

## ФИЛОСОФИЯ



**В.В. Попова,**  
*Управление Федеральной службы  
судебных приставов  
по Воронежской области*

### **ПРЕОБРАЖЕННЫЙ ЭРОС — НРАВСТВЕННАЯ ОСНОВА СЕМЬИ И БРАКА (ОПЫТ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ)**

### **TRANSFORMED EROS IS THE MORAL FOUNDATION OF FAMILY AND MARRIAGE (EXPERIENCE OF RUSSIAN PHILOSOPHY)**

*В статье анализируются проблемы формирования философии семейных ценностей, опирающейся на любовь как нравственное преодоление эгоизма.*

*The article analyzes the formation problem of the family values philosophy that is based on love as a moral overcoming of selfishness.*

Среди многих проблем современности, требующих глубокого этико-философского анализа, важное место занимают аксиологические вопросы, связанные с положением семьи в обществе и культуре. В современной культуре, отмеченной знаком глубокого релятивизма, *проблема семейных ценностей приобрела форму кризиса*, став тем самым одной из наиболее сложных и злободневных проблем. Это кризисное состояние коснулось сегодня всего российского общества, которое известный современный философ Л. Н. Столович емко, образно и точно характеризует как *«безбрежный релятивизм»* [1].

В этой ситуации актуально обращение к наследию русской философии, в традициях которой особое значение всегда придавалось любви, которая выступает как нравственная основа брака. Об этом писали практически все видные русские мыслители: Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров, Л. Н. Толстой, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Л. П. Карсавин, Б. П. Вышеславцев, С. Л. Франк, Д. С. Мережковский, И. А. Ильин и др.

Доминантной чертой отечественной философской ментальности является *идея преобразования*. Если окинуть взором период расцвета русской философской мысли XIX—XX вв., то можно без труда увидеть, что идея преобразования пронизывает построения почти всех русских мыслителей и писателей. Действительно, понятие «преобразования» является, по мнению многих современных исследователей, ключевым понятием русской философии, которое может найти возможности своей реализации в контексте культуры. Д. В. Макаров, исследовавший огромный пласт русской культуры, приходит к такому выводу: «Путь духовного преобразования на протяжении веков был традиционным путем развития русской духовной культуры» [2]. В этом плане правомерно утверждать, что «преобразование» представляет собой «духовно-нравственный архетип», создающий базовые ценности отечественной культуры, являющиеся ее типологической чертой.

За этой идеей кроется фундаментальная установка русской культуры — стремление улучшить, усовершенствовать, то есть преобразить наличную эмпи-

рическую действительность, довести ее до идеального образа. Поэтому через раскрытие внутреннего смысла идеи преобразования, как доминирующей в русском духовно-культурном сознании, открывается возможность выявить специфику взаимодействия религиозного, эстетического и нравственного сознания в традициях отечественной культуры. Концепт преобразования, являющийся центральным для отечественной философии любви, это не только метафизический конструкт, присущий исключительно дискурсу теоретической философии, но и целостный комплекс представлений, имеющих практическое значение в контексте *структурирования семейных ценностей*.

Рассмотрим построения Б. П. Вышеславцева и В. С. Соловьева.

Своеобразная вершина, в которой соединились две важнейшие идеи — идея преобразования и идея Эроса, — нашла свое воплощение в книге Б. П. Вышеславцева «Этика преображенного Эроса». Используя методологию синтеза христианского платонизма и открытия современного психоанализа, автор затрагивает широчайший спектр важнейших вопросов, таких как антитеза закона и благодати, трагедия закона, подсознание и сублимация, воображение, сублимация свободы, бесконечное и абсолютное др. Особенно важной является следующая мысль: раскрывая «возможность могучей сублимации Эроса», он говорит: «семья есть малая Церковь, и Церковь есть большая семья» [3. — С. 47].

Главное содержание книги — полемика с психоанализом Фрейда. Вышеславцев признает за Фрейдом заслугу в том, что он обнаружил в основе самых возвышенных форм человеческого сознания, таких, как религия и искусство, подсознательные сексуальные инстинкты. Но Фрейд не смог понять истинный смысл понятия «сублимация», так как у него оно оказывается только сведением высшего к низшему, а не наоборот. Для Фрейда всякая возвышенная форма любви есть только иллюзия; религия, нравственность и красота также иллюзорны, поскольку представляют собой только подавленную сексуальность.

Идея фрейдовской сублимации приводит Б. П. Вышеславцева к мысли о создании собственной этической теории. В отличие от Фрейда, он указывает четкое направление процесса сублимации, и в его интерпретации этот термин приобретает иной смысл: «Сублимация есть восстановление первоначально-божественной... формы... — Образа и Подобия Божьего» [3. — С. 50]. Содержание понятия сублимации для Б. П. Вышеславцева выходит за рамки фрейдовского понимания, поскольку он трактует ее, скорее, в духе христианского платонизма, ссылаясь на учение Платона об Эросе, в котором присутству-

ет идея духовного преображения («ибо над Эросом и над природой есть мир идей»).

Критика Вышеславцевым Фрейда весьма симптоматична, она отражает неприятие русской философией теории психоанализа как основы понимания и интерпретации феномена любви. В этом русская мысль, по существу, расходилась с западной.

Вышеславцев противопоставляет Фрейду платоническое и христианское понимание сублимации. По его словам, у Платона эрос не иллюзия, он основан на категориях бытия. Во-первых, эрос означает продолжение рода, рождение новых поколений. Во-вторых, он есть творчество, поэзия и политика, то есть деятельность, созидаящая государство, и, в-третьих, эрос означает философию, то есть созерцание идей. Во всем этом отражается энергия восхождения от низшего к высшему. «Настоящая сущность эроса раскрывается в том, что он есть стремление, в том, что он выражает устремленность и стремительность нашего существа, нашего глубочайшего центра, нашего «сердца». Отсюда двойственность и диалектичность эроса. Стремление диалектично, оно переходит от тезиса к антитезису, оно всегда встречает границу и всегда выходит за ее пределы, всегда трансцендирует (Фихте). Платон символически изобразил бродячий, капризный, ищущий, тоскующий характер эроса, он остается тем же и в любви, и в смене поколений, и в поэзии, и в политике, и в философии».

Бесспорно, В. С. Соловьеву принадлежит ключевая роль в создании отечественной *концепции философии любви*, включающей в себя как платонические элементы, так и христианские. Софиологические построения имеют огромное значение в постановке вопроса о сущности женского начала, на основании которого можно адекватно постичь смысл духовной красоты и роль женственности в структуре мироздания в целом. «Смысл любви» В. С. Соловьева представляет собой центральный труд, в котором раскрыты наиболее важные аспекты половой любви, имеющие непосредственное практическое значение. Коснемся наиболее значимых идей Соловьева относительно любви в контексте нравственного преображения.

Наиболее важным понятием, раскрывающим вершинное понимание смысла любви у Соловьева, является понятие *сизигия*, заимствованное мыслителем у гностиков: «Если отношения индивидуальных членов общества друг к другу должны быть братские (и сыновние — по отношению к прошедшим поколениям и их социальным представителям), то связь их с целыми об-

щественными сферами — местными, национальными и, наконец, со вселенскою — должна быть еще более внутреннею, всестороннею и значительною. Эта связь активного человеческого начала (личного) с воплощенною в социальном духовно-телесном организме всеединою идеей должна быть живым *сизигическим* отношением. Не подчиняться своей общественной сфере и не господствовать над нею, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным, оплодотворяющим началом движения и находить в ней полноту жизненных условий и возможностей — таково отношение истинной человеческой индивидуальности не только к своей ближайшей социальной среде, к своему народу, но и ко всему человечеству» [4. — С. 545].

Это соборные смыслы феномена любви, которые раскрываются в понятии сизигии. Этот термин обозначает отношение человеческой личности и общественной сферы в *софийном, преображенном состоянии* человечества. Но сизигическая любовь у Соловьева — вершина половой любви, а к тому же это по преимуществу любовь обожествляющая, перерождающая, связывающая со всеобщей истиной: «Установление истинного любовного, или сизигического, отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде — эта цель сама по себе ясна... Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение, или обращение внутрь, той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов» [4. — С. 547].

Высшей целью сизигической любви, согласно Соловьеву, является всемирный организм, установление связи человеческой личности с природой и обществом, воплощение всеединой идеи во внутренней жизни человечества и материальной природы. Здесь собственно чувственно-эмоциональный аспект любви соединяется и переходит в социальный.

Это есть своеобразие философии любви В. Соловьева, в котором также раскрывается его понимание значения половой любви. Философ видел это значение не в увеличении человеческого рода, ибо человек и без этого может добыть себе бессмертие. Свою мысль Соловьев подкреплял фактом внеполового размножения в растительном и животном царствах. Половая любовь и размножение рода, согласно Соловьеву, находятся между собою в обратном отношении: чем сильнее одно, тем слабее другая. «Вообще все животное царство рассматриваемой стороны, — пишет Вл. Соловьев, — развивается в следующем порядке. Внизу огромная сила размножения при полном отсутствии чего-нибудь

похожего на половую любовь (за отсутствием самого деления на полы); далее, у более совершенных организмов, появляется половая дифференциация и соответственно ей некоторое половое влечение — сначала крайне слабое, затем оно постепенно увеличивается на дальнейших степенях органического развития, по мере того как убывает сила размножения (т. е. в прямом отношении к совершенству организации и в обратном отношении к силе размножения), пока наконец на самом вершине — у человека — является возможною сильнейшая половая любовь, даже с полным исключением размножения. Но если таким образом на двух концах животной жизни мы находим, с одной стороны, размножение без всякой половой любви, а с другой стороны, половую любовь без всякого размножения, то совершенно ясно, что эти два явления не могут быть поставлены в неразрывную связь друг с другом, — ясно, что каждое из них имеет свое самостоятельное значение и что смысл одного не может состоять в том, чтобы быть средством другого» [4. — С. 494].

Главная духовная идея смысла человеческой любви понимается В. Соловьевым как оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма. Философ развивает глубоко оригинальное и вполне действенное понимание эгоизма. «Основная ложь и зло эгоизма не в этом абсолютном самосознании и самооценке субъекта, а в том, что, приписывая себе по справедливости безусловное значение, он несправедливо отказывает другим в этом значении; признавая себя центром жизни, каков он и есть в самом деле, он других относит к окружности своего бытия, оставляет за ними только внешнюю и относительную ценность» [4. — С. 506].

Эгоизм, в конечном счете, препятствует пониманию человеком своей духовной уникальности. Человек может понять свою потенциальную абсолютность, «лишь снимая в своем сознании и жизни ту внутреннюю грань, которая отделяет его от другого», т. е. освобождая себя от эгоизма. «Есть только одна сила, которая может изнутри, в корне, подорвать эгоизм, и действительно его подрывает, именно любовь, и главным образом любовь половая». Говоря о половой любви и ее действительном значении, Соловьев имеет в виду не «физиологическое соединение», которое приводит к деторождению и не может «воссоздать цельность человеческого существа», а «соединение в Боге», т. е. платоническую, «духовную любовь», обращающую любящих друг друга мужчину и женщину в одного «цельного человека», способного одержать «победу над смертью». Истинная духовность такого человека, восстановившего свое единство, является в то же время «перерождением, спасением, воскресением».

Рассмотрев некоторые идеи русских философов, можно отметить, что значимость их размышлений в том, что они раскрыли наиболее глубокие пласты межличностных отношений, которые были реализованы в «метафизике пола» — центральном направлении оригинальной философии любви. Тезис В. С. Соловьева о «любви как жертве эгоизма» является основным нравственным постулатом при *формировании философии семейных ценностей*. Именно эгоизм супругов часто становится «камнем преткновения» для создания полноценной семьи, нравственная основа которой является залогом ее стабильности и прочности.

Это особенно важно в современной культуре, которой присущ «сексуальный экстремизм», проникающий и в образовательное пространство под видом программ «сексуального просвещения». Результат, увы, печален; демографические данные социологии говорят о крайней нестабильности современного брака. Современные теории «гендерного равенства» или «гендерной асимметрии» не могут решить проблему взаимоотношения полов, которое может найти наиболее полноценную форму реализации лишь в браке, который основан на *любви как нравственном преодолении эгоизма*. Этому как раз учит русская философия любви.

На основании реконструкции идей отечественных философов можно заключить, что идея

«преобразования» полов и половых отношений, которая является наиболее значимой при создании концепции современного брака, в равной мере учитывает значимость и физиологических, и духовных моментов. Именно концепт преобразования, отрефлектированный в недрах отечественной социологической традиции (особенно у Б. П. Вышеславцева), позволяет создать прочные основы современного брака, который сохранит наиболее ценные наработки человеческой культуры и будет способен дать адекватный ответ на вызовы времени.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Столович Л.Н. «Золотое правило» нравственности как общечеловеческая ценность // Столович Л.Н. / Леонид Столович. Мудрость. Ценность. Память: Статьи. Эссе. Воспоминания. 1999-2008. Tartu — Tallin: InGri, 2009. — С. 148.
2. Макаров Д.В. Идея преобразования в русской духовной культуре. — М.: 2009. — С. 7.
3. Вышеславцев Б. П. Этика преобразенного Эроса. — М.: Республика, 1994.
4. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т.2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. — М.: Мысль, 1988.

#### СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ:

Попова Вера Васильевна. Руководитель Управления Федеральной службы судебных приставов по Воронежской области — главный судебный пристав Воронежской области.

Управление Федеральной службы судебных приставов по Воронежской области.  
E-mail: popova@r36.fssprus.ru  
Россия, 394006, г. Воронеж, ул. Краснознаменная, 2.

Popova Vera Vasilyevna. The Head of Federal Service of Court Bailiffs in the Voronezh region. The Chief Bailiff of the Voronezh region.  
Federal Service of Court Bailiffs in the Voronezh region.  
Work address: Russia, 394006, Voronezh, Krasnoznamennaya Str., 2.

**Ключевые слова:** семейные ценности; идея преобразования; концепция философии любви.

**Key words:** family values; the idea of transformation; love philosophy concept.

УДК 101.1:316.6



**В.Н. Пристенский,**  
кандидат философских наук, доцент

## РУССКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ ПРАВА

### RUSSIAN SOCIAL PHILOSOPHY AS THE TRANSCENDENCE OF LAW

*В статье проведен анализ правопонимания ряда крупных представителей российской социально-философской мысли, показана его обусловленность антропологическими воззрениями, той или иной концепцией личности.*

*The article contains the analysis of law-interpretation by a number of prominent representatives of Russian social philosophy; it is also shown its conditionality in the anthropological outlook and any of the personality conceptions.*

Основные подходы русской социальной философии к праву, ориентированные на его преодоление (открытое или скрытое отрицание) могут быть раскрыты в контексте проблемы правопонимания.

Эта проблема состоит в необходимости определения субстанции права, его самых глубоких детерминантов, коррелятов (и тем самым критерия), естественно лежащих за его пределами [7; 23].

В социальной философии проблема правопонимания решается двумя различными путями, в контексте двух различных антропологий, двух противоположных концепций личности. Их можно назвать также двумя тенденциями (типами) правопонимания или двумя способами формирования идеи права: легитско-позитивистским (императивистским) и либеральным, в рамках которых право понимается соответственно как принуждение и как свобода.

Согласно первому, личность не является субъектом свободы и подчиняется сверхиндивидуальному началу, которое и признается высшей ценностью, согласно второму, — высшей ценностью является индивид с его неотчуждаемой свободой.

Эти два противоположных типа правопонимания отражают глубинное различие между так называемыми «Западом» и «Востоком». Оно состоит в базисной ориентации принципов социального устройства либо на индивида, либо на некое сверхиндивидуальное целое, на «систему». Главный водораздел проходит по тому, что считается ценностной первоосновой — личность или сверхиндивидуальное целое. Соответственно, и назвать эти два базисных социокультурных типа можно «персоноцентризм» и «системоцентризм». В персоноцентристской шкале ценностей главное — индивид, как «мера всех вещей» (Протагор), как «абсолютная цель» (И. Кант), как высшая ценность. В системоцентристской шкале ценностей человек либо вообще отсутствует, либо воспринимается как средство для достижения каких-либо надындивидуальных, «системных» целей [14. — С. 71, 72].

В XVI — XIX веках персоноцентризм в ходе так называемых буржуазных революций занял ключевые позиции в крупнейших странах Европы и Северной Америки. Произошла переориентация принципов социального устройства. Базовым

принципом стал считаться индивид, а изначальный, неотчуждаемый характер его свободы был закреплен законодательно. Возник ряд социальных (правовых) институтов, призванных реально (практически) обеспечить свободу человека: конституционный строй, парламентская система и т.д. Все это означало победу либерального типа правопонимания: он воплотился в сущностных характеристиках социальной системы. Закрепившееся признание свободы человека высшей ценностью означало признание непреложной ценностью и права, как формы реализации этой свободы.

Путь к философскому освоению и синтезу этих эпохальных правовых исканий и достижений открыл И. Кант. Его социальная философия была исключительно точна в распознавании общей (либеральной) динамики эпохи. К концу XVIII века он первым создал антропологическую концепцию, которая обосновывала мировоззренческое обоснование идеи естественной неотчуждаемой свободы человека, ее как бы аксиоматическую соотнесенность с идеей права и в последующем была развернута последователями в теорию правового государства. Именно эта теория и воплотилась в государственной практике стран Запада [5. — С. 61—66; 16].

В этом смысле кантова антропология права, его концепция свободной личности как первоосновы права или, другими словами, кантово понимание права является квинтэссенцией «западного» и, соответственно, либерального мировоззрения и может служить как бы его критерием.

В контексте описанной выше общей модели представляется, что Россия так до сих пор и не смогла поменять до конца системоцентристскую трассу своего движения в историческом времени-пространстве. В ней укоренился и стал господствующим этатистский («государствоцентристский») подход к праву и легистско-позитивистский (императивистский) тип правопонимания. Фундаментальные изменения не затронули Россию ни в XIX, ни в течение большей части XX века. Только сейчас, в ходе реформ, в результате принятия новой конституции, закрепившей естественные неотчуждаемые права и свободы человека, по крайней мере, провозглашена ценностная переориентация принципов социального устройства на индивида. Да и то процесс этот идет противоречиво. Российское государство изначально сложилось как система с жесткой ориентацией на приоритет социального целого перед индивидом как его частью [11], не обладающей автономией и изначальной свободой. Соответственно, и право не считалось само по себе непреложной ценностью, а приобретало социальную значимость лишь как закон, устанавливаемый государством для контроля над подданными. Эта ценностная ориентация и была

теоретически закреплена в русской социальной философии. Ряд ее главных направлений отражает общую (характерную не только для России, но и для Востока и даже для некоторых мыслителей Запада) тенденцию теоретического преодоления права, его отрицания (теоретический правовой нигилизм), содержит в себе антропологию легистско-позитивистского (императивистского) типа правопонимания.

Теоретическое преодоление, или отрицание права (теоретический правовой нигилизм), может выступать в двух формах: открытой и скрытой. Открытый правовой нигилизм — это отрицание самой идеи права, какой-либо его ценности и социальной значимости. В России XIX века наиболее последовательными сторонниками подобных взглядов были ранние славянофилы (прежде всего, К.С. Аксаков и А.С. Хомяков). В первой половине XIX века они создали антропологическую концепцию, согласно которой целью и ценностью является не индивид сам по себе, а некое начало, превышающее его пределы, сверх-или надындивидуальное. Оно предпосылается индивиду как некая тотальность (целое, общее, полнота), и тот рассматривается по отношению к нему либо в качестве несамостоятельной части (если речь идет о целом), либо в качестве не имеющего смысла в самом себе единичного (если речь идет об общем), либо в качестве односторонности (если речь идет о полноте). Только как момент тотальности индивид в глазах славянофилов и может обрести ценность и смысл своего бытия [4; 27]. Такой подход, ценностно ориентированный не на индивида, а на тотальность, на определение индивида только в аспекте тотальности, можно обозначить как тоталицистский, или тотализм. Тотализм для славянофилов является своего рода ценностной установкой, на основе которой формируется их антропологическая концепция и, соответственно, правопонимание. Согласно этой концепции, личность не обладает свободой изначально, от рождения, а может обрести ее только в «единстве» — как момент тотальности, то есть если откажется от своей автономии в пользу, например, общины, церкви и т.п. как социального целого [1]. Такая личность, по Канту, гетерономна — может действовать, строить свою жизнь только на основе чужого предписания, установки, исходящей от внешнего объекта [8. — С. 287].

Согласно славянофилам, в мире действует исходящий от бога как высшей тотальности («высшего единства») «закон единения», который побуждает индивидов к интеграции, объединению в целостные социальные общности (общину, церковь, народ и т.п.) [26. — С. 52]. Идеальное усвоение человеком этого закона, который он начинает ощущать как «внутрен-

ний», как бы добровольно поступая в соответствии с ним и не ощущая его как принуждение, и означает для славянофилов свободу. Свобода, возможная при таком единстве — это свобода стадии развития, предшествующей индивидуализации, свобода не единичной индивидуальности, но интегрированных индивидуальностей, то есть коллективной, целостной индивидуальности. «Оторвав» таким образом свободу от индивида и «привязав» ее к тотальности, славянофилы противопоставляют идею свободы идее права.

Отвергнув постулат свободы личности как субстанции права, славянофилы усматривают эту субстанцию в государстве (как силе, довлеющей над индивидом, внешней по отношению к нему). Право, будучи детерминировано государством, соответственно, также считается чем-то «внешним» по отношению к индивиду и отождествляется с законами, которые издает государство [2. — С. 52]. Подчинение же государственным законам — это, согласно славянофилам, не добровольное, а вынужденное подчинение, оно не может быть свободным. Поэтому и право понимается ими не как свобода, а как принуждение. Но объединиться в социальное целое на основе принуждения, по мысли славянофилов, невозможно. Следовательно, право должно быть отринуту в самой идее, как способствующее не интеграции, а дезинтеграции индивидов, оно не является ценностью. Поскольку же путь права и государства, по их мнению, характерен именно для Запада, правовой нигилизм славянофилов другой своей стороной выступает в форме радикального антизападничества, в форме оппозиции «Россия — Запад» [3. — С. 2, 3]. При этом конструкт «Россия» выступает как главный член оппозиции. Россия объявляется страной — хранительницей тотальных (цельных), неправовых начал общественной жизни и поэтому оценивается как система только с положительным знаком. Конструкт «Запад» оценивается как система исключительно с отрицательным знаком, поскольку рассматривается как торжество права и государства, ведущих к «разъединяющему эгоизму», т.е. к дезинтеграции.

На основе своей антропологии (своей концепции личности как сущности, не являющейся высшей ценностью, обретающей смысл своего бытия и свою свободу только в составе социального целого) славянофилы и выработали ту модель постановки проблемы права, тот способ его понимания, ту совокупность ценностных ориентиров, которые, будучи восприняты различными направлениями русской философии на ее последующих (после «славянофильского») этапах, могут быть обозначены как «славянофильская» парадигма правопонимания русской социальной философии.

Скрытый правовой нигилизм проявился в творчестве русских философов второй половины XIX — начала XX века, нередко причисляемых к неозападникам и либералам (Б.Н. Чичерина, В.С. Соловьева, П.И. Новгородцева, Б.А. Кистяковского, Н.А. Бердяева и др.). Их правовые воззрения, определялись славянофильской антропологической парадигмой, тотализмом — ценностной ориентацией сознания не на индивида, а на сверхиндивидуальное начало (тотальность). Личность «неозападники» вслед за ранними славянофилами рассматривали, по существу, лишь как момент тотальности (например, как часть, подчиненную целому), но не как автономную, самодостаточную, самоценную, являющуюся субъектом свободы сущность, что характерно для утвердившегося на Западе либерального типа правопонимания. Соответственно, и право понималось ими не в аспекте индивида (как форма реализации его свободы), а в аспекте тотальности (как форма такого регулирования поведения индивидов, которое бы ограничивало их свободу, способствовало объединению в социальное целое). В отличие от славянофилов, «неозападники» считали, что право как принуждение обладает определенной интегрирующей функцией, и в силу этого признавали его социальную значимость. Однако, по их мнению, право, в отличие от религиозной веры, нравственности, политической силы и др., не обеспечивает достижения полной интеграции, вследствие чего менее ценно, чем эти регулятивы, и в идеале должно быть преодолено [6. — С. 287, 288, 290, 291, 293, 297, 298, 307, 309, 310; 9. — С. 164, 165-167; 10; 13; 19. — С. 459; 20. — С. 101, 102, 108, 109, 112, 113; 21; 25]. В результате такого «измерения» социальной ценности и значимости права, понимание его как государственного принуждения, воплощенного в законе, право утрачивает свою специфику, которая связана с либеральным содержанием правовой нормы. Оно состоит в том, что правовые требования ограничивают не свободу индивида, а запретительную практику государства и (или) любого другого властвующего субъекта. Этим определяется и специфика права, его отличие от других регулятивов: норм закона, морали, религии. Право регулирует общественные отношения таким образом, чтобы соблюдался принцип «свобода каждого ограничивается лишь условием ее согласия с такой же свободой каждого другого». Этому принципу подчинены как индивиды, так и, в первую очередь, государство. Право тем самым в своем сущностном измерении выступает не как фактический носитель «сверхиндивидуальных», этатистских («системоцентристских», «государственных») ценностей, а как строго определенная форма ценностей именно «индивидуальных», «персоноцентристских»,

либеральных (связанных со свободой личности), как специфическая форма именно либерального долженствования, отличная от «законнической» формы государственно-принудительного долженствования, а также ото всех других (моральных, религиозных и т.д.) форм долженствования и ценностных норм.

Таким образом, право имеет «антропологическую» сущность, приобретает смысл только в контексте реализации индивидом своей изначальной свободы. Следовательно, понимание права как «сверхиндивидуального», государственного принуждения, нарушало строгие («антропологические») границы понятия и, соответственно, выводило взгляды указанных философов за рамки подлинно-правовой ориентации, было равнозначно фактическому отрицанию права, скрытому правовому нигилизму.

Такое «антиантропологическое» отношение к праву было унаследовано философией советского периода и не менялось в нашей стране вплоть до недавних дней. Ибо произошедший вследствие Октябрьского переворота определенный разрыв философской традиции не коснулся модели постановки проблемы личности и, соответственно, проблемы права, то есть парадигмы правопонимания. Большевизм как политическое течение был в немалой степени порождением российской государственной практики и интеллектуальной традиции с ее тоталистским углом социального зрения. Поэтому закономерно, что, придя к власти, большевики сделали тотализм частью государственной идеологии и практики, постулировав приоритет государства и общества (целого) над отдельным человеком (частью), а право стали трактовать в русле российской философско-правовой традиции исключительно как систему принудительно-репрессивных законов.

Доминировавший в данной традиции подход к индивиду как к части, подчиненной целому, представляется, однако, весьма сомнительным. Споры нет, человек всегда живет в обществе, способ его физического существования, характер удовлетворения потребностей, формы общежития и особенности духовного мира формируются совместной деятельностью и общением людей. Но в какой мере все же можно перенести на человека и, скажем, общину, государство, богочеловечество и т.п. аналогию «часть-целое»? По отношению к живому организму тут проще: каждый орган, каждая клетка есть лишь часть, она не может быть самостоятельно сущим (субстанцией) вне целого. Оправданно ли, однако, считать человека «органом» или «клеткой» социального или трансцендентного целого буквально? Не ждет ли нас в конце этой цепи рассуждений печально известная метафора: «человек-винтик»?

Такая точка зрения на отдельного человека нам хорошо знакома: она была в нашей стране составной частью государственной идеологии на протяжении более чем семидесяти лет, и стоит задуматься: не в русской ли социально-философской традиции, в том числе, ее истоки? Ведь тоталитарный «человек-винтик» — продукт такого же понимания целого и части, тотальности и индивидуальности, какое мы встречаем у многих русских философов.

Данный подход к личности и «проложил дорогу» для установления в нашей стране тоталитаризма с его практикой отрицания права. Вот почему антропология права многих крупных отечественных философов XIX — XX веков, понимавших право как «надличностное» принуждение, форму ограничения свободы индивида, явно или скрыто отрицавших ценность права, его «человеческое» содержание вряд ли может стать надежной идейной основой правового развития современной России.

Россия сейчас в новых, постсоветских, условиях пытается определить свое место в мировой цивилизации, найти свой путь вхождения в нее. Поэтому нынешнее обостренное внимание к отечественному философскому наследию — это не просто мемориальный интерес. Мы стремимся к возрождению прошлого, которое бы обновило и обогатило наш собственный способ мысли. Безусловно, активное возвращение в нашу сегодняшнюю культуру выдающихся представителей русской мысли — одно из лучших лекарств против новейших форм духовного оскудения. Вместе с тем, нельзя не согласиться хотя и с нелицеприятной, но, на наш взгляд, справедливой точкой зрения ряда современных исследователей, что русская философия — сомнительный и ненадежный союзник в нашей сегодняшней борьбе за право и правовую культуру, за переход к цивилизованным формам человеческого общежития [12. — С. 335-337; 15; 17; 18; 22. — С. 234; 24].

Итак, рассмотрев российский «вариант» антропологии права (правопонимание философов в контексте их отношения к личности), мы убедились, что он высвечивает различные позиции в оценке личности и права, принадлежащие либо легистско-позитивистскому (императивистскому), либо либеральному правопониманию. Мы также убедились, что только последнее признает ценность права. А это, в свою очередь, убеждает в том, что только на основе либерального правопонимания (и соответствующей ему персоноцентристской шкалы ценностей) может быть эффективным движение к правовому государству. Следовательно, чтобы это движение было действительно реальным, а не оставалось декларативным нам (на уровне как индивидуального, так и общественного сознания, менталитета) необхо-

димо осуществить своего рода концептуальный переворот — сменить традиционный тип понимания, перестроить систему ценностей и принципов социального устройства в персонцентристском духе и тем самым выявить и вывести на передний план недооцениваемое до сих пор нашей традицией «человеческое» содержание права, его антропологические основания. Россиянин (будь то «рядовой» индивид или, что особенно важно, властный субъект) как гражданин и как личность должен научиться ценить не только себя, но и признавать ценностью всякого человека, уважать не только свои, но и чужие права и свободы, то есть должен научиться «видеть» право в «антропологическом» измерении, уважать как важнейшую социальную ценность. Это оградит его (а тем самым и общество в целом) от любых форм правового нигилизма, будет способствовать формированию и распространению правовой культуры.

Без такого («антропологического» по своей сути) переворота в нашей системе ценностей, духовной культуре в целом будет невозможно определить реальные перспективы правового развития постсоветского общества, совершить переход к правовым нормам жизни, воспрепятствовать любым (как открытым, так и скрытым) попыткам преодоления права.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аксаков К.С. Краткий исторический очерк Земских соборов // Полн. собр. соч. — М.: Б.и., 1861. — Т.1. — С. 291—306.
2. Аксаков К.С. Несколько слов о русской истории, возбужденных историею г. Соловьева. По поводу VII тома // Там же. — Т.1. — С. 39—58.
3. Аксаков К.С. Об основных началах русской истории // Там же. — С. 1—6.
4. Аксаков К.С. «Разговор» Ив. Тургенева // Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. — М.: Современник, 1982. — С. 158—161.
5. Баскин Ю.Я. Кант и формирование идеи правового государства в первой половине XIX века в Германии // Кантовский сборник: межвуз. темат. сб. науч. тр. — Калининград: Калинингр. гос. ун-т, 1992. Вып. 17. — С. 61—66.
6. Бердяев Н.А. Государство [Гл. из кн. «Новое религиозное сознание и общественность»] // Власть и право: из истории русской правовой мысли. — Л.: Лениздат, 1990. — С. 279—311.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия права. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.
8. Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: в 6 т. — М.: Мысль, 1965. — Т.4. — Ч.1. — С. 219—310.
9. Кистяковский Б.А. Государство и личность // Власть и право: из истории русской правовой мысли. — Л.: Лениздат, 1990. — С.145—171.
10. Кистяковский Б.А. Государство правовое и социалистическое // Вопр. философии. — 1990. — № 6. — С.141—159.
11. Ключевский В.О. История сословий в России // Соч.: в 9 т. — М.: Мысль, 1989. — Т.6. — С.225—391.
12. Ковлер А.И. Антропология права: учебник для вузов. — М.: НОРМА, 2002. — 480 с.
13. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. — М.: Пресса, 1991. — 584 с.
14. Оболонский А. Почему Россия не стала «Западом?» // Дружба народов. — 1992. — № 10. — С. 71—86.
15. Парамонов Б.М. Пантеон. Демократия как религиозная проблема // Социо-Логос: социология, антропология, метафизика. Вып.1: Общество и сферы смысла. — М.: Прогресс, 1991. — С. 361—381.
16. Решетников Ф.М. Правовые системы стран мира: справочник. — М.: Юрид. лит., 1993. — 256 с.
17. Сигов К. «Беззаконная комета» русской философии и критерий права // Вестн. рус. христиан. движения. — 1992. — № 1. — С. 123—133.
18. Синченко П.П. От митрополита Илариона до Н.А. Бердяева. Тысячелетний оксюморон русской философии права // Философия права. — 2000. — № 1. — С. 14—19.
19. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т.1. — С. 47—580.
20. Соловьев В.С. Определение права в его связи с нравственностью // Власть и право: из истории русской правовой мысли. — Л.: Лениздат, 1990. — С. 100—114.
21. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соч.: в 2 т. — М.: Правда, 1989. — Т.2. — С. 5—170.
22. Соловьев Э.Ю. Дефицит взаимопонимания в русской моральной философии // Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: очерки по истории философии и культуры. — М.: Политиздат, 1991. — С. 230—234.
23. Талер Р.И. Философия как логика и методология познания права. — Куйбышев, 1989. — 166 с.
24. Туманов В.А. Правовой нигилизм в историко-идеологическом ракурсе // Государство и право. — 1993. — № 8. — С. 52—58.
25. Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Ч.2. — М., 1883. — 459 с.
26. Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях: по поводу брошюры г. Лоранси // Полн. собр. соч. — 5-е изд. — М., 1907. — Т.2. — С. 27—89.
27. Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. О старом и новом: ст. и очерки. — М.: Современник, 1988. — С. 196—221.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ:

Пристенский Владимир Николаевич. Доцент кафедры социально-гуманитарных и экономических дисциплин. Кандидат философских наук, доцент.

Воронежский институт МВД России.

E-mail: pvn1563@mail.ru

Россия, 394065, Воронеж, проспект Патриотов, 53. Тел. (473) 2623-391.

Pristenskiy Vladimir Nikolayevich. Assistant professor of the chair of Social-humanitarian and Economical Disciplines. Candidate of sciences (philosophy), assistant professor.

Voronezh Institute of the Ministry of the Interior of Russia.

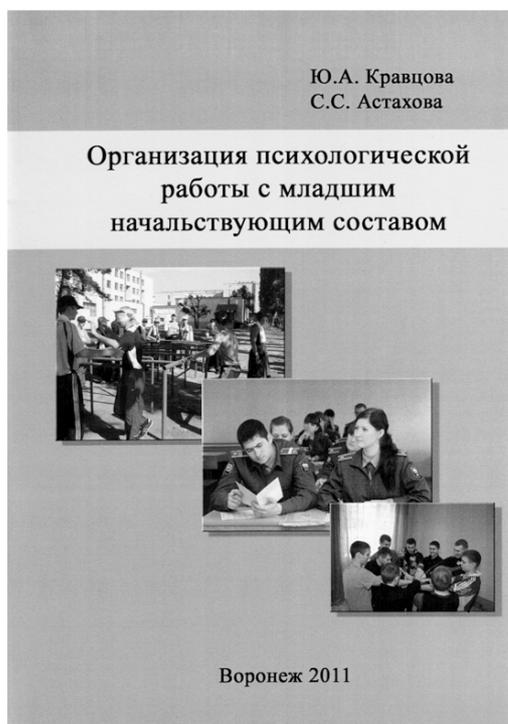
Work address: Russia, 394065, Voronezh, Prospect Patriotov, 53. Tel. (473) 2623-391.

**Ключевые слова:** право; правопонимание; правовой нигилизм; философско-антропологическая концепция; индивид; сверхиндивидуальное начало.

**Key words:** law; law-interpretation; law-nihilism; philosophical anthropological conception; individual; superindividual essence.

УДК 101.1:316.6

## ИЗДАНИЯ ВОРОНЕЖСКОГО ИНСТИТУТА МВД РОССИИ



Организация психологической работы с младшим начальствующим составом: учебно-методическое пособие / Ю.А. Кравцова, С.С. Астахова. — Воронеж: Воронежский институт МВД России, 2011. — 116 с.

В учебно-методическом пособии рассматриваются приемы, способы и методы психологической работы с младшим начальствующим составом в контексте особенностей организационной среды образовательного учреждения МВД; описываются требования к личности кандидатов, раскрываемые через компетентностный подход; освещаются методические основы подготовки.

Пособие предназначено для сотрудников психологических служб органов внутренних дел, руководителей подразделений служебно-боевой подготовки образовательных учреждений МВД России.

А.Н. Харламов



## ПРИНЦИП КОМПЕНСАТОРНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ И ЕГО РОЛЬ В РАЗВИТИИ КАТЕГОРИЙ «ВИНА» И «ОТВЕТСТВЕННОСТЬ» (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ)

### THE PRINCIPLE OF COMPENSATORY JUSTICE AND ITS ROLE IN THE DEVELOPMENT OF THE "BLAME" AND "RESPONSIBILITY" CATEGORIES (SOCIAL-PHILOSOPHICAL ASPECT)

*В статье рассматривается проблема, связанная с возникновением и развитием категорий «свобода воли», «вина» и «ответственность» в эпоху Античности. Переход к новым общественным отношениям, которые регулировались законами и решениями народных собраний, способствовал формированию нового подхода к оценке человеческих поступков. Это позволило мыслителям Античности подойти вплотную к раскрытию ряда важнейших понятий. Прежде всего — понятий личности и свободы.*

*In article is considered problem, connected with origin and development category liberty to will, blame and responsibility in epoch of Antiquity. Transition to new public relations, which were adjusted law and decisions of the public meetings, promoted shaping the new approach to estimation human action. This has allowed the thinker to antiquity to approach in thick to opening the row the most most important notion, which are key for determination category liberty to will, blame and responsibility. First of all — a notion to personalities and liberties.*

При попытке проследить зарождение первых идей, связанных с рассмотрением соотношения вины и ответственности, нельзя не заметить, что далеко не при всяком состоянии социально-философской мысли можно ожидать четкой формулировки данных категорий и их научной обработки.

Так, у греков собственно юридические вопросы еще не обособлялись от вопросов этики и политики, изучение ответственности, а тем более проблемы вины еще не выделялось. Но влияние их философских учений, особенно их этических и правовых теорий, на все последующее развитие данной проблематики было столь велико, что изучение проблемы вины и ответственности необходимо начать с греческой философии.

На заре греческой мысли, в эпосе и лирике, уже формулируются основные мировоззренческие постулаты, затрагивающие указанную выше проблематику, которая теснейшим образом была связана с первичными представлениями о «божестве, благе, и зле, грехе и воздаянии» [11. — С. 16]. Основу же данного мировоззрения составлял компенсаторный механизм воздаяния [15;16].

Синкретичность античного мышления не предполагала строгого различения нравственности и права и не имела того принципиального характера, который формировался под воздействием идей христианства. Это отразилось на взаимодействии категорий «свобода воли» и «ответственность», налагая отпечаток и на понимание вины. Ответственность существует и

носит ярко выраженный ретроспективный характер и выступает как вменение вообще, то есть представляет собой только внешнее воздействие на человека со стороны общества, государства или космоса, не предполагает в качестве неперенного условия свободу произвола [11. — С. 21]. В данном случае понимание вины отделяется от субъективной виновности.

Это связано с тем, что рассмотрение любого действия человека велось в рамках «космоса», не затрагивая при этом его «душу» или «сознание» [11. — С. 21]. Именно «законы космоса» составляют основу, суть мышления греков, которые не видят коренного отличия между социальным и космическим порядком, объясняя их друг через друга, что приводит к отождествлению моральных и правовых норм.

Этому способствовало и то, что с самого начала проблема вины и ответственности выступала в пышном обрамлении мифо- и теологем. Генетическое отношение между мифо- и теологемами, с одной стороны, и данными понятиями — с другой, почти никогда не бывает достаточно ясным. Очевидно лишь, что первые невозможно без остатка свести ко вторым.

Тем самым возникает проблема виновности и ответственности человека: нет четкого определения того, перед кем он виновен и как и за что должен отвечать, перед космосом или же перед социумом? В греческом обществе эти вопросы решались посредством вменения со стороны общества, которое решало их в соответствии со своим мнением, и вопросы гражданского права обычно считали вопросом личной этики, что выражалось в работе «народных судов» [3; 4; 7], функционирование которых указывает на отсутствие в греческих полисах не просто престижа юристов, а вообще юристов как класса, который мог бы развивать правовую систему [3; 4; 7].

Получается, что понимание категорий «вина» и «ответственность» носило скорее ситуативный характер и зависело от закона более высокого порядка — космического, но, что является ключевым в этом вопросе, трактуемого людьми, мнение которых зависит от различных факторов и вряд ли может быть абсолютно объективным [15; 16].

Важнейшей причиной, способствующей такому положению вещей, стало то, что ученые античности начали свои исследования не с души или сознания, а с космоса, в рамках которого и действовал компенсаторный механизм (механизма компенсации ущерба причиненного действиями человека) [15; 16]. Поэтому нормами мышления и действия стали в первую очередь законы космоса, истолкованные рационально или же в меру интеллектуальных масштабов времени. Как следствие, изначально всякое человеческое действие соотносилось с нормой обще-

космической разумности и справедливости. Поэтому крайними пределами являются законы бытия, а не морального должностования. Тем самым главными моментами стало определение этой нормы и включенность индивида в цепь, систему космических событий [15; 16].

Именно поэтому первым и основным законом, обнаруженным греками, стал закон космического воздаяния, как носитель абсолютной справедливости, который одинаково действует в масштабах всего космоса и в масштабах человеческого общества, выступая обыкновенно в облике рока или судьбы. Этическое как бы поглощалось внешнеправовым, а взаимоотношения между индивидом и космосом по преимуществу суммировались в идее деперсонализированной компенсаторной справедливости, хотя позднее она получила отчетливо выраженный индивидуальный характер, стала базироваться на идее высшего блага и отождествляться с нею.

Таким образом, мир как мир вины и ответственности возник не с того времени, как в нем начал действовать свободный субъект, а с того, как в нем вообще что-то начало действовать [12. — С. 257; 5. — С. 325].

Человек виновен и отвечает перед космическим порядком и несет вину, отвечает «имперсонально» в силу почти тотальной включенности в этот порядок [6. — С. 125; 13. — С. 94], то есть человек отвечает во имя порядка, жертвуя ради него подавляющей частью своей индивидуальности.

Идея компенсации — не идея субъективной вины и ответственности, но идея возмещения ущерба, нанесенного порядку. Компенсация здесь деперсонализирована, то есть для своего осуществления не требует какой-либо идентификации ответчика в том смысле, чтобы принимать во внимание его внутренние мотивы, степень осознанности и свободы совершения действия [15; 16]. По сути, можно сделать вывод, что отвечает не субъект, а всего лишь часть космоса. Но следует указать, сам индивид, может осознавать себя носителем заслуженной или незаслуженной вины и ответственности. Вместо субъекта действия мы сталкиваемся с имперсональной виной, которая точно так же может обозначать любую причину ущерба. Ответственность (если вообще вести о ней речь) равным образом носит здесь не субъективный, но в лучшем случае индивидуально-конкретизированный характер.

Иными словами, ответственность имеет не внутренний, моральный, но внешний, конкретно-правовой характер: вменяется не злоупотребление свободой и даже не абстрактное нарушение космического порядка, о котором индивид может и не догадываться, но конкретное действие, реально нарушающее его. Смысл данной ситуации

в следующем: если бы в первую очередь имело значение, кто и как действует, то есть имел бы значение принцип автономии действия, а не его материальная сторона, то и «вина» и «ответственность» характеризовались как «злоупотребление» или «нарушение вообще» [15; 16].

Индивид несет ответственность не потому, что он субъективно свободен, но потому, что объективно он абстрактный «виновник» или, скорее, причина некоего действия [12. — С. 179]. Понятно, что такая роль — это участь, судьба, рок, нечто не зависящее от личного желания человека.

Таким образом, в данной схеме вина и ответственность имеют, по-видимому, преимущественно внешний характер, не связываются с внутренней настроенностью индивида и не ставятся в зависимость от свободы его произвола.

Эта губительная интуиция оказалась исключительно жизнеспособной. В течение столетий она изменялась и вступала в самые разнообразные сочетания, не утрачивая при этом своей сути. Она владеет умами поколений античных мыслителей, но не умирает и в христианстве. В новом облике это можно увидеть у ап. Павла, Тертуллиана, Августина, Лютера, эта позиция близка разным ученым по сей день.

У трагиков также еще продолжает сохраняться в основных чертах исходная модель: «космически» вменяется нарушение порядка, который обнимает собой и возможную «несправедливость», и воздаяние за нее; вынужденность действия не означает отсутствия вины и тем более ответственности [14. — С. 251—263].

В целом свобода и необходимость растворены еще в общекосмической целесообразности и своего рода тотальной предопределенности. Обреченность на бытие есть обреченность на действие, а потому и на вину и ответственность в рамках «тотального» воздаяния, ибо человек не может действовать, не нарушая порядка и не внося в него дисгармонию [14. — С. 251—263].

Следует обратить внимание на то, что индивидуальное несчастье выступает как возмещение несчастий других. Основанием для ответственности пока еще является не свобода выбора, а обреченность на действие [14. — С. 251—263]. Новое заключается в том, что субъективные условия и мотивы действия и вина уже не воспринимаются как нечто монолитно-объективное. Более того, невольность действия начинает выступать основанием для субъективной невинности [14. — С. 251—263].

Парадокс трагического сознания в том, что объективная вина внутренне ставится на место личной виновности и переживается как таковая. Это значит, что система свобода-воли-вина-

ответственность переходит во внутренний мир человека [14. — С. 251—263].

Но сам порядок космоса все еще продолжает принципиально совпадать с должным для человека. Возмездие является указанием на примирение с божественным порядком. Поэтому и в трагедии действия скорее «претерпеваются», нежели свободно и сознательно совершаются. При этом сознание видимой незаслуженности тех или иных наказаний ничуть не противоречит столь же основательному сознанию виновности и готовности эти страдания претерпеть [14. — С. 251—263].

Платон открыл новые подходы к проблеме вины и ответственности. Хотя в кругу его собственных интересов эта проблема стояла далеко не на первом месте, в данном случае мы можем без преувеличения констатировать начало принципиально нового этапа в истории проблематики — этапа философского осмысления. Начиная с этого времени специальной темой рассмотрения становится соотношение внешней необходимости и вменения, которое все более отчетливо и устойчиво связывается с произвольностью решения. Оформляется идея морального должествования и новый ход мысли — теодицея, также проявляется идея высшего нравственного блага.

Человек становится свободен в своих действиях. Связь вины и ответственности и свободы Платон принимает как нечто очевидное: ему ясно, что преступник должен нести наказание. Вопрос не в том, нужна ли ответственность, — это само собой разумеется, — а в том, кого считать преступником. Великая заслуга Платона в том, что он постоянно и безусловно принимает в расчет субъективные намерения виновника действия и тем закладывает основу будущего «аристотелевского переворота».

Эту роль у Платона сыграла идея высшего блага. Платоновский демиург благ; благ и сотворенный им космос. Следовательно, не он виновник неразумия и зла, наличие которых в мире Платон не отрицал. Стараясь оправдать божество, Платон разрабатывает первую исторически известную принципиальную схему теодицеи, которая отныне уже не покинет сферу теолого-философской мысли [2. — С. 31—36].

Итак, нужен был принцип, который позволил бы объяснить ответственность человека за существующее в мире зло. Таким принципом Платон склонен считать независимость действия. Но тогда приходится допускать невозможное — что зло также может совершаться добровольно. Решения этого вопроса Платон так и не нашел. Тем не менее итог платоновской теодицеи выражен с исчерпывающей ясностью. Каждый сам выбирает свой жребий и несет вину и ответственность за выбор — это вина избирающего; бог невино-

вен — такова чеканная формула X книги «Государства», которая стабильно воспроизводится в платонической традиции. То есть при некоторой непонятности того, насколько зависит от человека степень его разумности, должна оставаться инстанция, находящаяся, по мысли Платона, во власти индивида, способность выбора [9. — С. 372—382].

С Аристотелем связан новый и чрезвычайно важный этап в развитии данной проблематики. Это находит свое отражение и в его представлениях о вине человека. Так, в «Этике» он пытается определить границы человеческих действий через анализ субъективной стороны справедливых и несправедливых поступков. Порицание и похвалу, наказание и награды вызывают только произвольные действия, то есть те, причина которых находится в самом действующем лице. Непроизвольно же то, что совершается по насилью или неведению [1. — С. 192].

Но тут возникает сомнение: произвольны или непроизвольны действия, совершаемые из страха больших зол или ради чего-либо прекрасного. Подобные действия, по мнению Аристотеля, имеют смешанный характер, но более похожи на произвольные. Смешно обвинять внешние условия, а не себя самого в том, что поддался им [1. — С. 190].

Понимание волевого сводится Аристотелем к «акту самоопределения разума — источника особой причинности; добровольного как "того, что от нас зависит"» [11. — С. 37] и представляет его огромную заслугу в рассмотрении этого вопроса. Тем самым было произведено указание на тесную взаимосвязь вменения и добровольности как основных составляющих вины и ответственности. Из этого следует, что проблема вины и ответственности постепенно начинает увязываться со свободой воли и приобретает индивидуализацию, то есть вменимость. Они становятся зависимыми от индивидуальных обстоятельств конкретной ситуации. Это, безусловно, колоссальный шаг к автономии субъекта и переходу к самостоятельной вине и ответственности (не вмененной только со стороны, но прежде всего осознаваемой). Следует обратить внимание на то, что они становятся результатом волевого усилия, осознаваемого как сочетание разумной оценки и момента желания или стремления. Когда же человек не может руководствоваться в своей деятельности писаными законами (человеческими), то он руководствуется неписаными (космическими, божественными) [1], то есть свобода у Аристотеля — это свобода в пределах выбора между неписаными и писаными законами в рамках писанных законов [1. — С. 37—203]. Тем самым область функционирования вины и ответственности, в отличие от платонов-

ской традиции, переводится в мир реальный, хотя и с сохранением компенсаторного характера.

Удерживая общую синкретическую линию Античности в понимании права и морали, Аристотель сделал шаг вперед к будущему размежеванию этической мононормы на моральную и юридическую составляющую и отказу от синкретичности, которая проявлялась в субординационности, так как выделялся высший уровень (космический, моральный) и низший (писанный, человеческий, юридический), который при всей вторичности имел большое влияние.

Таким образом, в данный период ответственность носит внешний характер и не зависит от свободы индивида. Это позволяет нам сделать вывод о том, что понятие вины не связано с субъективной виновностью, «индивид принужден нести ответственность за свою судьбу внутри своей судьбы, ответственность без свободы что-либо изменить» [11. — С. 24].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель *Этика*. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. — Мн.: Литература, 1998. — 1392 с.
2. Бородай Т.Ю. Платоновский демиург — образ или категория? // *Античная культура и современная наука*. — М., 1985. — С. 31—36.
3. Боботов С. В. Откуда пришел к нам суд присяжных? — М.: Российская правовая академия МЮ РФ. — М., 1995. — 200 с.
4. Гущев В. Е., Александров А.С. Народное обвинение в уголовном суде. — Н.Новгород: НЮИ МВД РФ, 1998. — 465 с.
5. Делюмо Ж. Грех и страх: формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII—XVIII века) / пер. с фр. И.Б. Иткина и др.; под науч. ред. Д.Э. Харитоновича. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. — 750 с.
6. Ильин Е. П. Мотивация и мотивы. — СПб.: Питер, 2000. — 508 с.
7. Кудрявцева Т.В. Народный суд в демократических Афинах. — СПб.: Алетейя, 2008. — 463 с.
8. Кургузкина Е.Б. Учение о личности преступника: монография / под ред. Ю.М. Антоняна. — М., 2002. — 206 с.
9. Платон. Диалоги / пер. с древнегреч. — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. — 382 с.
10. Радлов Э. Л. *Этика*. Очерк истории греческой этики до Аристотеля. — СПб.: Наука, 2002. — 317 с.
11. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания: очерки истории: от Гомера до Лютера. — М.: Греко-латинский кабинет, 1999. — 298 с.

12. Хоцей А. С. Основная ошибка философии; Детерминизм и свобода воли; Замечания по поводу взглядов Томаса Куна. — Казань: Дом печати, 2003. — 718 с.

13. Шадриков В. Д. Введение в психологию: мотивация поведения. — М.: Логос, 2001. — 134 с.

14. Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической

трагедии) // Античность и современность. — М., 1972. — С. 251—263.

15. Ярхо В.Н. Трагедия // Древнегреческая литература: собрание трудов. — М.: Лабиринт, 2000. — 352 с.

16. Ярхо В.Н. Драматургия Эсхила и некоторые проблемы древнегреческой трагедии. — М. 1978. — 301 с.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ:

Харламов Андрей Николаевич. Преподаватель кафедры социально-гуманитарных и экономических дисциплин.

Воронежский институт МВД России.

e-mail: filosof.a@narod.ru

Россия, 394065, Воронеж, просп. Патриотов, 53. (473) 262-33-91.

Kharlamov Andrei Nikolaevich. The teacher of the department of socio-humanitarian and economical disciplines.

Voronezh Institute of the Ministry of the Interior of Russia.

Work address: Russia, 394065, Voronezh, Prospekt Patriotov, 53. Tel. (473) 262-33-91.

**Ключевые слова:** вина; ответственность; свобода; личность.

**Key words:** blame; responsibility; liberty; personality.

**УДК 101.1:316.6**

## ИЗДАНИЯ ВОРОНЕЖСКОГО ИНСТИТУТА МВД РОССИИ



Организационно-культурная адаптация выпускников высших образовательных учреждений МВД России: монография / Ю.А. Кравцова, В.В. Ермолаев. — Воронеж: Воронежский институт МВД России, 2011. — 123 с.

В работе проводится теоретический анализ проблемы адаптации выпускников высших образовательных учреждений МВД России в организационно-культурном контексте, приводятся результаты прикладных исследований. Предлагаемый материал может быть использован в работе руководителей подразделений органов внутренних дел.



**В.Н. Пристенский,**  
кандидат философских наук, доцент



**А.Н. Харламов**

## **МОРАЛЬНОЕ И ПРАВОВОЕ НАЧАЛА В ПОНИМАНИИ КАТЕГОРИЙ «ВИНА» И «ОТВЕТСТВЕННОСТЬ» ЛИЧНОСТИ (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ)**

## **MORAL AND LEGAL PRINCIPLES IN THE COMPREHENSION OF THE CATEGORIES OF PERSONAL'S "BLAME" AND "RESPONSIBILITY" (SOCIAL-PHILOSOPHICAL ASPECT)**

*Статья посвящена проблеме соотношения морального и правового начал в понимании категорий «вина» и «ответственность» в период перехода от Античности к Средневековью.*

*The article is devoted to the problem of the moral and jural correspondence in the comprehension of the "blame" and "responsibility" categories in the period of the transition from the Antiquity to the Middle Ages.*

Соотношение морального и правового начал в понимании категорий «вина» и «ответственность» личности хорошо прослеживается после крушения Римской империи, в период перехода от Античности к Средневековью.

После крушения Рима новые государства формировались на базе германских племен, переселившихся на бывшую территорию Римской империи и во многом воспринявших ее правовую и моральную культуру. Поэтому система права представляла собой тогда переплетение собственно правовых правил, моральных норм, общественных обычаев, политических и религиозных институтов [2. — С. 61—63].

Однако вскоре взаимодействие германского язычества и римского христианства привело к более четкому определению социального и морально-правового статуса человека в мире, что незамедлительно отразилось в рассмотрении вины и ответственности. Начинается процесс их морального переосмысления, который заверша-

ется переводом данных категорий из области морально-правового начала в область уже только морального.

Иными словами, происходит абсолютизация морального начала в понимании категорий «вина» и «ответственность». Этому способствовали два фактора: во-первых, усиление позиций христианства и его переплетение с королевской властью; во-вторых, формирование новых правовых учреждений, более развитых, чем институты племенной, местной культуры, что было связано в значительной мере с интегрированием светской и церковной властей [6. — С. 3—7].

Поскольку императорская и королевская власть распространялась и на церковь, закономерным стал процесс размывания светского религиозным. Обладая возможностью созывать церковные соборы и публиковать церковные законы, монархическая власть способствовала проникновению клерикального начала и в светские дела, тем самым обеспечивая морализацию категорий

«вина» и «ответственность» — они начинают функционировать как моральные категории независимо от сферы применения. Таким образом, религиозная и политическая сферы тесно переплетались [2. — С. 9—123], причем с явным доминированием религиозной.

По сути, происходит условное разделение власти на судебно-исполнительную (как в светском, так и в религиозном плане), в лице королей и императоров, и судебно-законодательную, которая была представлена духовенством. Об этом свидетельствует тот факт, что приговоры зачастую выносились церковными судами, а исполнение ложилось на плечи светских властей [3]. Это незамедлительно сказалось на изменении понимания вины и отношения к ней. Моральная оценка действий человека становится доминирующей в определении его поведения и статуса вины, определяя ее ретроспективный характер и негативную коннотацию [3].

Такое положение дел, во-первых, указывает на усиление роли морали в определении вины. Наличие у королевской власти религиозных функций не могло не наложить отпечаток на светские отношения, а именно на правовую и, прежде всего судебную системы. Во-вторых, это приводит к объединению, а порой и к отождествлению светского и религиозного понятийного аппаратов, что и выразилось в дальнейшем определении вины через понятия греха и наказания.

Данная ситуация хорошо прослеживается в рамках взаимодействия идеалов и понятий язычества и христианства, с постепенным преобладанием последнего. Важным такое взаимодействие явилось в определении поведенческого образца, что опять-таки сказалось на определении вины сквозь призму христианских ценностей. Отсутствие единой юридической системы послужило отправным моментом и в морализации правовых категорий.

Именно христианство становится своеобразной заменой отсутствующей единой юридической системы, внося свои изменения и в юридический понятийный аппарат, изменяя систему оценки действий человека. В первую очередь это было связано с развитием системы церковного права, и, как следствие, привело к негативному восприятию вины [3].

В этой связи следует обратить внимание на то, что система наказаний за «грехи как некий аналог правового регулирования» возникает и развивается в монастырях [2; 6]. Это говорит о том, что первоначальная терпимость христианства и предложенная им лояльная система правового регулирования социальных отношений в сфере наказаний (в противовес имеющейся жесткой, карательной родоплеменной системе) быстро завоевывает доверие, становится более востребованной в судопроизводстве и переводит понятие «вина» из

правового контекста в моральный, отождествляя данное понятие с понятием «грех» [2. — С. 95—96; 3; 6].

Поскольку церковь, как указывалось ранее, теснейшим образом была переплетена с политической сферой [2. — С. 95—96; 6. — С. 9—123] и активно взаимодействовала с другими социальными институтами (а такое взаимодействие «требует юридического нормирования» [6. — С. 4—5]), постольку «скоро уложения о наказаниях стали писаться не только для монахов, но и для всех христиан. К XI в. уже десятки таких книг ходили среди духовенства всех народов Европы» [2. — С. 79; 6].

Таким образом, произошла религиозная экспансия в область действия светского правового начала, что и стало ключевым моментом в переходе к отождествлению вины с преступлением и грехом, а ответственности — с наказанием. «"Светские" преступления тоже были грехами; фактически слова "преступление" и "грех" были взаимозаменяемы» [2. — С. 80; 3; 6]. Этому также способствовало и то, что книги покаяний не предусматривали никакой судебной процедуры, хотя со временем они стали включать указания относительно тех вопросов, которые должен задавать священник. По своей сути процедура являла собой исповедь. Соответственно, наказания применялись к тем грехам, в которых человек исповедался священнику [2. — С. 80; 6]. Это опять-таки приводит к смешению религиозного и светского права, ибо человек мог теперь каяться не только в нарушении церковных норм, но и в нарушении светских законов, искупая свои проступки в соответствии с церковными уложениями.

Накопленное в церкви огромное количество различных канонических норм, постановлений церковных соборов и синодов, декретов и решений отдельных епископов (включая понтифика Рима), законов христианских императоров и королей о церкви [2. — С. 23—130; 3; 6] стало благодатной почвой для развития системы правосудия, ориентированной в свою очередь на доминирование морального начала в вопросах определения вины личности. Наличие множества уложений о наказаниях с описанием различных грехов и полагающихся за них наказаний [2. — С. 23—130; 3; 6], так же нашло свое выражение и применение в светском судопроизводстве, акцентируя внимание на моральной стороне поступков, сводя понимание вины к греху.

Важным моментом в рассмотрении проблемы морализации вины стало взаимодействие народного права и права покаяния. Здесь следует учесть то, что народное право обладало довольно слабыми средствами принуждения и нуждалось в поддержке церковного закона, который обеспечил бы ему сохранение своей собственной

святости, особенно — святости клятв, на которых оно основывалось [2. — С. 83; 6. — С. 1—59].

Несмотря на то, что право покаяния, которое было кодифицировано в церковных уложениях о наказаниях, во многих отношениях резко контрастировало с народным правом, развивавшимся еще с дохристианских времен, и право покаяния, и народное право принадлежали к одной юридической культуре [2. — С. 82; 6. — С. 1—59].

Все главные «светские» преступления (убийство, грабёж и т.п.) были в то же время и грехами, которые следовало искупить покаянием. Все же главные «церковные» проступки (половые и брачные грехи, колдовство и магия, нарушение монашеских обетов и т.п.) в то же время являлись и преступлениями, которые запрещались народным правом и наказывались светскими властями [2. — С. 82; 6. — С. 1—59].

Следует обратить внимание и на тот момент, что сама светская власть, применявшая народное право, состояла в основном из духовенства. Поэтому в этот период нельзя говорить о существовании двух отдельных законов — светском и духовном, или же о праве светском и праве церковном. Народное право и церковные уложения о наказаниях совместными усилиями «обрабатывали, так сказать, одну и ту же почву» [2. — С. 82; 6. — С. 1—59].

Произведения отцов церкви, в которые входили и каноны, способствовали постепенному формированию общей богословской доктрины, общего подхода к рассмотрению грехов и наказанию за них. Священники, выполняя свои функциональные обязанности, стали проводниками церковной доктрины среди своей паствы [3], перенося церковные ценности и понятия в оценку поведения и на светскую жизнь, тем самым все больше морализируя вину, не проводя различия вины с грехом.

Одним из таких отцов церкви и, пожалуй, самым типичным представителем первой стадии развития средневекового мышления был Августин Блаженный. Его позиция, в свете рассмотрения проблемы вины человека, наталкивает на вопрос: откуда в мире берется зло? Ответ на него у Августина отражает всю глубину морализации понятия «вина». Согласно его мнению, зло порождается отклонением нашей воли от единства к множеству, от вечного блага к временному, от бытия к небытию, а положительной причины такое отклонение воли не имеет, потому что зло, будучи только отрицанием, не может иметь положительной причины.

Сама возможность такого движения воли к злу в человеке объясняется тем, что он создан из ничего и соединяет в себе, не обладая полным бытием, бытие с небытием [5. — С. 125]. Получается, что

свободное действие человека изначально есть своеобразный уход от Бога, это действие изначально обречено быть греховным. По сути, Августин отождествляет вину и грех (не делая различий между ними), формируя дальнейшее негативное представление о вине, усиливая и закрепляя дальнейший морализаторский подход к ее использованию, принижая силу личного раскаяния.

Известна его полемика с Пелагием относительно человеческой воли. Пелагий утверждал, что человек может собственными заслугами достигнуть спасения, и не признавал наследственность первородного греха [5. — С. 155—156]. Важным является и то, что пелагианство видело спасение человека в нем самом (необходимо только возбудить в человеке доверие к собственным силам), а всякое добро и зло не рождается с ним, но делается им. По сути, личность рождается способной к тому и другому, то есть единственное врожденное нам добро — это свобода. Данная же Создателем способность человека творить зло существует только для того, чтобы мы могли свободно делать добро. Поэтому самая возможность в нас зла есть некоторым образом добро [5. — С. 155—156]. Пелагианская концепция, на наш взгляд, указывает на недопустимость использования понятия вины только в негативной коннотации.

Августин, напротив, отстаивал позицию, согласно которой наши заслуги сами являются последствиями дара Божьего. Действие же благодати не является отношением к отдельной личности: оно проявляется только через посредство церкви [1].

Из этого следуют неутешительные для человека выводы. Во-первых, вследствие первородного греха все человечество обречено быть греховным (негативная коннотация вины). Во-вторых, избранная часть людей предопределена к спасению посредством акта милости, дара благодати (вменения вины и избавления от нее со стороны некоей внешней силы). В-третьих, причина появления таких избранных кроется в определении, что «пути Господни неисповедимы».

Это подтверждает мысль о том, что воля человека в данный период не играет никакой роли в определении границ его вины. Здесь, как и в античной системе миропонимания, присутствует трагизм человеческой личности в виде возможности выбора без реального права выбора [1; 3; 6]. Вина в данном случае не является врожденной характеристикой личности [4], она навязывается ей в виде греха, порочности человеческой воли.

В свете изложенного, нельзя не увидеть, что в ходе развития философско-правовых идей раннесредневекового общества мы постоянно сталкиваемся с отчаянием, охватывающим души людей, когда больше говорят о грехе, нежели о спасении. Это значит, что церковный дискурс

того времени имел пессимистическую доминанту [3. — С. 149—158]. Идеология «презрения к миру» претендовала на всеобщность и ставила во главу угла вопрос о человеческом уделе в этом презренном мире [3].

Таким образом, на протяжении всего рассматриваемого периода людям в большинстве случаев посредством проповеди внушалась монастырская этика и философия «отречения» от мира [3], что придавало исключительно негативную коннотацию вине, все больше и больше морализируя смысл данного понятия и, соответственно, все больше и больше нейтрализуя его правовые аспекты.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Августин А. Исповедь / пер. с лат. М.Е. Сергеенко; общ. ред. и ст. А.А. Столярова. — М.: Канон+, 1997. — 464 с.

2. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / пер. с англ. — 2-е изд. — М.: Изд-во МГУ; ИНФРА-М—НОРМА, 1998. — 624 с.

3. Делюмо Ж. Грех и страх: формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII — XVIII вв.) / пер. с франц. И.Б. Иткина, Е.Э. Ляминой, И.Е. Лебедевой, А.Г. Пазельской; под ред. Д.Э. Харитоновича. — Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2003. — 656 с.

4. Кант И. Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980. — 712 с.

5. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания: очерки истории: от Гомера до Лютера. — М.: Греко-латинский кабинет, 1999. — 298 с.

6. Суворов Н.С. Учебник церковного права / под редакцией и с предисловием В.А. Томсинова. — М.: Зерцало, 2004. — 480 с.

### СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ:

Пристенский Владимир Николаевич. Доцент кафедры социально-гуманитарных и экономических дисциплин. Кандидат философских наук, доцент.

Воронежский институт МВД России.

E-mail: pvn1563@mail.ru

Россия, 394065, Воронеж, проспект Патриотов, 53. Тел. (473) 262-33-91.

Харламов Андрей Николаевич. Преподаватель кафедры социально-гуманитарных и экономических дисциплин.

Воронежский институт МВД России.

E-mail: filosof.a@yandex.ru

Россия, 394065, Воронеж, проспект Патриотов, 53. Тел. (473) 262-33-91.

Pristenskiy Vladimir Nikolayevich. Assistant professor of the chair of Social-humanitarian and Economical Disciplines. Candidate of sciences (philosophy), assistant professor.

Voronezh Institute of the Ministry of the Interior of Russia.

Work address: Russia, 394065, Voronezh, Prospect Patriotov, 53. Tel. (473) 262-33-91.

Kharlamov Andrei Nikolayevich. Lecturer of the chair of Socio-humanitarian and Economical Disciplines.

Voronezh Institute of the Ministry of the Interior of Russia.

Work address: Russia, 394065, Voronezh, Prospect Patriotov, 53. Tel. (473) 262-33-91.

**Ключевые слова:** мораль; право; вина; ответственность; личность.

**Key words:** morality; law; blame; responsibility; personality.

**УДК 101.1:316.6**