

Министерство внутренних дел Российской Федерации  
Омская академия

ХРЕСТОМАТИЯ  
ПО УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЕ  
«ФИЛОСОФИЯ»

Омск  
ОмА МВД России  
2019

УДК 122/129(078)

ББК 87я73

X91

***Рецензенты:***

доктор философских наук А. Ш. Руди

(Омский государственный университет путей сообщения);

кандидат философских наук, доцент Р. А. Кобылкин

(Волгоградская академия МВД России)

X91      **Хрестоматия по учебной дисциплине «Философия»** / сост. и автор вступ. статьи канд. ист. наук А. А. Морозов. — Омск : Омская академия МВД России, 2019. — 48 с.

ISBN 978-5-88651-700-2

В хрестоматии представлены фрагменты философских текстов, призванные помочь изучающим курс философии разобраться в сложных современных вопросах философской антропологии, философии права, прикладных аспектах философского знания.

Адресована курсантам, слушателям образовательных организаций МВД России, осваивающим программы высшего образования.

УДК 122/129(078)

ББК 87я73

ISBN 978-5-88651-700-2

© Омская академия МВД России, 2019

## ВВЕДЕНИЕ

Процесс изучения философии является сложной и творческой деятельностью. Сложность определяется не только необозримостью философского знания, но и высокой степенью абстракции, присущей философии. Творческий характер освоения философии заключается в необходимости переосмысления философских идей и теорий в свете конкретных проблем общественного и личностного развития. Мало узнать что-то о философии, нужно понять, что это означает для нас. Приобщение к философии предполагает включение человека в мощный мыслительный поток, берущий начало в древности и продолжающий движение в современности.

Мыслить вместе с философами возможно, непосредственно знакомясь с принадлежащими им текстами, в которых они высказывают свои идеи, обосновывают те или иные собственные утверждения или опровергают суждения своих предшественников или современников. Именно для этого создаются хрестоматии. Они позволяют изучающим философию увидеть мысль в ее оригинальном виде, непосредственно так, как ее сформулировал автор, минуя опосредующую мысль автора учебника или преподавателя. Учебники, учебные пособия, учебные занятия служат систематизации знания, прояснению его предметной специфики, очерчивают определенные границы, дающие возможность усвоения конкретного объема философского знания. Хрестоматия же, предлагая фрагменты текстов философов, оживляет мысль, создает для обучающихся возможность внутреннего и внешнего диалога.

Данная хрестоматия состоит из двух частей. В первой приведены тексты мыслителей, в которых обсуждаются проблемы философской антропологии, прежде всего связанные с деятельностью человека, ее ценностными основаниями. Во второй части представлены тексты по вопросам философии государства, права, гражданского общества. В процессе формирования профессиональной культуры сотрудника органов внутренних дел эти вопросы имеют прикладной характер. Их рассмотрение позволяет сформировать у будущего специалиста способность глубокого

понимания окружающей его реальности, в которой ему предстоит осуществлять профессиональную деятельность.

В предложенных текстах отражены различные позиции по обсуждаемым проблемам. Некоторые из них вызывают острые дискуссии. Это позволит организовать обсуждение важных вопросов философской антропологии и философии права.

Работа с фрагментами философских текстов, представленных в хрестоматии, может быть организована как в рамках самостоятельной работы, так и на семинарах.

## РАЗДЕЛ I. ЧЕЛОВЕК В ЗЕРКАЛЕ ФИЛОСОФИИ

### ЧАСТЬ 1. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА. ЛИЧНОСТЬ И ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

#### ШЕЛЕР М. ПОЛОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В КОСМОСЕ

Печатается по: Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове «человек», то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три совершенно несовместимых между собой круга идей. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чем говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть *разум, логос, фронесис, mens, ratio*<sup>1</sup> и т. д. («логос» означает здесь и речь, и способность к постижению «чтойности» всех вещей). С этим воззрением тесно связано учение о том, что и в основе всего универсума находится *надчеловеческий разум*, которому причастен человек, причем только он один из всех существ. Третий круг представлений — это тоже давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются и в низшей по сравнению с человеческой природой. Между этими тремя кругами идей нет *никакого* единства. Таким образом, у нас есть естественно-научная, философская и теологическая антропологии, которым нет друг до друга никакого дела, *единой же идеи человека у нас нет*. Кроме того, возрастающие в числе спе-

---

<sup>1</sup> Фронесис — практический разум, *mens* — рассудок, *ratio* — разум.

циальные науки, занимающиеся человеком, как бы ценны они ни были, больше *скрывают сущность* человека, чем *проясняют ее*. И если принять во внимание, что названные три традиционных круга идей ныне повсюду подорваны, в особенности совершенно подорвано дарвинистское решение проблемы происхождения человека, то можно сказать, что еще никогда в истории человек *не становился* настолько проблематичным для себя, как в настоящее время [С. 133–134].

\*\*\*\*\*

Я утверждаю: сущность человека и то, что можно назвать его особым положением, *возвышается* над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и оно не было бы достигнуто, даже если представить себе, что этот интеллект и способность к выбору возросли в количественном отношении произвольно высоко, да хотя бы и бесконечно. Но неправильно было бы и мыслить себе то новое, что делает человека человеком, только как новую сущностную ступень психических и относящихся к *витальной* сфере функций и способностей, добавляющуюся к прежним психическим ступеням, — чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору, так что познание ее находилось бы еще в компетенции *психологии*. *Новый принцип*, делающий человека человеком, лежит вне всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны, мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, есть *принцип, противоположный всей жизни вообще*, он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то только к самой высшей основе вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и «жизнь». Уже греки утверждали такой принцип и называли его «разумом». Мы хотели бы употребить для обозначения этого *X* более широкое по смыслу слово, слово, которое заключает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, а кроме того — и определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д., — слово *дух*. Центр этих актов, в котором дух являет себя в пределах конечных сфер бытия, мы будем называть *личностью*, четко *отличая* ее от всех функциональных «жизненных» центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также душевными центрами [С. 152–153].

\*\*\*\*\*

Однако дух как таковой в своей «чистой» форме изначально не имеет *никакой «власти», «силы», «деятельности»*. *Чтобы* вообще получить

какую-нибудь хоть малейшую степень деятельности, должна *присовокупиться* та *аскеза*, то вытеснение влечения и *одновременная сублимация*, о которых мы говорили.

Отсюда мы видим две *возможности* понимания духа, которые играют фундаментальную роль в истории идеи человека. *Первая* из этих теорий, развитая греками, приписывает самому духу не только силу и деятельность, но и высшую степень власти и силы — мы называем ее «классической» теорией человека. Она составная часть общего мирозерцания, согласно которому изначально существующее и *неизменяемое* процессом исторического становления бытия «мира» (Космос) устроено так, что *относительно более высокие* формы бытия от божества до *material bruta*<sup>2</sup> суть всякий раз более *сильные, мощные*, то есть *причиняющие* виды бытия. Высшей точкой такого мира оказывается тогда, конечно, духовный и всемогущий Бог, то есть Бог, который именно *благодаря* своему духу также и всемогущ. Второе, противоположное воззрение, которое мы будем называть отрицательной теорией человека, представляет обратное мнение, что сам дух — поскольку вообще допускается это понятие — как минимум вся «культуросозидающая» деятельность человека, то есть и все моральные, логические, эстетически созерцающие и художественно формирующие акты только и *возникают* исключительно *благодаря* этому «нет».

Я отвергаю обе теории. Я утверждаю, что, хотя *благодаря* этому отрицательному акту и происходит насыщение энергией изначально бессильного духа, состоящего лишь в группе чистых «интенций», но дух «возникает» прежде всего не *благодаря* этому [С. 165–166].

\*\*\*\*\*

Одним из самых прекрасных плодов последовательного построения человеческой природы из подчиненных ей ступеней бытия, как я попытался его осуществить, является возможность показать, как человек, в то самое мгновение, когда он *благодаря* осознанию мира и самосознанию и *благодаря* опредмечиванию собственной психофизической природы (этим специфическим опознавательным признакам *духа*) *стал человеком*, с *внутренней необходимостью* должен также постигнуть самую формальную идею *надмирного, бесконечного и абсолютного бытия*, когда человек (а это как раз входит в его сущность, есть сам акт становления человека) однажды выделяется из всей природы, делает ее своим «предметом», то он как бы озирается в трепете и вопрошает: «Где же нахожусь я *сам*? Каково мое место?». Он, собственно, больше не может сказать: «Я часть

---

<sup>2</sup> *Material bruta* — грубая материя.

мира, замкнут в нем», ибо актуальное бытие его духа и личности превосходит даже *формы* бытия этого «мира» в пространстве и времени. И так он всматривается в этой ситуации как бы в *ничто*, этот взгляд открывает ему как бы *возможность* «абсолютного ничто», что *влечет* его к дальнейшему вопросу: «Почему вообще есть мир, почему и каким образом вообще есмь „я“?» Следует постичь строгую *сущностную необходимость* этой связи, которая существует между сознанием мира, самосознанием и формальным *сознанием* бога у человека, причем бог понимается здесь только как снабженное предикатом «священное» *«бытие через себя»*, которое, конечно, может получить самое разнообразное наполнение. Но эта *сфера абсолютного бытия* вообще, все равно, доступна ли она переживанию или познанию или нет, *столь же конститутивно* принадлежит к сущности человека, как и его *самосознание и сознание* мира. То, что В. Гумбольдт сказал о языке, а именно, что человек потому не мог его «изобрести», что только благодаря языку человек есть человек, имеет столь же строгую силу и для формальной сферы бытия, превосходящего все конечные содержания опыта и центральное бытие самого человека, некоего *всецело самостоятельного в себе* бытия внушающей благоговение святости. Если под словами «происхождение религии и метафизики» понимать не просто наполнение этой сферы определенными предпосылками и верованиями, но и происхождение самой этой сферы, то оно полностью совпадает с самым становлением человека [С. 187–188].



# ЧЕШЕВ В. В. ВВЕДЕНИЕ В КУЛЬТУРНО-ДЕЯТЕЛЬНОСТНУЮ АНТРОПОЛОГИЮ

Печатается по: Чешев В. В. Введение в культурно-деятельностную антропологию : монография. Томск, 2010.

## 1.2. Становление деятельности в гоминидных сообществах

Нам неизвестны человеческие сообщества, жизнь которых не сопровождалась бы предметными действиями и сопутствующими этим действиям искусственными средствами. Более того, сегодня предметная деятельность предстает в виде развитых форм хозяйства, изобретений, научных открытий и т. п. Иначе говоря, наличие предметной активности, посредством которой сообщество соотносит себя с природной средой, предстает как атрибутивное свойство человеческих сообществ<sup>18</sup>.

Поскольку деятельность носит целесообразный и, тем самым, осознанный характер, то становление деятельности сопряжено с процессом становления сознания в развитии общества. Последовательное обсуждение проблемы деятельности не может не сопровождаться анализом высших форм психической активности человека. В первом приближении достаточно указать на то, что предметная практика является одним из оснований для появления символических средств, без которых невозможно становление сознания. Но она не единственная реальность, порождающая символический мир, и в силу этого обстоятельства возникали теоретические представления об эволюции человека, в которых деятельность оказывалась следствием формирующегося сознания [С. 24–25].

\*\*\*\*\*

Сложности в соотношении сознания и деятельности... обусловлены односторонним подходом к представлению о самой деятельности, в рамках которого акцент сделан на предметных преобразованиях, осуществляемых при создании и использовании искусственных средств, т. е. производстве орудий труда. Этот признак является атрибутивным, и без его учета нельзя говорить о становлении деятельности. Однако с названным свойством связаны и другие характеристики деятельности, заслоняемые ее «производящей функцией» [С. 26].

---

<sup>18</sup> Парадоксально, что философская антропология оставляет эту сторону жизни где-то на втором плане как следствие (приложение) высших свойств человека или вообще выводит ее из рассмотрения.

\*\*\*\*\*

Принципиальное и достаточно очевидное различие между поведением животных и деятельностью человека обнаруживает себя через признак целесообразности деятельности<sup>26</sup>. В контексте нашего сопоставления названного свойства деятельности с поведением животных речь должна идти не только о психической стороне деятельности, т. е. не только об идеальных образах, предшествующих актам целесообразного предметного действия. Для деятельности как целого существенно важно, что человек сам выстраивает последовательный комплекс необходимых операций для получения желаемого результата. Тем самым он выходит за границы, обусловленные видовыми генетическими программами поведения... и переходит к новой форме активности, основанной на отказе от комплекса фиксированных действий или, по меньшей мере, дополняющей генетические поведенческие программы. Это может быть названо «первым трансцендентальным прорывом» в эволюции живых существ. Но этот эволюционный шаг нельзя представлять исключительно как следствие усилий сознания, сформировавшегося вне деятельности и направленного на то, чтобы преодолеть биологические границы и «стать человеком». Речь идет об эволюционном скачке, принявшем в ходе развития высших биологических видов по сути неизбежный и необходимый характер [С. 28].

\*\*\*\*\*

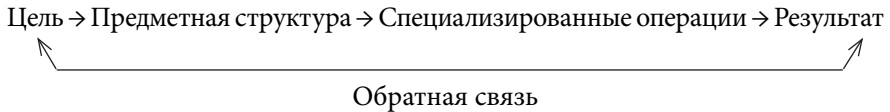
Становление деятельности нельзя рассматривать как результат сугубо индивидуальных усилий и индивидуального опыта гоминидных особей. Оно предстает как продукт эволюции сообществ. Реконструкция всех фаз становления предметной деятельности является сложной антропологической задачей. Нас здесь больше должна интересовать логика становления этой качественно новой формы активности и ее эволюционные следствия. Поскольку деятельность формируется как целесообразное действие, а свойство целесообразности отсутствует в поведении животного, то рассмотрение деятельности всякий раз начинается с двух характерных признаков, именно, с уже отмеченного признака целесообразности деятельности (1) и ее предметности (2) [С. 29].

---

<sup>26</sup> «Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально» (Там же. С. 189). → Маркс К. Капитал. М., 1963.

\*\*\*\*\*

Становление деятельности связано с формированием соответствующих общественных механизмов ее воспроизводства, которые не ограничиваются воспроизводством внешнего предметного плана деятельности. Они должны создавать условия для ее внутренней организации как на уровне психических процессов, которыми овладевают отдельные особи, так и на уровне трансляции символических средств в сообществе, позволяющих культивировать новую форму жизнедеятельности, т. е. целесообразное действие. Сама же предметная деятельность обретает следующую структуру:



Сопоставление предметной деятельности с набором базовых элементов поведения позволяет заключить следующее. Деятельность по своей природе является рационально-рассудочной активностью, она выстраивается под определенную цель и запускается активацией этой цели, в то время как поведенческая программа активируется мотивацией, возникновение и реализация которой не порождаются мыслительной активностью. Конечно, целеполагание и мотивация определенным образом связаны в активности человека, но здесь достаточно отметить, что переход от мотивированного состояния к деятельностному акту предполагает некое промежуточное звено, каковым является целеполагание как особый психический процесс, не имеющий места в поведении животных. Организация деятельности связана с целеполаганием, она определена целью.

Условия реализации деятельностного акта качественно отличаются от условий осуществления поведенческой активности. Если животное в своем поведении полагается на ситуацию и осуществляет поиск обстоятельств, при которых может быть реализована поведенческая программа, то в процессах деятельности необходимые условия для ее осуществления создаются самим субъектом действия. Человек сам создает предметную структуру, обеспечивающую достижение предполагаемого результата. Если в современных технологиях такие предметные структуры обеспечиваются техническими средствами, размещенными там, где осуществляется технологический процесс, то на начальной стадии социогенеза создание структур предметного действия могло ограничиваться сознательным внесением необходимых дополнительных факторов в то или иное локаль-

ное сочетание природных обстоятельств. Важен сам факт организации предметной ситуации под определенные действия и определенную цель. Наконец, как уже неоднократно отмечалось, действия субъекта в рамках предметно-деятельностной активности не могут быть осуществлением генетически наследуемого комплекса фиксированных действий. Набор действий является искусственным, он привязан как к цели деятельности, так и к той предметной структуре, на основе которой достигается требуемый результат.

Вся сумма названных признаков указывает на следующее важное обстоятельство. Деятельность по природе своей «инновационна», т. е. в своем развитии она не может полагаться только на накопленный опыт [С. 37–38].

# БЕРДЯЕВ Н. А. О НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

Печатается по: Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993.

## Глава III. Человек

Человек не есть субъект гносеологии, не есть душа психологии, не есть душа пневмотологии\*, не есть идеальная ценность этики, логики, эстетики. В человеке пересекаются все круги бытия. Психологизм должен быть преодолен в философии, но антропологизм не может быть преодолен. Философия должна быть сознательно, а не наивно антропологичной. Человек есть великая загадка для самого себя, потому что он свидетельствует о существовании высшего мира. Начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия. Человек есть существо, недовольное самим собою и способное себя перерастать. Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоится на бытии сверхприродном. Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное преодолевать себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности. С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье. Загадочность и противоречивость человека определяются не только тем, что он есть существо, упавшее с высоты, существо земное, сохранившее в себе воспоминание о небе и отблеск небесного света, но еще глубже тем, что он изначально есть дитя Божье и дитя ничто, меонической свободы. Корни его на небе, в Боге и в нижней бездне. Человек не есть только порождение природного мира и природных процессов, и вместе с тем он живет в природном мире и участвует в природных процессах. Он зависит от природной среды, и вместе с тем он гуманизирует эту среду, вносит в нее принципиально новое начало<sup>29</sup>. Творческий акт человека в природе имеет космогоническое значение и означает новую стадию жизни космической. Человек есть принципиальная новизна в природе. Проблема человека совершенно неразрешима, если его рассматривать из природы и лишь в соотношении с природой [С. 55–56].

\*\*\*\*\*

М. Шелер установил четыре типа антропологических учений: 1) еврейско-христианский, творение человека Богом и грехопадение; 2) антично-греческий, человек как носитель разума; 3) естественно научный, человек как

---

\* Пневмотология (греч., от *пнеюта* — дух, *logos* — слово) — часть метафизики, посвященная духовным сущностям и духовным существам.

<sup>29</sup> См. *Edouard Le Roy. «Les origines humaines et l'Evolution de l'Intelligence».*

продукт эволюции животного мира; 4) теория декаданса, возникновение сознания, разума, духа как биологический упадок, ослабление жизни [С. 60].

\*\*\*\*\*

Ни один из известных нам типов антропологических учений не может быть признан удовлетворительным и исчерпывающим. Научно наиболее сильно определение человека как создателя орудий (*homo faber*). Орудие, продолжающее человеческую руку, выделило человека из природы. Идеализм определяет человека как носителя разума и ценностей логических, этических и эстетических. Но в такого рода учении о человеке остается непонятным, каким же образом соединяется природный человек с разумом и идеальными ценностями. Разум и идеальные ценности оказываются в человеке началами сверхчеловеческими. Но как нисходит сверхчеловеческое в человека? Человек тут определяется по принципу, который не есть человеческий принцип. И остается непонятным, что есть специфически человеческое. Пусть человек есть разумное животное. Но ни разум в нем, ни животное не есть специфически человеческое. Проблема человека подменяется какой-то другой проблемой. Еще более несостоятелен натурализм, для которого человек есть продукт эволюции животного мира. Если человек есть продукт космической эволюции, то человека, как существа отличного, ни из чего нечеловеческого не выводимого и ни на что нечеловеческое не сводимого, не существует. Человек есть преходящее явление природы, усовершенствовавшееся животное. Эволюционное учение о человеке разделяет все противоречия, все слабости и всю поверхностность эволюционного учения вообще. Верным остается то, что человеческая природа динамична и изменчива. Но динамизм человеческой природы совсем не есть эволюция. Этот динамизм связан со свободой, а не с необходимостью. Не более состоятельно социологическое учение о человеке, хотя человек, бесспорно, есть социальное животное. Социология утверждает, что человек есть животное, подвергшееся муштровке, дисциплине и выработке со стороны общества. Все ценное в человеке не присуще ему, а получено им от общества, которое он принужден почитать как божество<sup>41</sup>. Наконец, современная психопатология выступает с новым антропологическим учением, согласно которому человек есть прежде всего больное существо, в нем ослаблены инстинкты его природы, инстинкт половой и инстинкт власти, подавлены и вытеснены цивилизацией, создавшей болезненный конфликт сознания с бессознательным. В антропологии идеализма, натуралистического эволюционизма, социологизма и психопатологии схвачены отдельные существенные черты — человек есть существо, носящее в себе

---

<sup>41</sup> См. *Durkheim*. «Les formes élémentaires de la vie religieuse».

разум и ценности, есть существо развивающееся, есть существо социальное и существо больное от конфликта сознания и бессознательного. Но ни одно из этих направлений не схватывает существо человеческой природы, ее целостность. Только библейско-христианская антропология есть учение о целостном человеке, о его происхождении и его назначении. Но библейская антропология сама по себе недостаточна и неполна, она ветхозаветна и строится без христологии. И из нее одинаково может быть выведено и возвышение и унижение человека [С. 62–63].

\*\*\*\*\*

Учение о человеке есть прежде всего учение о личности. Истинная антропология должна быть персоналистичной. И вот основной вопрос — как понять отношение между личностью и индивидуумом, между персонализмом и индивидуализмом? Индивидуум есть категория натуралистически-биологическая. Личность же есть категория религиозно-духовная. Я хочу строить персоналистическую, но отнюдь не индивидуалистическую этику. Индивидуум есть часть вида, он вышел из вида, хотя он может изолировать себя от вида, противопоставить себя ему и вести борьбу с ним. Индивидуум порожден биологическим родовым процессом. Индивидуум рождается и умирает. Личность же не рождается, она творится Богом. Личность есть Божья идея и Божий замысел, возникшие в вечности. Личность для природного индивидуума есть задание. Личность есть категория аксиологическая, оценочная. Мы говорим об одном человеке, что у него есть личность, а о другом, что у него нет личности, хотя и тот и другой являются индивидуумами. Иногда даже натуралистически, биологически и психологически яркий индивидуум может не иметь личности. Личность есть целостность и единство, обладающие безусловной и вечной ценностью. Индивидуум может совсем не обладать такой цельностью и единством, может быть разорванным, и все может быть в нем смертным. Личность и есть образ и подобие Божье в человеке, и потому она возвышается над природной жизнью. Личность не есть часть чего-то, функция рода или общества, она есть целое, сопоставимое с целым мира, она не есть продукт биологического процесса и общественной организации. Личность нельзя мыслить ни биологически, ни психологически, ни социологически. Личность — духовна и предполагает существование духовного мира. Ценность личности есть высшая иерархическая ценность в мире, ценность духовного порядка. В учении о личности основным является то, что ценность личности предполагает существование сверхличных ценностей. Именно сверхличные ценности и созидают ценность личности. Личность есть носитель и творец сверхличных ценностей, и только это созидает ее цельность, единство и вечное значение [С. 65–66].

## ЧАСТЬ 2. ЦЕННОСТИ В СТРУКТУРЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

### ЛОССКИЙ Н. О. ЦЕННОСТЬ И БЫТИЕ

Печатается по: *Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994.*

#### Введение

Ценность есть нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка. Всякое малейшее изменение, вносимое в мир каким бы то ни было деятелем, имеет ценностную сторону и предпринимается не иначе как на основе каких-либо ценностных моментов и ради них. Все сущее или могущее быть и вообще как-либо принадлежать к составу мира таково, что оно не только есть, но еще и содержит в себе оправдание или осуждение своего бытия: обо всем можно сказать, что оно хорошо или дурно, что должно или не должно, следует или не следует, чтобы оно было, что оно существует по праву или против права (не в юридическом смысле этого слова).

Вездесущее ценностного момента есть условие, не облегчающее, а, наоборот, чрезвычайно затрудняющее опознание его и выработку отвлеченного понятия ценности. Встречая в опыте ценностный момент в неразрывной связи с бытием, трудно отделить одну сторону от другой так, чтобы мыслить в одних понятиях чисто бытийственную сторону, очищенную в абстракции от ценностного момента, а в других понятиях один лишь чисто ценностный момент. Мало того, возможно, что задача опознания этих двух сторон мира может быть осуществлена даже и в абстракции не путем мысленного разделения их, как можно отделить, например, мысленно цвет от протяженности, а лишь при условии мышления о бытии под особым углом зрения, открывающим некоторый аспект его, понятный лишь на основе своеобразного сочетания разнородных сторон мира.

Если эта догадка верна, то заранее можно предвидеть, что философские теории в громадном большинстве случаев упрощают проблему и вырабатывают понятие ценности, учитывающее лишь один какой-либо элемент или даже имеющее в виду не саму ценность, а какие-либо предварающие ее условия или вытекающие из нее следствия. Поэтому теорий ценности должно быть много, они должны быть очень разнообразны и нередко даже отчасти противоположны друг другу. Так оно и есть в действительности [С. 250].



## Глава третья. Основные свойства ценности

### 1. Определение ценности

Переживание, входящее в состав ценности, всегда содержит в себе момент, данный в развитом сознании в чувстве и выразимый такими словами, как «приятный», «милый», «благородный», «нежный», «восхитительный», «возвышенный» или «неприятный», «пошлый», «грубый», «отвратительный» и т. п. Возражая Шелеру, мы уже говорили, что ценность не сводится только к этим моментам: это симптоматические моменты ценности, которые в то же время как переживаемая бытийственность и сами ценны.

Значение и смысл есть *идеальный* аспект ценности. Таким образом, всякая ценность или полна идеальна, или, по крайней мере, включает в себе идеальный аспект. Если само ценное бытие есть бытие идеальное, то ценность полна идеальна: так, например, субстанциальный деятель как сверхвременный и сверхпространственный источник действий есть полна идеальная ценность. Если ценное бытие есть бытие реальное, то соответствующая ценность идеально-реальна: такова, например, исполняемая певцом ария. Идея арии, идея храма, идея поступка и т. п. есть полна идеальная ценность, могущая быть реализованною; исполняемая ария, построенный храм, совершаемый поступок есть ценность идеально-реальная.

В своем значении производные ценности вообще имеют два возможных направления — к осуществлению абсолютной полноты бытия и к удалению от нее, поэтому они полярно противоположны, могут быть положительными и отрицательными, первые суть добро, а вторые — зло в широком смысле слова (т. е. не в смысле только нравственного добра и зла).

Чтобы следить за дальнейшим изложением, необходимо иметь в виду, что теперь очень часто вместо длинного выражения «положительная ценность» я буду пользоваться словом *добро* и вместо «отрицательная ценность» — словом *зло*.

Согласно развиваемой мною онтологической теории ценностей, бытие не есть только носитель ценностей, оно само, будучи взято в его значительности, есть ценность, оно само есть добро и зло. Поэтому различение Güter (блага) и Werte (ценности), принятое в современной германской литературе, чтобы мыслить раздельно бытие как носителя ценности и самую ценность, не имеет существенного значения для развиваемых мною учений [С. 286–287].

### 6. Служебные ценности

В нашем психоматериальном царстве есть бесчисленное множество действий, событий, содержаний бытия, имеющих характер *только сред-*

*ства* для осуществления какой-либо положительной ценности: подметание комнаты, выведение жирного пятна из платья бензином, ежедневные поездки в трамвае на место работы, заполнение анкеты для получения паспорта и т. п., и т. п., все это — служебные ценности. Они возможны только в царстве бытия, где есть распады и обеднения жизни: это действия и содержания бытия, имеющие внутреннее отношение не ко всей сложной системе жизни, а к одному какому-либо ограниченному элементу ее; они повторимы и заменимы, они ценятся не за свое относительно-индивидуальное содержание, а лишь за связь с целью, мыслимой в отвлеченном понятии. Чем больше в поведении какого-либо существа действий, имеющих характер только средств, чем чаще они повторяются, тем больше тонус жизни такого существа падает, тем больше в ней скучных полос.

По мере развития культуры человек все чаще ставит цели, достижение которых требует предварительного осуществления длинной цепи средств. Из этого не следует, будто развитие культуры неизбежно должно сопровождаться понижением тонуса жизни. Искусство жизни состоит в таком усложнении интересов и в таком углублении органичности ее, что средства перестают быть только средствами и хоть какую-нибудь сторону свою содержат в себе также самоцели или, по крайней мере, насквозь пронизаны и заманчиво освещены тою самоцелью, ради которой они осуществляются. Так, ученый, готовящийся несколько лет к трудной экспедиции, дальновидный политик, вроде Бисмарка, кипуче деятельный реформатор, как Петр Великий, может осуществлять средства для отдаленной цели с увлечением, находя в каждом из них какую-либо самоцель или, по крайней мере, отблеск той отдаленной самоцели [С. 302].

## РИККЕРТ Г. О ПОНЯТИИ ФИЛОСОФИИ

Печатается по: *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.

### II. Ценность и действительность

Лишь совокупность бытия и ценностей составляет вместе то, что заслуживает имени мира. Следует при этом отметить, что ценности, противопоставляемые нами действительному бытию, не являются сами частями этого последнего. Чтобы понять это, посмотрим, как относятся ценности к действительному бытию, распадающемуся, как мы уже знаем, на мир объектов и субъектов.

Иные объекты обладают ценностью или, говоря точнее, в иных объектах обнаруживаются ценности. Такие объекты тоже обычно называют ценностями. Произведения искусства являются, например, такого рода действительными объектами. Но нетрудно показать, что ценность, обнаруживающаяся в такого рода действительности, отнюдь не совпадает с самой их действительностью. Все, что составляет действительность какой-нибудь картины, — полотно, краски, лак — не относится к ценностям, с ними связанным. Поэтому мы будем называть такие с ценностью связанные реальные или действительные объекты «благами» (Güter), чтобы отличать их таким образом от обнаруживающихся в них ценностей. В таком случае, например, и хозяйственные «ценности», о которых говорит политическая экономия, будут не «ценностями», а «благами». Точно так же и в других случаях нетрудно будет провести различие блага и ценности.

Но ценность, по-видимому, все же связана с субъектом, оценивающим объекты. Возникает вопрос: не потому ли действительность становится благом, картина, например, произведением искусства, что субъекты придают ей ту или иную ценность? Не совпадает ли поэтому акт оценки с самой ценностью? Так большею частью и думают. Если же в иных случаях и различают ценность (Wert) от оценки (Wertung), то это делают обыкновенно в том же смысле, как в «чувстве» различают радость или печаль, с одной стороны, и акт чувствования — с другой. Подобно тому как не бывает радости до того, как ее почувствовали, и ценности, как многие полагают, существуют лишь постольку, поскольку имеются субъекты, их оценивающие. Ценность в таком случае сама становится частью действительности, точнее говоря, частью психического бытия, а в таком случае и наука о ценностях есть не что иное, как часть психологии.

Мы встречаемся здесь с одним из самых распространенных и вместе с тем запутанных предрассудков в философии. Смешение ценно-

сти и оценки встречается даже там, где проблема ценности признается не подлежащей ведению психологии как науки о психическом бытии. Мы должны поэтому особенно резко различать понятие ценности и понятие психического акта оценивающего субъекта, как, впрочем, всякой оценки и всякой воли, точно так же, как понятие ценности и понятие объектов, в которых ценности обнаруживаются, т. е. благ. Правда, ценности для нас связаны всегда с оценками, но они именно *связаны* с ними, а потому-то их и нельзя отождествлять с действительными реальными оценками. Как таковая, ценность относится к совершенно иной сфере понятий, чем действительная оценка, и представляет поэтому совершенно особую проблему. Когда речь идет об акте оценки, то можно спросить всегда, существует ли он или нет. Но такая постановка вопроса совсем не затрагивает собственной проблемы ценности. Для ценности как ценности вопрос о ее существовании лишен всякого смысла. Проблема ценности есть проблема «значимости» (Geltung) ценности, и этот вопрос ни в коем случае не совпадает с вопросом о существовании акта оценки. Попробуем уяснить себе это на примере теоретических ценностей, т. е. научных истин. Всякий согласится с тем, что вопрос о значимости теоретической ценности какого-нибудь научного положения, или, как обыкновенно выражаются, вопрос об истинности такого положения, существенно отличается от вопроса о фактической признанности этой значимости или, говоря иначе, от вопроса о факте действительной оценки теоретической ценности. Тот факт, что какая-нибудь ценность действительно оценивается хотя бы всеми людьми всех времен, даже вообще всеми оценивающими существами, отнюдь не гарантирует еще значимости этой ценности. Ценность может обладать значимостью даже и при отсутствии акта оценки, выражающего то или иное к ней отношение. В этом смысле, например, имеют значение все еще не открытые наукой истины. Но даже если бы значимость решительно всех ценностей и была неизбежно связана с актом оценки, то отсюда не следовало бы еще, что не должно резко различать понятия ценности и оценки, точно так же, как и понятия ценности и блага.

Итак, блага и оценки не суть ценности, они представляют собою соединения ценностей с действительностью. Сами ценности, таким образом, не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта. Если, следовательно, мир состоит из действительности и ценностей, то в противоречии обоих этих царств и заключается *мировая проблема*. Противоречие это гораздо шире противоречия объ-

екта и субъекта. Субъекты вместе с объектами составляют одну часть мира — действительность. Им противостоит другая часть — ценности. Мировая проблема есть проблема взаимного отношения обеих этих частей и их возможного единства. Расширение философского понятия о мире ведет, таким образом, к постановке новой основной проблемы. Философия и должна обратиться прежде всего к решению этой подлинной мировой проблемы, проблемы отношения ценности к действительности. Лишь тогда сможет она дать мировоззрение, которое было бы в самом деле чем-то большим, нежели простое объяснение действительности [С. 22–24].

## **РАЗДЕЛ II. ПРИКЛАДНЫЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ**

### **ЧАСТЬ 1. ФИЛОСОФИЯ ПРАВА КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ЮРИДИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ**

#### **НОВГОРОДЦЕВ Н. И. ИДЕЯ ПРАВА В ФИЛОСОФИИ ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА**

*(Речь, произнесенная на торжественном заседании  
Психологического общества в память Вл. С. Соловьева  
2-го февраля 1901 года)*

Печатается по: Новгородцев Н. И. Об общественном идеале. М., 1991.

Тот, кто знает Соловьева по преимуществу со стороны его мистических созерцаний и стремлений, будет, конечно, удивлен, услышав, что он является блестящим и выдающимся представителем философии права. Не сразу можно усмотреть, каким образом среди его мечтаний и пророчеств нашлось место для такой в высшей степени реальной и практической идеи, как идея права. А между тем мы имеем все данные утверждать, что эта идея была для него одной из самых важных и дорогих. Было бы акцентом несправедливости по отношению к покойному философу, на торжественном чествовании его памяти, забыть ту сторону его деятельности, которую он завещал нам помнить и ценить [С. 525].

\*\*\*\*\*

Называя его защитником правовой идеи, я хотел бы с самого начала подчеркнуть то положение, которое он занимал в этом отношении. Ему, как и многим другим, пришлось именно защищать эту идею от тех искажений, которые она испытала за последнее время. Конец XIX века ознаменовался для науки права некоторыми печальными результатами.

Не то, чтобы специальная работа в ней уменьшилась, но руководящие идеи и существенные основы затемнились и утратились [С. 525–526].

\*\*\*\*\*

Усердная работа специалистов продолжает быть полезной для практики, но высокий нравственный авторитет юриспруденции утрачен. Не так давно представители двух поколений русских юристов — самый крупный из старых и самый выдающийся из молодых, Чичерин и Петражицкий — единогласно заявили о разложении правосознания в современной науке<sup>2</sup>. В ней как бы иссякло самое доверие к нравственной силе права. Вместо прежнего одушевления его возвышенной сущностью и идеальным предназначением, мы слышим теперь учения, что право есть продукт силы и расчета, что оно создается борьбой слепых страстей, для которых чужды какие бы то ни были нравственные начала. Нет ничего удивительного, если некоторые моралисты, слыша эти учения, подобно Толстому, объявляют право насилием и считают его печальным недоразумением человеческой истории [С. 526].

\*\*\*\*\*

Но вступить на этот путь защиты права Соловьев вынужден был не полемикой с современными юристами, а необходимостью борьбы с некоторыми русскими направлениями, выросшими на почве того непонимания роли права и закона, которое составляет столь серьезное бедствие нашей жизни. Я укажу здесь, во-первых, на борьбу Соловьева со славянофильской иллюзией, будто бы право для некоторых благословенных Богом народов неважно и ненужно, и, во-вторых, на его критику учения Толстого, утверждающего, что право вообще и при всех условиях вредно и безнравственно. Хронологически первое место принадлежит его борьбе со славянофильством; только в последние годы он обратился к оппозиции Толстому, против которого были направлены последние стрелы его несравненной полемики. Замечу наперед, что стрелы эти были столь же неотразимы, сколь смертельны были его удары славянофильству. Это и дает мне право утверждать, что Соловьев не только защищал, но и отстаивал идею права против тех ее искажений, с которыми он боролся [С. 527].

\*\*\*\*\*

Согласно характеру своей темы, я отмечу в замечательной критике Соловьева один пункт, относящийся к вопросу о значении права. Среди

---

<sup>2</sup> Чичерин Б. Н. Философия права. М., 1900. С. 24 ; Петражицкий Л. И. Права добросовестного владельца. СПб., 1997. С. 420.

славянофильских фантазий едва ли не самой фантастической была та, согласно которой для русского народа политические права не важны и не нужны. На Западе все это, может быть, и необходимо, но Запад нам не пример. К. Аксаков так выражал этот основной тезис своего направления: «Русский народ есть народ негосударственный, т. е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия — Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет. Не желая государствовать, народ предоставляет правительству неограниченную власть государственную. Взамен того, русский народ предоставляет себе нравственную свободу, свободу жизни и духа». Это рассуждение Аксакова, противное не только русской истории, но и простой возможности, является превосходным образчиком славянофильских построений, в которых не знаешь, чему более удивляться, наивной мечтательности или странному неведению житейских отношений. Разбирая эти якобы истинно русские идеи, Соловьев основательно показывает, что нравственная свобода, требуемая славянофилами для народа, без должных гарантий со стороны права и государства останется пустой фикцией. В окончательном идеале, — разъясняет он, — когда водворится среди людей совершенная солидарность, нет места для государственности и политики. Но на почве исторической действительности, еще далекой от идеала, вполне законен вопрос о наилучшем политическом устройстве. Затем Соловьев формулировал сущность своего общественного идеала, очень удачно характеризуя задачи права и государства. Он указывал на то, что государство имеет своей целью «охранять принудительное равновесие частных своекорыстных сил и полагает пределы всяким эгоистическим захватам». Без этой охраны самое существование общежития было бы невозможно. «Но *цель* исторической жизни состоит не только в том, чтобы общество человеческое существовало, но чтобы оно существовало *достойным* или идеальным образом, на основах внутренней нравственной солидарности». Поэтому «самое лучшее государство есть то, которое наиболее стеснительно для настоящего реального зла и вместе с тем дает наибольший простор всем силам,двигающим общество к его будущему идеальному благу». Соловьев заканчивал свои разъяснения критикой славянофильского понятия свободы, противоречие которого он вскрыл с большим искусством<sup>1</sup>. Я передаю здесь только общий ход этих интересных разъяснений. Их существенный смысл состоял в том, что Соловьев противопоставлял неопределенной

---

<sup>1</sup> См.: Национальный вопрос. Вып. 2. СПб., 1891. С. 57.



мечте славянофилов положительный идеал правового государства, выработанный жизнью Зап. Европы [С. 530–532].

\*\*\*\*\*

Само собою разумеется, что Соловьев не иначе как с отрицанием мог отнестись к проповеди «непротивления злу», которая сочетается у Толстого с отрицанием всех правовых установлений [С. 536].

\*\*\*\*\*

Центральный пункт в возражениях Соловьева и главная его опора состоит в том, что для развития человеческой свободы и нравственности безусловно необходимо благоустроенное общество. Без существования общества, — рассуждает он, — нравственность есть только отвлеченное понятие. Но существование общества зависит не от совершенства некоторых, а от безопасности всех. Эта безопасность не может охраняться одним нравственным законом, который остается недействительным для людей с преобладающими противообщественными инстинктами. По отношению к этим последним необходима общественная организация, стесняющая зверские инстинкты людей и устраняющая возможность их беспрепятственного проявления. Соловьев показывает на частном примере — отмене крепостного права — как властное стеснение произвола лиц отражается благотельно не только на развитии общей свободы, но и на нравственном совершенствовании тех, которые не знали никаких сдержек по отношению к подчиненным.

Этим указанием на необходимость юридического закона и организованного общества для нравственного развития Соловьев устраняет главную ошибку Толстого, состоящую в том, что решения *социального* вопроса он хочет достигнуть *личным* подвигом отдельных людей; когда все члены общества один за другим решатся быть совершенными, тогда и все общество станет идеальным. Никакой правовой организации, никакой общественной реформы, никаких принудительных законов здесь не требуется. Этот взгляд возбуждает против себя одно очень существенное возражение. Идеальное общество должно быть достигнуто путем постепенного нравственного перерождения отдельных лиц; но пока это перерождение совершится, как быть с постоянным проявлением зла, с нарушением свободы и безопасности лиц [С. 537–538].

# СОЛОВЬЕВ В. С. ЗНАЧЕНИЕ ГОСУДАРСТВА

Печатается по: Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. Т. 2. М., 1989.

## I

Всякое личное существо, в силу своего безусловного значения (в смысле нравственности), имеет неотъемлемое право на существование и на совершенствование. Но это нравственное право было бы пустым словом, если бы его действительное осуществление зависело всецело от внешних случайностей и чужого произвола. Действительное право есть то, которое включает в себе условия своего осуществления, т. е. ограждения себя от нарушений. Первое и основное условие для этого есть общежитие или общественность, ибо человек одинокий, предоставленный самому себе, очевидно бессилен против стихий природы, против хищных зверей и бесчеловечных людей. Но, будучи необходимым ограждением личной свободы, или естественных прав человека, общественная форма жизни есть вместе с тем ограничение этих прав, но ограничение не внешнее и произвольное, а внутренне вытекающее из существа дела. Пользуясь для ограждения своего существования и деятельности организацией общественной, я должен и за нею признать право на существование и развитие и, следовательно, подчинить свою деятельность необходимым условиям существования и развития общественного. Если я желаю осуществлять свое право или обеспечивать себе область свободного действия, то, конечно, меру этого осуществления или объем этой свободной области я должен обусловить теми основными требованиями общественно-го интереса или общего блага, без удовлетворения которых не может быть *никакого* осуществления моих прав и *никакого* обеспечения моей свободы.

Определенное в данных обстоятельствах места и времени ограничение личной свободы требованиями общего блага, или — что то же — определенное в данных условиях уравнивание этих начал, есть право положительное, или закон.

Закон есть общепризнанное и безличное (т. е. не зависящее от личных мнений и желания) определение права, или понятие о должном, в данных условиях и в данном отношении, равновесии частной свободы и общего блага, — определение или *общее понятие, осуществляемое через особые суждения в единичных случаях или делах.*

Отсюда три отличительные признака закона: 1) его *публичность* — постановление, не обнародованное во всеобщее сведение, не может потому иметь силы закона; 2) его *конкретность* — закон выражает норму действительных жизненных отношений в данной общественной среде, а не какие-нибудь отвлеченные истины и идеалы; 3) его *реальная применимость*, или удобоисполнимость в каждом единичном случае, ради чего с ним всегда связана так назы-

ваемая «санкция», т. е. угроза принудительными и карательными мерами, — на случай неисполнения его требований или нарушения его запрещений.

Чтобы эта санкция не оставалась пустою угрозой, в распоряжении закона должна быть действительная сила, достаточная для приведения его в исполнение во всяком случае. Другими словами, право должно иметь в обществе действительных носителей или представителей, достаточно могущественных для того, чтобы издаваемые ими законы и производимые суждения могли иметь силу принудительную. Такое реальное воплощение права называется *властью*.

Требую по необходимости от общественного целого того обеспечения моих естественных прав, которое не под силу мне самому, я по разуму и справедливости должен предоставить этому общественному целому положительное право на те средства и способы действия, без которых оно не могло бы исполнить своей, для меня самого желательной и необходимой, задачи; а именно, я должен предоставить этому общественному целому: 1) власть издавать обязательные для всех, следовательно, и для меня, законы; 2) власть судить сообразно этим общим законам о частных делах и поступках; и 3) власть принуждать всех и каждого к исполнению как этих судебных приговоров, так и вообще всех законных мер, необходимых для общей (следовательно, и моей) безопасности и преуспевания.

Ясно, что эти три различные власти — законодательная, судебная и исполнительная — суть только особые формы проявления единой верховной власти, в которой сосредоточивается все положительное право общественного целого как такового. Без единства верховной власти, так или иначе выраженного, невозможны были бы ни общие законы, ни правильные суды, ни действительное управление, т. е. самая цель организации данного общества не могла бы быть достигнута.

Общественное тело с постоянною организацией, заключающее в себе полноту положительных прав, или единую верховную власть, называется *государством*. Во всяком организме необходимо различаются: 1) организующее начало; 2) система органов или орудий организующего действия; 3) совокупность организуемых элементов. Соответственно этому и в собирательном организме государства различаются: 1) верховная власть; 2) различные ее органы, или подчиненные власти; и 3) субстрат государства, т. е. масса населения, состоящая из единичных лиц, семейств и более широких частных союзов, подчиненных государственной власти. Только в государстве право находит все условия для своего действительного осуществления, и с этой стороны государство есть *воплощенное право*. Однако этим основным определением понятие государства не исчерпывается [С. 549–551].

# ИЛЬИН И. А. О СУЩНОСТИ ПРАВОСОЗНАНИЯ

Печатается по: Ильин И. А. Собрание сочинений : в 10 т. Т. 4. М., 1994.

## Глава девятая

### Основа здорового правосознания

В правосознании участвует не только «знание» и «мышление», но и воображение, и воля, и чувство, и вся человеческая душа. Недостаточно верно знать свои правовые полномочия, обязанности и запретности; бывают люди, которые отлично знают их и постоянно злоупотребляют этим знанием для того, чтобы превысить свои полномочия, преуменьшить свои обязанности и сложить с себя запретности. Необходимо не только знать все это, но и *признавать* в порядке *самовменения* и, признавая, иметь достаточную силу воли для того, чтобы *соблюдать признанное*. Надо обратиться к своему *инстинкту* и *приучить* его к «законопослушности» или «лояльности», а это удастся только тому, в ком живет *духовность инстинкта*, достаточно сильная и определенная, чтобы усвоить *духовный смысл права*, его цель и его назначение [С. 230].

\*\*\*\*\*

Правосознание можно было бы описать как естественное чувство права и правоты или как особую духовную настроенность инстинкта в отношении к себе и к другим людям. Правосознание есть особого рода *инстинктивное правочувствие*, в котором человек утверждает свою собственную духовность и признает духовность других людей; отсюда и основные *аксиомы правосознания*: чувство собственного духовного достоинства, способность к самообязыванию и самоуправлению и взаимное уважение и доверие людей друг к другу. Эти аксиомы учат человека самостоянию, свободе, совместности, взаимности и солидарности. И прежде всего, и больше всего — *духовной воле* [С. 231].

\*\*\*\*\*

Право в его основной сущности есть необходимый для человека образ его духовной жизни на земле, или иначе: необходимая форма «встречи» между верховным благом и человеческою душою. Право есть прежде всего право человека быть независимым духом, право бытия и право свободы, право самостоятельно обращаться к Богу, искать, находить, исповедовать и осуществлять узренное и предпочтенное совершенство. Одним словом: право есть атрибут духа, его способ жизни, его необходимое проявление. А правосознание есть воля к верному праву и к единой, верховной *цели права* как таковой.

Эта связь между *правом и духом* настолько подлинна и существенна, что вне признания ее — ясного и зрелого или незрелого, лишь предчувствующего — невозможна жизнь *нормального правосознания* [С. 231–232].

\*\*\*\*\*

Нормальное правосознание подходит к праву не с точки зрения частных, чисто личных интересов, но отправляясь прежде всего от его основной, единой и всеобщей *цели*. Право как совокупность объективно значащих правил внешнего социального поведения создается людьми ради этой единой и универсальной цели, которая состоит в *ограждении и организации духовной жизни человечества на земле*. Необходимость права есть необходимость его для жизни духа; содержание права определяется основными законами духовной жизни; творческая жизнь права есть жизнь его в человеческом духе и ради человеческого духа. Поэтому всякое право должно быть признано тем более совершенным, чем полнее и точнее оно выражает эти законы, чем успешнее оно организует мирное и справедливое равновесие субъективных притязающих кругов и чем быстрее и безболезненнее оно воспитывает в душах автономное правосознание [С. 236–237].

\*\*\*\*\*

Правосознание, постигающее свой духовный корень, находит свою существенную основу и источник своего содержания. Оно совершает как бы акт самопознания и раз навсегда перестает видеть в праве подкарауливающего врага и насильника. Оно знает отныне, чему оно повинует, и признает его объективное значение; оно повинуется тому, что признает необходимым и что уважает, в чем полагает духовную ценность. Человек, живущий таким правосознанием, обладает тем правовым органом, который может разрешить самые с виду безнадёжные проблемы правовой жизни. Так, именно правосознание, созерцающее *цель* права и осуществляющее в себе акт правовой совести, способно к тому индивидуализирующему усмотрению при применении права, которое должно основываться на подлинной и предметной, правовой интуиции и не позволять, чтобы *summus ius* превращалось в *summa injuria*\*. Именно такое правосознание сумеет найти правый выход из необходимости повиноваться неправому праву и невозможности правомерно преобразить его неправоту. Оно способно

---

\* *Summum ius* (лат.) — высшее право; *summa injuria* (лат.) — наибольшая несправедливость, высшее бесправие.

разрешить проблему правовой вины и указать положительному праву его идеал.

Такое правосознание, исходя из воли к духу и питаясь волею к добру, начинает неминуемо перестраивать социальную жизнь людей на принципах *духовного самоуправления, чувства собственного достоинства, уважения, доверия и справедливости.*

Истинный патриотизм и чувство государственности будут его зрелыми плодами [С. 239].

## СИНЧЕНКО Г. Ч. ВЕЧЕР ТРУДНОГО ДНЯ

Печатается по: Синченко Г. Ч. Парадокс правоблюстителя.  
Философско-правовые эссе. Омск, 2010.

### 6

Люди прибегают к праву, чтобы справиться с вызовами, которые им бросает жизнь, право меняет ее условия, новые условия оказывают обратное воздействие на людей. Значит, верно не только то, что право антропогенно. В не меньшей степени верно, что человек — и как вид существ, ведущих социальный образ жизни, и как индивид данного вида — эквитогенен (от лат. «*aequitas*» — эквивалент, справедливость), т. е. порождается справедливостью по мере служения ей собственными поступками. Справедливость же есть фундаментальное стремление *Я* определяться относительно блага таким способом, который одновременно утверждает аналогичную возможность за любым другим *Я*. Следовательно, самостановлению свободы атрибутивна дисциплинированность: «Свобода как идеальность непосредственного и природного не есть нечто непосредственное и природное, но, напротив того, сперва нужно заслужить и приобрести ее, а именно посредством бесконечного воспитания, дисциплинирующего знание и волю». Приход этой мысли на ум Гегелю закономерен. Но поразительно, что она прорезалась также в творчестве мыслителя совсем другого склада — Ницше [С. 176–177].

\*\*\*\*\*

Так или иначе, сам по себе тезис об эквитогенности человека звучит слишком абстрактно: область деятельности диалектики предпосылок и результатов, причин и следствий гораздо шире правового поля. Однако у последнего есть специфика, отлично вписывающаяся в тему звена, опосредствующего объективность и субъективность. Эта специфика вытекает из того, что право соединяет в себе стимул в качестве символа со стимулом в качестве предметного раздражителя: именно здесь в строгом соответствии вас могут «простимулировать» как распоряжением или повесткой, так и резиновой палкой или пистолетом. Поэтому *право не есть момент чистого саморазвития субъективного духа, но оно есть необходимый момент отношений субъективного духа с объективной реальностью*. Можно даже сказать, что право есть «крайний момент этих отношений» (Ю. В. Тихонравов).

Будучи «крайним моментом» отношений субъективного и объективного, внутри себя право есть целый мир этих отношений, *universum*

juridicum. Юридический универсум — это укорененное в системе отношений «мир — человек» широкое и сложное образование, вмещающее законодательство, правовую психологию и идеологию, правовые идеалы, правоотношения и среду их функционирования, многообразные механизмы мотивации и регуляции деятельности. Во вселенную права проникает и то, что правом как таковым не является, но без чего его быть не может: ценностный каркас регуляции, определенные сущностные характеристики человека и многое другое, что еще предстоит открыть и осмыслить. Главное — не упреждающая инвентаризация всех деталей, а идея целостности, умение видеть связь юридической реальности со всем ландшафтом культурной жизни, мысленное испытание юридических конструкций в роли необходимого контура самовоспроизводства жизни людей.

Современное законодательство признает любого и каждого человека правоспособным от рождения до смерти, тем самым категорически сопрягая человеческое и юридическое. Стало быть, посредством законотворчества и реализации норм права институциональные регуляторы поведения объективируются на базе некоторого комплекса представлений о человеческой сущности. В данном аспекте правовые системы могут считаться трансляторами абстрактных идей и чувственных образов в императивные формулы практики, интегрирующей познавательные, ценностно-оценочные и деятельностно-волевые кондиции людей. В правосфере недостаточны сами по себе ни сумма субъективных образов, ни гамма нравственных интуиций, ни серия материальных вмешательств во внешние обстоятельства. Сквозь призму права невозможно отстраненно наблюдать спонтанный круговорот гуманитарных смыслов, ибо сквозь эту призму особенно заметно, что по крайней мере некоторые из них изначально стремятся стать схемой тех весов, на одну чашу которых общество кладет собственное благо, а на другую — личность каждого из нас безотносительно к нашему желанию участвовать во взвешивании. «Жить — значит быть тем, к кому обращаются», — написано М. Бубером в работе, не посвященной научно-теоретическим или философским аспектам права, однако именно посредством юридической технологии эти обращения сортируются и оформляются с расчетом на исключение возможности жить, не подозревая, что обращаются именно к тебе [С. 177–178].

\*\*\*\*\*

Двойственность позиции человека, признаваемого субъектом права и вместе с тем выступающего объектом правовой регламента-



ции, ее притязательно-обязательный характер и имеющая длительную историю письменная фиксация последней — особенности, благодаря которым правовая сфера оказывается наиболее рельефной формой диалектически противоречивой связи индивидуума с социокультурным контекстом. Воздействуя по каналам правосознания и юридических норм, запрещая одно и поощряя другое, нечто позволяя и к чему-то обязывая, общество реализует особую модель человека — *Homo juridicus*\*. Поэтому имеет смысл выяснить, что подразумевается, когда мы испытываем себя в роли персонажей юридического универсума, и насколько с этим связаны наши притязания на человеческое достоинство [С. 178].

---

\* *Homo juridicus* (лат.) — человек юридический.

## ЧАСТЬ 2. ФИЛОСОФИЯ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ И ПРАВА

### АКСАКОВ И. С. САМОДЕРЖАВИЕ И СВОБОДА

Печатается по: Аксаков И. С. Наше знамя — русская народность. М., 2008.

#### **Ошибочность взгляда, будто свобода слова несовместна с существующей у нас политической формой правления**

Есть мнение, ни на чем не основанное и повторяемое у нас с ветру людьми, пробавляющимися весь свой век готовыми чужими афоризмами, что свобода печати несовместна с существующей у нас политической формой правления. Это мнение совершенно ложно. Во-первых, как мы уже сказали, свобода слова не есть свобода политическая, и защитники мнения о несогласии принципа свободной печати с нашим политическим принципом могут точно так же, с не меньшим основанием, утверждать, что эта форма правления несовместна и со свободой жизни, свободой — пить, есть, дышать, ходить и двигаться. Если же признается возможным и жить, и дышать, и совершать прочие отправления под защитой неограниченной монархической власти, то нет причины унижать значение самодержавия до такой степени, чтобы считать немислимой жизнь духа и разума под его верховной эгидой. Напротив, мы думаем, что настоящее, именно русское, самодержавие предполагает полную свободу нравственной общественной жизни и без этой свободы перестает быть русским, перейдет или в немецкий абсолютизм, или в азиатский деспотизм, но в наше время нам нечего опасаться такого искажения русского народного политического устройства. Мы полагаем, что именно в России, именно при ее форме правления может и должна существовать такая свобода печати, которая немислива во Франции и в других государствах Европейского материка.

Свободное мнение в России есть надежнейшая опора свободной власти — ибо в союзе этих двух свобод заключается обоюдная крепость земли и государства. Всякое стеснение области духа внешней властью, всякое ограничение свободы нравственного развития подрывает нравственные основы государства, нарушает взаимное доверие и то равновесие, ту взаимную равномерность обеих сил, которых дружное, согласное действие составляет необходимое условие благого и правильного хода русской народной и государственной жизни [С. 215–216].

Мы сказали в прошлой статье, что коренной русский тип государства не полицейский, а земский; что государство понимается русским народом не иначе, как в свободном естественном союзе с землей; что кто произнес: «самодержавие», тот вместе с тем произнес уже и «земщина», так как оба эти начала не только не находятся между собой в антагонизме, но одно подразумевает другое, в доказательство чего и привели примеры истории из тех времен, когда государственная практика была чужда разрыву с народной жизнью. Но кроме этих исторических свидетельств и разных теоретических пояснений, кажется до очевидности ясным, что единоличная государственная власть, особенно на таком пространстве, которое с XVI века уже заняло Русское государство, не может служить своему высокому долгу без сильно развитой местной жизни, без живых правильных форм местно-земского самоуправления. Не могут же действительно все мельчайшие проявления местной жизненной деятельности такой громадной страны подлежать личному руководству самого Монарха, так как ведь один Господь — вседущий. Все это ведь азбучные истины! Но ввиду подобной невозможности, желательно ли, чтоб Монарх управлял местной жизнью страны посредством сети чиновников, дробя свое самодержавие на десятки тысяч маленьких самодержцев на жалованьи, неизбежно ускользающих от его личного контроля, чуждых и живой связи с местными интересами и того чувства личной нравственной ответственности, которая сопряжена со священной обязанностью Государя? Подобная децентрализация самой верховной власти ведет только к ее ослаблению или к урону ее значения, но к не менее вредным последствиям приводит и та система, которая стягивает все отправления местного бытия, до самых мелких, всякие заботы об удовлетворении ее насущных ближайших нужд — к местопребыванию правительства, к центру. Такая централизация, останавливая ход местной жизни, удручает верховную власть непосильным бременем забот и работ. А всякая дезорганизация местной жизни в конце концов дезорганизует и правильный ход жизни целого государства. И эта простая истина постоянно забывается, что тем более странно, что обе указанные системы уже испробованы были у нас в России и оказались негодными! Ясно, что остается одно: вместо децентрализации власти в образе сети чиновников, децентрализовать самые административные заботы, предоставив ведать дела чисто местного, не общегосударственного и не политического характера, самим местным жителям под общим верховным руководством и контролем центральной власти [С. 226–227].

# ФУРСОВ А. И. РУССКАЯ ВЛАСТЬ, ИСТОРИЯ ЕВРАЗИИ И МИРОВАЯ СИСТЕМА

Печатается по: *Феномен русской власти: преемственность и изменение* :  
мат-лы науч. семинара. Выпуск № 3(12). М., 2008.

Что может стать таким базовым объектом для понимания русского мира, его истории? Что является константой для русской истории, взятой в качестве системы, — такой константой, какой, например, для капиталистической системы является капитал? Что есть константа, образующий элемент, который присутствует во всех структурах русской истории и, более того, усиливается в каждой последующей, достигая кульминации и исторически чистой формы в советском коммунизме, который, на мой взгляд, является ключом одновременно к русской истории и к мировой истории XX века? Что можно выделить в качестве такой базовой единицы анализа русской реальности, которая будет адекватна последней и позволит уйти от ложных «социологизации» и «политологизации» этой реальности — короче, от вестернизации, на которой строились многие из окончившихся катастрофой русских реформ.

Специфика каждой крупной/сложной социальной системы заключается в ее системообразующем элементе как базовой единице ее организации. В индийской системе это каста, в античной — полис, в капиталистической — капитал. А что является базовой единицей русской истории, взятой как система?

## II

Таким элементом, на мой взгляд, в русской истории является власть. Эта власть не сводится к государственности, хотя у нее есть государственное измерение; эта власть не является политической, хотя дважды — на рубеже XIX–XX и XX–XXI вв. — на короткое время у нее появлялось и политическое измерение (как результат ее разложения) [С. 13–14].

\*\*\*\*\*

В связи с этим термин «русская власть», который я буду использовать, отражает весьма сложную по содержанию и строению субстанцию, сформировавшуюся как русский ответ на нерусские — евразийские и мировые — воздействия. Я буду называть эту власть «центроверхом», чтобы не прибегать к таким терминам, как «государство», «патримония» и т. п. Анализируя специфику этой власти (ее главные черты — надзаконность и социально однородный характер), мы двинемся из настоящего в прошлое — от коммунизма к самодержавию [С. 14].

## IV

Историкам так и не удалось решить вопрос о социальной природе самодержавия. Одни пытаются втолкнуть его в прокрустово ложе «восточного деспотизма», другие приравнивают к «западному абсолютизму». Мне обе эти точки зрения представляются ошибочными. На самом деле, самодержавие — исключительно русский феномен. Хотя «западный абсолютизм» (как и русское самодержавие) — власть субъектная, а «восточный деспотизм» — системная, не предполагающая субъекта, растворяющая его в себе, по линии ограниченности законом, подзаконности, высокоинституционализированного характера, у них больше общего друг с другом, чем с самодержавием [С. 18].

\*\*\*\*\*

...Самодержавие предполагает, что государева воля — единственный источник власти и закона, внутренней и внешней политики и, разумеется, определения наследника, что, кстати, и было зафиксировано Петром I в 1722 г. Самодержавный царь — это вам не король, император и не падишах какой-нибудь. Это царь самодержец. Аналогов не имеет. По сути, это замороженная революционная власть. Неслучайно самодержавие возникло революционным путем (опричнина), посредством и в результате сверхсубъектного, волюнтаристского акта. Волюнтаризм — имманентная черта русской власти.

Первое самоограничение самодержавной власти произошло 5 апреля 1797 г., когда Павел указом о престолонаследии установил порядок передачи престола; по сути и логике самодержавия, такого порядка быть не должно — все определяется волей монарха. Следующий крупный шаг в самоограничении — октябрьский (1905 г.) манифест Николая II. Третьим — летальным для самодержавия «ограничением» стала февральская революция 1917 г. Так сказать, мат в три хода. За ней, однако, последовала Октябрьская революция и установление коммунистического режима, сутью которого была надзаконная и автосубъектная власть, но уже не в виде монарха, а в виде партии, точнее — ее ЦК, а еще точнее — генсека.

Таким образом, самодержавие, как и коммунизм, было надзаконной властью. Факт устойчивости и, по сути, самовоспроизводства этой власти свидетельствует и о ее глубоких корнях, и о ее адекватности, если не оптимальности для русского мира и его организации [С. 19–20].

\*\*\*\*\*

Таким образом, именно с евразийской, а не киевско-русской точки зрения возникновение феномена русской власти в форме самодержавия

и превращение Москвы во Второй Сарай, Второй Каракорум, Второй Константинополь и Третий Рим было закономерным явлением. Русская власть есть русский православный ответ на евразийский степной вызов, его укрощение, интериоризация посредством создания принципиально новой, революционной по сути формы власти [С. 33].

\*\*\*\*\*

Повторю: надзаконная русская власть в виде самодержавия возникла не в ордынскую эпоху и не сразу после выхода из-под ига в 1480 г., а в 1560–1640 гг. в результате тяжелой и острой социальной борьбы, для победы в которой на самодержавие должны были сработать не только необходимые, но и достаточные причины. Роль последних исполнила природно-производственная основа русской истории — низкий уровень избыточного продукта, который стал дополнительным (достаточным) фактором триумфа феномена русской власти [С. 34].

# СИНЧЕНКО Г. Ч. ОТ МИТРОПОЛИТА ИЛАРИОНА ДО НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА. ТЫСЯЧЕЛЕТНИЙ ОКСЮМОРОН РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Печатается по: Синченко Г. Ч. Парадокс правоблюстителя.  
Философско-правовые эссе. Омск, 2010.

В абсолютизации подкупающего принципа «Не важно, что ты делаешь, важно, кто ты есть» кроется идейный корень пресловутого русского соблюдения закона не за совесть, а только за страх. С этим принципом связана неожиданная манера некоторых наших дореволюционных юристов низко ставить дело, которому они себя, казалось бы, посвятили. Могли ли кто из служителей Фемиды, кроме бывшего русского адвоката, вывернуть наизнанку формулу правосознания и воскликнуть: «Pereat justitia, vivat mundus!»<sup>22</sup>. Случайно ли кредо законопослушности: «Закон — я не мею перед законом» сорвалось на всю Россию с лукавых уст Чичикова, а не другого, более реального и менее плутоватого представителя юридического персонала<sup>23</sup>? И случайно ли не кто иной, как учившийся на юридическом факультете русский философ Н. А. Бердяев, увидел в законе отход Бога от человека и построил этику искупления от власти закона?

В сущности, Бердяев не сконструировал, а точно прочувствовал и довел до абсолюта коренную черту идеационной русской ментальности — *радикальное денормирование добра*. В принципе оно способно дать и отчасти действительно дает иммунитет от форсирования социально-прагматических и животных начал человеческой активности. Человек не есть чисто социальная единица, будут твердить персоналисты. «Те, которые говорят о свободе, о равенстве, о правах людей, а между тем отвергают всякую метафизику и производят все человеческие понятия из опыта, сами не ведают, что глаголят»<sup>24</sup> — возвысил голос Чичерин. Кистяковский вопреки моде на юридический позитивизм сумеет уловить ограниченность проектов социологической или психологической реорганиза-

---

<sup>22</sup> Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 41. (ссылки даются по тексту Г. Ч. Синченко).

Pereat justitia, vivat mundus! — лат. Пусть погибнет правосудие, да здравствует мир!

<sup>23</sup> По воле автора, его персонаж некоторое время состоял поверенным — непрестижное занятие, бывшее в России до судебных реформ 1860-х гг. шаржем на адвокатуру. Тогда-то Чичикову и пришла на ум комбинация, давшая основу и название бессмертной поэме.

<sup>24</sup> Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1999. С. 142.

ции теории права<sup>25</sup>, а Новгородцев будет работать над *ненормативной* теорией общественного идеала.

В более широком плане разотождествление добра и принудительной социальной нормы оставит сознанию необходимую степень внутренней раскрепощенности, позволит критически относиться к текущим общественным процессам и их монументальному политико-идеологическому обрамлению [С. 13–14].

\*\*\*\*\*

И все же за решительный отказ от юридической «казуистики свободы» пришлось заплатить дорогой ценой. Европейская правовая редукция подвела под социальную активность личности презумпцию невиновности. Русское нежелание даже частично замещать «вексельной честностью» «внутреннюю правду» подвело личность под презумпцию виновности. Иначе и быть не могло, ведь внутренняя правда в том, что запятнанность грехом непосредственна и категорична, а очищение — эсхатологично и гипотетично. Так чаяние соборной жизни под знаком общей вины и надежды на прощение, сыновней любви к Богу и братской любви к ближнему стало обертоном русского мировосприятия. Любимые незаменимы, поэтому соборное чувство в высшей мере анти-юридично, не признает ни «любого другого», ни даже просто «другого»: «Нужно жить не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а с каждым и для каждого»<sup>26</sup> [С. 14].

---

<sup>25</sup> Здравая настороженность части дореволюционных юристов-философов к полномасштабной социологизации правопонимания сумеет дойти до нашего времени. Ср. *Новгородцев П. И.* О задачах современной философии права // Новгородцев П. И. Соч. М., 1995. С. 302 ; *Алексеев С. С.* Теория права. 2-е изд. М., 1995. С. 5–6.

<sup>26</sup> Слова Н. Ф. Федорова. Цит. по: *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 108.



## ЧАСТЬ 3. ФИЛОСОФИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

### ГЕГЕЛЬ Г. В. Ф. ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

Печатается по: Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990.

#### Гражданское общество

#### § 182

*Одним принципом* гражданского общества является конкретное лицо, которое есть для себя как *особенная* цель, как целостность потребностей и смешение природной необходимости и произвола, но особенное лицо как существенно *соотносящееся* с другой такой особенностью, так что каждое из них утверждает свою значимость и удовлетворяется только как *опосредованное* другой особенностью и вместе с тем как всецело опосредованное только формой *всеобщности*, *другим принципом* гражданского общества.

*Прибавление.* Гражданское общество есть дифференциация, которая выступает между семьей и государством, хотя развитие гражданского общества наступает позднее, чем развитие государства, ибо в качестве дифференциаций оно предполагает государство, которое оно, чтобы пребывать, должно иметь перед собой как нечто самостоятельное. Гражданское общество создано, впрочем, лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет их право. Если государство представляют как единство различных лиц, как единство, которое есть лишь общность, то имеют в виду лишь определение гражданского общества. Многие новейшие специалисты по государственному праву не сумели прийти к другому воззрению на государство. В гражданском обществе каждый для себя — цель, все остальное для него ничто. Однако без соотношения с другими он не может достигнуть своих целей во всем их объеме: эти другие суть поэтому средства для цели особенного. Но особенная цель посредством соотношения с другими придает себе форму всеобщего и удовлетворяет себя, удовлетворяя вместе с тем стремление других к благу. Так как особенность связана с условием всеобщности, то целое есть почва опосредования, на которой дают себе свободу все единичности, все способности, все случайности рождения и счастья, из которой истекают волны всех страстей, управляемые только проникающим в них сиянием разума. Особенность, ограниченная всеобщностью, есть единственная мера, при помощи которой каждая особенность способствует своему благу [С. 227–228].

## § 188

Гражданское общество содержит в себе три следующих момента:

А) опосредствование *потребности* и удовлетворение *единичного* посредством его труда и посредством труда и удовлетворения потребностей *всех остальных*, систему *потребностей*;

В) действительность содержащегося в этом всеобщего *свободы*, защиты собственности посредством *правосудия*;

С) забота о предотвращении остающейся в этих системах случайности и внимание к особенному интересу как к *общему* с помощью *полиции* и *корпораций* [С. 233].

# КОЭН Д. Л., АРАТО Э. ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Печатается по: Коэн Д. Л., Арато Э. Гражданское общество  
и политическая теория. М., 2003.

## Глава 8.

### Дискурсивная этика и гражданское общество

Основная парадигма дискурсивной этики содержит два измерения. Первое очерчивает условия, при которых возможно достижение легитимного рационального согласия; второе очерчивает возможное содержание (на формальном уровне) такого согласия. Легитимная, или рациональная, процедура достижения согласия была названа Хабермасом метанормой, предписывающей единственно правильную процедуру для обоснования или оправдания норм, определяющих действие. Никакая из норм не может считаться заведомо валидной; только процедура проверки валидности норм может оправдать подобное притязание. Согласно Хабермасу, определяющая действие норма валидна только в том случае, если все, кого она касается (даже косвенным образом, через побочные следствия ее применения), как участники практического дискурса придут к (рационально мотивированному) согласию относительно введения такой нормы или сохранения за ней ее силы. То, что понимается под рационально мотивированным согласием, обставлено, однако, довольно жесткими условиями. Для того чтобы все заинтересованные стороны имели «реально равную возможность сыграть в диалоге свою роль», между любыми двумя его участниками должно существовать обоюдное и взаимно обязывающее, не вызванное принуждением признание каждого из них независимым рациональным субъектом, чьи притязания будут признаны, если они подкреплены весомыми аргументами. Но для получения в таком диалоге действительного результата он должен иметь характер полностью публичного коммуникативного процесса, не испытывающего давления со стороны политических или экономических сил. Он должен быть также публичным в чисто практическом смысле: всякий способный говорить и действовать; всякий потенциально затрагиваемый обсуждаемой нормой индивид должен иметь возможность на равных участвовать в дискуссии. К тому же участники должны иметь возможность изменять уровень дискурса, когда требуется подвергнуть сомнению молчаливо подразумеваемые традиционные нормы. Другими словами, в рациональном обсуждении ничто не может

быть и не должно быть табу или исключительным достоянием власти, богатства, традиции или авторитета [С. 459–460].

\*\*\*\*\*

Отстаиваемая нами концепция гражданского общества отличается от гегелевской в трех важных отношениях. Во-первых, она предполагает более дифференцированную социальную структуру. Равняясь на Грамши и Парсонса, мы постулируем дифференциацию гражданского общества не только от государства, но и от экономики. Наша концепция не является ни государствоцентрической, какой она, при всей непрямоносности, была у Гегеля, ни экономикоцентрической, как у Маркса. Нашу модель можно назвать «обществоцентрической». Во-вторых, следуя Токвилю и раннему Хабермасу, мы ставим в центр институтов гражданского общества сферы общественной коммуникации и добровольных ассоциаций. Конечно, частное, понимаемое как область автономных индивидуальных суждений, также имеет в современном гражданском обществе решающее значение. В-третьих, мы мыслим институционализацию гражданского общества как процесс, который всегда предполагает (как у Гегеля) стабилизацию общественных институтов на основе прав («абстрактное право»), а также содержит в себе имманентную возможность становиться более демократичным и нормы, предусматривающие демократизацию.

В историческом смысле гражданское общество обеспечивает почву для любой современной политической этики — от секулярного естественного закона до дискурсивной этики. В особенности последняя (предтечи которой появились уже в XIX в.) не была бы возможна без институционализации дискурса в современной либеральной публичной сфере. Однако дискурсивная этика отличается от всех других политических этик нового времени (доктрины естественных прав, утилитаризма, кантовской политической философии и даже последних версий теорий общественного договора и неоаристотелизма) тем, что вытекающие из нее политические следствия концентрируются вокруг нормативной необходимости и эмпирической возможности демократизации гражданского общества. И потому это единственная этика, примиряющая между собой требования классического либерализма и радикальной демократии [С. 520–521].

\*\*\*\*\*

Близость дискурсивной этики к утверждению множественности форм демократии и ее вывод о том, что существующие формы не подлежат подавлению, двойным образом связывает ее с гражданским обществом.

Во-первых, гражданское общество и существующие формы представительной демократии политически и юридически предполагают наличие друг друга. Во-вторых, только на базе гражданского общества возможна институционализированная множественность демократии [С. 522].

\*\*\*\*\*

Политическое общество, организованное в форме представительной демократии, и современное гражданское общество — оба включают в себя два ключевых института, «посредничающих» между ними, — публичную сферу и добровольные ассоциации. Структура политически значимой публичной дискуссии (СМИ, политические клубы и ассоциации, партийные совещания и т. п.) и парламентской дискуссии и дебатов является непрерывной [С. 522].

\*\*\*\*\*

По ряду причин современное гражданское общество не может быть институционализировано без политического утверждения прав в позитивном законе. Во-первых, сложность современного гражданского общества (и, вероятно, любого общества, вышедшего из первобытности) требует судебно-правового регулирования во всех сферах жизни. Даже частные, интимные сферы как таковые защищаются в правовом порядке. Другими словами, как знал уже Гегель, мораль и *Sittlichkeit* (нравственность) не могут и не должны полностью заменять право во всех сферах современного общества или делать его полностью излишним. Это также относится и к фундаментальным правам. Социальные конфликты вокруг них и их трактовка и реализация требуют высокой степени правового регулирования. Во-вторых, сама данная современному государству власть вторгаться в общество не может быть укрощена без наложенных на такое вторжение правовых самоограничений. Легализация фундаментальных прав как раз и означает такое самоограничение со стороны государства. Говоря иначе, права могут стать ограничителями в этом смысле, только если получают правовое оформление [С. 523].

\*\*\*\*\*

Подведем итог. Демократическая легитимность и основные права, толкуемые в смысле дискурсивной этики, со всей определенностью предполагают множественность демократий, которым современное гражданское общество обеспечивает институциональное пространство для возможного развития в двух направлениях: (1) дифференциация государства, общества и экономики как особых институциональных сфер — и политического и экономического сообществ в зазорах между ними —

позволяет определять демократию и демократизацию в соответствии с различной логикой, присущей каждой из этих сфер; (2) плюралистические структуры, существующие и потенциальные, в самом гражданском обществе открывают возможность для демократизации общественной сферы в терминах *участия* и *публичности*. Сегодня вопрос о демократии переместился снова в ту сферу, где он впервые возник, — в сферу гражданского общества [С. 528].

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	3
РАЗДЕЛ I. ЧЕЛОВЕК В ЗЕРКАЛЕ ФИЛОСОФИИ .....	5
Часть 1. Философия человека. Личность и профессиональная деятельность .....	5
Часть 2. Ценности в структуре человеческой деятельности.....	16
РАЗДЕЛ II. ПРИКЛАДНЫЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ .....	22
Часть 1. Философия права как мировоззренческая и методологическая основа юридического мышления.....	22
Часть 2. Философия российской государственности и права .....	34
Часть 3. Философия гражданского общества .....	41

Учебное издание

ХРЕСТОМАТИЯ  
ПО УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЕ  
«ФИЛОСОФИЯ»

---

Редактор А. Н. Великих

Корректор Л. И. Замулло

Технический редактор Н. М. Серова

ИД № 03160 от 02 ноября 2000 г.

Подписано в печать 06.02.2019. Формат 60×84/16. Бумага офсетная № 1.

Усл. печ. л. 2,8. Уч.-изд. л. 2,1. Тираж 150 экз. Заказ № 26.

---

Редакционно-издательский отдел

Отделение полиграфической и оперативной печати

644092, г. Омск, пр-т Комарова, д. 7