацией проявившегося в этом деле напряжения, а Гаусс не смог найти в себе душевные силы, чтобы его освоить и упорядочить. Отчаянно страшась «криков беотийцев», он так до конца жизни и не решился на публикацию результатов своих геометрических исследований.

Представление об идеальной структуре мироздания, к которой апеллировал Ильин, имеет огромное значение для понимания происхождения человека. С чисто психологической точки зрения всякий человек, как и тот или иной этнос, выделяется из мира животных, восходя постепенно вверх по ступеням эволюционной лестницы, начинающейся с дольного прозябания некоторой живой первоклетки. И большего ему не дано. В онтологическом же аспекте дело выглядит иначе: человек обретает подлинно человеческое бытие, когда его животное начало сочетается со сверхприродным началом, находясь под воздействием небесного, идеального мира. И в этом плане нельзя не видеть того, что разные народы в своем национальном бытии могут находиться в разной степени приобщения к идеальным небесам.

Что касается русского народа, то его бытие подвержено, похоже, слишком большому влиянию со стороны небесного мира. И это «слишком» иногда превращается в трагический недостаток русского человека, что убедительно показал в своих художественных произведениях Андрей Платонов, особенно в романе «Чевенгур». Фигурирующие там два действующие лица — Саша Дванов и его отец — по праву стали восприниматься читателем как символы преизбытка в делах людских небесного над земным. Мы прослеживаем по страницам романа судьбу Саши Дванова, когда он теряет всякий интерес к жизни после того, как вынужден был участвовать в экспериментах по «коммунистическому» преобразованию жизни в городе, именуемом *Чевенгуром*. Он уходит из

жизни, погружаясь в воды того Мутева озера, в котором когда-то утонул его отец. Только отец не был *разочарован* земной жизнью. Беда его состояла в том, что он был *очарован* другой жизнью, как свидетельствует знавший его человек Захар Павлович. «Захар Павлович знал одного человека, рыбака с озера Мутево, который многих расспрашивал о смерти и тосковал от своего любопытства; этот рыбак больше всего любил рыбу не как пищу, а как особое существо, наверное знающее тайну смерти. Он показывал глаза мертвых рыб Захару Павловичу и говорил: “Гляди — премудрость! Рыба между жизнью и смертью стоит, оттого она и немая и глядит без выражения; телок ведь и тот думает, а рыба нет — она все уже знает”. Созерцая озеро годами, рыбак думал все об одном и том же — об интересе смерти. Захар Павлович его отговаривал: “Нет там ничего особого: так, что-нибудь тесное”. Через год рыбак не вытерпел и бросился с лодки в озеро, связав себе ноги веревкой, чтобы нечаянно не поплыть. Втайне он вообще не верил в смерть, главное же, он хотел посмотреть — что там есть: может быть гораздо интересней, чем жить в селе или на берегу озера; он видел смерть как другую губернию, которая расположена под небом, будто на дне прохладной воды, и она его влекла». И в случае отца, и в случае сына причина смерти связана с духовным напряжением, но в первом из них от избытка духовного напряжения, во втором — от его падения.

Теперь обратимся к вопросу о той характерной черте национального бытия русского народа, что непосредственно связана с идеей о сопротивлении злу силою. Вопрос этот вращается вокруг сути русского национализма. Понятие национализма как таковое просто означает, что народ *имярек* обладает национальным самосознанием. Русский народ — не исключение. Да только присущий ему национализм далеко не обычный. По этому поводу П. С. Боранецкий писал, что есть народы, для которых необходимое условие существования и развития состоит в том, что, освещая перед собой дорогу в будущее, они вместе с тем должны светить и другим. Отнять у такого народа подобную функцию — функцию «всечеловечности» (выражение Достоевского) — значит привести его к гибели. Именно таким, по мнению Боранецкого, является русский народ. Приводимые им доводы в защиту данного утверждения, кажется, трудно было

бы опровергнуть. Он говорит, что каждый народ обретает свое собственное национальное самосознание прежде, чем общечеловеческое, если он вообще способен подняться до такого состояния. А вот русский народ производит такое впечатление, что он общечеловеческое сознание обрел прежде, чем национальное. Так что можно сказать, что универсализм есть сущность русского национализма. «И в этом его высокое и духовно знаменательное преимущество: он как бы в самом себе несет свое высшее творческое преодоление... Великие народы всегда в той или иной мере — универсалистичны. Потому-то великий Русский народ есть народ универсалистический по существу. А на его вселенскости, всечеловечности сходились все его характеристики, как друзей, так даже и врагов»¹⁰⁶.

Действительно, с суждениями Боранецкого нельзя не согласиться. Но опять же нельзя не заметить, что универсалистичность русского народа, выходящая за пределы всяких берегов (берег — от слов «беречь», «оберегать»), таит в себе опасность его распыления в заботах о других, при том что *другие* далеко не всегда благодарны за помощь и поддержку. Уже не раз приходилось наблюдать, как вместо благодарности с их стороны мы, русские, подвергались агрессии. По этой причине Ильин и сформулировал тезис о сопротивлении злу силою. Этот тезис не имел бы особой ценности, если бы автор не пытался обосновать его онтологически. Но насколько, однако, состоятельной, удачной оказалась его попытка? Она нуждается в критическом осмыслении. Онтология зла, по Ильину, вовсе не совпадает с психологией зла, которую имел в виду, скажем, Гюстав Лебон, когда писал свою книгу «Психология народов и масс»¹⁰⁷. Тогда что же в ней приемлемо и что неприемлемо для нас, когда мы оцениваем ее с современной научно-философской точки зрения?

Для Ильина как сторонника православно-христианского вероисповедания полюсы добра и зла не просто несовместимы, а находятся в отношении абсолютной противоположности друг к другу. С одной стороны, Бог, с другой —

дьявол. Проекция этих двух инстанций на людей и сказывается так, что одни из них выступают носителями добра, другие — носителями зла. Здесь очень важным моментом у него является персональное, личностное восприятие Бога и его противников. К Богу человека ведет свободная воля на пути к совершенству. «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48), — цитирует он слова Иисуса Христа, обращенные к народу. И приводит их с тем, чтобы засвидетельствовать существование живой личности Отца Небесного со стороны Его Сына как Сына человеческого. Отсюда следующее авторское обращение к тем, кто «чаёт живого Бога»: «Поистине, нет лучшего религиозного научения, нет более действительного проповеднического служения, как *сила и искренность личной молитвы*. Ибо вера крепнет и распространяется не от логических аргументов, и не от усилий понуждающей воли, и не от повторения слов и формул, но от *живого восприятия Бога, от молитвенного огня, от очищения, подъема и просветления сердец, от живого созерцания, от реального восприятия Благодати*»¹⁰⁸.

Перенесемся, однако, вместе с автором к тематике об антиподах Божественной благодати, к тем, кого он специально представил в очерке «К истории дьявола». «Дьявольское начало, — пишет Ильин в начале очерка, — имеет в жизни человеческого рода свою историю. По этому вопросу существует серьезная научная литература, не касающаяся, впрочем, последних десятилетий. Однако именно последние десятилетия проливают новый свет на два прошедших века»¹⁰⁹. Что же было приоткрыто за последние десятилетия, включившие в себя период Второй мировой войны и послевоенные годы? Приоткрыто было, по убеждению Ильина, различие между демоническим и сатаническим злом. «Демонизм» и «сатанизм», отмечает он, — не одно и то же. Демонизм есть дело человеческое, сатанизм есть дело духовной бездны. Демонический человек предаётся своим дурным страстям и может еще покаяться и обратиться; но человек, в которого, по слову

¹⁰⁶ Боранецкий П. К идее нового человечества // Третья Россия. 1939. № 9. С. 97.

¹⁰⁷ Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1995.

¹⁰⁸ Ильин И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948—1954 годов : в 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 226.

¹⁰⁹ Указ. соч. С. 63.

Евангелия, «вошел сатана», — одержим чуждой, внемеловеческой силой и становится сам человекообразным дьяволом. Демонизм есть преходящее духовное помрачение, его формула: «жизнь без Бога»; сатанизм есть полный и окончательный мрак духа, его формула: «низвержение Бога»¹¹⁰.

И далее: «В демоническом человеке бунтует необузданный инстинкт, поддерживаемый холодным размышлением; сатанический человек действует как чужое орудие, служащее злу, но способное наслаждаться своим отвратительным служением. Демонический человек **тяготеет** к сатане; играя, наслаждаясь, мучаясь, вступая с ним (по народному поверию) в договоры, он постоянно становится его удобным жилищем; сатанический человек утратил себя и стал земным инструментом дьявольской воли»¹¹¹. Кто не видел таких людей, добавляет Ильин, или, видя, не узнал их, тот не знает **исконно завершеного зла** и не имеет представления о **подлинно дьявольской стихии**.

От нигилизма Ницше, по мнению Ильина, восходит линия сатанизма. Ницше, отмечает он, нашел своих читателей, учеников и поклонников: «они приняли его доктрину, сочетая ее с доктриной Карла Маркса, — и принялись за осуществление этого плана 30 лет тому назад»¹¹².

В связи с замечанием Ильина, что сатанический человек становится *земным* воплощением дьявольской воли, возникает вопрос, означает ли сие, что дьявольская воля имеет внеземной статус, исходит из потустороннего мира? По логике его рассуждений напрашивается положительный ответ на данный вопрос. Но тогда, помня о том, что Бог находится на внеземном «духовном небе», мы вправе спросить: в чем состоит различие между потусторонним бытием Бога и потусторонним, скажем так, прозябанием дьявола? К сожалению, четкого и однозначного ответа на этот вопрос в произведениях самого Ильина мы не находим. И нам предстоит еще к нему обратиться.

Трактат «О сопротивлении злу силою» впервые был опубликован в 1925 г. Трактат вызвал ожесточенные нападки не только со

стороны толстовцев, но и со стороны разных мастей либералов. А автор обращался к тем, кои считали себя причастными Богу и поэтому должны были честно ответить на следующие заданные им вопросы: «Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою? Вот двуединый вопрос, требующий ныне новой постановки и нового разрешения. Ныне особенно, впервые, как никогда раньше, ибо беспочвенно и бесплодно решать вопрос о зле, не имея в опыте подлинного зла, а нашему поколению опыт зла дан с особенною силою впервые, как никогда раньше»¹¹³.

У нас здесь нет возможности изложить все разбираемые Ильиным на страницах Трактата аргументы Л. Н. Толстого, приводимые самим Толстым в пользу его сентиментальной морали. Достаточно констатировать, что эта мораль содержит в себе практическое миронеприятие, суть которого Ильин демонстрирует на таком примере. Представим себе, что имярек оказывается свидетелем убийства своего ближнего. Что он может или должен сделать в такой ситуации? По Толстому — предложить злодею, чтобы тот удовлетворился убийством его, свидетеля, а если злодей не заинтересуется таким предложением и все-таки предпочтет убить свою жертву, тогда — усмотреть «волю Божию»¹¹⁴.

Трактат Ильина обходит стороной важный вопрос о более глубоких мировоззренческих предпосылках толстовского миронеприятия. А между тем они представляют интерес, потому что сами по себе проливают свет на природу зла. Толстой поведал о них во второй части эпилога к роману «Война и мир». Там он изложил свой взгляд на историю и на проблему свободы человеческой воли. Проследим его аргументацию. Автор сравнивает историю с опытными науками, подчиняющимися законам необходимости, и заявляет, что история своим предметом имеет не самую волю человека, а только представление о ней. Поэтому

¹¹⁰ Ильин И. А. Наши задачи. С. 65.

¹¹¹ Указ. соч. С. 63.

¹¹² Указ. соч.

¹¹³ Ильин И. А. Соч. : в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 304.

¹¹⁴ Указ. соч. С. 384.

свобода для истории «есть только выражение неизвестного остатка от того, что мы знаем о законах жизни человека»¹¹⁵. В этом остатке пребывает сознание причин явлений как волевых импульсов людей. Мысль эта выражается у Толстого следующим образом: «Для истории существуют линии движения человеческих волей, один конец которых скрывается в неведомом, а на другом конце которых движется в пространстве, во времени и в зависимости от причин сознание свободы в настоящем»¹¹⁶.

Но чем более, по Толстому, раздвигается перед нашими глазами это поприще движения, тем очевиднее законы этого движения. «Уловить и определить эти законы составляет задачу истории»¹¹⁷. Можно полностью, утверждает он, избавиться от неизвестного остатка, в котором скрывается представление о свободе воли, если ограничить эту свободу до бесконечности, т.е. рассматривая ее как бесконечно малую величину. Иначе говоря, новые приемы мышления состоят в том, что, дробя и дробя (волевые) причины явлений, они приводят к описанию исторических явлений и событий на языке математического анализа, при котором исчезает «неизвестный остаток»¹¹⁸. «По этому пути, — пишет Толстой, — шли все науки человеческие. Придя к бесконечно малому, математика, точнейшая из наук, оставляет процесс дробления и приступает к новому процессу суммования неизвестных, бесконечно малых. Отступая от понятия о причине, математика отыскивает закон, то есть свойства, общие всем неизвестным бесконечно малым элементам»¹¹⁹.

Как можно заметить, Толстой вбирает цепь исторических событий в такие рамки причинно-следственных связей, в которых места для проявления свободной воли человека не остается. А затем он этот исторический детерминизм соотносит с волей Бога. Только выражение воли божества, пишет он, не зависящее от времени, может относиться к целому ряду событий, имеющих совершиться через несколько лет или столетий, «и только бже-

ство, ничем не вызванное, по одной своей воле может определить направление движения человечества; человек же действует во времени и сам участвует в событии»¹²⁰. Если некоторое событие, скажем, во время военной страды, соотносится с проявлением воли главнокомандующего войсками, то ни одно его приказание не может быть исполнено без того, чтобы не было предшествовавшего приказания, делающего возможным исполнение последнего. Каждое приказание «вытекает из другого и никогда не относится к целому ряду событий, а всегда только к одному моменту события»¹²¹.

Вот где коренятся истоки идеологии, приобретшей название «толстовство», идеологии, сыгравшей зловещую роль в процессе российской революции 1917 года и в последующей за ней Гражданской войне. Вопреки Толстому и «толстовству» человек, погруженный во временную стихию и, стало быть, находящийся на границе, отделяющей будущее от прошлого, всегда сталкивается с дилеммой нравственного выбора на фоне будущего — выбора между добром и злом, между добрым и худым поступком. От характера этих поступков и зависит степень приближения его совершенства к божественному совершенству. Формальное же определение человека как существа разумного, *homo sapiens*, позволяющее, как кажется, отличить его от животного, здесь мало что дает.

Природа не знает нравственного выбора между добродетелью и злодейством. Но временная стихия бытия исключает однозначную детерминированность будущих событий со стороны прошлого. На фундаментальном уровне физической реальности, в квантовой физике, расчету поддаются лишь вероятности будущих событий (например, скажем, событий, относящихся к поведению электрона). Но, как отмечал выдающийся немецкий физик К. Ф. фон Вайцеккер, ожидание и предвидение будущего надо увязывать с возможностью и вероятностью во всех сферах бытия, а не

¹¹⁵ Толстой Л. Н. Собр. соч. : в 12 т. М., 1987. Т. 6.

¹¹⁶ Указ. соч. С. 360.

¹¹⁷ Указ. соч. С. 360.

¹¹⁸ Указ. соч. С. 360.

¹¹⁹ Указ. соч. С. 360—361.

¹²⁰ Указ. соч. С. 336.

¹²¹ Указ. соч. С. 336.

только в области явлений, изучаемых квантовой физикой¹²². История же предстает как однозначная детерминированность событий, когда взгляд историка касается только тех исторических событий, которые уже свершились. С точки зрения фундаментальной онтологии Хайдеггера удаление Бога за пределы (исторического) времени служит признаком религиозного сектанства, независимо от того, признает или не признает секта свою принадлежность христианству.

В христианстве, отмечает Хайдеггер, считается, что тело — это зло, что-то чувственное, что душа должна быть спасена. «В таком случае психика из “способа чего-то живого”, овеществляясь, превращается в “нечто”, в какую-то душевную субстанцию. Это было необходимо, когда возникла идея вечности души»¹²³. Идея вечности души в христианстве ставится в параллель с идеей вечности (вневременности) Бога. Однако, согласно Хайдеггеру, надо видеть и понимать разницу между прошедшим (Vergangen) и бывшим (Gewesen). Когда имеет место размышление о бывшем, то имеется в виду не сохранение его в памяти, нет, речь идет о все еще сущностно сбывающемся (das Wesende), все еще определяющем настоящее и будущее. Все это есть разбирательство с историей в плане бывшего. «Настоящее разбирается с бывшим относительно будущего»¹²⁴. Время возрождает героев былых времен, их божественные личности, перенося их из прошлого в будущее, из будущего — в настоящее. Время идет навстречу тем, кто устанавливает с ним сотрудничество в этом деле. Пример — деяния П. С. Боранецкого, привнесшего в нашу жизнь образ легендарного Прометея и создавшего связанное с его личностью героическое мировоззрение *прометеизма*, или *титанизма*. Есть смысл здесь коротко познакомить читателя с некоторыми положениями этого мировоззрения в надежде, что они помогут глубже проникнуть в проблематику «сопротивления злу силою».

Как раз прометеизм ставит на место христианского Бога, вынесенного за пределы времени творческий потенциал самого Времени (времени с большой буквы). «Не Бог сотворил мир, — писал Боранецкий, — а мир создает Бога. Мировое Становление и есть становление Абсолюта, есть Восстание, Воскресение бытия»¹²⁵. Такая постановка вопроса не означает, по Боранецкому, что прометеизм есть течение антихристианское, но оно принципиально отличается от христианства¹²⁶. Ибо Бог приходит к нам не из потустороннего мира, а является во времени. «В существенном смысле Становление Бога и есть его Пришествие; в мире Становящийся Бог и в мир Грядущий Бог суть синонимы»¹²⁷.

В постижении Времени прометеизм близок к фундаментальной онтологии Хайдеггера. С одной стороны, Время в нем освобождается от полного подчинения каузальной (причинно-следственной) необходимости, с другой — устанавливается влияние со стороны будущего на текущее «теперь». Будущее входит в состав мотивации человеческой деятельности. Боранецкий эту мысль выражает следующим образом: «Историческая временная необходимость есть необходимость **судьбы**. Смерть есть предельное выражение судьбы, интегральное осуществление времени. Следовательно, борьба и победа над исторической временной необходимостью есть борьба и победа над смертью»¹²⁸. Полновесное отношение к Времени позволяет заменить христианско-религиозную границу между посюсторонним и потусторонним границей между данным и заданным, между временем настоящим и временем будущим. Если судить об этой границе в терминах конечного и бесконечного, то религия переносит, по словам Боранецкого, бытие бесконечного в мнимый и иллюзорный сверхъестественный мир. «Религия, тем самым, лишает его бытия, — даже относительного бытия в качестве мировой потенции, каковая в ней все же безсознательно присутствует»¹²⁹.

¹²² Вайцзеккер К. Ф. фон. Физика и философия // Вопросы философии. 1993. № 1. С. 125.

¹²³ Боранецкий П. Смысл техники // Третья Россия. 1934. № 4—5. С. 22.

¹²⁴ Указ. соч. С. 299.

¹²⁵ Боранецкий П. О Новом общественном идеале // Третья Россия. 1935. № 6. С. 55.

¹²⁶ П. Б. О христианстве и антихристианстве // Третья Россия. 1935. № 6. С. 55.

¹²⁷ Боранецкий П. С. О новом общественном идеале. С. 59.

¹²⁸ Боранецкий П. С. Смысл техники. С. 22.

¹²⁹ Боранецкий П. С. О самом важном. Конечное назначение человека. Париж, 1956. С. 214.

Прометеизм же истинно утверждает реальность бесконечного, «утверждает его в этом реальном мире как потенциальную данность и актуальную заданность мира, и как то, что творчески актуализуется в Мировом Становлении — Истории»¹³⁰.

Новый взгляд на прошлое позволяет лучше понять судьбу Прометея, близкую по своей сути к судьбе Христа. Христа пригвоздили к кресту, обрекли на крестную муку. Прометея Зевс велел приковать к скале, дабы в горах он мог видеть Небо, но не мог подняться к нему. Ему была уготована высшая степень страданий, страданий душевно-духовных, от которых не могли его отвлечь даже страшные телесно-физические муки.

В заключение вернемся к вопросу о том, существует ли потусторонний мир, порождающий сатанистов, и если существует, тогда что он собой представляет. На этот вопрос поможет нам ответить Иван Антонович Ефремов. В своем романе «Час быка» он обозначил термином *inferno* преисподнюю, из которой, по народному поверью, вылезают черти-сатанисты, и предложил научную экспликацию этого понятия. (Важно иметь в виду, что Иван Антонович Ефремов относится к числу тех мыслителей, которые, осмысливая различие между нравственными категориями добра и зла, выходят за пределы социальной психологии (К. Г. Юнг, Г. Лебон и др.) в область онтологических исследований.)

Так вот, к вопросу о том, как раскрывается в «Часе быка» суть *inferno* и о том, кто и как туда попадает и оттуда выбирается: Ефремов формулирует принцип, который он называет *Великим законом усреднения* (законом Финнегана), из которого проистекает закономерность, именуемая *Стрелой Аримана*. (Автор использует здесь язык зороастрийской религии, согласно которой Ариман символизирует начало зла, а противостоящий ему Ормузд символизирует начало добра.) Закон этот гласит, что на шкале жизни «повышенные структуры» отбрасываются эволюционным процессом. Процесс усреднения в эволюционирующей системе ведет к росту в ней энтропии, приближающему систему к ее гибели. Но Стрела Аримана по-разному проявляет себя в сфере живой природы, рассматриваемой вне челове-

ческого рода, и в рамках человеческого рода. В природе всякое совершенство достигается на пути естественного отбора миллионами бросков «игральных костей». Вместе с тем, если действие стрелы Аримана перевешивает тенденцию совершенствования особей животного мира, то это необязательно приводит к их гибели, к их устранению из животного мира. В природе, пишет Ефремов, стрела Аримана преодолевается отбором в огромной деятельности времени, потому что природа противостоит этой тенденции, «создавая в организмах многократно повторяющиеся охранительные приспособления и запасы прочности».

В обществе дело обстоит иначе. Воздействие стрелы Аримана на общественные организмы приводит к тому, что они опускаются не на уровень животных, а ниже его, оказываются за чертой, отметающей их в область, лежащую в стороне от животного мира. Вот эту область Ефремов называет *инферно*. Будучи направленной на человеческое общество, стрела Аримана бьет, говоря словами автора, по высшим проявлениям человека, «по всему, стремящемуся к восхождению, по всем тем, кто двигает прогресс..., подлинный прогресс, т.е. подъем из *инферно*».

Как видно, *инферно*, *инфернальная* область действительности не существует в девственной природе. Она находит место только в социальной действительности. А создают ее те, кому оказалась подвластной методика манипуляции человеческим сознанием в соответствии с законом Финнегана. Дверь от высшего к низшему, как сказал в свое время П. А. Флоренский, открывается только в одну сторону. Падение человека с высшего уровня развития на нижний, ниже уровня животных, становится бедствием для человеческого рода не просто в силу самого этого падения, а в силу того, что после падения человеческая особь не может отделаться от ощущения урона того высшего, которым она обладала. Стремление компенсировать его и превращает ее в представителя *инферно*. В этом аду сходятся, по Ефремову, две крайности: олигархический капитализм и муравьиный лжесоциализм, как все это и представлено им на примере планеты Торманс.

¹³⁰ Боранецкий П. О самом важном. С. 218—219.

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В ПРАВОВОМ ПОЛЕ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА (НА ПРИМЕРЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА)

М. А. Арефьев,

*доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии
и культурологии Санкт-Петербургского
государственного аграрного университета*

А. Г. Давыденкова,

*доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой социологии,
политологии и истории Санкт-Петербургского
государственного аграрного университета*

Религия и право на протяжении длительного времени развивались как единое целое. В священных книгах мировых религий (Библия, Коран и др.) собраны религиозные заветы, которые исполняли роль правовых норм, регулирующих повседневную жизнь. Связь религии и права нашла свое этимологическое отражение в латинском языке (религия — *religare*, закон — *leges*), что в переводе на русский язык одинаково переводится как «связывать», «устанавливать отношения». В первом случае речь идет об отношениях человека и бога (*religare*), во втором — о законе, который устанавливает взаимосвязь между людьми. В исторической ретроспективе религия обосновывала божественное происхождение права и власти, а власть — как светская, так и церковная — охраняла религию. Один из американских правоведов прошлого столетия Гарольд Джон Берман писал: «Подобно религиям, право повсеместно распространяет свои ценности через ритуал, иными словами, через *формальные процедуры* (курсив наш. — Авт.)»¹³¹.

Российская Федерация в своей многовековой истории — страна многонациональная и поликонфессиональная. Отношение к различным конфессиям со стороны Российского государства отличалось неоднозначностью. В политико-правовом поле дореволюционной России сложились следующие подходы к религиозным организациям.

Во-первых, после реформ Петра Великого Русская православная церковь в ее синодальном варианте являлась частью государственной машины, а русское православие выполняло роль государственной религии.

Во-вторых, среди традиционных религий выделялись так называемые конфессии «терпимые» (буддизм в его различных вариантах, ислам, католицизм в лице приходов Римской католической церкви, протестантизм в форме лютеранства и достаточно многочисленных протестантских сект).

В-третьих, были религии «гонимые», или религиозные организации, не терпимые со стороны Российского государства (так называемые рационалистические секты — духоборы, молокане; секты изуверского характера — христововеры, скопцы и др.; некоторые секты протестантского характера, например штундисты). Особое место среди этих гонимых религий занимало старообрядчество как часть русского православия, противопоставляемое синодальной (государственной) церкви.

В правовых документах Российской империи это находило свое отражение в практике юридического непризнания старообрядческих направлений и толков. Такое положение вещей сохранялось вплоть до Первой русской революции 1905 г. Одним из существенных моментов правовых и политических преобразований государства в ходе этой революции явилось принятие Закона о веротерпимости от 17 апреля 1905 г.¹³² (разработанного Комитетом министров на основании именного высочайшего Указа от 12 декабря 1904 г.) и издание Указа от 17 октября 1906 г. о порядке устройства, правах и обязанностях старообрядческих общин. Старообрядчество, приравненное в этих правовых документах к сектантству, обрело юридические и социальные возможности институционализации. Это касалось свободы исповедания и отправления религиозных треб согласно исторически сложившимся нормам, а также возможности открытого создания своих приходов с присущей им структурой духовных лиц и наставников.

Указ давал старообрядцам право самостоятельного учета гражданского состояния

¹³¹ Цит. по: Лафитский В. И. Религия и право в современном мире // Философия права в начале XXI столетия через призму конституционализма и конституционной экономики. М., 2010. С. 137.

¹³² Об укреплении начал веротерпимости // Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3. Т. XXV. Отд. I. СПб., 1908. № 26126. С. 257—258.

(государственная функция, ранее исполнявшаяся синодальной церковью как церковью государственной). Касалось это важнейших событий в жизни русского человека: рождения, бракосочетания, смерти.

Эти документы правового характера имели своеобразную предысторию. В 1873 г. в секретном циркуляре министра внутренних дел А. Е. Тимашева отмечалось, что раскольники могут занимать «какую-либо общественную должность» при условии их утверждения лично министром внутренних дел. Только министр решает, «допускать или не допускать раскольников к отправлению общественных должностей»¹³³. Именной Высочайший Указ Правительствующему Сенату от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» включал в себя ряд статей, касавшихся религиозного инакомыслия в стране. По отношению к старообрядчеству в Указе действовали пункты:

5-й — «Установить в законе различие между вероучениями, объемлемыми ныне наименованием “раскол”, разделив их на три группы:

- а) старообрядческие согласия;
- б) сектантство;
- в) последователи изуверских учений, самая принадлежность к коим наказуема в уголовном порядке».

7-й — «Присвоить наименование старообрядцев взамен ныне употребляемого названия раскольников всем последователям толков и согласий, которые приемлют основные догматы Церкви Православной, но не признают некоторых принятых ею обрядов и отправляют свое богослужение по старопечатным книгам»;

9-й — «Присвоить духовным лицам, избираемым общинами старообрядцев и сектантов для отправления духовных треб, наименование “настоятелей и наставников”, причем лица эти, по утверждению их в должностях надлежащею правительственною властью, подлежат исключению из мещан или сельских обывателей, если они к этим состояниям принадлежали, и освобождению от призыва на действительную военную службу, и именованию, с разрешения той же гражданской власти, принятым при

постриге именем, а равно допустить обозначение в выдаваемых им паспортах, в графе, указывающей род занятий, принадлежащего им среди этого духовенства положения, без употребления, однако, православных иерархических наименований»¹³⁴.

Последний нами упомянутый пункт Указа вызвал активное обсуждение и потребовал некоторых уточнений, особенно это касалось беспоповской старообрядческой среды. Так, например, второй Всероссийский собор христиан-поморцев счел необходимым уточнить для себя формулировку о статусе наставников: «Наставники, или духовные отцы и руководители, стоящие во главе христианских приходов, должны почитаться как не имеющие священнослужительской степени, не рукоположенными пастырями Церкви. Духовные права и обязанности наставников определяются Священным писанием, до нерукоположенных пастырей относящимся, и обычаем, оставленным Церкви блаженной памяти предками нашими. Избрание народное и благословение отца духовного на служение Церкви возводит наставника на почетное и первенствующее место в приходе»¹³⁵.

Пункты Указа, ставшие законами Российской империи, приравнивали старообрядчество к русскому сектантству, но не возвели его на уровень синодальной церкви, которая по-прежнему официально именовалась «Господствующая Церковь». Однако эти законы предоставили старообрядцам и сектантам возможности для социального существования, автономного от Русской православной церкви. Старообрядческие конфессии фактически признавались государством. А прежнее уничижительное название раскольников заменялось на старообрядцев, и государство отказывалось преследовать своих граждан за «отпадение от православия». Исследователь старообрядчества пишет: «Юридическое и, до определенной степени, социальное признание старообрядчества вызвало рост числа общин различных поповских и беспоповских согласий и толков по всей России. Во-первых, происходила лега-

¹³³ Цит. по: Тимофеев В. В. Старообрядцы на выборных должностях в российской провинции // Регионоведение. 2004. № 4. С. 239.

¹³⁴ Именной Высочайший Указ Правительствующему Сенату от 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал веротерпимости» // Старообрядцы Санкт-Петербурга : сб. статей. Вып. 1. СПб., 2005. С. 7—8.

¹³⁵ Цит. по: Кожурин К. К 100-летию второго Всероссийского Собора христиан-поморцев // Календарь Древлеправославной Поморской церкви на 2012 год. СПб., 2012. С. 68.

лизация фактически сложившихся приходов. Во-вторых, старообрядцы, числившиеся прежде «православными», теперь в ряде мест, нередко целыми семьями, официально присоединялись (после прохождения длительной, порой до нескольких месяцев, процедуры безуспешного увещевания их священником господствующей Православной Церкви) к старообрядческой общине»¹³⁶.

Старообрядческие церкви после именного Указа вошли в полосу официальной институционализации. Местные власти, которые прежде руководствовались в отношении старообрядцев требованиями, исходившими от местного священства, теперь должны были руководствоваться законом. Фактически в стране возникла ситуация, когда местные власти или признавали законодательные нормы, или же игнорировали их, традиционно ориентируясь на приоритет синодальной церкви. В каждой конкретной губернии власти либо тормозили, запрещали официальное оформление старообрядческих общин, либо выражали социальное признание институционализации и функционированию общин.

Старообрядчество на бытовом уровне с его отказом от табакокурения и винопития оказалось востребованным как в начале XX в. с его идеологией модернизации хозяйственной жизни страны, так и актуально для современной России, пережившей разрушительные реформы 90-х гг. прошлого столетия, столь пагубно сказавшиеся на демографической ситуации в стране. Сегодня активно пропагандируется идеология здорового образа жизни. В национальной доктрине образования РФ одной из основных целей развития образования до 2025 г. названо воспитание здорового образа жизни¹³⁷.

Законодательные формы, вошедшие в жизнь после Первой русской революции, коснулись многих сторон общественной и государственной жизни России. Они несли культурные изменения, касающиеся как личной жизни, так и выполнения государственных

повинностей. Непосредственно затрагивали они вопросы межконфессионального взаимодействия и осуществления права на свободу совести и печати.

Нельзя обойти вниманием вопрос о роли старообрядческих общин в экономике страны. С петровских времен происходило постепенное усиление старообрядцев-предпринимателей в основных промышленных центрах России: Москве, Нижнем Новгороде, Санкт-Петербурге. В конце XIX в. одним из известных предпринимателей и купцов Петербурга был В. А. Кокорев, выходец из города Солигалича Костромской губернии. Он разбогател на винных откупах, был пионером многих прогрессивных предпринимательских начинаний, одним из первых понял важность для страны бакинских нефтяных промыслов (на этих промыслах начиналась научно-практическая деятельность Д. И. Менделеева). Кокорев — основатель крупнейшего частного Волжско-Камского банка и Московского купеческого банка, строитель нескольких железных дорог, автор основательного труда «Экономические провалы» (1887 г.).

В Петербурге доля старообрядцев среди купцов первой и второй гильдий составляла 1,2 % от общего числа купцов города. Старообрядцы-предприниматели контролировали 27 % лаковаренного и 10 % кожевенного производства столицы¹³⁸. Академик Д. С. Лихачев подчеркнул в одном из последних своих интервью, что в старообрядцах замечательно то, что ради идеи, вовсе для них материально не выгодной, они готовы были на большие общественные свершения (благотворительность, меценатство, поддержка культуры, медицины и т. д.). Нравственная стойкость в Вере вела к тому, что и в труде старообрядцы были нравственно стойкими. Все то, что старообрядцы делали: рыбу ли ловили, плотничали или кузнечным делом занимались, или торговлей — они делали на совесть. С ними удобно и просто было заключать разные сделки. Они могли совершаться без всяких письменных договоров. Достаточно было слова старооб-

¹³⁶ Островский А. Б. Старообрядчество в условиях ограниченного социального признания (по материалам журнала «Церковь» 1908—1917 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2004. № 10. С. 2.

¹³⁷ Национальная доктрина образования в Российской Федерации. М., 2000. URL: ; <http://www.zakonprost.ru/content/base/part/231200>.

¹³⁸ Расков Д. Е. Купцы-староверы в экономике Санкт-Петербурга // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 8. М., 2000. С. 53—57.

рядцев, купеческого слова, и все делалось без всякого обмана. Благодаря своей честности они и составили довольно зажиточный слой населения предреволюционной России¹³⁹.

Старообрядчество — один из важнейших компонентов поликультурной и поликонфессиональной картины России. Мы уже отмечали юридическое уравнивание в правах старообрядчества и русских сектантов законами, принятыми после Первой русской революции. Однако де-факто это равенство существовало и в предшествующий период — в XVIII—XIX вв. С исторической точки зрения интерес представляют реформы Павла I в религиозном вопросе. С общей точки зрения они вписываются в противоречивый характер реформирования социальной и культурной жизни России (классический пример — либеральная реформа Александра II 1860-х гг. в области земского самоуправления, судопроизводства и т. д. и контрреформы Александра III 1880-х гг.).

При Павле I происходит значительное смягчение государственной политики в отношении старообрядцев. Именно в его царствование старообрядцам было разрешено строить церкви, а единоверие, сформировавшееся в эпоху Екатерины II как своеобразный мостик между старообрядчеством и реформированной церковью, официально было признано формой воссоединения старообрядцев с синодальной церковью¹⁴⁰.

Значительным нововведением для своего времени был секретный указ Святейшего Синода от 22 марта 1880 г. об изменениях форм и методов миссионерской работы со старообрядцами. Указ требовал от священников господствующей церкви пересмотреть старые методы миссионерской работы. Указывалось, что главной целью этого вида деятельности в старообрядческой среде являются польза церкви и сохранение общей тишины и спокойствия. Вместо методов полицейского контроля, широко практикуемого прежде, Указом предписывалось действовать «не строгостью или принуждением, но апостольским учением, увещанием и усердным настоянием, со всякой

кротостью, терпением и человеколюбием»¹⁴¹. Указом запрещалось также без согласия хозяев старообрядцев входить в частные дома и заниматься миссионерской работой. Можно констатировать, что правительство Павла I (а Синод — это фактически Министерство по делам религий) прилагало определенные усилия для нормализации отношений со старообрядцами, причем эти усилия основывались на целом ряде уступок со стороны государства старообрядческим общинам.

Еще один сюжет во взаимоотношениях государства и неофициальных религиозных образований — отношение их к государственной службе. История Российской империи хранит множество свидетельств отказов членов старообрядческих и других религиозных общин от службы в царской армии. В России было немало религиозных общин, вероучения которых не допускали несения военной службы: духоборы, адвентисты, иеговисты, молокане, баптисты, староверы и др. За отказ от службы их прогоняли сквозь строй, отдавали в арестантские роты, ссылали на Кавказ. Но они продолжали стоять на своем: «Не будем присягать, не будем брать в руки оружие, не будем убивать людей-братьев, все люди равны».

В 1762—1763 годах, по приглашению Екатерины II, в Россию из Пруссии переселились меннониты, убежденные протестанты и пацифисты. Они проповедовали отказ от любых клятв (в том числе от присяги) и от воинской службы. Россия была заинтересована в привлечении этих трудолюбивых людей, и в 1787 году императорским указом им была дана льгота — освобождение от военной службы. Но в 1874 году в России была введена всеобщая воинская повинность. Все без исключения колонисты и сектанты в России были признаны подлежащими воинской повинности. Из-за этого около 15 тысяч меннонитов выехали в США и Канаду. Массовая эмиграция этой большой и богатой религиозной общины вынудила правительство вернуться к своим обязательствам. Меннониты освобождались от ношения оружия и отбывали сроки обя-

¹³⁹ Академик Лихачев и старообрядчество. URL: <http://edinoslavie.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=546>.

¹⁴⁰ Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. XXVI (1800—1801). С. 357.

¹⁴¹ Цит. по: Станкевич Г. П. «...Обращение сердец человеческих дело Божие есть» (Указ Святейшего Синода от 22 марта 1800 г.: попытка изменения государственной политики по отношению к старообрядцам) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 11. М., 2006. С. 34.

зательной службы, как правило, в особых лесных командах. Одни состояли в ведомстве Управления землеустройства и земледелия и занимались разведением лесов в Новороссийском крае, Екатеринославской, Таврической и Херсонской губерниях. Другие работали в пожарных отрядах и в мастерских морского ведомства. В дальнейшем льгота по освобождению от военной службы была пожалована духовоборам, молоканам и последователям других сект. Но старообрядцев это не касалось. Политика притеснений со стороны правительства ряда религиозных общин продолжалась вплоть до начала XX века. В этот период среди отказников числились евангелисты, баптисты, адвентисты седьмого дня и последователи учения Льва Толстого.

Отказы от военной службы случались не только по религиозным мотивам. В октябре 1876 г. «Московские ведомости» сообщали о массовом отказе ссыльных уральских казаков-староверов служить в армии. До революции отказников в большинстве случаев осуждали к лишению свободы. С начала Первой мировой войны до апреля 1917 г. было осуждено 837 чел. Советская Россия стала одной из первых стран, признавших в 1917 г., наряду с Великобританией (1916) и Данией (1917), право своих граждан на отказ от военной службы.

Премьер Временного правительства Керенский А. Ф. в свое время подготовил указ об учреждении альтернативной гражданской службы для религиозных меньшинств, но указ не успел вступить в силу, он просто продемонстрировал лояльное отношение буржуазной России к отказникам от военной службы по религиозным мотивам. Уже говорилось, что старообрядческие церкви в дореволюционный период пользовались поддержкой на законодательном и политическом уровнях российской либеральной демократии. Поэтому логичной была позиция старообрядцев в их отношении к революции февраля 1917 г. Старообрядцы, скорее, были нейтральны к революционным процессам, но лояльны к новому Временному правительству. Этого нельзя сказать, например, о позиции Римско-католической церкви в России, которая под страхом отлучения запретила своим приверженцам выступать на стороне

революции. Но самое парадоксальное заключалось в позиции, которую заняла Русская православная церковь.

Современные исследования показывают, что, начиная с XX столетия, синодальная церковь пыталась освободиться от контроля со стороны Российского государства путем восстановления патриаршества. В схеме церковно-государственных отношений, которую отстаивали высшие иерархи РПЦ, патриарх мыслился как лицо, неподконтрольное императору, т.е. Московский патриархат становился своеобразным государством в государстве. Поэтому Русская православная церковь не встала на защиту самодержавия в феврале 1917 г. Как известно, именно Временное правительство дало разрешение на проведение Поместного собора для выбора патриарха. При этом иерархи РПЦ требовали сохранения особого статуса православной церкви, т.е. действовала инерция господствующего положения синодальной церкви в России. Русская православная церковь настаивала на сохранении денежного содержания государством духовных учебных заведений, сохраняла контроль над церковно-приходскими школами, требовала денежного содержания для монастырей, гарантированных пенсий для клира и т. д. Самое главное, что при таких условиях, как отмечает современный исследователь, РПЦ по-прежнему занимала бы в стране первенствующее положение среди конфессий¹⁴².

С 20 января 1918 г. Декрет уже советской власти «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» предоставлял гражданам возможность замены военной службы гражданской обязанностью. В январе 1919 г. был издан Декрет «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям». Освобожденные от воинской службы несли другую службу. Они работали санитарями в госпиталях или на других общественно-полезных работах. Этот Декрет даже предусматривал возможность полного освобождения от военной службы по религиозным мотивам. В разгар Гражданской войны, когда Красная армия остро нуждалась в пополнении, были приняты весьма гуманные законодательные акты. Приходилось учитывать то, что число верующих, чьи убеждения не допускали службы в армии,

¹⁴² См.: Бабкин М. А. Священство и царство (Россия, начало XX в. — 1918 г.): Исследования и материалы. М., 2011. С. 73—75.

было весьма значительным. Этим Декретом советская Россия обратила на себя внимание мировой прессы и общественности, заслужив положительные отзывы.

Но Декрет действовал недолго, уже через год Совнарком ужесточил процесс замены военной службы вневоинской. К середине 20-х гг. отношение власти к верующим резко ухудшилось. Объединенный совет религиозных общин и групп был объявлен контрреволюционным и распущен. Через три года последовало новое ужесточение: летом 1923 г. был принят Гражданский процессуальный кодекс РСФСР. Отныне только суды определяли, есть ли у человека религиозные убеждения и какую именно работу он будет выполнять во время повинности. С конца 20-х — середины 30-х гг. отношение государства к конфессиям еще более ужесточилось и носило часто репрессивный характер. Этого не избежали ни представители Московского патриархата, ни сектантских движений, ни староверы.

В январе 1925 г. в СССР был принят Закон «Об обязательной военной службе». Круг лиц, которые могли воспользоваться правом на отказ от военной службы, был значительно сужен. Было исключено полное освобождение призывника от военной службы. В начале 30-х гг. прошлого века в СССР проводились различные эксперименты по замене военной службы трудовой повинностью. Это были попытки восполнить кадры квалифицированных рабочих и техников на оборонных предприятиях. Институт альтернативной службы просуществовал в СССР до 1939 г., хотя после передачи надзора над церковью НКВД он стал чистой формальностью. В 1939 г. советское правительство исключило признание права на альтернативную гражданскую службу, аргументируя это тем, что на протяжении нескольких лет ни одно лицо не заявляло отказа от военной службы по религиозным убеждениям. В этом же году был принят Закон СССР «О всеобщей воинской обязанности». Альтернативная служба была отменена юридически. Лишь в постсоветской России (12 декабря 1993 г.) в Конституции РФ появилось положение (ч. 3 ст. 59), гарантирующее гражданам право на прохождение альтернативной гражданской службы: «Граж-

данин Российской Федерации в случае, если его убеждениям или вероисповеданию противоречит несение военной службы, а также в иных установленных федеральным законом случаях имеет право на замену ее альтернативной гражданской службой». Это положение относится в первую очередь к представителям сект протестантского типа, существующих в России, последователям старого русского сектанства. Могут пользоваться этим правом и старообрядцы.

Общественно-политическая активность старообрядческих общин (как поповцев, так и беспоповцев), представителей других согласий старообрядчества была вызвана социальными процессами внутри страны: модернизационной политикой петровского и alexandroвского времен, революционными событиями начала XX в., законодательными актами в отношении старообрядчества со стороны Российского государства и т. д. Однако нельзя сбрасывать со счетов и логику внутреннего развития старообрядчества, его раздробленность на множество согласий и толков, которые обладали различными партийными пристрастиями, отражали интересы различных слоев российского общества. Так, например, в свое время «видный представитель московской буржуазии и общественный деятель белокрыницких П. П. Рябушинский справедливо указывал на разноплановый партийный состав в старообрядческой среде. Как известно, самому П. П. Рябушинскому принадлежала ведущая роль в организации одной из крупнейших партий делового мира — торгово-промышленной, созданной в 1905 г. Деятельное участие П. П. Рябушинский принимал и в умеренно-прогрессивной партии, созданной в то же время... . Известно, что в III и IV Государственные Думы депутаты-старообрядцы входили от разных партий... . Отмеченные положения подтверждают выводы историографии советского периода о социальной неоднородности староверия, борьбы в нем разных группировок. Указывают они и на противоречия между духовенством и мирянами на рубеже XIX—XX вв., связанные прежде всего с созданием массовых общественных организаций в белокрыницком согласии и ведущей ролью в них мирян»¹⁴³.

¹⁴³ Старухин Н. А. Общественно-политическая жизнь старообрядцев в начале XX в. (на примере Сибирских белокрыницких общин) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 13. М., 2009. С. 20.

В начале 1990-х гг. был создан Российский совет Древлеправославной Поморской церкви (ДПЦ). В совет вошли представители поморцев, брачных поморцев, брачных беспоповцев, поморцев законно-брачного согласия, даниловцев. Древлеправославная Поморская церковь опекает поморцев России, Украины (в 1996 г. насчитывалось 18 общин, ответственная община — Харьковская), часть поморцев Белоруссии (в 1996 г. — 22 общины, ответственная община — в г. Борисове), поморцев Молдавии (ответственная община — в г. Еденцы), Казахстана (в 1996 г. — 10 общин, ответственная община — в г. Лениногорске, бывшем г. Риддере Восточно-Казахстанской обл.), Киргизии (ответственная община — в г. Бишкеке). Также образовались Центральный совет ДПЦ Латвии в Риге (1989 г.), опекающий более 60 латвийских общин и некоторые общины Эстонии и Белоруссии. В 1995 г. создан Союз старообрядческих приходов Эстонии (11 общин), а в 1998 г. — Центральный совет ДПЦ Беларуси (37 общин). В Польше Высший совет ДПЦ был создан еще в 1983 г. В ДПЦ существует особый чин благословения наставника, совершаемый над избираемым всей общиной кандидатом. Выборы осуществляются из нескольких, по возможности, наставников (как правило, один из них местный, а другой представляет Российский совет ДПЦ).

Можно указать на некоторые признаки, характеризующие обрядовую и религиозно-вероучительную сторону современных старообрядцев-поморцев как в России, так и за рубежом: во время молитвы староверы совершают земные поклоны; крестятся двумя перстами, как крестились в старину; молятся образам, а не иконам; крестный ход у них происходит в противоположном направлении («о посолонь»); вместо «Иисуса» говорят «Исус»; не курят и не пьют; мужчины растят бороды и носят скромную неброскую одежду, в церкви это кафтан у мужчин и самобытный сарафан у женщин; почитают двух святых (Аввакума и Павла Коломенского), которых нет в официальном православии.

Для всех направлений и толков старообрядчества в отношении государства, власти и права характерны весьма различные мировоззренческие позиции: от полного неприятия государственности (крайняя его форма — бегун-

ство) до участия в законодательных органах и правительственных структурах. Однако подчеркнем, что в целом старообрядчество всегда было достаточно лояльно и даже патриотично в отношении к интересам своей страны. Это характерно также и для старообрядцев, проживавших и проживающих за рубежом России. Исторические заслуги старообрядчества в целом как носителя традиционной культуры перед русским народом огромны. Старообрядчество — это религиозно-культурно-бытовое, а не только узко обрядовое явление. Старообрядцы во всей своей жизни стремились осуществить подлинную свободу духа, социальное равенство и церковное братство; в этом отношении старообрядческий приход является образцом христианской общины¹⁴⁴. Современные старообрядцы — законопослушные граждане Российского государства. Общины старообрядцев как правило юридически зарегистрированы, их организации входят в социально-политическое поле России.

ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОЙ НОРМАТИВНОСТИ: ХАРАКТЕР ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

И. А. Кацапова,

*кандидат философских наук,
старший научный сотрудник
Института философии РАН*

Панорама современной жизни демонстрирует нам, что сегодня меняется общественно-политическая, а соответственно, и правовая реальность, в силу чего смещаются смысловые характеристики и акценты в системе политико-правовой деятельности. В результате сегодня формируется более гибкое отношение к представлениям о правовом плюрализме, о плюрализме правопорядков. В социальной реальности правовой плюрализм, по мнению социолога и правоведа Г. Д. Гурвича, создавшего в начале XX столетия теорию *социального права*, является следствием фактического плюрализма. Плюрализм общества, по Гурвичу, состоит из отношений государственного права и других видов права, причем это могут быть отношения либо приоритета, либо равенства,

¹⁴⁴ Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1988.

либо зависимости. Ученый выделял такие автономные источники права, как международные организации, профсоюзы, предприятия и т. д., каждый из которых в действительности способен порождать собственный автономный юридический порядок, регламентирующий свою внутреннюю жизнь. Главное, на что обращал внимание правовед, — все эти «автономные юридические порядки» должны находиться в процессе непрерывного взаимодействия. В теории социального права Гурвич стремился противопоставить свое понимание социального права другим интерпретациям, существовавшим в то время в Европе¹⁴⁵.

Германский юрист О. Ф. Гирке в своей нормативной теории рассуждал о значении и роли социального права и отличии его от индивидуального права. В частности, Гирке выделял наряду с базовыми правовыми отраслями — частным и публичным правом — также *социальное* и *индивидуальное* право, подчеркивая, что такое деление обусловлено прежде всего природой самого человека: его индивидуальностью, с одной стороны, и социальностью — с другой. В контексте социальных отношений индивидуальное право ставит человека по отношению к другим людям как индивида по отношению к индивидам, в то время как социальное право рассматривает всех людей как членов общности. И если индивидуальное право основано на отношении взаимообуславливающего интереса всех участников отношения, на координации этих интересов, то социальное право основано на отношении субординации. Соответственно, главным признаком социального права является подчинение всех членов социальной организации, союза, так называемой союзной воле, тогда как в индивидуальном праве, по мнению Гирке, подчинения такого рода не наблюдается.

В настоящее время многие нормативные теории отходят от определения права как совокупности норм, содержащихся в законе, ориентируясь прежде всего на то, что право проявляется также и в административных актах, и в судебных решениях, и в отдельных положениях договоров, и в общих принципах, и в представлениях о ценностях права, например о справедливости, и даже в идеях о праве. Подчеркивается также и то, что государство

представляет только один из множества социальных институтов. В социальной реальности наряду с государством создаются корпоративно организованные институты, многочисленные союзы и группы, объединяющие людей для осуществления каких-либо идей и целей и при определенных условиях также претендующих на нормотворчество. Возможность нормотворчества в негосударственных объединениях определяется как раз не государством, а общественными и социальными взаимоотношениями, ориентирующимися на коллективный образ мышления.

Конечно, плюрализм учений о праве касается прежде всего его формы и содержания. К тому же существование плюрализма правопорядков не исключает необходимости говорить и об однородности права, нормы которого образуют так называемое объективное право, обязательное для исполнения неопределенным кругом лиц, т. е. для всеми без исключения гражданами государства. Важно отметить и то, что негосударственные социальные институты, создавая обязательные нормы для членов союза, в то же время не имеют возможности создавать так называемое объективное право, такое полномочие принадлежит только государству. Однако при полной монополии на создание объективного права государство между тем регулирует не все общественные отношения, а только наиболее важные, защита которых позволяет сохранять и поддерживать правопорядок как в самом государстве, так и на уровне общественных отношений.

Для того чтобы понимать суть социальной нормативности необходимо учитывать то, что не все социальные отношения сводятся лишь к юридическим отношениям. В социальном пространстве не только строятся отношения на уровне юридических лиц или субъектов права, но также возникают конкретные правоотношения между людьми, непосредственно участвующими в установлении этих отношений. В любом случае социальная роль права в юридическом понимании — как совокупность наиболее важных социальных норм, установленных, санкционируемых и защищаемых государством, существенно отличается от восприятия социальной нормативности в рамках, например, философского обоснования социальной роли права.

¹⁴⁵ Мачин И. Ф. История политических и правовых учений. М., 2009. С. 381—389.

Понятно, что понимание права и, соответственно, правовой реальности, не дано фактически, а является результатом долгого исторического процесса не только формирования самого понятия «право», но и четкого разграничения в юридической науке и практике содержаний таких понятий, как «право» и «закон». Сегодня право и закон принято выводить из самих этих понятий, постулируя тем самым их безусловную самодостаточность в отличие, например, от древних времен, когда право выводилось из обычая. Справедливости ради следует заметить, что до сих пор нет четкого различия того, что собой представляет право, а что закон (к сожалению, даже среди профессиональных юристов). По этому поводу продолжают, как и более столетия назад, профессиональные дискуссии о соотношении права и закона. Но, как и более столетия назад, многие формы неофициального права, т.е. того права, которое не было создано или признано государством, в обычном (юридическом и неюридическом) лексиконе (словоупотреблении) «правом» не называется.

Как известно, активные и продуктивные профессиональные дискуссии между юристами позитивистского и естественно-правового направлений по поводу того, является ли так называемое естественное право — правом или оно таковым не является, проходили в конце XIX — начале XX столетия как в Германии, во Франции, так и в России. Конечно, особого внимания заслуживают отечественные дискурсы о значении проблемы соотношения позитивного и естественного права, так как именно в России в рамках грандиозной философско-правовой полемики была фундаментально теоретически освоена тема соотношения морали и права.

Отечественный философ В. С. Соловьев в произведении «Оправдание добра. Нравственная философия» (1897 г.) не столько стремился определить философские основания нравственности, сколько пытался показать детерминирующий характер и взаимообуславливающую связь нравственности с различными социальными сферами общественной жизни, такими как юридическая, экономическая, политическая, социальная. Именно поэтому он рассматривал практическую связь нравственности и права, как сформулировал он сам, как «единство в необходимом», как один из конкретных вопросов практической философии — этики. Философ неоднократно подчеркивал, что от положительного пони-

мания этой связи зависит как жизненность, так и плодотворность самого нравственного сознания.

Пытаясь ответить на вопросы «Что такое право?», «Откуда оно происходит и из чего складывается?», «В чем суть ограничения, делающего из свободы право?», «Все ли равны перед правом?», «Всякий ли человек может действовать по совести, а не по естественным желаниям?», Соловьев, по сути, создал для юридической науки того исторического периода теоретическое поле для исследования философско-правовой проблематики. В его теории «этического минимализма», как ее определили современники Соловьева, право выступает синтезом общественных и частных интересов, объективно охраняя ценности (нравственные) индивидуальной свободы и общественного блага. В концепции В. С. Соловьева требуемый «правом минимум добра» включает в себя идею «обеспечения всем людям права на достойное человеческое существование».

Важно отметить, что сущность соловьевской концепции сводится к определению не количественной, как считали многие (в частности, Б. Чичерин, и в начале своего творческого пути П. Новгородцев), за что, собственно, его и критиковали, а качественной, т.е. той самой моральной пользы права, осуществляемой в общественном пространстве. Минимум нравственности, на чем акцентировал внимание Соловьев, — это та моральная польза, которую осуществляет право, защищая индивидуальные интересы личности от антиобщественных посягательств на ее права. По Соловьеву, право всегда должно соответствовать нравственному идеалу.

Активный оппонент В. Соловьева Б. Чичерин, в свою очередь, указывал на недопустимость смешения права и нравственности, твердо придерживаясь точки зрения, что в общественном пространстве, кроме нравственного закона, существуют другие законы, которым нравственность должна подчиняться. По Чичерину, нравственность и право относятся к двум разным сферам свободы: первая — к внутренним побуждениям, определяемым совестью, а вторая — к внешним отношениям свободы одного лица к свободе других. Несмотря на методологическую и мировоззренческую несовместимость позиций В. Соловьева и Б. Чичерина, надо заметить, именно их философско-правовая полемика стала важным

теоретическим источником в развитии отечественной философско-правовой проблематики.

Концептуальные идеи Соловьева плодотворно оформились в теоретическом наследии П. И. Новгородцева, Е. Н. Трубецкого. Так, по мнению Новгородцева, среди философов истекшего века (XIX) именно Соловьев стал наиболее видным защитником правовой идеи. Именно Соловьев в своей теоретической деятельности стремился «обнаружить силу права против права силы»¹⁴⁶. Позитивно оценивая философию права В. Соловьева, Новгородцев особо выделил в ней области объективной и субъективной этики.

К сожалению, этот исторический опыт был прерван на долгие годы, но внушает оптимизм тот факт, что именно сегодня есть возможность продуктивно выработать сущностные характеристики принципа соотношения морали и права как основополагающих нормообразующих форм общественной жизни человека.

На этом фоне особо актуальной становится проблема выявления нормативной структурированности системы общественных отношений. Важность этой темы обусловлена прежде всего растущим интересом к проблеме, связанной с человеческим действием, с одной стороны, и смыслом общественных отношений — с другой.

Нельзя сказать, что тема эта не интересовала исследователей до сих пор, она активно обсуждалась и обсуждается как философами, так и юристами, и логиками уже на протяжении многих десятилетий. Однако все эти концепции — это учения о систематизации права, сориентированные в большей мере на анализ и систематизацию норм права, анализ компетенции, позволяющей определять лиц, правомочных на создание и изменение системы права, а также на изучение нормативных следствий изменений системы права: отмены, пересмотра правовых норм и пр. По сути, это разработка системы правоприменения в рамках юридической науки.

Так, в юридической науке нормативность воспринимается как определенный способ систематизации позитивных норм, то есть упорядочивание правовых предписа-

ний: в законодательной системе это прежде всего кодификация норм права, а в научном исследовании — это возможность устранения противоречий в правовых предписаниях. А в рамках философии права авторы в большей мере ориентируются на логико-философский анализ юридических решений, рассматривая эвристику их принятия. В середине прошлого столетия деонтическая логика, исследующая логические структуры прескриптивного языка, изучая свойства таких функторов, как «обязательство», «запрет», «дозволение», по сути, раскрыла многоаспектность самого понятия «нормативность».

Конечно, система нормативной регуляции в данном случае представлена весьма односторонне. В основном она ориентирована на профессиональную деятельность юристов, которые с позиций юстпозитивизма разрабатывают систему нормативной регуляции, учитывая при этом лишь норму права. Нормативность в юридической науке¹⁴⁷, в ее логическом аспекте, обсуждается как проблема создания, применения и оптимизации нормативных кодексов, как проблема соотношения нормативных систем и правопорядка. Конечно, система права обладает собственным критерием выделения того, что является предметом коммуникации, но, по сути, правовая система выступает в качестве основного механизма, регулирующего отношения между элементами социальной системы. В то же время социальная нормативность обусловлена скорее системой межличностных отношений, коммуникации людей в рамках социальных институтов.

На самом деле социальная нормативность — это не столько проблема создания, применения и оптимизации нормативных кодексов или проблема соотношения нормативных систем и правопорядка, сколько социальное поле коммуникации и отношений между людьми. К тому же в контекст социальной нормативности включаются не только нормы права, но и нормы морали, религии, обычая. В принципе для определения содержания и смысла социальной нормативности необходимо учитывать то, что любые нормы в системе общественных отношений чело-

¹⁴⁶ Новгородцев П. И. Идея права в философии Вл. С. Соловьева // Новгородцев П. И. Соч. М., 1995. С. 286.

¹⁴⁷ Специфика юридической нормативности широко представлена в работах таких авторов, как Р. Дворкин («О правах всерьез»), К. Э. Альчурон, Е. В. Булыгин («Нормативные системы»), Роберт Алекси («Понятие и действительность права») и др.

века — религиозные, моральные, правовые или какие-то другие — на самом деле всегда должны рассматриваться в контексте коммуникативных связей человека.

В этом смысле важно отметить, что сегодня не столько мораль, сколько право становится одним из условий взаимодействия между людьми, практически обеспечивая состояние коммуникативных связей человека в обществе. В общественных отношениях право, в отличие, например, от морали, занимается не просто поведением человека, а индивидуальными человеческими действиями как таковыми. Вследствие этого право становится одной из предпосылок коммуникативных связей человека в обществе в том смысле, что право не просто описывает, а прежде всего устанавливает или определяет ту реальность, в которой человек создает условия для взаимодействия с другими. В отличие от морали, которая создает условия для поиска компромисса между «возможным» и «должным» поведением, право жестко ограничивает и регулирует общественное поведение человека (в частности, перспективой наказания). Поэтому для человека право в любом случае представляет собой лишь внешний фактор, ту реальность, с которой человек должен считаться. Человек не воспринимает право как явление, на которое он может влиять, и тем более которое он может формулировать для себя. В социальной реальности нормы права и морали определяют границы дозволенного поведения для человека, поэтому следование норме представляет собой положительную ценность, соответственно, нарушение — отрицательную ценность. В любом случае нарушение правила общественного поведения влечет за собой определенную общественную санкцию: в одном случае это может быть общественное порицание, в другом — юридическая санкция. Социальная обусловленность нормы права отличает ее от моральной нормы тем, что последняя, может, и дает оценку общественным и личным интересам, тогда как право сориентировано лишь на их разграничение.

В определенных условиях этические и правовые правила, например запрещение убийства, совпадают и по смыслу, и по степени ограничения поведения человека. Однако в данном случае правовые правила имеют неоспори-

мое преимущество — через законодательную систему норм, например уголовного права, создают минимальные гарантии общественной безопасности от угрозы убийств. Бесспорно, что некий порядок, устанавливаемый правом, необходим для каждого общества. Но важно отметить, что этим социальный статус права не ограничивается.

На эту специфику обратил внимание в конце XIX столетия отечественный юрист и социальный философ П. И. Новгородцев, отмечая, в частности, что областью положительного права применение нормативного принципа не должно ограничиваться, поскольку формальный анализ права не касается его сущности, а рассматривается только как «порядок», регулирующий правоотношения отдельных лиц в обществе. В данном контексте социальный статус права задействован лишь на выражении индивидуального интереса: автономии личности, личного интереса (принципа), «обеспечивающего только каждому свое» — как чье-то право. Согласно же точке зрения Новгородцева, социальная роль права гораздо шире — и связано это с тем, что право представляет собой «норму и принцип личности»¹⁴⁸. Столь же важно и то, подчеркивал юрист, что ни право, ни государство сами по себе не создают законы, их создают люди. Государство является лишь органом, а не творцом общественной жизни. Многие социальные проблемы, как и проблемы соотношения государства и личности, коренятся не в безличных общественных структурах и институтах, так называемых объективных законах социального развития, а в самом человеке. К тому же абстрактные понятия — «государство», «право», зависящие от политических и социальных условий, со временем меняют свои смысловые характеристики, в то время как человек, его устремленность в будущее — его способность мыслить и оценивать реальность — дают ему право совершенствоваться как институты, так и условия общественной жизни. В силу этого, полагал правовед, только от человека зависят и качество самих законов, и смысл общественного бытия.

В принципе, мыслитель стремился показать относительную самостоятельность различных сфер социальной жизни и в то же время их детерминированность определенными нрав-

¹⁴⁸ Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 279.

ственными принципами. Пытаясь связать эти принципы с социальной реальностью, Новгородцев хотел показать, что только человек, имеющий способность возвыситься над материальной действительностью, потенциально способен путем своего совершенствования и развития опосредованно влиять на совершенствование политических и правовых форм организации социальной жизни.

Главным идейным мотивом теоретического осмысления права и правовой реальности для Новгородцева было осознание того, что для правовой природы человека определяющее значение имеет осознание того обстоятельства, что в абстракциях права за внешней условностью речь идет о самом главном и существенном в жизни индивида и всего социума: свободе, справедливости, равенстве. Поэтому правовые условности на самом деле, считал правовед, это абсолютно необходимые условия достойной человека жизни — всех и каждого. Стремясь выяснить, в какой же мере праву присуще нравственное содержание и каким образом соотносятся нормативные категории, Новгородцев пришел к выводу о том, что обе категории в социальной реальности сосуществуют в той мере, в какой ни право без нравственности, ни нравственность без права автономно существовать не могут. Согласно Новгородцеву в социальной реальности прогресс «в одной области рано или поздно отражается в другой, обуславливаясь при этом некоторым общим прогрессом всей социальной жизни»¹⁴⁹. Диалектика взаимообуславливающей связи права и нравственности заключается прежде всего в том, что внутренне неразрывная связь права и нравственности а priori задана в содержании общего закона социального развития. В общественном пространстве потребности в мире и порядке являются основными, поэтому право и нравственность необходимо рассматривать как средства к достижению этих целей. Общая цель и реальная («жизненная») связь понятий права и морали способствуют обузданию человеческих страстей, внося мир и порядок

во взаимоотношения людей, противопоставляя «эгоизму частных стремлений интересы общего блага и требования справедливости»¹⁵⁰.

Главное, подчеркивал мыслитель, — в рассуждениях о социальной роли права нельзя забывать о том, что только человеку свойственно видеть в праве установление, зависящее от его личной воли и мысли¹⁵¹. Понятно, что в качестве социальной нормы право внешне ограничивает действия индивида в общественной жизни. Однако не следует игнорировать того, что право содержит в себе не только требование подчинения некоторому высшему принципу, но еще и наличие обязательств, принимаемых индивидом. Ведь в социальном пространстве только на человека возложены обязанности, которые рассматриваются как обязанности по отношению к конкретным индивидам и как обязанности по отношению к другим людям вообще.

В современной литературе на эту форму обязанностей обратил внимание французский философ Поль Рикёр¹⁵². Суть заявленной Рикёром темы межличностной коммуникации заключается в том, что привычные формы нормативности, воспринимаемые человеком с позиции «должного», т.е. с позиции моральной оценки действия, радушно принятые общественным мнением, не раскрывают до конца смысл социальных отношений.

Не секрет, что современный человек даже в общественном пространстве продолжает ориентироваться в большей мере на то, что моральное поведение для него самого является наиболее правильным и достойным, а также наиболее важным для его самооценки. Понятно также и то, что в социальной ориентации такого рода человек находит удовлетворение, и прежде всего потому, что «собственную» мораль он способен рационально обосновать, ориентируясь на так называемый категорический императив. Однако современную систему общественных отношений и учреждений нельзя рассматривать только с точки зрения их моральной составляющей. Необходимо ориентироваться и на нормативные принципы как определения социального статуса самого

¹⁴⁹ Новгородцев П. И. Право и нравственность // Сборник по общественно-юридическим наукам. Вып. 1. СПб., 1899. С. 116.

¹⁵⁰ Новгородцев П. И. Право и нравственность. С. 115.

¹⁵¹ Новгородцев П. И. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. СПб., 1999. С. 14.

¹⁵² Кацапова И. А. Межкультурный смысл этико-юридического принципа П. Рикёра «Я-сам как другой» // Поль Рикёр: Человек — общество — цивилизация. Современная философия. М., 2015. С. 338—363.

человека, так и определения нормативно-социальной обусловленности его поведения в обществе.

Сегодня социально-структурированные межличностные отношения не могут быть выстроены лишь на одной морали, так как с практической точки зрения это недопустимо в силу того, что современное общество не существует вне правового поля. И не только потому, что развитие цивилизации повсеместно сопровождалось постепенным развитием системы правовых норм и одновременным созданием механизма для их регулярного и эффективного применения. Связано это прежде всего с тем, что современное представление о правовом порядке не должно ограничиваться тем, что это порядок, включающий в себя юридическое поле только отношений между субъектами права и их ответственностью. Оно должно включать в себя и представление о порядке социальных отношений, о той совокупности основных и элементарных требований, без которых само существование в обществе невозможно. Вполне очевидно, что установленные государством законы действуют не в вакууме, а существуют непосредственно и в тесной связи с моральными кодексами, более или менее сложными, прописанными детально или в общих чертах. Взаимоотношения между правом и моралью несомненны и являются одним из важнейших факторов жизни современного общества и уж тем более человека. Соответственно, правовой порядок должен включать в свое содержание определения как права, так и морали, потому что современная система общественной жизни ни без морали, ни без права вообще существовать не может. Стремление такое по меньшей мере противоестественно, а в целом ведет как к уничтожению и дискредитации самой морали, так и к притуплению правового сознания. К тому же современный человек в условиях общежития не может не реагировать на социальный запрос, связанный с ценностно-нормативными установками на социально заданные условия совместного проживания.

В своей теории межличностной коммуникации Поль Рикёр акцентирует внимание на том, что в повседневной практике человек включается в общественные отношения, характер которых не всегда соответствует простому диалогу «я» — «ты». Поэтому, рассматривая социальный статус современного человека, Рикёр выделил в нем интерсубъективный

характер ответственности. При этом философ ввел в теорию и практику дискурса новое поле коммуникации, где рассматривает проблему институционального опосредования. Характер институционального общения строится на основании зависимости от конкретных коммуникативных ситуаций и от существования институциональных посредников: так называемых общественных институтов, таких как законы, предписания, инструкции, руководства и т. п.

Заслуга мыслителя состоит еще и в том, что именно он обратил внимание на существующую «мутацию», в его определении, нормативных принципов — морали и права в контексте социальной роли индивида и назвал ее «пограничной ситуацией», которая, по сути, и обуславливает связь социальной нормативности. Рикёр показал, что человек становится полноценной личностью, уважающей себя, только в случае, когда понятие «Я-сам» перерастает границы самости и становится принципом общественной жизни — «Я-сам как Другой» (через понятие «Я-сам как Другой»).

Современный способ коммуникации человека, который Рикёр обозначил как «институциональные отношения», подразумевает прежде всего то, что система отношений индивида в социальном институте приобретает статусное значение, ориентируя участников на фиксированную схему коммуникативных ролей. Институциональная структура межличностных коммуникаций существенно отличается, например, от ролевой структуры повседневного общения, ориентирующегося на различные практически значимые параметры для развития конкретного дискурса.

В принципе, в развитии общественных отношений создаются условия, предусмотренные нормативностью самих этих отношений, когда между участниками возникают конкретные права и обязанности, в совокупности образующие социальный тип отношений. При этом важно учитывать то, что данный принцип размещается как в социальном, так и в юридическом поле. В общем виде такие отношения определяют возможное поведение одной стороны и ее юридическую обязанность в части каких-либо действий или воздержания от действий и другой стороны этого отношения. Однако между юридическими и так называемыми институциональными отношениями существует важное различие, которое состоит в том, что основной смысл юридических отноше-

ний строится на уровне отношений субъектов права, в контексте, например, составления совместного договора, или сделки, или защиты интересов личности от всякого рода антиправовых и антиобщественных действий других. В то же время формальный смысл социальных отношений определяет не просто порядок межличностных отношений, скажем, на уровне взаимной симпатии или дружбы, а такой порядок отношений, который соответствует установке — «каждому свое право», определяющей порядок равноправных отношений. И в данном случае защищаются прежде всего права каждого из участников отношений от недопустимых действий самих участников отношений. При этом оговаривается то, что сами отношения должны быть доверительными и соответствовать основному критерию — уважения ко всем участникам отношений.

В своей теории Рикёр стремился «показать, что вопрос, поставленный в юридической форме: кто является субъектом права? — в конечном итоге практически не отличается от аналогичного вопроса, поставленного в форме моральной: кто является субъектом, достойным почтения и уважения?». Философ фиксирует здесь внимание на способности, понимая под этим (право)способность, и вменяемости субъекта¹⁵³.

В принципе проблема соотношения морали и права в публичном пространстве имеет собственную логику исторического развития. И главный смысл социальной нормативности состоит в определении нормативной сущности права во взаимодействии его с другими нормами общественной жизни, в частности морали (справедливости). В социальной реальности право в принципе не может быть выделено и отнесено только к одной стороне культурной жизни человека: будь то государственная организация, институты, союзы, или общественные отношения, или даже «психические переживания» (Л. И. Петражицкий). Главное, на что должен ориентироваться современный человек, — это то, что право — не только принцип, устанавливающий правопорядок в обществе, но прежде всего — условия современной формы социальной жизни человека, его способ социальной коммуникации.

В социальной реальности индивид не фиксирует границ между правом и моралью —

смысловое содержание каждой нормы соответствует требованию «ты должен», которое, в свою очередь, порождает вопрос о нравственной основе этого долженствования. И в этом заключается важный аспект любого императива — по логической структуре они однотипны, касается ли это правовой нормы или нормы морали, в любом случае запрет действует всегда, безотносительно к конкретной ситуации. В общем же плане правовые запреты соразмерны моральным. И, по сути, в социальной реальности обе категории соотносятся по принципу взаимодополнения.

Практически неочевидная, но социально необходимая связь между правом и моралью есть совершенно обоснованная правомерная реальность, в которой требования права и требования морали не просто иногда совпадают, главным и основным условием их взаимодействия является то, что сама идея права, т.е. сущность закона (или сам закон) должна соответствовать требованиям морали. Естественно, это не должно сводиться и не сводится к тому, что право и мораль совпадают полностью (например, обязанность вежливости, благодарности не может быть правовой, но только моральной и т. п.). Истина заключается в том, что каким бы ни было правило — оно может быть законом только в том случае, если требует как минимум морально допустимого, иначе, как считали древние, «несправедливый закон — это не закон вообще» («*lex injusta non est lex*» — св. Августин). Соответственно, моральность может рассматриваться как необходимое условие для законности в том смысле, что соответствие некоторым требованиям морали является частью условия для определения закона.

Таким образом, со всей определенностью можно утверждать, что для современного человека базовой установкой является знание о том, что реальность права в мире человеческих отношений — это прежде всего «порядок», регулирующий правоотношения отдельных лиц в обществе. Однако, как показывает практика, для современного человека право становится одним из условий его социального взаимодействия с другими людьми. Будь то оформление договоров или сделок, будь то просто социально ориентированный профессиональный дискурс — в любом случае право

¹⁵³ Рикёр П. Справедливое. М., 2005. С. 30.

выступает условием и гарантом современных коммуникативных связей человека в обществе. В принципе это указывает и на то, что социальная роль права шире понимания того, что право есть только условие порядка.

Важно также отметить, что система социальной нормативности представляет собой не только систему регулирования, как это принято считать, но еще и систему социальной ориентации человека. Именно систему социальной ориентации каждый человек получает от рождения в готовом виде, в перспективе либо приспособляясь к ней, либо пытаясь как-то и в чем-то ее изменить.

В любом случае социальная нормативность представляет для человека ту часть духовного мира, которую можно назвать «образом жизни общества». Социальные нормы оказывают непосредственное воздействие на сознание людей, формируя их поведение и, соответственно, их отношения. Но при этом нормы, независимо от того, являются ли они моральными, правовыми или религиозными, оцениваются по волевым действиям самого человека и (или) по их последствиям. Именно таким образом, из оценок в сфере социальной нормативности формируются предписания и принципы. Большинство принимаются в качестве позитивных, например, такие установки, как: «убийство человека — это зло»; «милосердие — это добро»; «воровать — это незаконно» и т. п. В таком случае, получается, что социальные нормы — это прежде всего нормы взаимодействия или, как сегодня принято называть, коммуникации, людей в обществе, потому что общие правила позволяют человеку ориентироваться между «должным» и «недолжным» общественным поведением.

Конечно, система социальных норм каждого общества может иметь свои отличия, но каждое из обществ, безусловно, содержит унаследованные от предыдущих поколений оценки «добра и зла», выраженные в виде норм, институций. Вследствие этого социальная нормативность отражает общественную культуру поведения людей, но, следует отметить, не только через их интересы, но и через идеи, идеалы и, как ни парадоксально, даже через возникающие противоречия в обществе. Через институциональность, т.е. существующие в обществе учреждения, организации, объединения, союзы, устойчивые нравы, они органически вплетаются в общественные отношения, формируя таким образом их культуру.

Иными словами, современные общественные отношения связывают людей не только по социальным группам и их корпоративным интересам, но еще и по формальным признакам. Понятно, что в социальном пространстве человек с необходимостью должен строить свои планы в соответствии с нормами общежития, поэтому его социальная роль определяет его социальное поведение, которое должно быть сориентировано не только на его интересы, но и на определенные права и обязанности по отношению к другим людям вообще.

Современные процессы, в которые непосредственно или опосредованно включен человек, затрагивают самое главное для человека — это сферу его социальной жизни. Социализация человека — это не просто номенклатурная включенность его в социальное пространство, которое принято называть обществом или государством. Это прежде всего пространство жизни самого человека, осознанное и принятое им как необходимое жизненное пространство. Важным аспектом социализации человека является то, что практически каждый от рождения получает в готовом виде принципы социальной ориентации, сформулированные как определенные правила общественного поведения, и уже в процессе социализации человек либо приспособляется, принимая безоговорочно формы социальной нормативности, либо стремится каким-либо образом повлиять на их изменения, адаптируя их или под свои собственные интересы, или под общественные смыслы.

Сегодня человек поставлен в условия выбора между «быть» или «иметь». Нельзя сказать, что проблема выбора — проблема современности, она всегда являлась основополагающей мотивацией практической деятельности человека, независимо от того, выбирал ли он между «добром» и «злом» или «возможным» и «необходимым». Просто сегодня важным выбором для человека является именно выбор между «быть» или «иметь», приобретающий сущностные, можно сказать, глобальные масштабы. Сегодня перед человеком остро встает проблема выживания, потому что неотъемлемое право человека — право на жизнь — не просто конкретно кем-то игнорируется, но подвергается риску нивелирования сама идея этого права.

Поэтому сегодня остро встает необходимость профессионального дискурса между юристами и философами по философ-

ско-правовым проблемам, тем более что профессиональный дискурс между специалистами в области юриспруденции и философии вокруг правовых проблем имеет исторические корни. В современной литературе обсуждаются философско-правовые темы: «место индивида внутри правовой системы как таковой», «свобода и закон» (Б. Леони); «мораль права» (Л. Фуллер); «право — на его универсальном уровне — прав человека и его свободы» (Ф. Хайек); «проблема нормативности общей теории права» (Р. Дворкин); «проблема этико-юридического дискурса», «проблема аргументации и интерпретации в юриспруденции» (П. Рикёр) и др. Необходимо лишь расширить список тем и добавить проблему социальной нормативности.

Бесспорно, методология правового позитивизма способствовала развитию конкретного правоведения, но проблема состоит в том, что, согласно позитивистской установке существует только одно право — юридическое, а всякого рода «сверхпозитивные» основания права позитивной наукой не воспринимаются серьезно. Понятно, что такая позиция в итоге ведет не только к абсолютизации роли государства, но и к утверждению его доминирующей роли по отношению к праву. Здесь не срабатывает даже классическая установка на то, что право возникло раньше государства, значит, и существовать может помимо него. К тому же такая установка не только отрицает возможность нахождения каких-либо оснований права вне реальности государственных установлений, но и зависит от изменений политической ситуации. И главное — в данном случае, по существу, разводятся такие понятия «закон как правовое явление» и «правовая сущность закона», а следовательно, практически из юридической науки элиминируется понятие объективного правового содержания. Совершенно очевидно: вследствие того, что юридический позитивизм ориентируется только на традиционный подход к праву, он не затрагивает вопросы моральной теории, а значит, и нормативной. Более того, ориентируя граждан на законопослушное поведение, правовой позитивизм исключает какие бы то ни было условия консенсуса. Однако не стоит игнорировать того, что из признания современной концепции права как чисто светского продукта разумной деятельности человека следует, что право создано не столько самим человеком, сколько для самого человека.

Понятно, что юристы, отстаивая современные формы профессионального подхода в изучении права в юриспруденции, в большей мере продолжают настаивать на традиционных формах и методах как в законодательной, так и в правоприменительной сферах. Связано это, конечно, в первую очередь еще и с тем, что в своей профессиональной деятельности юрист должен ориентироваться на законодательные и процессуальные проблемы, тогда как проблемы моральных или идеальных основ права выходят за пределы его юридического сознания. Однако не следует забывать, что в общественном пространстве и в общественных отношениях проблема заключается не в профессиональных спорах о концептуальном или методологическом подходе в исследовании права и правовой реальности. Вопрос состоит в определении наличия или отсутствия конституционных прав в государстве, способных защитить человека от государственного произвола.

МОРАЛЬНО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ ТЕМПОРАЛЬНОГО ОСВОЕНИЯ БЫТИЯ

О. В. Малюкова,

*доктор философских наук, профессор
Московского государственного юридического
университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА)*

Темпоральное освоение бытия представляет собой одну из основных характеристик современного подхода к времени, которое реализуется в виде эпистемологии времени. Традиционно важнейшими формами бытия являются пространство, время, движение, системность и самоорганизация. Каждая из этих форм бытия может быть рассмотрена как в онтологическом, так и в эпистемологическом и аксиологическом смысле. Рассмотрим категорию времени, или, точнее, темпоральное освоение бытия и его особенности. Темпоральное бытие, освоение времени в ценностном аспекте есть важнейшая задача философии. Более ста лет назад В. И. Вернадский в одной из своих лекций подчеркивал: «Иногда приходится слышать, что роль философского мировоззрения и даже созидательная и живительная роль философии для человечества кончена и в будущем должна быть заменена наукой. Но такое мнение само представляет

не что иное, как отголосок одной из философских схем, и едва ли может выдержать пробу научной проверки. Никогда не наблюдали мы до сих пор в истории человечества науки без философии, и, изучая историю научного мышления, мы видим, что философские концепции и философские идеи входят как необходимый, всепроникающий в науку элемент во все время ее существования. Только в абстракции и в воображении, не отвечающем действительности, наука и научное мировоззрение могут довольствоваться сами по себе, развиваться помимо участия идей и понятий, разлитых в духовной среде, созданной иным путем. Говорить о необходимости исчезновения одной из сторон человеческой личности, о замене философии наукой, или наоборот, можно только в ненаучной абстракции»¹⁵⁴.

Обсуждение вопроса о сущности времени (и пространства) в истории философии распалось на следующие группы проблем:

1. Чем являются время и пространство и можно ли указать на них или дать им определение?
2. Каков гносеологический статус этих понятий? Являются ли они характеристиками материального бытия или характеризуют устройство нашего сознания?
3. Каково отношение времени и пространства к субстанции? Не являются ли они самодостаточными сущностями?
4. Каковы основные свойства пространства и времени?
5. Каким образом существуют прошлое, настоящее и будущее?
6. Существуют ли разные виды времени, например психологическое, или это только иллюзия?

Вопрос о познавательном статусе категорий пространства и времени решался по-разному. Одни философы считали пространство и время объективными характеристиками бытия, другие — чисто субъективными понятиями, характеризующими наш способ восприятия мира. Были и философы, которые, признавая объективность пространства, приписывали чисто субъективный статус категории времени, и наоборот. Но пространство и время являются столь же объективными характеристиками бытия, как его материальность и движение.

В истории философии существовали две точки зрения об отношении пространства и времени к материи. Первую из них можно условно назвать субстанциальной концепцией. В ней пространство и время трактовали как самостоятельные сущности, существующие наряду с материей и независимо от нее. Соответственно, отношение между пространством, временем и материей представлялось как отношение между двумя видами самостоятельных субстанций. Это вело к выводу о независимости свойств пространства и времени от характера протекающих в них материальных процессов.

Вторую концепцию называют реляционной. Ее сторонники понимали пространство и время не как самостоятельные сущности, а как системы отношений, образуемых взаимодействующими материальными объектами. Вне этой системы взаимодействий пространство и время считались несуществующими. В этой концепции пространство и время выступают как общие формы координации материальных объектов и их состояний. Соответственно, допускается и зависимость свойств времени и пространства от характера взаимодействия материальных систем.

Какая из этих концепций адекватно выражает сущность времени (и пространства)? С точки зрения признания объективности пространства и времени обе эти концепции равноценны. Если говорить об их естественнонаучной обоснованности, то в XVII—XIX вв. явное преимущество было на стороне субстанциальной концепции; именно она лежала в основе ньютоновской механики, принимавшейся в то время за образец точной науки. В электродинамике в пользу существования абсолютного пространства свидетельствовала гипотеза светового эфира, который заполняет абсолютное пространство и является носителем электромагнитных волн. Наконец, сильнейшим свидетельством в пользу субстанциальной концепции пространства был факт единственности евклидовой геометрии. Хотя еще в 30-х гг. XIX в. Лобачевским была открыта неевклидова геометрия, до открытия общей теории относительности неевклидовы геометрии рассматривались как воображаемые математические конструкции. Им не при-

¹⁵⁴ Вернадский В. И. Из лекции «О научном мировоззрении» / Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста М., 1988. С. 413.

писывалось реального физического смысла. Единственной геометрией, описывающей реальные свойства физического пространства и времени, считалась геометрия Евклида. Эти обстоятельства хорошо подтверждали вывод, следовавший из субстанциальной концепции, что свойства пространства и времени неизменны и независимы от характера движения и взаимодействия материальных систем.

Пространство и время представляют собой формы, выражающие определенные способы координации материальных объектов и их состояний. Содержанием этих форм являются движущаяся материя, материальные процессы, и именно особенности и характер последних должны определять их основные свойства. У времени и пространства имеется единое содержание — это движущаяся материя. Это обстоятельство указывает и на взаимосвязь между самим пространством и временем, и на невозможность их существования абсолютно независимо друг от друга.

В начале XX в. была создана теория относительности, которая заставила пересмотреть традиционные воззрения на пространство и время и отказаться временно от приоритета субстанциальной концепции. Теория относительности включает в себя две генетически связанные теории: специальную теорию относительности (СТО), основные идеи которой были сформулированы А. Эйнштейном в 1905 г., и общую теорию относительности (ОТО), работу над которой А. Эйнштейн закончил в 1916 г. При этом СТО возникла как результат попыток А. Эйнштейна распространить действие физического принципа относительности, известного еще со времен Галилея, на законы электродинамики, которые рассматривались как противоречащие ему. А. Эйнштейн справился с этой задачей, но цена, которую он был вынужден заплатить за обобщение принципа физической относительности и распространение его на все законы физики, заключалась в пересмотре ньютоновских пространственно-временных представлений. И СТО показала, что многие пространственно-временные свойства, считавшиеся до сих пор неизменными, абсолютными, фактически являются релятивными. Так, в СТО утратили свой абсолютный характер такие пространственно-временные характеристики, как длина, временной интервал, понятие одновременности. Все эти характеристики оказываются зависящими от взаимного движения материальных объектов.

Новые подтверждения правильности реляционной концепции пространства и времени дала ОТО. Если в СТО принцип относительности был связан только с инерциальными системами отсчета, то общая теория относительности явилась результатом распространения действия принципа относительности и на неинерциальные системы отсчета. Это, в свою очередь, привело к установлению тесной зависимости метрических свойств пространства-времени от гравитационных взаимодействий между материальными объектами. В СТО было установлено, что геометрические свойства пространства-времени зависят от распределения в них гравитационных масс. Вблизи тяжелых объектов геометрические свойства пространства начинают отклоняться от евклидовых, а темп течения времени замедляется; ОТО нанесла удар по субстанциальной концепции пространства и времени.

Основное философское значение теории относительности состоит в следующем:

1. Теория относительности исключала из науки понятия абсолютного пространства и абсолютного времени, обнаружив тем самым несостоятельность субстанциальной трактовки пространства и времени как самостоятельных, независимых от материи форм бытия в ее конкретной ньютоновской формулировке.

2. Она показала зависимость пространственно-временных свойств от характера движения и взаимодействия материальных систем, подтвердила правильность трактовки пространства и времени как основных форм существования материи, в качестве содержания которых выступает движущаяся материя. Сам Эйнштейн, отвечая на заданный ему вопрос о сути теории относительности, сказал: «Суть такова: раньше считали, что если каким-нибудь чудом все материальные вещи исчезли бы вдруг, то пространство и время остались бы. Согласно же теории относительности вместе с вещами исчезли бы пространство и время».

3. Теория относительности нанесла удар субъективистским, априористским трактовкам сущности пространства и времени, которые противоречили ее выводам.

Говоря о том, что теория относительности подтвердила понимание пространства и времени как коренных форм существования материи, нельзя думать, что теория относительности положила конец философским спорам об истолковании пространства и времени. Решив одни проблемы, теория относитель-

ности поставила другие. Философские споры вокруг теории относительности возникли сразу же при ее создании и не утихают по настоящее время. Ряд философски мыслящих ученых попытались развить субъективистские версии трактовки пространства и времени, опираясь на теорию относительности. Связь пространства и времени с тяготением была истолкована как их полная тождественность, что привело к попыткам геометризации всех других видов физических полей (основание для такой трактовки физических полей дал сам А. Эйнштейн). Такой подход к пониманию сущности пространства и времени ведет к пониманию пространства и времени как исходной физической реальности, исходной субстанции, которая порождает, обуславливает все физические свойства реального мира. Подобно тому, как в концепции энергетизма исходным понятием оказывается движение, оторванное от понятия материи, в геометрической картине мира исходной субстанцией оказываются пространство и время, оторванные от материи.

Общие свойства, характеризующие пространство и время, вытекают из их характеристик как основных, коренных форм существования материи. К свойствам пространства относятся протяженность, однородность и изотропность, трехмерность. Время обычно характеризуется такими свойствами, как длительность, одномерность, необратимость, однородность.

Что касается таких свойств, как длительность времени и протяженность пространства, то их трудно называть свойствами, поскольку они совпадают с самой сущностью пространства и времени. Ведь протяженность и проявляется в способности тел существовать одно подле другого, а длительность проявляется в способности существовать одно после другого, что и выражает сущность пространства и времени как форм существования материи.

К основным свойствам пространства относится его трехмерность. Положение любого объекта может быть определено с помощью трех независимых величин. Время одномерно, ибо для фиксации положения события во времени достаточно одной величины. Под заданием положения события, объекта в пространстве или времени имеется в виду определение его координат по отношению к другим событиям и объектам. Факт трехмерности реального физического пространства не противоречит существованию в науке понятия многомерного пространства с любым числом

измерений. Понятие многомерного пространства является чисто математическим понятием, которое может быть использовано для описания взаимосвязи различного рода физических величин, характеризующих реальные процессы. Если же речь идет о фиксации события в реальном физическом пространстве, то при использовании любой системы координат трех измерений всегда будет достаточно.

К специфическим свойствам пространства относятся однородность и изотропность. Однородность пространства означает отсутствие в нем каких-либо выделенных точек, а изотропность — равноправность всех возможных направлений. В отличие от пространства, время обладает только свойством однородности, заключающимся в равноправии всех его моментов. Свойства однородности пространства и времени и изотропности пространства теснейшим образом связаны с фундаментальными физическими законами, и прежде всего с законами сохранения. Они и лежат в основании самого принципа физической относительности.

Характерным специфическим свойством времени является его необратимость, которая проявляется в невозможности возврата в прошлое. Время течет от прошлого через настоящее к будущему, и обратное течение его невозможно. Необратимость времени связана с необратимостью протекания фундаментальных материальных процессов. Некоторые философы усматривают связь необратимости времени с необратимостью термодинамических процессов и с действием закона возрастания энтропии. В микрофизике необратимость времени связывается с характером законов квантовой механики. Существуют также космологические подходы к обоснованию необратимости времени.

Специфично проявление времени и пространства в микромире, живой природе, в социальной действительности, в связи с чем специально анализируется биологическое время, психологическое время, социальное пространство-время и другие виды времени и пространств.

Психологическое (перцептуальное) время связано с восприятием и переживанием времени индивидом: время то «бежит», то «замедляется», что зависит от тех или иных конкретных ситуаций (одно дело, когда мы кого-то с нетерпением ожидаем, а другое — когда заняты чем-то интересным); в детстве нам кажется, что время течет медленно, а в зрелом возрасте — что оно ускорило свой бег. Это субъек-

ективное чувство времени, и оно лишь в целом соответствует реально-физическому времени. Как отмечают специалисты, психологическое время включает: оценки одновременности, последовательности, длительности, скорости протекания различных событий жизни, их принадлежности к настоящему, удаленности в прошлое и будущее, переживания сжатости и растянутости, прерывности и непрерывности, ограниченности и беспредельности времени, осознание возраста, возрастных этапов, представления о вероятной продолжительности жизни, о смерти и бессмертии, об исторической связи собственной жизни с жизнью предшествующих и последующих поколений и т. п. Так или иначе, но психологическое время своеобразно в сравнении с физическим временем, хотя по многим направлениям и определяется им.

Однако существуют и другие точки зрения, отдающие приоритет именно психологическому времени. С. А. Аскольдов, например, писал: «Дерево, камень, кристалл, молекула, атом и т. п., понятие лишь во внешнем содержании своей материальности и вне наблюдающего их сознания, могут быть поняты лишь как совершенно внешнее рядоположение взаимно иных моментов. И ни для какого из этих моментов предыдущий и последующий не могли бы иметь значение прошлого и будущего, потому что о прошлом можно говорить, лишь когда оно как-то удержано и для настоящего, а о будущем, когда оно хотя бы в виде неверной возможности предварено. Этой силой удержания и предварения обладает лишь живое сознание или жизнь вообще. И изменение в мертвом, неживом дается лишь взгляду жизни на мертвое. Отмыслите этот взгляд, и в мертвом останется лишь рядоположение статических моментов, в котором нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего, ибо их необходимо сознать. Вне сознания эти слова теряют всякий смысл. Итак, изменение, или, что то же, время, есть прежде всего достояние души. Его содержание прежде всего психологично. И все другие значения времени заимствуют свой смысл именно из этого психологического»¹⁵⁵. Академик В. И. Вернадский

также подчеркивал: «Бренность жизни нами переживается как время, отличное от обычного времени физика. Это длительность — дление. В русском языке можно выделить эту “duree” Анри Бергсона как дление, связанное не только с умственным процессом, но и вообще с процессом жизни, отдельным словом, для отличия от обычного времени физика, определяемого не реальным однозначным процессом, идущим в мире, а движением. Измерение этого движения в физике основано, в конце концов, на известной периодичности — возвращение предмета к прежнему положению. Направление времени при таком подходе теряется из рассмотрения — возвращение предмета к прежнему положению. Таково наше время астрономическое и время наших часов. Направление времени при таком подходе теряется из рассмотрения»¹⁵⁶. Аналогичные суждения высказывал А. Бергсон: «Строго говоря, невозможно установить различие между длительностью, разделяющей два мгновения, как бы коротка она ни была, и памятью, соединяющей их друг с другом, потому что длительность, по существу своему, есть продолжение того, чего нет более, в том, что есть. Вот каково реальное время, я хочу сказать — время, воспринимаемое и переживаемое. Но таково же и всякое мыслимое время, потому что невозможно мыслить время, не представляя его себе воспринятым и пережитым»¹⁵⁷. Данные точки зрения, которые в свое время казались чисто субъективистскими, оказались началом процесса перехода к неклассическому осмыслению времени.

Для философского осмысления трудным и интересным оказывается вопрос о структуре времени. Время разбивается на прошлое, настоящее и будущее, и если мы подумаем об этих трех частях, то придем к странному выводу о том, что их нет. Настоящее есть лишь какое-то бесконечно мало продолжающееся мгновение, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет, но которое само по себе представляет некую отвлеченную точку, не обладающую реальностью. Прошлое призрачно потому, что его уже нет. Будущее призрачно потому, что его еще

¹⁵⁵ Аскольдов А. С. Время и его преодоление / На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 400.

¹⁵⁶ Вернадский В. И. Проблема времени в современной науке // Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. С. 296.

¹⁵⁷ Бергсон А. Длительность и одновременность. М., 2006. С. 45.

нет. Нить во времени разорвана на три части, нет реального времени. Это поедание одной части времени другой приводит к какому-то исчезновению всякой реальности и всякого бытия во времени. Во времени обнаруживается злое начало, смертоносное и истребляющее. Будущее есть убийца прошлого и настоящего. Будущее пожирает прошлое для того, чтобы потом превратиться в такое же прошлое, которое, в свою очередь, будет пожираемо последующим будущим. Философия истории должна признать прочность исторического процесса, признать, что историческая действительность, та действительность, которую мы считаем прошлым, есть действительность подлинная и пребывающая, не умершая, а вошедшая в какую-то вечную действительность; она является внутренним моментом этой вечной действительности. Каждый может быть приобщен к истории постольку, поскольку он существует в этой зоне мировой действительности. Исторический процесс имеет двойственную природу: он что-то истребляет, но, с другой стороны, сохраняет. В мире действует время, в котором нет разрыва между прошлым, настоящим и будущим. Философия истории выявляет единство времени в структуре бытия.

Классическая гносеология времени рассматривает время в виде трех основных оппозиций, которые концептуально выражаются следующим образом:

- 1) концепции субстанциальная — реляционная;
- 2) концепции статическая — динамическая,
- 3) концепции дискретная — континуальная.

Все эти концепции реализуют приоритет объективного понимания времени над субъективным подходом ко времени. Основным отличием эпистемологического подхода к пониманию времени оказывается аксиология, философское учение о ценностях. Вот что говорил В. И. Вернадский о времени как ценности: «Проблема времени стоит сейчас в центре внимания современной философии. Она заняла в ней в последние десятилетия место, какого

никогда не имела в ее прошлой истории. Происходящее сейчас чрезвычайное оживление, углубление и расширение философской мысли — начало, по-видимому, огромного, мирового порядка движения в умственной жизни человечества — неизменно все глубже и глубже оттеняет философское значение проблемы времени. Многим крупным мыслителям современности (Александеру, Бергсону и другим) кажется, что в ней — ключ к решению тысячелетних исканий философии»¹⁵⁸.

Аксиологический подход ко времени исходит из следующего: человек воспринимает внешний мир, чтобы действовать в нем, и время, как и пространство, необходимо ему — минимально — для ориентации и прогнозирования событий, а максимально — для их проектирования и организации (включая самоорганизацию). Временное самоопределение человека является не только индивидуально-ситуативным или биографическим, но еще историческим и социальным, в каждом из которых он как личность должен действовать — и не только автоматически (по схеме «стимул-реакция»), нормативно (по привычке и традиции), но сознательно и целенаправленно, ради изменения мира. Особенности отражения личностью временных отношений в масштабе жизни определяются ее представлениями о характере детерминации одних значимых жизненных событий другими и ее субъективной картиной жизненного пути. К аксиологическим аспектам темпорального освоения бытия относятся моральные и правовые нормы. Мораль и право как ценностные формы освоения бытия существенно связаны со временем, которое является высшей ценностью человеческого бытия. Человек является единственным существом на нашей планете, который осознает конечность своего существования. Морально-правовые нормы, выступая в качестве регуляторов общественной жизни, неразрывно соотносятся со временем, обозначая длительность человеческого существования.

Материал поступил в редакцию 3 июня 2016 г.

¹⁵⁸ Вернадский В. И. Проблема времени, пространства и симметрии // Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. С. 297.

MORALITY AND LAW: ETHICAL AND PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING AND PRACTICE OF CONVERGENCE¹⁵⁹

Review. On the 22—23, 27 of April the Kutafin Moscow State Law University (MSAL) held the All-Russian Scientific and Practical Conference "Morality and Law: Ethical and Philosophical Understanding and the Practice of Convergence". It was initiated, organized and conducted by Doctor of Philosophical Sciences, Professor at the Department of Philosophy and Socio-Economic Disciplines V.M. Artemov, the head of the legal-philosophical Club "The Moral Dimension of Law". Many participants were actively engaged in its work, for example, Moscow-Petersburg Philosophical Club led by the Scientific Director of the Institute of Philosophy of Sciences of RAS, Academician of RAS, Doctor of Philosophical Sciences, Professor A.A. Guseinov, the Department of Ethics at the Faculty of Philosophy, MSU headed by Doctor of Philosophical Sciences, Professor A.V. Razin, and many representatives of scientific and educational centres of Russia (Higher School of Economics, the RAS Institute of Scientific Information for Social Sciences, GUU, RUDN University, Saint-Petersburg Agrarian University, Moscow Polytech - Podolsk Branch and so on). The Vice-Rector for Scientific Work, Doctor of Law, Professor Vladimir N. Sinyukov welcomed the participant of the Conference.

The problem of strengthening morality in law was actively discussed by the representatives of leading university Chairs of Constitutional and Municipal Law, History of State and Law, Theory of State and Law, Advocacy and Notaries, Business law, Criminal Law, Criminology, etc.

Keywords: philosophical-legal Club "The Moral Dimension of Law", All-Russian Scientific and Practical Conference "Morality and Law: Ethical and Philosophical Understanding and Practice of Convergence", Moscow-Petersburg philosophical Club, scientific and educational centers of Russia, university chairs, strengthening morality in law.

¹⁵⁹ Continued, see the beginning: Lex Russica. 2016. No. 11.