



ФОНД ЛИБЕРАЛЬНАЯ МИССИЯ

Andrzej WALICKI

LEGAL
PHILOSOPHIES
OF RUSSIAN
LIBERALISM

CLAREDON PRESS
OXFORD
1987

Анджей ВАЛИЦКИЙ

ФИЛОСОФИЯ
ПРАВА
РУССКОГО
ЛИБЕРАЛИЗМА



·МЫСЛЬ·
Москва
2012

УДК 340.12(470+571)"18"+32.001(470+571)(091)

ББК 67.1(2)5+66.1(2)52-18

В15



ФОНД ЛИБЕРАЛЬНАЯ МИССИЯ

Перевод с английского:

О. Р. Пазухина (введение, гл. 1, 3), *С. Л. Чижков* (гл. 2, 5),

О. В. Овчинникова (гл. 4), *Н. А. Чистякова* (гл. 6, 7)

Научный редактор: *С. Л. Чижков*

Валицкий А.

В15 Философия права русского либерализма / Анжей Валицкий ; пер. с англ. О. В. Овчинниковой, О. Р. Пазухиной, С. Л. Чижкова, Н. А. Чистяковой под науч. ред. С. Л. Чижкова. — Москва: Мысль, 2012. 567 с.

ISBN 978-5-244-01160-9

Книга проф. А. Валицкого во многом уникальна и, несмотря на время, прошедшее после выхода ее первого издания, ни в России, ни за рубежом так и не появилось что-либо близкое по объему и глубине анализа правовых идей русских либералов XIX — начала XX в. В книге рассматриваются правовые и политические идеи шести ключевых фигур русской либеральной мысли: Б. Н. Чичерина, В. С. Соловьева, Л. И. Петражицкого, П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского и С. И. Гессена. Все эти мыслители представляют антипозитивистский лагерь русской правовой мысли, поэтому критике ими правового позитивизма автор уделяет большое внимание. Кроме того, автор анализирует процесс трансформации классического либерализма в либерализм социальный. Книга интересна также тем, что в ней содержится весьма подробный анализ идей русского теоретического антилегализма, его общеевропейских и специфически российских корней.

УДК 340.12(470+571)"18"+32.001(470+571)(091)

ББК 67.1(2)5+66.1(2)52-18

© О. В. Овчинникова, перевод, 2012

© О. Р. Пазухина, перевод, 2012

© С. Л. Чижков, перевод, 2012

© Н. А. Чистякова, перевод, 2012

© Andrzej Walicki, 1987

© Мысль, 2012

ISBN 0-19-824930-6 (англ.)

ISBN 978-5-244-01160-9 (русск.)

СОДЕРЖАНИЕ

Слова благодарности	8
Предисловие	9
Предисловие к русскому изданию	17
Глава I. Традиция критики права	25
1. Вводные замечания: “русская душа” и “дух закона”	25
2. “Юридическое мировоззрение”, его возникновение и крах в России	36
3. Критика права правыми	54
4. Критика права левыми	73
5. Федор Достоевский и Лев Толстой	97
6. Проблема права в русском марксизме: Плеханов и Ленин	109
Глава II. Борис Чичерин: “старолиберальная” философия права	135
1. Вводные замечания	135
2. Биографическая справка	140
3. Российская история и будущее России	149
4. Право и свобода	164
5. Право и цель	174
6. Право и нравственность	182
7. Место Чичерина в либеральной традиции	193
Глава III. Владимир Соловьев: религиозная свобода и возникновение “нового либерализма”	205
1. Вводные замечания	205

2. Биографическая справка	207
3. Философия Всеединства	217
4. Либеральная философия права и теократический утопизм	223
5. Деутопизация мышления Соловьева и его новая философия права	234
6. Место Соловьева в русской либеральной традиции	253
ГЛАВА IV. Лев Петражицкий: ТЕОРИЯ ПРАВОСОЗНАНИЯ ПРОТИВ ПРАВОВОГО ПОЗИТИВИЗМА	261
1. Вводные замечания	261
2. Биографическая справка	265
3. Школы философии права и задачи юриспруденции в России	276
4. Психологическая теория права и ее социологические основания	286
5. Право и нравственность	311
6. Социальный идеал и политика права	320
7. Восприятие идей Петражицкого	337
ГЛАВА V. Павел Новгородцев: НЕОИДЕАЛИЗМ И ВОЗРОЖДЕНИЕ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА	355
1. Вводные замечания и биографическая справка	355
2. Идеализм и естественное право	365
3. Право и государство	379
4. Кризис юридического мировоззрения	386
5. Право, социализм и религия	399
ГЛАВА VI. Богдан Кистяковский и дискуссия ОБ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ	415
1. Вводные замечания и биографическая справка	415

2. Научный идеализм	422
3. К общей теории права.	430
4. Теория правового государства.	440
5. Российская интеллигенция и дух законов	453
6. Дух права и партия кадетов	469
ГЛАВА VII. СЕРГЕЙ ГЕССЕН: ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННЫЙ СИНТЕЗ.	487
1. Вводные замечания	487
2. Биографическая справка	490
3. Философия ценностей и диалектический метод	497
4. “Правовой социализм” против марксизма.	508
5. Развитие правового государства...	526
6. Общая философия права	540
7. Вместо заключения.	554
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН.	558

Памяти Сергея Гессена посвящается

СЛОВА БЛАГОДАРНОСТИ

Эта книга никогда не была бы написана без моего первого учителя Сергея Гессена, которому я посвятил последнюю главу. Его труды и его живой образ в моем сознании служили неизменным источником вдохновения.

Во вторую очередь я должен поблагодарить двух британских ученых русско-еврейского происхождения, убежденных либералов: сэра Исаяю Берлина и покойного Леонардо Шапиро. Сэр Исаяя постоянно поддерживал мои исследования русской мысли и часто высказывался в том духе, чтобы я не забывал о «несчастных либералах, в равной степени жертвах истории и историков». Сходные пожелания выражал Леонард Шапиро, который энергично поощрял меня написать этот труд.

И наконец, хочу отметить отдел истории идей Австралийского национального университета, где я писал эту книгу. Я многим обязан его доброжелательной атмосфере и прекрасным условиям для работы. Дискуссии еженедельных семинаров отдела были очень полезны для содержания нескольких частей этой книги. Глава отдела профессор Евгений Каменка часто проявлял дружеский интерес к моей работе, и его концепция «трех парадигм права» доказала свою плодотворность для оформления и выражения некоторых из моих ключевых идей.

Стиль книги многим обязан правкам, которые внесла Элизабет Шорт, ассистент-исследователь отдела. Разумеется, ответственность за оставшиеся ошибки и неловкие выражения всецело лежит на мне.

Анджей Валицкий
Канберра,
ноябрь 1984 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Россия редко ассоциируется с такими понятиями, как либерализм и право, поэтому может показаться, что книга о философских учениях права русского либерализма рассматривает весьма незначительный предмет. Тем не менее выбор мной этой темы был намеренно провокационным: я хотел показать, что в действительности либеральная интеллектуальная традиция в дореволюционной России была более развита, чем это обычно представляется, что основной интерес либеральных мыслителей России был направлен на изучение проблемы правового государства, что наиболее ценное наследие русского либерализма заключается именно во вкладе его в философию права, а также в то, что может быть названо дискуссией о праве, полемикой, в которой ценность права сама по себе представлялась спорной, требующей защиты, а не чем-то очевидным, само собой разумеющимся. Поэтому я решил сконцентрироваться на тех русских мыслителях — и профессиональных юристах и не являвшихся таковыми, — которые совмещали свои занятия в области философии права с более широкими философскими, религиозными и социальными интересами.

Меняет ли это ходячий образ русской интеллектуальной традиции как традиции, враждебной либерализму и праву, связанной с негативным отношением к закону — как слева, так и справа? Не до конца. В определенном смысле здесь даже подтверждается истинность этого распространенного взгляда, поскольку те либеральные мыслители, которых я рассматриваю в этой книге, мучительно осознавали, что в русской мысли существует глубоко укорененная традиция антиправовых предрассудков — традиция, которую они хотели преодолеть и от которой они отталкивались в своих попытках отстоять ценность права и правовой культуры. С другой стороны, истинность этого взгляда становится относительной, так как выяснение мощи и высокого уровня интеллектуальной оппозиции господствующему традиционному недоверию по отношению к праву меняет общее представление о достижениях русской дореволюционной мысли. Кроме того, более близкое изучение традиционных русских антиправовых взглядов в первой главе моей книги приводит к выводу, что не следует преувеличивать их специфически русские черты. Враждебное

или по крайней мере глубоко подозрительное отношение к рациональному правопорядку можно в большей или меньшей степени обнаружить во всех отсталых и периферийных обществах, а особенно в тех, где модернизация приняла вид вестернизации и где поэтому современная правозаконность представляется враждебной их самобытной культуре и свойственной только Западу. В дореволюционной России такая тенденция была, вероятно, особенно выразительна. Но справедливо ли приписывать это природной вражде между русским характером и духом законов? Мое отношение к этому скорее скептическое. Более пристальное изучение русской мысли девятнадцатого века показывает скорее, что во многих случаях характерная для нее антиправовая настроенность имеет западное происхождение. Русские мыслители находились под сильным влиянием западной критики капитализма — и слева и справа, и вполне естественно, что это лишь усиливало их антилиберальные и антиправовые предрассудки. Это было одним из трагических последствий отстающего развития России.

Традиция негативного отношения к закону еще жива среди русских. Солженицын, величайший русский писатель современности и активный пророк русского морального возрождения, в духе славянофильского неприятия закона говорил о “юридической форме существования”, типичной для Запада¹. Но были и другие голоса, звучавшие и в Советской России, и в русской диаспоре. В действительности же даже позицию Солженицына не следует считать однозначно враждебной по отношению к праву и другим либеральным ценностям. В предисловии к русскому изданию книги Леонтовича “История либерализма в России” он подчеркнул ценность гражданских прав, гарантированных законом, особо выделяя их фундаментальное значение для человеческой свободы. Правда, он также противопоставил их *политическим* правам, особо отмечая, что свободе как активному участию в политике должны предшествовать завоевание и *защита законом* тех прав человека, которые не являются собственно политическими². Но это уже выходит за рамки славянофильской традиции. Тот взгляд, что индивидуальная свобода под властью закона более важна, чем суверенитет народа, вполне совпадает, конеч-

¹ Солженицын А. И. Расколотый мир. Речь в Гарвардском университете 8 июня 1978 // Новый журнал. Т. 131. 1978. С. 307–310.

² Леонтович В. В. История либерализма в России, 1762–1914. Париж, 1980. С. iii–iv.

но, с идеями либерализма (в европейском смысле этого слова). Как мы увидим далее, позиция Солженицына в этом вопросе очень схожа с позицией Бориса Чичерина, стойкого защитника классической либеральной концепции права и заклятого врага славянофильского антилегализма.

По многим причинам можно полагать, что представленные в этой книге идеи русских либеральных философов права могут быть соотнесены с проблемами современной России. Они заслуживают серьезного внимания в текущей дискуссии о будущем России.

Хочется думать, что предмет этой книги может представлять некоторый интерес *не только* для людей, интересующихся Россией. Шесть мыслителей, представленных в этой книге, прекрасно осознавали кризис правовых идей и общий кризис либерализма — и этот кризис все еще не преодолен. Поднятые ими проблемы часто очень схожи с нашими, и вполне резонно предполагать, что их идеи будут интересны не только для исследователей развития общественной мысли или историков России, но также для правоведов и политологов, что они достойны изучения всеми, кто занимается судьбами либерализма и правовой культуры, местом либеральных ценностей в современном мире.

Мой анализ этих идей подтверждает, что “современные тенденции в сфере права и современный кризис правовых идей заключаются в полусознанной конфронтации трех великих парадигм общественной идеологии, общественной организации, права и управления. Каждая из них дает сложный, но в итоге цельный образ человека, социальных институтов и их места в обществе”. Эти три парадигмы: парадигма “*Gemeinschaft*, или органическая общинно-семейная, парадигма *Gesellschaft*, или контрактная торгово-индивидуалистическая, и парадигма административно-бюрократическая”¹. В соответствии с основ-

¹ *Kamenka, Eugene and Tay, Alice Erh-Soon. Social traditions, legal traditions // Law and Social Control / ed. E. Kamenka and A. Tay. L., 1980. P. 7. См. также: Kamenka, Eugene and Tay, Alice Erh-Soon. The Sociology of Justice // Legal Change: Essays in Honour of Julius Stone. Sydney, 1983. P. 107–122.*

Причина, по которой я с готовностью принимаю концепцию трех парадигм общественной идеологии и закона, заключается в том, что я уже использовал типологию *Gemeinschaft–Gesellschaft* в своих предыдущих работах по истории русской мысли. См.: *Walicki A. The Slavophile Controversy. Oxford, 1975. P. 168–178, 265–266; Idem. The Controversy over Capitalism. Oxford, 1969. P. 74–75; Idem. A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Oxford, 1980. P. 107–109, 285.*

ной традицией европейского либерализма русские либералы считали, что право типа *Gesellschaft* является максимально приближенным к самой идее права. Они понимали ограниченность законов этого типа, но защищали их как необходимую основу индивидуальной свободы, как гарантию личной неприкосновенности, как средство защиты личности не только от произвола правительства, но и, кроме того, от социального конформизма или морального давления общественных групп. Человеческая личность, как утверждал один из них, содержит “сверхсоциальное ядро”¹, недостижимое для группы; закон защищает эту “недостижимость” от внешнего принуждения со стороны государства, а правовое сознание помогает людям защитить свою моральную автономию и не поддаваться давлению коллектива. С такими взглядами на сущность права легко и естественно отождествить право с основой либерализма, представить верховенство права как основную ценность либерального взгляда на мир.

Русские враги либерализма склонялись к такой же точке зрения на право, к пониманию верховенства права как идеала западного индивидуализма и, следовательно, противостояли ему во имя общинных ценностей, т.е. ценностей *Gemeinschaft*, которые можно интерпретировать с консервативно-традиционалистских, популистских или анархических позиций. С другой стороны, либеральной концепции закона противостояли в России приверженцы бюрократического абсолютизма, верившие в административно-бюрократическое регламентирование и не желавшие подчинить его высшей власти общих правил закона, лежащих вне конкретных целей. В этой схеме противоположностей нет ничего специфически русского. Особенность данной ситуации заключается лишь в том, что либеральная концепция права подвергалась непрекращающимся атакам, что ее сторонников было меньшинство и что ее институциональный оплот, новые судебные органы, был слишком слаб и не защищен ни конституцией, ни исторической традицией страны. И именно поэтому русские либералы так твердо отстаивали высшую ценность права, были так привержены идеалу верховенства закона и так глубоко убеждены в решающем значении закона для политического и социального возрождения России.

В этой книге я не пытаюсь рассказать обо *всех* философских учениях права, которые возникли в России и касались либераль-

¹ См. ниже, гл. VII, часть 4.

ных ценностей. Вместо того чтобы поверхностно рассмотреть всё относящееся к моей теме, я выбрал шесть наиболее выдающихся и представительных мыслителей и детально проанализировал их идеи, представляя их как различные школы философии права и в то же время как различные стадии эволюции либерализма. Несмотря на большие политические различия в их теориях права, у этих мыслителей есть важные общие черты. Все они осознавали общий кризис правовых идей и видели наиболее яркое доказательство тому в господстве правового позитивизма — теории, которую они считали неправильным толкованием самого понятия права, компрометацией профессии юриста, предательством либеральных ценностей. Они обвиняли правовой позитивизм в том, что политическая власть, “суверен”, ставилась им над законом, и таким образом прокладывалась дорога тирании. И хотя они четко отличали право от нравственности, но все же не соглашались с правовыми позитивистами в том, что закон должен быть полностью отделен от морали (поскольку правовые установления, как сказал Кельзен, “могут иметь любое содержание”) и что юриспруденция должна заниматься только позитивным законом, *ius qua iussum*, отбрасывая проблему справедливого закона, *ius qua iustum*¹. Все они пытались разработать теоретическое оправдание субъектных прав человека, которые ограничивали бы политическую власть, в том числе и власть демократического большинства. Все они рассматривали закон в контексте общей, часто метафизической, философии человека и философии ценностей, пытаясь избежать циничного релятивизма, присущего, как им казалось, позитивизму, и найти независимый критерий оценки существующих позитивных законов и законотворчества в будущем. Таким образом, Чичерин и Соловьев предприняли первые попытки возрождения естественного права, которое открыто провозгласили мыслители следующего поколения — Петражицкий и Новгородцев.

Другой их общей чертой было подчеркивание независимости закона от политики, логического и аксиологического первенства правозаконности по отношению к политической свободе. Все мыслители, которым я посвятил отдельные главы этой книги, были заняты построением правовой культуры и защитой ее от чрезмерной политизации. Они однозначно заявляли, что

¹ Лучшая защита правового позитивизма дана в книге: *Maneli M. Juridical Positivism and Human Rights*. N. Y., 1981.

власть закона вполне мыслима без полной политической свободы, но не наоборот; они хотели, чтобы политическая борьба велась в строгих рамках права; другими словами, они делали выбор в пользу общества с установленными правилами — такого, в котором политические решения не могут приниматься произвольно, в котором закон устанавливает правила для политики, а не наоборот. Этот аспект их идей представляется особенно уместным сегодня, поскольку враждебность по отношению к праву, ограничивающему свободу политиков, стала достаточно распространенной среди приверженцев социального планирования, а также тех, кто поддерживает так называемый либерализм групп интереса, понимает политику как сделку и видит в законе лишнее препятствие для свободы принятия политических решений¹.

Следует подчеркнуть, что русские либеральные теоретики гораздо более полно осознавали конфликт права и политики, чем руководство партии кадетов. Это объясняет, почему Петражицкий и Новгородцев — оба они были членами Центрального комитета кадетов — не проявляли особой готовности жертвовать либеральными принципами и долговременными интересами правовой культуры ради чисто политических соображений. Таким образом, они оказались на правом фланге партии, хотя их взгляды на конечные цели были, вероятно, более левыми, чем идеи среднего русского либерала. Эта дихотомия скептицизма по отношению к левой политике и одновременно приверженности левым идеям была еще более поразительна в случае Богдана Кистяковского, который присоединился к критике правыми политизированной русской интеллигенции и в то же время сочувствовал социализму.

Политические и теоретические различия шести философов права отражают различные стадии развития русского либера-

¹ “По крайней мере частично нынешняя враждебность по отношению к закону, — писала Эллис Эр-Сун Тэй, — основана на убеждении, что это подчеркивание собственной юрисдикции беспристрастности, строгого следования правилам, ее нацеленности на разрешение конфликтов вступает в противоречие с социальным планированием и реформированием, что оно защищает наличные и укоренившиеся интересы в ущерб требованиям будущего” (*Tay A. E.-S. Law, the citizen and the state // Law and Society / Ed. Kamenka, Eugene and Tay, Alice Erh-Soon. L., 1978. P. 8*). По теме “либерализма групп интересов” см.: *Lowi T. J. The End of Liberalism: Ideology, Policy, and the Crisis of Liberal Authority. N. Y., 1969*. Согласно Лоуи, “либерализм враждебен по отношению к закону... Либерализм групп интересов не оставляет места закону, так как закон препятствует политическому процессу” (с. 125).

лизма. С этой точки зрения их можно рассматривать как звенья в цепи удивительно последовательного процесса: преобразование классического либерализма, как он представлен у Чичерина, сначала в “новый либерализм”, а затем — у Кистяковского и Гессена — в “правовой социализм”. Тот факт, что основные теоретики права в партии кадетов, Новгородцев и Петражицкий, с готовностью приняли принципы нового, социального либерализма, подтверждает мысль Милокова о том, что идеология этой партии была “наиболее левой из всех, какие предъявляются аналогичными нам политическими группами Западной Европы”¹. Возможность перерастания русского либерализма в либеральный социализм давала, в свою очередь, дополнительное доказательство “тесной исторической связи русского либерализма и социализма”². (В этом отношении Чичерин был важным исключением.) Оригинальность концепции “правового социализма”, разработанной Кистяковским и Гессеном, состоит в рассмотрении либерального социализма не просто как расширения демократического принципа народного суверенитета (в его применении к экономической сфере), но, скорее, как более высокой стадии развития специфически либеральной идеи верховенства закона, т.е. как дальнейшего расширения прав человека. Это было не уступкой популистской демократии, а соединением социалистических и классических либеральных принципов, придававших особое значение субъектным правам и защищавших их от всех форм произвола политической власти, включая и неограниченную демократию³. Это было попыткой сохранить либеральные ценности в меняющемся мире путем создания альтернативы растущему контролю и регламентации со стороны правительства. Эта альтернатива — *правовое* регулирование и *правовой* контроль, противопоставленные непосредственно политическому контролю, — заключалась в частичном обобществлении экономических отношений без того, чтобы отказываться от классического либерального принципа ограничения власти правительства.

¹ Милоков П. Н. Воспоминания. М., 1991. С. 208.

² Ср.: Hamburg G. M. Politics of the Russian Nobility 1885–1905. New Brunswick, NJ, 1984. P. 222.

³ По вопросу “неограниченной демократии” см.: Hayek F. A. Law, Legislation and Liberty. L., 1982, Vol. 3. P. 138–139, 145–146, 172 [см.: Хайек Ф. Закон, законодательство и свобода. М.: ИРИСЭН, 2006].

Эта книга — историческое исследование и не претендует на решение теоретических проблем. Она анализирует философские учения права России в сравнительно-историческом контексте, не пытаясь оценить их на чисто теоретическом уровне. Тем не менее я вполне уверен в том, что обсуждаемые здесь проблемы весьма актуальны и сегодня. А если так, то справедливо утверждение, что интеллектуальное наследие русского либерализма должно быть признано злободневным и ценным для нас в настоящее время.

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Книга эта, изданная в Оксфорде в 1987 г.¹, писалась по-английски в Австралийском национальном университете в Канберре в 1982–1985 гг. Мой интерес к проблематике права в истории русской мысли, и особенно к традициям дореволюционного российского либерализма, не был чисто академическим, оторванным от условий места и времени. Мне казалось, что тема книги важна для прояснения вопроса об оптимальном варианте некоммунистического будущего России – вопроса первостепенной важности не только для самой России и для ее соседей, но и всего мира. Адресатами книги являлись в первую очередь не узкие профессионалы в области правоведения, а интеллектуалы, глубоко заинтересованные судьбой России, умеющие четко отличать “советизм” от “русскости” и свободные от предубеждения против России как таковой. Благодаря довольно частым поездкам за границу (начиная с годичного пребывания – в качестве стипендиата Форда – в США и Англии в 1960 г.) я имел возможность завязать многочисленные контакты с людьми такого типа. Все они приветствовали мое желание использовать относительную свободу, полученную польской интеллигенцией в переломном 1956 г., для добросовестного изучения наследия русской мысли, очищения его от идеологических схем и прямой фальсификации и содействия таким образом преодолению холодно-военного образа России как страны, естественным образом породившей коммунистический тоталитаризм и органически неспособной к либеральной демократии. Наибольшую нравственную поддержку оказал мне знаменитый историк идей и теоретик либерализма сэр Исайя Берлин из Оксфорда, который стал моим личным другом. Он помог мне издать в Англии мои первые книги о русской мысли², а в 1980 г. позаботился о приглашении меня на

¹ *Walicki A. Legal Philosophies of Russian Liberalism. Oxford: Clarendon Press, 1987. Второе издание в мягкой обложке: Notre Dame-L.: University of Notre Dame Press, 1992.*

² *Walicki A. The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists. Oxford: Clarendon Press, 1969; Idem. The Slavophile Controversy. History of Conservative Utopia in Nineteenth Century Russian Thought.*

долгосрочный университетский контракт в Австралию. Без этого книга, предлагаемая ныне российскому читателю, осталась бы ненаписанной.

Другим либеральным мыслителем, которому книга эта обязана своим существованием, был русский философ-эмигрант, создатель педагогики культуры и концепции так называемого правового социализма Сергей Гессен. С 1935 г. он жил и работал в Польше, поддерживал близкие отношения с моими родителями и интересовался моим интеллектуальным развитием. Именно он в мои гимназические годы ввел меня в философские проблемы русской культуры. Благодаря этому, когда “марксистско-ленинская” реформа университетов в 1949 г. сделала для меня невозможным поступление на философский факультет Лодзинского университета, я охотно поступил на русскую филологию, с намерением заняться философией после хорошего изучения философских идей в русской литературе.

В отличие от Берлина, родившегося в Риге (1909), но получившего образование в Оксфорде и поэтому скептически относившегося к традиции русского религиозного идеализма, Гессен был мыслителем, глубоко проникнутым атмосферой так называемого Серебряного века русской культуры. Небывалый расцвет русского философского идеализма был тогда тесно связан не только с возникновением либерального движения и радикальным разрывом с правовым позитивизмом, но также с возрождением естественно-правовой традиции в понимании права и с борьбой за превращение России в “правовое государство”. Идеи эти, сформулированные “Союзом освобождения” и философски обоснованные в сборнике “Проблемы идеализма” (1902), развивались и применялись к разным вопросам повседневной практики юридическим еженедельником “Право”, издаваемым Иосифом Гессеном (отцом Сергея), его племянником Владимиром Гессеном и проф. Августом Каминкой. Сергей Гессен, еще ребенком читавший корректуры статей для “Права”,

Oxford : Clarendon Press, 1975; второе издание University of Notre Dame Press, 1989; Польский текст этой последней книги был опубликован в Польше под заглавием “W kregu konserwatywnej utopii” (Warszawa: PWN, 1964), первый перевод появился в Италии: “Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili” (Torino: Giulio Einaudi Editore, 1972). В России опубликованы две части этой книги в переводе И. В. Душенко под заглавием “Славянофильство и западничество. Консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого” (Вып. 1–2. М.: ИНИОН, 1992).

часто встречал в редакции журнала таких людей, как Л. И. Петражицкий, В. Д. Набоков, П. Н. Милюков, разговаривал с ними и формировал свои взгляды в диалоге с ними. Позднее, после защиты в Германии докторской диссертации (1909), принял пост одного из редакторов философского журнала “Логос”, что ввело его в круг петербургских философов (А. Введенский, Н. О. Лосский, С. Франк) и поэтов-символистов (А. Белый, И. Э. Метнер) и заставило серьезно заняться мыслью Достоевского и философским наследием В. Соловьева. Обо всем этом он часто говорил со мной в первые послевоенные годы, работая над книгой о философии права, задуманной как своеобразный синтез взглядов Чичерина с теорией Петражицкого и с оригинальным переосмыслением религиозной философии В. Соловьева.

После смерти Гессена (1950) я занимался интеллектуальной историей России без заметного влияния с его стороны, увлекаясь мыслителями, о которых никогда с ним не говорил (Белинский и Герцен, славянофилы, народники). Тем не менее на меня произвел большое впечатление тот факт, что заведующий сектором истории идей Австралийского национального университета, предлагавший мне контракт для написания книги о философии права русского либерализма, был Евгений Каменка, сын эмигранта из России. Мне сразу пришло в голову, что он является, быть может, родственником редактора “Права”, Августа Исаковича Каминки, — и я не ошибся! Сам Каменка не придавал этому большого значения, но мне показалось (затрагивая какую-то иррациональную сторону моей психики), что в этом есть что-то неслучайное и императивно-повелевающее: указывающее, что я обязан принять приглашение, написать эту книгу и посвятить ее памяти моего русского учителя.

Одним из стимулов, возбуждавших мой интерес к дореволюционному российскому либерализму, был глубокий кризис “реально существующего социализма” в Польше, проявившийся в бурной активности “Солидарности” и еще более усилившийся из-за трагического, навязанного извне введения в стране военного положения. Я считал эти события агонией социализма в Польше и в то же время первым столь драматичным проявлением общего кризиса социалистической системы; кризиса, который в той или иной форме дойдет до Советского Союза и поставит на повестку дня вопрос о коренном изменении существующего строя. Неудивительно, что дореволюционный русский либерализм был для меня особенно интересен именно

в этой перспективе: как реакция на продолжавшийся кризис нелиберальной системы и как попытка ответа на вопрос не только о конечной цели либерального движения, но и об оптимальных путях ее достижения.

Ключом к пониманию той традиции русского либерализма, которую я особенно ценил и которой посвящена настоящая книга, было для меня прекрасное слово “право”, означавшее, как известно, не только государственную правозаконность, но также идею “справедливого права” и неприкосновенных прав личности. В таком понимании право есть право, легитимизирующее государство, но стоящее выше него, не сводимое к роли инструмента политики; право, отличное от нравственности, хранящее “непроницаемое ядро личности” (выражение Гессена) от псевдоморального давления коллектива, но в то же время имеющее свое собственно этическое обоснование; право, не выводимое из правил товарного обмена, необходимое для рыночной экономики, но одновременно определяющее границы экономической свободы, не позволяющее ей превратиться в борьбу всех против всех. Право, добавим, исторически развивающееся, но не в сторону “земного рая” социалистов, а в сторону обеспечения всем членам общества “достойного существования”.

Существование в России такой традиции отношения к праву не меняет, конечно, того факта, что дореволюционная русская мысль была пронизана антиправовыми идеями, совокупность которых известна под не совсем точным названием “правовой нигилизм”. Право очень часто понималось в России как нечто специфически западное, привнесенное извне, и отвергалось по самым разным причинам: во имя самодержавия или анархии, во имя Христа или Маркса, во имя высших духовных ценностей или материального равенства. Первая глава этой книги систематизирует эти тенденции, объясняя их не как продукт какой-то извечной “русскости”, но как отражение исторических обстоятельств, в том числе глубокого кризиса либеральной культуры, переживаемого самим Западом в результате разочарования результатами Французской революции. Очевидно, что все это способствовало преждевременному увлечению русской интеллигенции социализмом и оказалось, впоследствии, одной из главных помех на пути развития правовой культуры в России. Была, однако, и другая сторона этого явления, а именно положительное влияние русских критиков права, иногда очень интересных и остроумных, на качество мысли многих русских либералов, на их пони-

мание ключевой роли права в либеральной политической философии. Мыслители, о которых речь идет в настоящей книге, не могли довольствоваться поддержкой той или иной школы; они должны были поставить перед собой задачу реабилитации права с общекультурной, метафизической и религиозной точек зрения. Именно это определяло их значимость в эпоху описанного П. Новгородцевым “кризиса правосознания”, возникшего в результате продолжительного господства правового позитивизма. Мне казалось, что по тем же причинам можно было выдвинуть тезис о чрезвычайной актуальности их идей в период падения “реального социализма” в СССР и странах “советского блока”.

Окончание работы над книгой совпало во времени с избранием на пост генерального секретаря КПСС Михаила Горбачева. В конце 1986 г. я уже видел основания для надежды, что политика нового лидера ускорит запоздалый, но неотвратимый процесс детоталитаризации СССР, что приведет, в свою очередь, к демонтажу “реального социализма” и отказу от легитимизирующей его коммунистической идеологии¹. Мне хотелось верить, что это может произойти на путях разумной “политики права” (выражение Петражицкого), без опасного разжигания политических страстей и тем более хаотического демонтажа хозяйственных структур.

Из этого видно, что правильное предчувствие “великой перемены” сочеталось у меня с чрезмерным оптимизмом относительно судеб новой, возрожденной России. На самом деле переход России к экономической и политической свободе оказался настолько трудным и разочаровывающим, что само понятие либерализма дискредитировалось в глазах широких слоев населения.

Тем более важно подчеркнуть, что лучшие представители русской либеральной традиции никогда не отождествляли либерализм с неограниченной свободой рынка, ослаблением государственности и неконтролируемым ростом социального неравенства. Напротив: они защищали идею центрального места права в либеральной культуре, обосновывали программу превращения России в правовое государство, заботящееся о честности экономического соревнования и стремящееся обеспечить каждому гражданину “право и достойное существование”.

¹ Первым выражением этих моих надежд была статья в австралийской прессе: *Walicki A. The Prospects for Change. The Soviet Union Under Gorbachev // Age Monthly Review. (Melbourne.) 1986. Nov.*

Книга появилась в оксфордском университетском издательстве в начале 1987 г. В это время я жил уже не в Австралии, а в Соединенных Штатах, занимая специальную кафедру истории идей при факультете истории университета Нотр-Дам в Индиане. В начале 1991 г. я приехал на три месяца в Москву. Это дало мне возможность возобновить старые знакомства и завязать много новых контактов — на этот раз в условиях полной свободы слова и свободы научных дискуссий. Как я мог убедиться, мои работы о русской философской и общественной мысли, и особенно о наследии русского либерализма, вызвали живой и неподдельный интерес, как среди редакторов и сотрудников “Вопросов философии”, так и среди ученых давно мне знакомого Института философии Академии наук. В апреле 1991 г. я прочитал в этом институте, в прекрасном большом зале здания на Волхонке, обширный доклад “Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX — начала XX века”, опубликованный впоследствии в журнале “Вопросы философии”¹. Дискуссия после доклада продолжалась довольно долго и была необычайно продуктивной. Для меня это стало очень важным событием: первый раз в жизни мне довелось обратиться к столь большой и профессиональной аудитории и встретить при этом столь высокий интерес.

Доклад этот был, конечно, кратким изложением моего анализа одной из тем настоящей книги. Среди моих российских коллег возникла идея о переводе и издании всей книги. К сожалению, реализации этой идеи помешали разные непредвиденные и не всегда для меня понятные трудности. Но память об этом проекте сохранилась, время от времени возвращалась и в конце концов пробила себе дорогу к его осуществлению. Всем тем, кто этому способствовал, приношу слова искренней благодарности.

¹ См.: Вопросы философии. 1991. № 8. Мои мысли относительно значения философии права русского либерализма изложены также в статье “Интеллектуальная традиция дореволюционной России”, опубликованной в журнале “Общественные науки и современность”, 1991, № 1. О моем личном отношении к дореволюционной русской культуре читатели могут узнать из автобиографической статьи “Россия” (глава из моей книги “Spotkania z Miłoszem” [L., 1985]), опубликованной в “Вопросах философии”, 1990, № 12. Подробное описание моих впечатлений от Москвы 90-х годов и моих контактов с русскими друзьями содержится в моей недавно изданной автобиографии: *Walicki A. Idee i ludzie. Próba autobiografii*. Warszawa: Instytut Historii Nauki PAN, 2010.

Хочется верить, что эта книга, предлагаемая российскому читателю со столь большим опозданием, в научном отношении еще не устарела. Особенно важна для меня уверенность в непреходящей актуальности ее главных идей: ключевой роли права в либеральной культуре, значительности интеллектуальных достижений многих либеральных мыслителей многонациональной российской империи и, наконец, убеждение в реальной возможности творчески использовать наследие этих мыслителей в деле превращения России в правовое государство.

Анджей Валицки
Варшава, март 2011 г.

ГЛАВА I

ТРАДИЦИЯ КРИТИКИ ПРАВА

1. Вводные замечания: “русская душа” и “дух закона”

Понятие “русской души”, бывшее одно время очень модным, сейчас стало заслуженно непопулярным среди серьезных ученых. Я не собираюсь возрождать это устаревшее понятие и в этой книге хочу сосредоточиться на той традиции русской мысли, у которой хотя и мало общего с привычным образом “русской души”, но которая глубоко укоренена в специфически русских проблемах. Она выражает особенные русские установки сознания и показывает, как русские смогли освободиться от фатального наследия своей истории; эта традиция вступает в противоречие с той идеей, что русское сознание предопределено его якобы неизменной “русскостью”.

Тем не менее понятие “русской души” является тем стереотипом, который, как и большинство стереотипов, содержит крупицу истины и, используемое с должной осторожностью, может быть полезно для лучшего понимания интеллектуальной истории России. Его относительная истинность является результатом отражения, хотя и одностороннего, определенных черт исторически сложившегося русского национального характера. Оно глубоко неверно в том, что увековечивает эти черты и игнорирует тот факт, что национальный характер в истории постоянно формируется и меняется. Но даже неверные идеи, если они достаточно значимы, могут представлять большой исторический интерес. Циприан Норвид, великий польский поэт девятнадцатого века, справедливо отмечал, что национальную историю нельзя свести к одним только фактам, что оценки ее, как бы они ни были неверны, также играют роль — и роль весьма значительную — в формировании национальных мифов и пред-

ставлений наций о самих себе¹. Судьба идеи “русской души”, как мне представляется, подтверждает это верное суждение.

Владимир Вейдле в интересной книге “Russia: Absent and Present”² дает обстоятельный обзор традиционных трактовок “русской души”. По его мнению, ее основными чертами являются: “семейственность”, боязнь закона, ненависть к формальностям, чувство смирения — конечно, все они подкрепляют и дополняют друг друга. Возвышение органики семейной жизни и родственных отношений, связанности в замкнутом сообществе с членами первичной группы (или групп) привело к глубокой приверженности коллективизму типа *Gemeinschaft* и страху перед холодным, безличным, правовым *Gesellschaft*³. Отсюда возникли предпочтительные спонтанных отношений между людьми и глубоко укорененный страх перед законом, связанный с более общим чувством ненависти и недоверия по отношению ко всем формам — и в обществе, где общественные условности считались лицемерием, и в мысли, что приводило к недостатку логической дисциплины, и даже в искусстве. “Широта души, которой гордится русский, — пишет Вейдле, — вызывает в нем чувство стесненности, когда он вынужден подчиниться закону”⁴. Но этот анархический инстинкт “не вызван, как можно подумать, необузданным стремлением к индивидуальной свободе; совсем наоборот. Он проистекает из того, что человек привык к коллективным формам жизни, в которых отношения между членами группы менее четко определены и упорядочены, более теплы и просты, чем это возможно в современном государстве”⁵. Логика права чужда и его уму, и его нравственному чувству. Например, он едва различает дарение и одалживание денег; он осуждает посягательство на собственность, “всего лишь постольку, поскольку это губительно для человека”, и “с готовностью оправдывает вора по причине его бедности и даже по причине богатства жертвы”⁶. Его пренебрежение правом и логикой ставит его либо выше, либо ниже их.

¹ Norwid C. K. *Pisma wszystkie* (Собр. соч.). Warsaw, 1971–1973. Vol. 7. P. 85–92. На схожей идее построена книга М. Cherniavsky, *Tsar and People: Studies in Russian Myths*. N. Y., 1969.

² См.: Weidle W. *Russia: Absent and Present* / A. Gordon Smith (trans.) N. Y., 1952. P. 129–153.

³ Ibid. P. 134.

⁴ Ibid. P. 139.

⁵ Ibid. P. 136.

⁶ Ibid. P. 136–137.

Это же справедливо по отношению к другой близкой черте его психики — некоторое умаление личности, что в худшем случае мало отличается от раболепия, но что также может выразиться в духе милосердия и смирения¹.

Несмотря на очевидную симпатию к некоторым чертам “русской души”, Вейдле не хочет идеализировать ее и предпочитает, скорее, ограничиться ее описанием. История русской мысли тем не менее дает много примеров безоглядной идеализации синонимичных образов “истинно русского”, “русской души” или “русской идеи”. Этот образ легко романтизировать, и многие русские мыслители — от славянофилов до Бердяева, от Бакунина до анархистов-мистиков XX века — увлекались именно этим. Как мы увидим, такая романтизация подразумевает также отрицательное отношение к холодному формализму права. “Дух законов” мыслился как нечто специфически западное или свойственное капитализму и осуждался по различным основаниям и с различных сторон: во имя самодержавия и во имя свободы, во имя Христа и во имя Маркса, ради высших духовных ценностей и во имя материальной справедливости. В этом смысле и консервативная и радикальная мысль России были весьма заражены пренебрежением к праву или даже “правовым нигилизмом” определенного рода. (Я заключил этот удобный термин в кавычки, потому что феномен, называемый таким образом, включает в себя больше, чем последовательное отрицание всякого закона, характерное только для радикалов-анархистов, в том числе и Толстого.)

Одно время идеализация “русской души” была достаточно распространена и на Западе, особенно в Германии, где для этого существовала благоприятная атмосфера неоромантического антикапитализма начала XX века. Эта идеализация характерна для Томаса Манна, который находился под большим влиянием известной книги Мережковского о Достоевском и Толстом, и для молодого Лукача, который сумел заинтересовать Макса Вебера “русским духом” как постоянным и сущностным отрицанием “духа капитализма”². Ференц Фехер реконструировал проект работы Лукача о Достоевском, в которой Лукач собирался представить автора “Братьев Карамазовых” как провозвестника нового чело-

¹ Ibid. P. 144–145.

² См.: Arato A. and Breines P. The young Lukacs and the Origins of Western Marxism. N. Y., 1979. P. 51.

века, изобразителя нового сообщества людей¹. В книге о Лукаче (1977) Фехер приходит к следующим выводам:

“Планировавшаяся работа, в которой “Теория романа” была бы только введением, должна была стать гораздо большим, чем просто книгой о Достоевском. Было задумано изображение всемирно-исторической конфронтации между объективным духом (государством, церковью, правом, формальной этикой, немецким милитаризмом, западной цивилизацией) и душой (общиной, религией, нравственностью, субстанциальной этикой, русской идеей). Этот проект предполагал полное вытеснение первого вторым”².

Была также другая и – на Западе – более влиятельная традиция рассмотрения особых свойств “русскости”. В России ее начал мыслитель-одиночка Петр Чаадаев – религиозный западник, который считал свою страну исключенной из участия во всеобщей истории, покинутой Божественным Провидением и поэтому странно аморфной, нуждающейся в дисциплине форм, то есть в дисциплине логики, права, общественных условностей; страной детей, которые становились взрослыми, но не зрелыми, и которые мало понимали “идеи долга, справедливости, права, порядка”³. Его идеи повлияли на маркиза де Кюстина, который описал в книге “Россия в 1839 г.” вошедшую в поговорки обширность и бесформенность русской природы как обратную сторону и внутреннюю причину тотально репрессивного самодержавия и инстинктивного стремления к внешней экспансии. Жюль Мишле, который был знаком с работами и Чаадаева, и Кюстина, добавил своеобразный акцент в понимание русской неприязни к законам, соединенной с культом государства. В книге “*Légendes démocratiques du Nord*” он выдвинул следующее обвинение в адрес русских: “Такое государство в тенденции становится все менее Государством и все более религией. В России все проникнуто религией. Нет ничего законного, ничего справедливого. Все претендует на святость... Что за предприятие! Вы даже не можете организовать у себя мир гражданского порядка, простейший низкий мир! А вы домогаетесь сложнейшего, высшего мира религии! Враги Права, вы хотите стать выше Права, вы жаждете

¹ Ibid. P. 69. Ср.: *Fehér F. Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus // Heller, Agnes et al. Die Seele und das Leben. Frankfurt am Main, 1977.*

² Ibid. P. 70.

³ См.: *Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 22.*

мира Божественной благодати! Неспособные к человеческой работе, вы называете себя Богами!”¹

В наше время критика русского “правового нигилизма” часто использовалась, и порой чрезмерно, теми западными историками, которые пытались объяснить тоталитарный характер советского государства тоталитарными чертами дореволюционной России и соответствующими свойствами традиционной русской ментальности. Крайний случай такого подхода демонстрирует книга Тибора Самуэли “Русская традиция”. Вслед за Чичериным Самуэли рассматривает Соборное уложение 1649 г. как “окончательное и полное подчинение общества государству” и с одобрением цитирует утверждение Бердяева, что “московское православное царство было тоталитарным государством”². Переходя к девятнадцатому веку, Самуэли уделяет особое внимание русской интеллигенции, которую он характеризует как “странную общественную группу”, которая “более, чем любая другая, содействовала падению старого порядка и становлению советского режима”³. Он писал: “Верховенство закона для них было бессмысленной абстракцией, и весь либертарианский, правовой, конституционный подход в целом с раздражением воспринимался как отвлечение внимания от реальных насущных проблем. Никакое другое идеологическое явление не демонстрирует более убедительно, до какой степени русская интеллигенция и ее вожди (при всей их революционности и радикализме) были сформированы русской традицией. На протяжении веков идеи правопорядка и свободы, власти закона и прав отдельного человека находились за рамками русского опыта. Им также суждено было остаться за рамками внимания того класса, который всецело посвятил себя преобразованию русского общества. В этой связи следует отметить, что вся многотомная русская политическая литература, от Радищева до Ленина, не содержит ни единой работы по теории права, конституционализму, правам человека, естественному праву и тому подобным предметам. Все это считалось настолько ненужным и незначительным, что никакой прогрессивный человек не смел даже задуматься над этим (характерно, что если кто и интересовался этими проблемами, то это

¹ *Michelet J.* Légendes démocratiques du Nord. Paris, 1968. P. 203, 205. Цит. по: *Besançon A.* The Intellectual Origin of Leninism / S. Matthews (trans.). Oxford, 1981. P. 80.

² *Szamuely T.* The Russian Tradition / R. Conquest (ed.). L., 1974. P. 50, 55.

³ *Ibid.* P. 177.

была небольшая горсточка ревностных государственных чиновников — таких как Сперанский, Погодин или Чичерин)¹.

Процитированный отрывок содержит некоторые неточности, которые свидетельствуют о серьезных недостатках в знакомстве Самуэли с историей русской мысли. Радищев был неколебимым приверженцем идеи верховенства закона, теоретиком естественного права и прав человека, восторженным почитателем американской конституции и всей англосаксонской традиции свободы в рамках закона, поэтому связывать его с неприятием закона совершенно неоправданно. Оценка Чичерина как “ревностного государственного чиновника” и неверна, и курьезна одновременно. Утверждение, что вся дореволюционная русская политическая литература не содержала *ни единой работы* по теории права, правам человека или естественному праву, также ошибочно: многотомное наследие Чичерина и работы других авторов, представленных в этой книге, убедительно доказывают это. В своих широких обобщениях по поводу русской интеллигенции Самуэли повторял идеи классической статьи Кистяковского “В защиту права”², но не смог избежать преувеличения. Например, Кистяковский сожалел, что русская политическая мысль не разработала ничего подобного “L’Esprit des lois” или “Le Contrat social”. С этим можно согласиться, но это не тождественно более общему утверждению, приведенному выше.

Тем не менее, несмотря на очевидно чрезмерное упрощение, концепция “русской традиции” у Самуэли содержит важные моменты истины, хотя и не более, чем образ “русской души” у Вейдле. В определенном смысле эти концепции дополняют друг друга, но в целях научного исследования их следует подвергнуть радикальной демистификации. Необходимо уяснить себе, что то, что они определяют или описывают, не является качеством постоянным, но лишь относительным, рождающимся в истории и в истории меняющимся; качеством, относительно самостоятельным, способным влиять на исторические события как относительно независимый фактор, но не предопределять эти события; качеством, характерным для России, но не уникальным, полностью неизвестным остальному миру. Другими словами, мы должны понять, что все компоненты “русской души” или “рус-

¹ Ibid. P. 171–172.

² См. гл. VI, пар. 5.

ской традиции” возникали также в истории других стран, хотя, конечно, в каких-то иных исторических формах.

Ричард С. Уортмэн существенно дополнил понимание роли права в русской традиции¹. Среди многого другого он сумел показать западные истоки русского антилегализма и тщательно отделить его современную, послепетровскую форму от того отращения к юридическому рационализму, которое характерно для идеологий различных оппонентов модернизации. Он напоминает нам, что послепетровское русское самодержавие сознательно строило себя по образцу абсолютного “полицейского” государства Запада², а это включало в себя и веру в разумное законодательство, и глубокое недоверие к праву и адвокатам. “Для западных правителей и мыслителей, — пишет Уортмэн, — профессия адвоката стала пережитком тех традиционных привычек и склонностей, которые мешали осуществлению воли разумного законодателя. Антиправовой настрой побудил Фридриха Великого попытаться упразднить адвокатов в Пруссии, а Иеремию Бентама искать такое устройство разумного законодательства, которое исключило бы необходимость в уловках адвокатов”³. Русские монархи полностью разделяли этот взгляд. Екатерина II писала: “Адвокаты, зависящие от того, когда им платят и кто им платит, защищают то правду, то ложь, то справедливость, то несправедливость”⁴. Николай I был в таком ужасе от адвокатов, что во время его правления прессе было запрещено употреблять само слово *адвокат*⁵. Его взгляд на адвокатов разделял граф В. Н. Панин (будущий министр юстиции), который верил в систему следствия с установленной процедурой; по его мнению, основное ее достоинство заключалось в том, что она не нуждалась в адвокатах, которые “стремятся влиять на суд не по закону, а красноречием, и дело решается не *по правде*, а под влиянием момента”⁶. Схожие идеи были высказаны в работах Достоевского и стали поэтому ассоциироваться на Западе с “русской душой”. Однако в действительности в них нет ничего специфически русского. Они отражали подход к праву, характерный для “хорошо

¹ Wortman R. S. The Development of a Russian Legal Consciousness. Chicago and L., 1976.

² Ibid. P. 9.

³ Ibid. P. 10.

⁴ Ibid. P. 12.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. P. 176.

организованного полицейского государства”¹, т.е. государства, где главный упор делался на детальную правовую регуляцию всех сфер жизни при отказе от рассмотрения права как ограничения исполнительной власти; государства, которое ценило законность, но считало монарха единственным творцом и толкователем законов, подчиняя таким образом судебную власть исполнительной и неизбежно путая законы с административными распоряжениями. И специфичным для России было не русское сознание, не *взгляды* на закон и адвокатов, распространенные в правительственных и бюрократических кругах, но лишь особое историческое развитие.

В России, в отличие от Запада, не было зарождающегося класса юристов, специально обученных логике права², который подготовил бы абсолютистское правление и модернизацию восемнадцатого века. Поэтому русский абсолютизм заимствовал характер рационального законодательства и политики *État bien policé*, сохраняя при этом много черт традиционного патриархального самодержавия, и не видел необходимости в профессиональной организации юристов. Институт адвокатуры возник в России только вместе с судебными реформами 1864 г.

Конечно же, адвокатов в России критиковали не только правители и администраторы, но и простые люди. Эта критика снизу, как правило, объяснялась установками, характерными для немодернизированного общества и основывавшимися на непосредственных отношениях и бессознательном традиционализме. Но это явление не было неизвестно и на Западе, как показывает немецкая поговорка “Juristen böse Christen!”³.

Другим западным источником русского “правового нигилизма” было идеологическое поражение веры в разумное законодательство — веры, которая была свойственна не только монархам восемнадцатого века, но, в большей степени, революционерам этого времени. Широко распространенное разочарование в результатах Французской революции вызвало почти всеобщее отрицание рационалистического подхода к общественному переустройству, а также рационалистической теории прав человека. Конституционализм подвергался

¹ Ср.: *Raeff M.* The Well-Ordered Police State. Social and Institutional Change through Law in the Germanies and Russia, 1600–1800. L., 1983.

² Ср.: Max Weber on Capitalism, Bureaucracy and Religion / S. Andreski (ed.). L., 1983. P. 28.

³ См.: *d'Entrèves A. P.* Natural Law. L., 1970. P. 154–155.

критике и справа, и слева. Социалисты были полностью согласны с феодальными консерваторами, в том что “писаная конституция” — это “просто клочок бумаги” (в знаменитом высказывании Фридриха Вильгельма IV) и в действительности имеет значение лишь социальное содержание, а не правовые формы. Возникшая наука социология уделяла основное внимание доказательству того, что социальные процессы не зависят от человеческой воли, что человек — всегда продукт истории, член определенного общества и что понятие абстрактного индивидуума, носителя неотчуждаемых прав — это просто фикция, возникновение и назначение которой подлежат социологическому объяснению. Здесь мы опять видим возможность принципиального согласия консерваторов и социалистов: все они (с некоторыми исключениями, конечно) были одинаково убеждены, что фикция “неотчуждаемых прав человека” служила интересам буржуазии. Социология, как нас убеждают, “возникла в атмосфере, характеризующейся консервативной реакцией на революцию”¹. Это утверждение столь же оправданно, как и то, что она возникла в атмосфере социалистической реакции на господство буржуазии.

Глубокое влияние этих факторов на русскую интеллигенцию было частично выявлено Богданом Кистяковским, автором уже упомянутой статьи “В защиту права”. В одной из своих ранних работ он отметил, что взгляды русской интеллигенции формировались в “социоцентрическом” девятнадцатом веке и это стало одной из причин, по которой ведущие русские мыслители уделяли мало внимания проблеме прав индивида и нормативному значению закона (в отличие от его социальной функции)². Однако он не развил дальше эту важную идею, поскольку его больше интересовало преодоление русского умаления закона, чем объяснение его идеологического происхождения; весьма вероятно, что он даже не осознавал полностью важность своего наблюдения.

Исторический анализ поможет нам понять проблему более глубоко. Мы сами постоянно вынуждены преодолевать трудности, вызванные неравномерным развитием мира, неожиданными результатами идеологического влияния развитых стран, уже

¹ *Martindale, Don.* The Nature and Types of Sociological Theory. 2nd ed. Boston, 1981. P. 130.

² *Кистяковский Б.* Социальные науки и право. М., 1916. С. 498—499.

прошедших очередные фазы экономического и культурного развития, на отсталые или односторонне развитые страны. Лукач показал, как западная критика демократии — критика, возникающая от “определенного разочарования демократией со стороны масс и их идеологов”¹, — способствовала возникновению “идеологии агрессивного немецкого империализма, доктрины немецкой “миссии” определять будущее человечества — и все это на основе сохранения всех ретроградных институтов “немецкой нищеты”². В этом смысле социалистическая критика буржуазной демократии способствовала победе нацизма. Лукач объяснял это догоняющим характером развития капитализма в Германии. Вряд ли возможно согласиться с таким неразборчивым и жестоким обвинением основной интеллектуальной традиции в Германии, но тем не менее его главный тезис вполне убедителен: догоняющее развитие Германии объясняет слабость немецкого либерализма и, следовательно, слабость немецкого сопротивления соблазнам тоталитаризма.

Вопреки Лукачу (который считал, что для России замедленное развитие капитализма было благоприятным)³ те же соображения могут быть высказаны о России. Ее отсталость создала такие условия, в которых сильное влияние западной критики капитализма и его “формальной свободы” соединилось с некоторыми важными элементами национального наследия и породило интеллектуальную традицию глубокого недоверия к праву и вражды к либеральным ценностям. В этом смысле можно вполне обоснованно утверждать, что русская интеллектуальная традиция девятнадцатого века способна объяснить слабость русского либерализма и относительно легкую победу тоталитарной диктатуры. Однако это не значит, что русская интеллигенция девятнадцатого века не заслуживала ничего лучшего или что русская традиция в целом неизбежно вела к тоталитаризму. Попытки Самуэли представить всю русскую традицию как неизлечимо и по сути враждебную свободе приемлемы не более,

¹ *Lukács G. The Destruction of Reason / P. Palmer (trans.). L., 1980. P. 68.*

² *Ibid. P. 171.*

³ Согласно Лукачу, “именно в результате своего замедленного капиталистического развития русская нация сумела трансформировать буржуазно-демократическую революцию в пролетарскую, избавившись тем самым от несчастий и конфликтов, до сих пор существующих в жизни немецкой нации” (*Ibid. P. 37*). Эти слова были написаны в период расцвета сталинского тоталитаризма.

чем взгляды Лукача на основную интеллектуальную традицию Германии.

В данной книге говорится о тех мыслителях, которые сопротивлялись русскому “правовому нигилизму” и таким образом отошли от ведущей интеллектуальной традиции России. Но сопротивление чему-либо само по себе представляет собой связь по существу, участие в одном и том же дискурсе и, в этом смысле, в одной и той же традиции. Я попытаюсь показать, что страстное русское очернительство права или, скорее, попытка понять и преодолеть его, определили направление мысли шести либеральных русских философов права, чьи взгляды представлены и проанализированы ниже. Не случайно, что лучшие, хотя и недостаточно известные, теоретические достижения русского либерализма лежат в области философии права; и это потому, что либеральные мыслители в России должны были бороться по вопросам, поднятым представителями левой и правой разновидностей “правового нигилизма”. Русский “правовой нигилизм” для них был не только отрицаемым принципом, но и — осознаваемой или нет — замечательно удобной позицией, с которой они могли обозревать свой предмет, т.е. право, как бы со стороны и помещать его в гораздо более широкий философский и культурный контекст, чем это было возможно для современных западных философов права. Серьезность русских нападков на идею права придавала им силы в защите права; глубина русского скептицизма по отношению к “правовым формам” усиливала их желание преодолеть его и таким образом укрепляла их приверженность к лелеемому ими идеалу правового государства; обычные русские обвинения правозаконности с точки зрения нравственности заставляли их особенно внимательно исследовать сложное отношение нравственности и права; русская традиция подчинения закона силе, как это было у защитников самодержавия, или отождествления закона и насилия, как это было у анархистов и других русских борцов с государством, определила их попытки развести закон и власть и их единодушную оппозицию правовому позитивизму. Мы имеем право сказать поэтому, что традиция русской критики закона помогает нам понять лучшие теоретические достижения русского либерализма, который тоже принадлежит “русской традиции”, и показать направление, в котором он мог бы развиваться в более благоприятных политических обстоятельствах.

2. “Юридическое мировоззрение”, его возникновение и крах в России

XVIII век, в отличие от XIX-го, твердо верил в “институциональное изменение посредством закона”, то есть во всемогущество разумного законодательства¹. Эта черта эпохи Просвещения, общая для идеологий просвещенного абсолютизма и восходящей буржуазии, была удачно названа Максом Вебером “юридическим рационализмом” или “юридическим мировоззрением”. Последний термин употреблял Энгельс, который противопоставил “юридическое мировоззрение” теологическому мировоззрению Средневековья. Он писал: “Религиозное знамя развевалось в последний раз в Англии в XVII в., а менее пятидесяти лет спустя новое мировоззрение выступило во Франции уже без всяких прикрас, и это юридическое мировоззрение должно было стать классическим мировоззрением буржуазии.

Это было теологическое мировоззрение, которому придали светский характер. Место догмы, божественного права заняло право человека, место церкви заняло государство. Экономические и общественные отношения, которые ранее, будучи санкционированы церковью, считались созданием церкви и догмы, представлялись теперь основанными на праве и созданными государством. Поскольку товарообмен в масштабе общества и в своем наиболее развитом виде вызывает, особенно благодаря системе авансирования и кредита, сложные договорные отношения и тем самым предъявляет требование на общепризнанные правила, которые могут быть даны только обществом в целом, — на правовые нормы, установленные государством, — постольку создалось представление, будто эти правовые нормы обязаны своим возникновением не экономическим фактам, а формальным установлениям, вводимым государством. А так как конкуренция — эта основная форма взаимосвязи свободных товаропроизводителей — является величайшей уравнильницей, то равенство перед законом стало основным боевым кличем буржуазии. Тот факт, что борьба этого нового восходящего класса против феодалов и защищавшей их тогда абсолютной монархии должна была, как всякая классовая борьба, стать политической борьбой, борьбой за обладание государственной властью и вестись за пра-

¹ Ср.: *Raeff*. The Well-Ordered Police State.

новые требования, — этот факт способствовал упрочению юридического мировоззрения”¹.

Эта длинная цитата показывает, что энгельсовское понятие “юридическое мировоззрение” объединяет два совершенно различных вида веры в разумный закон: веру в рациональное законодательство государства, связанную с идеологией государственного абсолютизма и дающую начало доктрине правового позитивизма², а также веру в универсальные и гарантируемые законом права человека, которая была основанием либеральной версии доктрины естественного права. Понятно, что в борьбе против феодальных привилегий и иррационального традиционализма эти две идеологии могли объединиться, но впоследствии они должны были разойтись. Энгельс особо выделил замещение церкви государством, но странно недооценил модернизирующую роль абсолютной монархии, видя в ней лишь союзника феодалов-землевладельцев. Он не уделил достаточного внимания тому факту, что чрезмерная вера в разумное законодательство характерна не только для прогрессивной буржуазии, но также и для абсолютистской монархии, которая часто поддерживала скорее свободных предпринимателей, чем реакционное дворянство. Он также не увидел, что “мировоззрение, основанное на законных правах”, может оспаривать все формы государственного абсолютизма, и не только монархическую, что права человека можно рассматривать в качестве уже существующих, а не данных государством, и что юридическая интерпретация прав человека может поэтому противоречить доктрине суверенитета государственной власти; другими словами, что права человека можно рассматривать как неотъемлемые, устанавливая тем самым определенные пределы воле разумных законодателей.

Тем не менее понятие юридического мировоззрения представляется удачной характеристикой эпохи, в которой новый социально-экономический строй, капитализм, развивался под защитой “хорошо организованного полицейского государства”. Оно позволяет также объяснить некоторые особенности послепетровской России.

Реформы Петра Великого дают наиболее яркий пример институциональных изменений посредством закона. Его последо-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 496.

² Ср.: *Luijpen W. A. Phenomenology of Natural Law*. Pittsburgh, Pa., 1967. P. 43, 79.

ватели были также привержены рациональному законодательству, а идеализация просвещенного абсолютизма стала ведущим мотивом русской мысли и литературы в восемнадцатом веке. Кантемир, Тредиаковский, Сумароков, Ломоносов и Державин писали стихи о “Северном Риме”, в которых они воспевали преобразования, совершенные императорами, и великолепие Санкт-Петербурга, новой столицы, символизировавшей проникновение западной культуры в Россию и волшебную силу воли Петра¹. Все они с энтузиазмом поддерживали правовое регулирование жизни и провозглашали необходимость дальнейших реформ под эгидой закона. Все они разделяли ту точку зрения, согласно которой “la législation fait tout”, по выражению Гельвеция. И все они восхваляли русское самодержавие как такую форму правления, которая наиболее эффективна для слома традиционной инерции, подавления сопротивления консервативных сил и осуществления идеала разумного законодательства (Известно, что с этой точкой зрения были согласны многие западные мыслители.)². Таким образом, если мы полагаем, что вера в разумное законодательство — это важная часть юридического мировоззрения, то мы должны признать, что в этом смысле оно вовсе не отсутствовало в России восемнадцатого века, а наоборот — замечательно явно присутствовало, оказывая влияние почти на всю духовную жизнь страны.

Юридическое мировоззрение русских, однако, было удивительно односторонним. Полицейское административное государство на Западе поощряло инициативу и самостоятельность в экономической, социальной и культурной сферах, в то время как Петр Великий, по утверждению Раева, “по сути дела подавлял эти качества, прибегая к силе и сосредоточиваясь исключи-

¹ Эта традиция получила великолепное продолжение в поэзии Пушкина, особенно в его “Медном всаднике”. См.: *Lednicki W. Pushkin's Bronze Horseman*. Berkeley and Los Angeles, 1955. P. 43–57.

² Воодушевление некоторых западных мыслителей (Вольтера, Дидро, М. Гримма и др.) законодательной деятельностью и даже более того — декларированными намерениями Екатерины II хорошо известно. Менее известен тот факт, что Россию порой считали страной, в которой еще ничего не сделано и где, следовательно, разумному законодателью все еще только предстоит сделать. Дидро выдвинул эту идею в “*Essai historique sur la police*”, написанных для Екатерины II (ср.: *Плеханов Г. В. Соч. Т. 22. М.—Л., 1925. С. 144*). Лейбниц высказал схожее мнение по поводу петровских реформ (См.: *Richter L. Leibniz und sein Russlandbild*. Berlin, 1946).

тельно на потребностях центральных органов”¹. Екатерина II пыталась, не вполне искренне, стимулировать независимую общественную активность законодательными актами, но в действительности от ее попыток выиграло только дворянство². В России восемнадцатого века не было общественного класса, который мог действительно бороться с феодальными привилегиями и формулировать свои цели в форме правовых требований, как это делала западная буржуазия. Поэтому если считать, что юридическое мировоззрение основано на правах по закону, то следует признать, что в этом отношении оно не укоренилось на русской почве. Можно сказать даже, что идея укрепления власти государства за счет умаления власти религии и традиции, характерная для юридического мировоззрения, подразумевала общее отождествление закона с волей главы государства, а это в действительности явно противоречило “духу закона” в понимании Монтескье. Наиболее ясно осознавали это представители консервативного дворянства, которые требовали, чтобы законы и законно санкционированные привилегии были защищены от произвола³. Но именно тот факт, что взгляд на закон как на начало, независимое от государства, которое следует скорее найти, чем создать, защищали консервативные критики послепетровского самодержавия, еще более укреплял подозрения к нему со стороны прогрессистов. Другими словами, конституционные мечты в России долгое время были монополизированы небольшой группой наследственной аристократии, и это объясняет, почему служилое мелкое дворянство и интеллектуальная элита, которые были обязаны своим положением модернизации России, инициированной государством, все свои надежды связывали с просвещенным абсолютизмом.

Поразительным исключением из этого правила был Александр Радищев, первый русский мыслитель, который открыто поставил под вопрос легитимность самодержавия с точки зрения концепции неотъемлемых прав человека. Он писал: “Самодержавство есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние... Если мы уделяем закону часть наших прав и наша природная власть, то дабы она употребляема была в нашу пользу;

¹ *Raeff*. The Well-Ordered Police State. P. 216.

² *Ibid*. P. 236–245.

³ Самым известным их идеологом был князь Михаил Щербатов. См.: *Walicki*. The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought. Oxford, 1975. P. 20–32.

о сем мы делаем с обществом безмолвный договор. Если он нарушен, то и мы освобождаемся от нашего обязательства. Неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более над ним право, какое ему дает закон над преступниками. Государь есть первый гражданин народного общества”¹. Поэтической иллюстрацией этих слов стала ода “Вольность” Радищева, которая содержит вдохновенную защиту убийства тирана.

В знаменитом “Путешествии из Петербурга в Москву” (1790) Радищев развил свое представление о революционной справедливости и применил ее к крайним случаям социальной эксплуатации и угнетения. “Человек, — рассуждал он, — родится в мир равен во всем другому... Если закон или не в силах его заступить, или того не хочет, или власть его не может мгновенное в предстоящей беде дать вспомоществование, тогда пользуется гражданин природным правом защищения, сохранности, благосостояния... Гражданин, в каком бы состоянии небо родиться ему ни судило, — есть и пребудет всегда человек; а доколе он человек, право природы, яко обильный источник благ, не изсякнет никогда; и тот, кто дерзнет его уязвить в природной и ненарушимой собственности, тот есть преступник”². Из этого следовал вывод, что крестьяне, убившие жестокого помещика, не виновны, поскольку их угнетатель заслужил свою судьбу.

Тем не менее нельзя приписать Радищеву неуважение к существующему закону. Он согласен с тем, что “закон, как ни худ, есть связь общества”³; он утверждал, что улучшение существующих законов должно осуществляться средствами разумного законодательства, и прямое обращение к естественному праву возможно только в случае особо тяжкого нарушения естественной справедливости. Он не был анархистом и понимал, что нельзя вернуть человечество в его первобытное досоциальное состояние, в котором люди не подчинялись бы гнету общественного неравенства. Человеческое несовершенство не позволяет сохраниться этому состоянию; люди образовали нации и перешли в общественное состояние. И с тех пор они принадлежали истории и пережили все превратности исторического развития. Но Радищев не имел никаких сомнений относительно общего направления

¹ Цит. по: *Благой Д.* История русской литературы XVIII в. М., 1951. С. 539 (Цитата из первой работы Радищева — примечания к его переводу “Observations sur l’histoire de la Grèce” Мабли).

² *Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. М.—Л., 1938—1952. Т. 1. С. 278—279.

³ Там же. С. 293.

этого развития; люди, как он думал, потеряв свою естественную свободу, должны получить ее обратно настолько, насколько это возможно в форме политической свободы, свободы в рамках закона. Он наиболее горячо одобрял две страны – Англию и Соединенные Штаты, которые восхвалял за предоставление своим гражданам самого широкого круга гражданских прав и политических свобод. Это предпочтение побудило его даже сделать неожиданное предложение: первым иностранным языком для изучения детьми должен быть не французский, а английский, ибо он показывает “упругость духа вольности”¹.

В своем понимании нации Радищев был типичным представителем юридического мировоззрения. Он представлял нацию скорее как “собрание граждан”, чем как некое сверхиндивидуума, как политическое сообщество, состоящее из людей, “соединившихся для снискания своих выгод и своей сохранности соединенными силами, подчиненное власти...”² Как показывает эта цитата, “нация” для Радищева – это политико-юридическое понятие, неотличимое от общества, которое, в свою очередь, неотлично от организованного государства. Радищев даже попытался дать юридическое определение “отечеству” как группе людей, связанных между собой взаимозависимыми законами и гражданскими обязанностями. Только человек, имеющий всю полноту гражданских прав, может быть сыном своей отчизны, убеждал он. Из этого следовало, что крепостные крестьяне, т.е. громадное большинство населения России, были лишены отечества. Революционные выводы из этого положения были совершенно очевидны. Предположительно статья Радищева “Беседа о том, что есть сын отечества” заставила императора Павла включить слово “отечество” в список запрещенных слов и потребовать заменить его словом “государство”³.

Взгляды Радищева, считавшего права человека большей ценностью, чем просвещенное законодательство сверху, представляют собой достаточно зрелую форму либерально-демократического варианта юридического мировоззрения. Он был одиночкой, чье влияние было гораздо меньше, чем хотели бы нас уверить со-

¹ Там же. С. 289. Ср.: *Laserson, Max M.* The American Impact on Russia – Diplomatic and Ideological, 1784–1917. N. Y., 1950. P. 54–71.

² *Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. М.–Л., 1938–1952. Т. 1. С. 188.

³ См.: *Горшков А.* История русского литературного языка. М., 1961. С. 124, 128. Ср.: *Peltz W.* Oświeceniowa myśl narodowa w Rosji na przetomie XVIII–XIX wieku. Zielona Góra, 1980. P. 24.

ветские ученые, но тем не менее следует отметить, что его идеи положили начало либерально-демократической традиции в России¹. И не будет противоречием сказать, что они также положили начало русскому революционному радикализму. Радищев, подобно Томасу Пейну, достаточно типично выразил, хотя и в соответствующем русским условиям варианте, радикальное течение европейского Просвещения — течение, которое сумело объединить революционный радикализм с глубокой приверженностью либерально-демократическим ценностям.

Другой, гораздо менее радикальной в политическом смысле формой либерального варианта юридического мировоззрения являлось Вольное общество любителей словесности, наук и художеств, которое существовало во времена Александра I и особенно активно действовало в 1801–1807 гг. Его наиболее выдающимися участниками были Иван Пнин, автор “Опыта о просвещении относительно к России” (1804) и Василий Попугаев, основная работа которого была названа “О крепости конституции и законов”. Подобно Радищеву, оба они писали стихи. Советские ученые часто рассматривают их как последователей Радищева², но было бы более обоснованно считать, что они продолжали и развивали некоторые идеи Семена Десницкого, первого юриста-профессионала в России, который обучался в Глазго у Адама Смита и находился под сильным влиянием шотландского Просвещения³. В работе “Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имущества в различных состояниях общежития” (1781) он следовал идеям Адама Смита и Адама Фергюсона, развивая их концепцию “коммерческого общества”, основанного на частной собственности и являющегося высшей стадией социального развития. Пнин и Попугаев подхватили эту идею и особо подчеркивали, что необходимой предпосылкой коммерческой стадии всеобщего прогресса является формирование “гражданского общества” с развитой системой гражданского законодательства и законной гарантией прав человека. Они горячо поддерживали конститу-

¹ Это подчеркнул П. Милуков в статье “Интеллигенция и историческая традиция” (в кн.: *Интеллигенция в России* / Сб. ст. СПб., 1910. С. 138). Милуков высоко ставил либерализм Радищева за его, как он считал, “резвость, широту и практичность”.

² См.: *Орлов В. Русские просветители 1790–1800 гг. М., 1953.*

³ Характеристику его взглядов см.: *Walicki. A History of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism. Stanford, 1979; Oxford, 1980. P. 11–14.*

ционные проекты молодого императора, призывая его завершить превращение России из военного в коммерческое государство¹. Они не осмелились сделать свой набросок конституции, но их программа-минимум включала требования установления универсального права частной собственности, равенства перед законом, неприкосновенности личности, управления в соответствии с законом, установления правовых границ политической власти и, наконец, постепенного введения представительного правительства путем расширения прав существующего Сената. Первое из этих требований означало по сути дела отмену крепостного права и превращение русского крестьянства в класс свободных мелких собственников с полным правом собственности на свою землю.

“Опыт о просвещении” Пнина был конфискован и уничтожен, разделив судьбу “Путешествия из Петербурга в Москву” Радищева. Оказалось, что приверженность императора либеральным принципам была скорее кажущейся, чем действительной. Князь Адам Чарторыйский, польский аристократ, близкий друг Александра I в начале столетия, влиятельный член его “Негласного комитета” и министр иностранных дел России, заметил: “Император любил внешние формы свободы, как можно любить представление; ему нравилась внешняя сторона народного представительства, и это составляло предмет его тщеславия. Но он желал только формы и внешнего вида, а не действительного его осуществления. Одним словом, он охотно согласился бы на то, чтобы весь мир был свободен, при том условии, чтобы все добровольно подчинились исключительно его воле”².

Место Пнина в истории русского либерализма обозначено вполне ясно: вместе с Попугаевым и другими русскими просветителями начала девятнадцатого века он был звеном между либеральными идеями Радищева и либеральной идеологией первых русских революционеров — декабристов³.

Идеология декабристского движения, названного по неудавшемуся восстанию в декабре 1825 г., не была ни последовательной, ни социально однородной. Она делилась на два основных

¹ Пнин И. П. Опыт о просвещении // Русские просветители (от Радищева до декабристов). М., 1966. Т. 1. С. 192.

² Prince A. Czartoryski Memoirs // A. Gielgud (ed.). Vol. 1; repr. Academic International, 1968. P. 325.

³ См.: Кизеветтер А. А. Исторические очерки. М., 1912; репринт: Гага, 1967. С. 59, 87.

течения — Южного общества во главе с полковником Павлом Пестелем, который был скорее якобинцем, чем либералом, и Северного общества с его либерально-аристократической концепцией свободы, соединявшей идеи Адама Смита и Бенжамена Констана с идеализацией прежних феодальных свобод и верой в роль аристократии как “узды для деспотизма”. Оба этих течения представляют интерес в контексте данной книги, поскольку их можно рассматривать как определенные разновидности юридического мировоззрения. Они утверждали, что правовые и политические формы организуют или даже создают общества, а не наоборот; и соответственно оба этих течения нашли свое наиболее полное выражение в конституционных проектах.

Нет необходимости давать здесь детальное описание этих проектов¹. Достаточно сказать, что конституция Пестеля, названная “Русской Правдой”, высказывалась в пользу сильного центрального правительства, а проект конституции, подготовленный Никитой Муравьевым в Северном обществе, поддерживал федерализм и в этом отношении сознательно строился по образцу конституции Соединенных Штатов. Первый документ был гораздо более демократичным по тону, республиканским, отстаивавшим всеобщее избирательное право, но при этом запрящавшим, в бюрократическо-этактистском духе, все независимые общества и объединения; второй был монархистским, более либеральным в том смысле, что давал больше свободы от правительственного контроля, но при этом устанавливал имущественные ограничения гражданского состояния, предоставлял в полной мере избирательные права лишь помещикам и капиталистам и демонстрировал довольно консервативный подход к крестьянскому вопросу. Объединял же авторов двух этих различных программ будущего России не либерализм, а юридическое мировоззрение в форме крайнего юридического рационализма. И Муравьев, и Пестель были весьма склонны отождествлять социальные связи с юридическими отношениями и рассматривать общество в понятиях абстрактных атомарных индивидуумов с их рационально-утилитарными целями. И поэтому предложение Муравьева разделить Россию на четырнадцать автономных держав не было уступкой каким-то действительным или хотя бы возможным тенденциям децентрализации; границы этих держав определялись произвольно, без учета различия этнических тер-

¹ См.: *Walicki. A History of Russian Thought*. P. 57–70.

риторий или исторических традиций. Пестель определил нацию как “совокупность всех тех людей, которые, принадлежа к одному и тому же государству, составляют гражданское общество, имеющее целью своего существования возможное благоденствие всех и каждого”¹. Это утилитарное определение, воспроизводящее якобинский взгляд на нацию аббата Сийеса², не делает различия между “нацией” и населением государства, полностью игнорируя внутреннее языковое или культурное деление. Революционные выводы из этого были очевидны: если основания общества (или нации) покоятся на политической воле, на некоем акте объединения ради достижения определенной цели, тогда это общество или нация могут быть распущены и объединение может быть сформировано на других, высших принципах, предложенных революционерами.

Подводя итоги, можно сказать, что ни идеологию послепетровского русского самодержавия, ни взгляды его первых противников нельзя обвинить в “правовом нигилизме”. Почти всеобщее неуважение к закону в русской жизни не было предметом идеализации в восемнадцатом веке и начале девятнадцатого. Приверженные западному идеалу регулярного полицейского государства, цари, конечно, отличались от либералов-реформаторов и от революционеров в своем подходе к проблеме гражданских и политических прав, но все они — монархи, реформаторы и революционеры — с энтузиазмом принимали другую сторону юридического мировоззрения: веру в необходимость расширения правового регулирования жизни и чрезмерный оптимизм по поводу возможности общественных изменений посредством разумного законодательства.

Восстание декабристов потерпело поражение во всех отношениях, но тем не менее его влияние на русскую мысль было огромно. Оно завершило разрыв образованной элиты русского общества с русским самодержавием и ознаменовало закат юридического мировоззрения в России как в умах русской элиты, так

¹ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. М., 1952. Т. 2. С. 80.

² Сийес сформулировал это определение в знаменитом высказывании: “Qu’est-ce que c’est qu’une nation? — un corps d’associés vivant sous une loi commune et représentés par la même législature” [“Что такое нация? — Сообщество людей, живущих при едином общем законе и представленных в одном парламенте”] (Цит. по: *Kohn H. Prelude to Nation States: The French and German Experience, 1789–1815.* Princeton, 1967. P. 21).

и в умах правителей страны. Другими словами, и элита, и правители потеряли веру в абстрактный разум эпохи Просвещения. Верхушка общества, глубоко потрясенная разгромом попытки революции, отошла от политики и пыталась приписать поражение абстрактному рационализму юридического мировоззрения декабристов. Новый царь Николай I, обеспокоенный тем, что образованная элита осмелилась поднять оружие на русское самодержавие, понял, что опасность абстрактного рационализма присуща самой вере в разумное законодательство, характерной для послепетровской самодержавной традиции. Эта двойственная реакция на восстание декабристов очень сходна с некоторыми западными откликами на трагические события Французской революции и ее последствия. И в России, и на Западе были основательно поколеблены позиции юридического мировоззрения – и как веры в рационально разработанную революционную программу, и как веры в разумное законодательство сверху, то есть и как революционного конституционализма, и как идеологии просвещенного абсолютизма.

Влияние восстания декабристов на идеологию русского самодержавия было охарактеризовано Уортмэном в его уже цитированной книге. Он пишет: “Декабристское восстание продемонстрировало Николаю опасность абстрактных общих представлений о справедливости, которые определяли предшествующие попытки кодификации. Вместо этого он заимствовал исторические и национальные идеи, которые упрощали задачу кодификации и не угрожали монополии монарха на власть. Подход этот, обоснованный в России Карамзиным и сформулированный Савиньи и немецкой исторической школой юриспруденции, рассматривал законы каждой нации как выражение особых качеств и потребностей этой нации. Он отрицал представление о том, что закон должен соответствовать всеобщим естественным нормам, и, освящая указы самодержца, освобождал их от сторонней оценки”¹.

В соответствии с этими взглядами “курс естественного права был исключен из преподаваемых предметов права, и студенты должны были в деталях постигать русское законодательство”².

¹ Wortman. *Russian Legal Consciousness*. P. 43. Взгляды Карамзина рассматриваются в кн.: Walicki. *The Slavophile Controversy*. P. 32–44.

² Wortman. *Russian Legal Consciousness*. P. 45.

Поощрялось изучение отдельных частных законов, в то время как общий предмет — право — находился под подозрением¹.

Это изменение в подходе к праву не означало отрицания идеала регулярного полицейского государства. Николай твердо верил в законное управление обществом и никогда не демонстрировал презрения к закону; напротив, он испытывал глубокое уважение даже к тем законам, с которыми не мог искренне согласиться, как это видно на примере его краткого конституционного правления в Польше². Несомненно, он желал быть скорее европейским монархом, чем древнерусским царем. На свой стол он поставил бюст Петра Великого со словами: “Вот образец, которому я собираюсь следовать в своем правлении”³. И все-таки он был явно не способен и не склонен продолжать модернизацию России. В отличие от Петра он боялся модернизации и решительно противился подражанию западным образцам. Он хотел устойчивой самодержавной власти, но более не верил в ее прогрессистскую миссию. Поэтому назвать его правление “апогеем самодержавия”⁴ было бы заблуждением. Вероятно, более правильно будет подчеркнуть то, что начало его правления совпало с восстанием декабристов — первым серьезным симптомом кризиса русского самодержавия после Петра и что этот кризис, несмотря на внешнюю картину его царствования, продолжился и углубился в этот период.

Таким образом, правовые взгляды Николая были в равной степени далеки и от юридического мировоззрения Просвещения, и от консервативно-романтического антилегализма. Можно выделить два аспекта этих взглядов, каждый из которых имел свои последствия.

Первое. Николай придавал большое значение законности, строгому, точному выполнению писанных действующих законов. Такое направление мыслей вместе с убеждением в том, что закон является лучшим средством борьбы с революцией, помогло ему преодолеть “традиционное недоверие самодержца к профессиональной правовой экспертизе”⁵. Поэтому он с достаточным одобрением относился к деятельности юридических факультетов

¹ Ibid. P. 45–46.

² Ср.: *Кизеветтер А. А.* Император Николай I как конституционный монарх // *Кизеветтер А. А.* Исторические очерки. С. 402–418.

³ Цит. по: *Wortman. Russian Legal Consciousness.* P. 42.

⁴ Ср.: *Пресняков А.* Апогей самодержавия, Николай I. Л., 1925.

⁵ *Wortman. Russian Legal Consciousness.* P. 44.

университетов Санкт-Петербурга и Москвы и даже согласился на учреждение привилегированной школы права — Императорского училища правоведения, открытого в 1835 г. Задачей этого училища было воспитание чиновников-правоведов, всецело преданных службе самодержавному государству, но в действительности это привело к несколько отличному результату — к “возникновению правового этоса” (цитируя Уортмэна) в высших кругах имперской бюрократии¹. Училище воспитало элиту юристов — с “нравственной сплоченностью” профессиональной группы, с чувством своей высокой миссии, лояльных к императору, но преданных закону и делу законных реформ в своей стране.

Второе. Николай считал, что российский монарх — это единственный источник законодательства и единственный авторитетный толкователь русских законов, и это заставило его сделать важную уступку традиционному, патриархальному взгляду на управление правосудия. Этот аспект его взглядов характеризуется следующей цитатой: “Преимущество самодержавной власти состоит прежде всего в том, что самодержавный властитель имеет возможность поступать по совести и в определенных случаях бывает даже вынужден пренебрегать законом и решать вопрос так же, как отец разбирает спор своих детей; ибо законы — это создание человеческого ума, и они не могли и не могут предусмотреть все намерения человеческого сердца”².

Как мы увидим далее, такие же или схожие взгляды высказывались славянофилами и другими русскими критиками холодного формализма законников Запада. Но приведенный выше отрывок взят из другого источника — из отчета тайной полиции Николая.

В развитии русской философской и социальной мысли подавление декабристского восстания ознаменовало конец рационалистского подхода к социальным изменениям и юридической концепции нации. В то же время оно положило начало “философской эпохи” в России³, эпохи, когда наиболее талантливые люди бежали от практических политических проблем в умозрительную философию, считая ее светским способом личного и коллективного спасения. Это объясняется тем, что, как и в Гер-

¹ Ibid. P. 197–234.

² Ibid. P. 180. (Цитируется автором по Отчету III отделения за 1842 г., с. 201–202).

³ Более подробно см.: *Walicki A. The Slavophile Controversy. Ch. 7–8* и *A History of Russian Thought. Ch. 7.*

мании, философские размышления о человеке и истории имели компенсационную функцию для интеллектуалов, чья энергия не находила выхода в условиях почти полностью парализованной общественной жизни и которые совершенно не верили в действенность политических усилий. И неудивительно, что они закончили с “франкофильством” или “англофильством” и стали взамен этого приверженцами “страны древних Тевтонов”¹. Немецкая ориентация доминировала в русской духовной жизни до конца 1830-х годов и продолжала играть важную роль в 1840-х. Виссарион Белинский писал в 1837 г.: “Германия — вот Иерусалим новейшего человечества, вот куда с надеждою и упованием должны обращаться его взоры; вот откуда придет снова Христос, но уже не гонимый, не покрытый язвами мучения, не в венце мученичества, но в лучах славы”².

В 1820-х годах главным центром германофильства было московское “Общество любителей”, основанное в 1823 г. Оно было формально распущено после декабристского восстания, но в действительности продолжало существовать до начала 1830-х годов, сознательно противопоставляя свои идейные искания образу мыслей декабристов. Ведущим теоретиком общества был князь Владимир Одоевский, который среди многого прочего перенес в Россию социальную философию немецкого консервативного романтизма. Он отрицательно относился к юридическому мировоззрению, которое определяло нацию в терминах гражданства и общественного договора, и противопоставлял этому взгляд на нацию как на целое, превосходящее свои отдельные части, как на уникальную коллективную индивидуальность, которая исторически развивается по своим особым определенным принципам³. Национальное единство, подчеркивал он, основано не на рациональных законах, а на иррациональных началах, таких как религия, традиция, поэтическое воображение, и выражается оно в национальной мифологии. Истинные нации развиваются органически, а не посредством механических изменений, инициированных разумными законо-

¹ “Германофильское” направление русской мысли было заявлено уже в альманахе “Мнемозина”, опубликованном в 1824 г., но стало господствующим после декабристского восстания. Цитированные слова принадлежат князю Владимиру Одоевскому. См.: *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма: Князь В. Ф. Одоевский. М., 1913. Т. 1. С. 138–139.

² *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. М., 1953–1959. Т. 11. С. 152.

³ См.: *Walicki.* The Slavophile Controversy. P. 67–82.

дателями — победителями-революционерами или просвещенными монархами-самодержцами.

Сходные взгляды распространялись во влиятельном кружке Станкевича, который действовал в Москве в 1830-х годах. Особенно активно они пропагандировались двумя ведущими членами этого кружка — молодым Бакуниным и молодым Белинским — в период их так называемого “примирения с действительностью”¹. В отличие от любомудров их вдохновляли не Шеллинг, Франц фон Баадер и другие мыслители-романтики, а Гегель, хотя вначале, в примирительный период, они толковали его в консервативно-романтическом духе. Характерно, что они игнорировали философию права Гегеля, сосредоточив все свое внимание на его критике абстрактного рационализма Просвещения. Право не было в центре их интересов, и они не искали положительных решений правовых проблем. Они не признавали таких понятий, как общественный договор, неотъемлемые права и всеобщая справедливость, считая их социально разрушительными фикциями, творениями абстрактного неисторического *рассудка* (*Verstand*), противоположного историчному и диалектичному *разуму* (*Vernunft*). Белинский даже превозносил органические общественные связи “по плоти и крови”, подчеркивая, что основанное на таких связях племенное и национальное единство имело логическое и историческое превосходство над чисто институциональным и юридическим единством государства. Народы, утверждал он, не могли возникнуть по конституционному указу. Поэтому и Соединенные Штаты — это лишь государство, которое могло бы стать народом, если бы сумело сохранить и развить свое английское национальное наследие. Если национальные связи зависят более от договора по закону, чем от “плоти и крови”, тогда не имеет смысла понятие предательства родины; перемена одной родины на другую была бы не актом предательства или катастрофой, но лишь рациональным поиском выгод².

Осуждение юридического рационализма Белинским не привело его к критическому взгляду на реформы Петра; в этом отношении он был убежденным западником — даже в примирительном периоде. Но его толкование положения Гегеля — “все действительное разумно” — настроило его враждебно по отношению к идее подражания развитым странам Запада путем законодатель-

¹ Ср.: Ibid. Ch. 8. Ср. также: *Berlin I. Russian Thinkers. L., 1978. P. 114–209.*

² См.: *Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 327–332.*

ного ограничения власти русских императоров. В письме 1837 г. он писал: “Петр есть ясное доказательство, что Россия не из себя разовьет свою гражданственность и свою свободу, но получит то и другое от своих царей... Правда, мы еще не имеем прав, мы еще рабы, если угодно, но это оттого, что мы еще должны быть рабами. Россия еще дитя, для которого нужна нянька, в груди которой билось бы сердце, полное любви к своему питомцу, а в руке которой была бы лоза, готовая наказывать за шалости. Дать дитяти полную свободу — значит погубить его. Дать России, в теперешнем ее состоянии, конституцию — значит погубить Россию. В понятии нашего народа, свобода есть воля, а воля — озорничество... Гражданская свобода должна быть плодом внутренней свободы каждого индивида, составляющего народ, а внутренняя свобода приобретается сознанием. И таким-то прекрасным путем достигнет свободы наша Россия”¹.

Это письмо было написано в самом начале “примирения” Белинского. Когда же он полностью развил свое консервативное и националистическое толкование гегельянства, его взгляды на свободу России нашли более философское и одновременно еще более крайнее выражение. “В слове ‘царь’ чудно слито сознание русского народа, и для него это слово полно поэзии и таинственного значения... И это не случайность, а самая строгая, самая разумная необходимость, открывающая себя в истории народа русского. В царе наша свобода, потому что от него наша новая цивилизация, наше просвещение, так же, как от него наша жизнь.... безусловное повиновение царской власти есть не одна польза и необходимость наша, но и высшая поэзия нашей жизни, наша народность... пора сознать, что мы имеем разумное право быть горды нашею любовью к царю, нашею безграничною преданностию его священной воле, как горды англичане своими государственными постановлениями, своими гражданскими правами, как горды Северо-Американские Штаты своею свободою. Жизнь всякого народа есть разумно-необходимая форма общемировой идеи, и в этой идее заключаются и значение, и сила, и мощь, и поэзия народной жизни; а живое, разумное сознание этой идеи есть и цель жизни народа, и вместе ее внутренний двигатель. Петр Великий, приобщив Россию европейской жизни, дал через это русской жизни новую, обширнейшую форму, но отнюдь не изменил ее субстанциального основания... не забудем же,

¹ Там же. Т. 11. С. 148–149.

что достижение цели возможно только через разумное развитие не какого-нибудь чуждого и внешнего, а субстанциального, родного начала народной жизни и что таинственное зерно, корень, сущность и жизненный пульс нашей народной жизни выражается словом ‘царь’¹.

В 1840–1841 гг. Белинский пережил болезненный и освободительный процесс выхода из своего “примирения с действительностью”. На определенном этапе ему пришлось пересмотреть отрицательное отношение к французскому Просвещению и Вольтеру; энциклопедисты и якобинцы были реабилитированы в его глазах как частный случай общей реабилитации “разрушителей старины”. Тем не менее он ясно дал понять, что это не было возвратом к антиисторичному просветительскому рационализму². Несмотря на то что он перешел на позиции радикального демократизма, он не переставал быть истористом; он отверг консервативную форму историзма, заменив ее интерпретацией с левых позиций, где особое внимание уделялось диалектическому отрицанию, а не исторической преемственности. Он продолжал думать скорее в понятиях законов истории, чем в понятиях всеобщего естественного права или неотчуждаемых прав человека. Таким образом, его демократический радикализм и приверженность “идее личности” не привели к принятию либерально-демократического варианта юридического мировоззрения.

Я думаю, пример Белинского, хотя он и выражает крайний случай, может помочь понять, почему русская интеллигенция девятнадцатого века, духовным отцом которой он был, в основном была безразлична (если не враждебна) идее закона; почему, говоря словами Кистяковского, “правосознание русской интеллигенции никогда не было охвачено всецело идеями прав личности и правового государства”³. Это объясняется отсутствием преемственности между современной русской интеллигенцией, которая возникла во времена Белинского, и более ранними радикалами, например Радищевым, или революционными конституционалистами (декабристами), которые были всецело привержены юридическому мировоззрению. Классическая русская ин-

¹ Там же. Т. 3. С. 246–248.

² См.: *Walicki. A History of Russian Thought*. P. 123–126.

³ *Кистяковский Б.* В защиту права (интеллигенция и правосознание) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции / Репринтное издание. М., 1990. С. 105–106.

телигенция, особый слой людей различного социального происхождения, считающих себя естественными вождями общества и носителями прогрессивных традиций¹, возникла *после* крушения юридического мировоззрения в европейской мысли, в те времена, когда идеи общественного договора, естественных прав человека и так далее считались анахроничными и ненаучными, если не лицемерными, и когда право все более отождествлялось с действующими законами существующих государств. Идея права вряд ли могла вдохновлять русскую интеллигенцию, поскольку историцизм и, в дальнейшем, правовой позитивизм отделили проблематику права от представления о всеобщей справедливости, лишив тем самым идею права ее высокого вдохновляющего смысла.

Подрыв статуса права в духовной жизни девятнадцатого века имел еще один аспект. Юридическое мировоззрение было частью веры века восемнадцатого в “царство разума”, но в девятнадцатом веке стало понятно, что, по словам Энгельса, “это царство разума было не чем иным, как идеализированным царством буржуазии”². В отсталой стране, которая не испытала преимуществ обеспеченной законом свободы, преждевременное понимание этого обстоятельства могло легко привести к общему разочарованию в праве, к умалению и очернению его. Как мы далее увидим, именно это и произошло в России.

¹ Литература о русской интеллигенции слишком обширна для цитирования. Многие авторы считают, что интеллигенция — это специфически русский феномен; я не согласен с этим. Более правильно считать, что интеллигенция девятнадцатого века была феноменом, характерным для всех отсталых, или сравнительно отсталых, европейских стран и что сходный феномен возник в наше время в других неразвитых странах мира. Карл Маннгейм считал, что интеллигенция — это специфически немецкий феномен (см.: *Mannheim K. Conservative Thought // Essays on Sociology and Social Psychology. L., 1953. P. 125*); некоторые польские авторы описывали ее как феномен, классическая форма которого возникла в Польше и России XIX в. (см.: *Hertz A. The Case of An Eastern European Intelligentsia // Journal of Central European Affairs. Vol. 1. (1951.) No. 11; Gella A. The Life and Death of the Old Polish Intelligentsia // Slavic Review. Vol. 30. (1971.) No. 1*). Широко распространенное убеждение, что слово “интеллигенция” было изобретено в России в 1870-х годах (ср.: *Malia M. What is Intelligentsia? // Daedalus. Summer 1960*), необоснованно; на самом деле его уже употребляли в Польше в 1840-х годах (см.: *Walicki A. Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland. Oxford, 1982. P. 177*).

² См.: *Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв. М., 1979. Т. 3. С. 128.*

3. Критика права правыми

Наиболее интересным примером консервативно-романтической реакции на юридическое мировоззрение в России была деятельность группы мыслителей, известных под именем “славянофилы”, — имя это обозначало их оппозицию западным влияниям. Главными идеологами этой группы были Иван Киреевский (1806—1856), Алексей Хомяков (1804—1860), Юрий Самарин (1819—1876) и Константин Аксаков (1817—1860); наиболее значительными из них были первый и последний.

Протест славянофилов против вестернизации был в действительности протестом против рационализации общественной жизни, так прекрасно описанной Максом Вебером¹. Их романтическая критика рационализма во имя непосредственного, живого и целостного знания была на самом деле защитой непосредственных нерелективных, эмоциональных, освященных временем социальных связей, которым угрожала прогрессирующая рационализация человеческого поведения. Поэтому, перефразируя слова Маннгейма о немецкой консервативной мысли, можно сказать, что славянофильство было идеологической защитой *Gemeinschaft* против *Gesellschaft*². Славянофилы считали допетровскую Россию сообществом типа *Gemeinschaft*, основанным на органических и целостных, а не чисто механических и рациональных социальных связях, принимающим человека во всей полноте его; это общество было предано ориентированным на Запад высшим сословием, но, к счастью, оно сохранилось в Русской церкви и крестьянской общине. Несмотря на то что славянофилы происходили из древнего наследственного дворянства, они не стремились защитить свой собственный класс; они, скорее, попытались возвысить традиционные ценности и придать им универсальный смысл, создать идеологическую платформу, которая объединила бы все классы и социальные слои, представляющие истинную древнюю Русь в противоположность России европеизированной. Отсюда их острая критика ориентированной на Запад русской элиты, включая дворян-землевладельцев, и идеализация крестьянства, не охваченного западными влияниями.

Взгляды славянофилов на закон определялись их оппозицией юридическому рационализму, свойственному, по их мнению, Западу. Они были склонны считать, что юридический рациона-

¹ См.: *Walicki*. The Slavophile Controversy. P. 174—177, 265—266.

² Ср.: *Mannheim*. Conservative Thought. P. 89.

лизм присущ правовому мышлению как таковому, и скоропалительно приписывали его всем профессиональным юристам. Их взгляды поэтому можно охарактеризовать как романтический антилегализм. Однако в действительности юридический рационализм не свойствен всему праву. Он отсутствует в так называемой парадигме права *Gemeinschaft*, характерной для органических обществ, связанных внутренней традицией, религией и обычаем. Он стал необходимым признаком правового мышления с возникновением так называемой парадигмы права *Gesellschaft*, которая предполагает, что общество состоит из атомарных индивидуумов и частных интересов, что оно построено по образцу коммерческих контрактов и строго различает право и мораль; он еще глубже развился в рамках административно-бюрократической парадигмы права, которая придает особое значение законодательству и рациональному планированию¹. Тем не менее понятно, что юридический рационализм пронизывал все римское гражданское право, которое служило образцом современных гражданских кодексов, и что в процессе прогрессивного развития его роль постоянно повышалась. Поэтому у славянофилов было достаточно оснований для того, чтобы рассматривать его как выражение духа *современного* права, а именно того права, которое составляло существенный элемент развитого буржуазного общества Запада.

Романтический антилегализм был общеевропейским направлением мысли, которое сознательно противостояло модернизации. Его представители — от Жозефа де Местра до немецкой исторической школы права — подчеркивали, что законы нельзя изобрести, они должны вырастать из традиций и народных обычаев, и это должно происходить самопроизвольно и органично — без опосредованных внешних влияний и без механического вмешательства сверху. Поэтому они и встали на сторону “исторического права” и яростно атаковали “рациональное”, или “теоретическое”, право, что в принципе означало идеализацию и защиту обычного права типа *Gemeinschaft*. То же можно сказать и о славянофилах, хотя в их случае присутствует дополнительный элемент: они интерпретировали дискуссию по поводу рационализма как, по существу, дискуссию по поводу Запада и рассматри-

¹ См. Введение. С. 13. Новейшую формулировку этой концепции см. Alice Erh-Soon Tay and Eugene Kamenka, “Public Law-Private Law” в кн. “Public and Private in Social Life”. Под ред. S. I. Benn and G. F. Gauss, L., 1983. P. 67–92.

вали нерационализованные формы социальной общности как нечто, присущее только не подвергшемуся влиянию Запада славянскому миру.

Согласно Киреевскому, основное различие России и Запада заключалось в том, что у России отсутствовало наследие древнеримского рационализма, наиболее полно воплощенного, по его мнению, в римском праве. Его логическое совершенство он считал обратной стороной внутренней атомизации римского общества. Дух его заразил западное христианство и проложил дорогу современной “логической и технической цивилизации”, основывающейся на идее правового контракта изолированных рациональных индивидуумов. В таком обществе все должно быть основано на формализованных правовых договорах, поскольку внутренние органические социальные связи более не существуют. Правовые гарантии индивидуальной свободы, превознесившиеся западными либералами, появляются всего лишь для того, чтобы противостоять принципу внешнего правового принуждения, поскольку и законные права, и законные обязанности выражают дух внешней, формальной законности, противоположной неформальной внутренней общности, вырастающей из моральных убеждений и внутренних традиций общины.

Эти идеи предвосхищают взгляды Фердинанда Тённиса, создателя типологии *Gemeinschaft–Gesellschaft*. Он подчеркивал, что “ассимиляция римского права служила и до сих пор служит развитию *Gesellschaft* в большей части христианско-германского мира”¹, потому что этот тип права был внутренне несовместим с органической общностью. Это же относится и к современному естественному праву, и к теории естественных прав: в своем “дезинтегрирующем и уравнительном смысле общее и естественное право всецело представляет собой устройство, характерное для *Gesellschaft*, в чистом виде проявляющееся в коммерческом праве”². Тённис выразил этот взгляд в словах, очень напоминающих социальную философию немецкого консервативного романтизма первой половины девятнадцатого века:

“Рациональное, научное и независимое право стало возможным только в условиях освобождения индивидов от всех пут, связывающих их с семьей, землей и городом и удерживающих их во

¹ *Tönnies F. Community and Society / Charles P. Loomis (trans. and ed.). East Lansing, 1957. P. 203.*

² *Ibid. P. 202.*

власти предрассудков, веры, традиции, привычки и обязанностей. Такое освобождение означало крах общинного домашнего хозяйства в деревне и городе, сельскохозяйственной общины и мастерства городов как дружеского, религиозного, патриотического ремесла. Оно означало победу эгоизма, бесстыдства и хитрости, возвышение алчности, амбиций и жажды удовольствий. Но это также привело к победе созерцательного, ясного, трезвого сознания, с которым ученые и образованные люди осмеливаются теперь рассматривать предметы Божественные и человеческие... Произвол свободы (индивида) и произвол деспотизма (цезаря или государства) не исключают друг друга. Это всего лишь две стороны одной и той же ситуации”¹.

Те же идеи развивал Адам Мюллер, классический представитель немецкого консерватизма начала девятнадцатого века, для которого дух Рима, воплощенный в римском праве и Римской империи, был основным источником капитализма, индустриализации, Французской революции, социальной атомизации и централизованного деспотизма наполеоновского типа². В подобном же духе писали и другие консервативные романтики Германии, а Киреевский, бывший членом “Общества любомудров”, был хорошо знаком с немецкой мыслью. Он связывал свои взгляды со своим возвращением к религиозной вере; в действительности же он был гораздо более обязан немецким мыслителям, чем отцам Восточной церкви.

В глазах Киреевского древнерусское право являлось антитезисом рационального права. Это было обычное право, основанное на обычае и традиции, подчиненное религии и нравственности, органически коренящееся в истории. “Закон в России не сочинялся, но обыкновенно только записывался на бумагу, уже после того как он сам собою образовывался в понятиях народа и мало-помалу, вынужденный необходимостью вещей, взошел в народные нравы и народный быт. Логическое движение законов может существовать только там, где самая общественность основана на искусственных условиях; где, следовательно, развитием общественного устройства может и должно управлять мнение всех или некоторых”³.

¹ Ibid. P. 202–203.

² Ср.: *Mannheim*. *Conservative Thought*. P. 105.

³ *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 208.

Такое же консервативное понимание исторической преемственности и такое же глубокое недоверие по всему рациональному законодательству характеризовали историческую школу в немецкой юриспруденции. Парадоксально, но ее первый теоретик Фридрих Карл фон Савиньи был специалистом по римскому праву и идеализировал средневековую римскую правовую традицию в Германии; его последователи, однако, развили его идеи в совершенно романтическом и националистическом духе, сосредоточившись на ярко выраженных национальных началах права и основав германскую школу философии права¹.

Таким образом, реакция Киреевского на юридический рационализм и юридическое мировоззрение не может быть названа “правовым нигилизмом”. Он выступал против “юридификации” общественных связей, но не считал закон как таковой прирожденным злом. Выдвинул эту идею Константин Аксаков и защищал ее с большой изобретательностью и энергией. Его выступления против права высмеивал Б. Н. Алмазов в следующих сатирических стихах:

По причинам органическим
Мы совсем не снабжены
Здравым смыслом юридическим,
Сим исчадем сатаны.

Широки природы русские,
Нашей правды идеал
Не влезает в формы узкие
Юридических начал².

Для того чтобы понять взгляды на право Аксакова, необходимо более подробно остановиться на представлении славянофилов о допетровской России. Их любимыми периодами русской истории были (1) время до абсолютистского правления Ивана Грозного и (2) семнадцатое столетие, время Земских соборов и значительного ослабления неограниченной центральной власти. Конечно, мы должны понимать, что, согласно взглядам славянофилов, абсолютизм возник в России только в результа-

¹ Ср.: *Friedrich C. J. The Philosophy of Law in Historical Perspective*. Chicago, 1963. P. 138–140.

² См.: Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции / Репринтное издание. М., 1990. С. 107.

те реформ Петра. Они утверждали, что в допетровской России термин “самодержавие” означал власть не абсолютную, но лишь неделимую в своих собственных ограниченных пределах. Даже с этим уточнением тем не менее ясно, что они предпочитали те периоды русской истории, когда масштаб самовластия царей был несколько ограничен и были разрешены различные формы самоуправления. Иногда славянофилы так усиленно подчеркивали принцип самоуправления в жизни Древней Руси, что их теория может показаться близкой историческим построениям декабристов, считавших Древнюю Русь страной, которая управлялась, по существу, республиканскими принципами. Однако в действительности это сходство совершенно поверхностное. Декабристы считали крестьянские общины с их самоуправляемым *миром* “маленькими республиками”, живыми осколками древнерусской свободы¹, в то время как славянофилы полностью отвергали такие взгляды. И именно Аксаков наиболее ясно сформулировал фундаментальное отличие республиканских принципов от принципов *мира*. Первые, утверждал он, были принципами борьбы всех против всех и власти механического, *законом установленно-го* большинства; вторые были *нравственными* принципами единодушия и согласия. В республиканском устройстве общество разобщено; в нем не существует действительной органической общности, только изолированные индивиды в состоянии непрерывной вражды друг с другом. В русском *мире* существовало “свободное единство”, основанное на общих верованиях и обычаях, управляющих поведением индивидов *изнутри*, и, следовательно, нужды в правовом принуждении не было. То же относится и к представлению славянофилов о допетровской Руси, согласно которому вся святая Русь была одним великим *миром*, одной великой общностью земли, обычая и веры. Поэтому можно сделать вывод, что различие западных республиканских и славянофильских взглядов на самоуправление свелось к различному подходу к праву.

Константин Аксаков высказывал наиболее радикальные и откровенные идеи по этому поводу. Противоположность допетровской Руси и Запада была для него противоположностью

¹ См.: Волк С. С. Исторические взгляды декабристов. М.—Л., 1958. С. 303. В этом отношении декабристы испытывали на себе влияние некоторых польских историков, в особенности Иоахима Лелевеля и Зориана Доленги-Ходаковского, которые создали концепцию древней славянской общности или республиканизма (Там же. С. 314—318).

внутренней и внешней правды. Под “внутренней правдой” он подразумевал голос совести и живую традицию, свободно выражавшуюся в общинной жизни; под “внешней правдой” он подразумевал юридические и политические формы. По его мнению, закон и государство представляли собой область самоотчуждения общества. Они требовали послушания вне зависимости от моральных убеждений под угрозой физического принуждения и поэтому были несовместимы с нравственностью, которую они пытались подменить чистой законностью. В законе, писал он, “внутренний строй переносится вовне”¹, требования совести кодифицируются, человеческие отношения обезличиваются и свободные нравственные связи подменяются принуждением. Этот путь разрушителен для человеческой духовности, но более легок, чем путь внутренней правды, и потому очень соблазнителен. Аксаков заключал: “Закон формальный или внешний требует, чтобы *поступок* был нравственный по понятиям закона, вовсе не заботясь, нравствен ли сам человек и откуда истекает его поступок. Напротив того, закон стремится к самой цели, к такому совершенству, чтобы вовсе не нужно было быть на самом деле нравственным человеком, а чтобы только поступали нравственно или законно. Его цель — устроить такой совершенный порядок вещей, чтобы душа оказалась не нужна человеку, чтоб и без нее люди поступали нравственно и были бы прекрасные люди... Внутренний закон поддерживает нравственное достоинство человека... Закон внешний требует только соображения с своими постановлениями, исполнения учреждений, не заботясь и не обращаясь к совести человека, и таким образом избавляет его от необходимости внутреннего нравственного голоса”².

Ясно, что этот романтический антилегализм не был направлен на право типа *Gemeinschaft*. Но следует добавить, что в глазах Аксакова только современное рациональное право выражало истинную сущность права, “права как принципа”. И в этом он был более радикальным критиком права, чем Киреевский. Он мог бы согласиться с анархистской идеей о том, что в действительно хорошем обществе вообще нет необходимости в писаных законах. Следует отметить в этой связи, что Михаил Бакунин, отец русского анархизма, открыто признавался, что с самого начала его выступления против права были инспирированы идеями Аксакова³.

¹ Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1861. С. 249.

² Там же. С. 52.

³ См.: *Lampert E. Studies in Rebellion. L., 1957. P. 145, 156.*

В применении к юридической сфере противопоставлению Аксаковым внутренней и внешней правды соответствует различие Вебером “субстанционально рационального правосудия”, то есть суда по совести, в соответствии с этическими и религиозными нормами, и “формально рационального” правосудия, подразумевающего рациональную судебную систему, основанную на общих и кодифицированных правилах. Образцом урегулирования конфликтов по совести был, по его мнению, крестьянский *мир*.

Другим принципом внешней правды был, по Аксакову, принцип государственности. Из-за человеческого несовершенства, утверждал он, государство является необходимым злом; однако именно потому, что это зло, оно должно быть отделено от общества настолько, насколько это возможно. Эта странная логика станет понятной, если мы вспомним, что славянофилы понимали свободу не как политическую свободу, а как *свободу от политики*, и такая свобода, конечно же, возможна только под властью самодержца, который взвалил бы весь груз политики на свои плечи. Подобным же образом Аксаков объяснял норманнское происхождение русского государства. Древние россияне были *вынуждены* пригласить варягов править ими. Они осознавали печальную необходимость государственности, но не хотели сами становиться государством, и поэтому, во избежание самоотчуждения, они предпочли, чтобы ими управляли иностранцы; приняв внешнюю правду, они хотели сделать ее настолько внешней по отношению к своей жизни, насколько это было возможно¹.

Таким способом Аксаков сумел соединить нечто вроде христианского анархизма с апологией самодержавия. Это было возможно потому, что под самодержавием он подразумевал абсолютную власть только лишь в *политической* сфере, которая была для него только малой частью социальной жизни. Он считал, что в Московской Руси самодержавное Государство было четко отделено от Земли, то есть от живших по внутренней правде людей. Отношения между Землей и Государством были основаны на согласии и доверии и на принципе взаимного невмешательства; люди никогда не пытались управлять, а цари, в свою очередь, не вмешивались в жизнь общины на земле (исключением из этого был, конечно, Иван Грозный). Люди могли представлять свои дела в Земский собор, но окончательное решение оставалось за монархом. Таким образом, народ мог быть уверен в полной сво-

¹ См.: Аксаков. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 7–17.

ей свободе жить и думать как ему хочется, а у монарха была полная свобода политического действия.

Столь идиллическое положение дел было разрушено “революцией сверху”, а именно – петровскими реформами. В лице Петра Великого Государство предало Землю и вместо “необходимого зла” стало принципом, пытавшимся подчинить народ грубому принуждению. Оно посягнуло на нравственную свободу людей, их традиции и обычаи. Высшие круги общества, “слуги государства”, отделились от “людей Земли”, заимствовали иностранный стиль одежды и даже перестали говорить на родном языке. Царю, принявшему иностранный титул “императора”, более не нужна была древняя Москва, и он построил новую столицу, Санкт-Петербург, населенный людьми, которые были либо полностью отчуждены от своей нации, либо просто иностранцами. Землю теперь можно было сравнить с завоеванной территорией, а Государство – с оккупационной силой. Часть общества, находившаяся под западным влиянием, и особенно дворянство, оказалась заражена политическими амбициями, и это привело к ряду дворцовых переворотов, достигших кульминации в декабристском восстании, логическом результате петровских реформ. Во избежание дальнейших революций, которые рано или поздно приведут к полнейшей катастрофе, Россия должна “вернуться к себе” путем воссоздания допетровских отношений Государства и Земли¹.

По мнению Аксакова, основным достоинством этих особых отношений было то, что они не требовали никакой правовой гарантии; другими словами, свобода людей не была обеспечена законом. Он утверждал: “Но нет никакого обеспечения, скажут нам; или народ, или власть могут изменить друг другу. Гарантия нужна! – Гарантия не нужна. Гарантия есть зло. Где нужна она, там нет добра; пусть лучше разрушится жизнь, в которой нет доброго, чем стоять с помощью зла. Вся сила в идеале. Да и что значат условия и договоры, как скоро нет силы внутренней? Никакой договор не удержит людей, как скоро нет внутреннего на это желания. Вся сила в нравственном убеждении. Это сокровище есть в России, потому что она всегда в него верила и не прибегала к договорам”².

Другой неотъемлемой частью древнерусского идеала общества был “принцип единогласия”, принцип, который пережил

¹ Аксаков развил эти идеи в подробной записке “О внутреннем состоянии России”, которую он подал новому императору Александру II. Эту записку можно найти в: *Бродский Л. Н.* Ранние славянофилы. М., 1910. С. 69–97.

² *Аксаков К. С.* О внутреннем состоянии России. С. 9–10.

петровские реформы в крестьянских общинах России. Если общество хочет сохранить духовное и моральное единство, доказывал Аксаков, все важные решения должны приниматься единогласно; принять “принцип большинства” значило бы рассматривать разобщение как норму, санкционировать разногласие и конфликт в обществе. Это было бы равно допущению, что общество — просто сумма индивидуальных взглядов. Аксаков с восхищением писал о древних славянах, которые (согласно хронике Дитмара) предпочитали скорее принуждать к единогласию, чем допускать разобщенность путем возведения правила “механического большинства” в статус принципа. Он писал: “Единогласие — это сложный вопрос; несмотря на то что всегда трудно достичь высот нравственного порядка и особенно сложно быть христианином; все же это не значит, что людям стоит отказаться от достижения моральных высот или отвергать христианство... Здесь не место вспоминать, как с древних времен славяне пытались сохранить лелеяемый принцип единодушия; как, будучи не способны достичь согласия, они предпочитали воевать, наложить на себя наказание, как будто для собственного совершенствования; как с целью исторгнуть согласие у нескольких они прибегали к помощи насилия, и все это для того, чтобы избежать признания решений большинства как имеющих правовую силу, как закон; с целью не разрушить принцип всеобщего согласия, на котором базировалось единство более высокого порядка — единство общины”¹.

Аксаков не вполне понимал, что принцип единогласия не был исключительной принадлежностью славянского мира². И он совсем не понимал того, что старое польское дворянство, которое он осуждал за “предательство славянства”, следует отнести к наиболее стойким и последовательным защитникам этого

¹ Там же. С. 292–293.

² Широко признан тот факт, что взгляд, согласно которому взаимобязывающие решения должны приниматься единогласно, был одно время общераспространенным. Макс Вебер писал: “С тех пор как исчезли магические и харизматические средства установления правильного закона, стала возможной и действительно появилась идея о том, что правильный закон может быть установлен большинством и что поэтому меньшинство обязано присоединиться. Но прежде чем меньшинство делает это — подчас под влиянием грубого принуждения, решение большинства не является законом и никто не связан им” (Max Weber on Law in Economy and Society / Max Rheinstein (ed.). N. Y., 1954. P. 155–156). В этой связи Вебер ссылается на кн. *Konopczyński W. Liberum veto*. Kracow, 1918.

принципа. В конце концов, пресловутое *Liberum veto* было не чем иным, как обратной стороной принципа единогласия. Это прекрасно понимал великий польский поэт Адам Мицкевич, который сравнил Сейм Польско-Литовского государства с конклавом кардиналов и английским судом присяжных. Он даже процитировал тот же эпизод о древних славянах, который выбрал из хроники Дитмара Аксаков, замечая при этом: “Вето не было изобретением поляков, а возникло на заре истории славян. Право вето существовало во всех славянских общинах, где собственность, право и обязанности были общими для всех; каждый человек выигрывал от части высших законов. Общины, однако, охраняли себя от вето силой, палками принуждая оппонентов голосовать в соответствии с мнением большинства. Вето существовало также в русских и чешских общинах”¹.

Сопоставление взглядов Мицкевича и Аксакова — это интересный пример двух различных оснований романтической идеализации принципа единогласия: одно — базирующееся на свободе и другое — на моральной сплоченности коллектива. Мицкевич подчеркивал право вето как выражение уважения к личности; Аксаков же, с другой стороны, истолковал принцип единогласия как признание того, что личности следует признать свою моральную зависимость от общности путем отказа от своих особых взглядов во имя единства и согласия. Тем не менее при более близком рассмотрении сходство этих двух интерпретаций оказывается более значительным, чем это может показаться с первого взгляда. Аксаков, как и Мицкевич, признавал право личности выйти из своей общины; Мицкевич, как и Аксаков, выступал против принципа власти большинства во имя нравственного, а не просто “механического” единства общества. Оба они отказывались санкционировать внутренние конфликты и плюрализм мнений в общественной жизни; в обоих случаях единогласие рассматривалось как хранитель национальной традиции, как средство против нововведений².

Можно добавить к этому, что в обоих случаях принцип единогласия использовался в сознательной борьбе с современным правом типа *Gesellschaft*. Единогласие, как форма общей воли, совершенно очевидно несовместимо с представлением об “абст-

¹ Mickiewicz A. *Dziela*. Warsaw, 1955. Vol. 10. P. 66.

² Сравнительный анализ мессианизма Мицкевича и русского славянофильства см. в: *Walicki*. *Philosophy and Romantic Nationalism*. P. 269–276.

рактных индивидах”, чьи голоса можно просто подсчитать. Оно подразумевает взаимопонимание (консенсус) и единодушие, вырастающее из полного согласия по фундаментальным вопросам. Используя терминологию Тённиса, можно поэтому сказать, что единогласие выражает органическую волю *Gemeinschaft (Wesenswille)* в противоположность рациональной воле *Gesellschaft (Kürwille)*. С этой точки зрения различия между образом единогласия в старом Польско-Литовском сейме у Мицкевича и взглядом Аксакова на принцип единогласия в древнерусской жизни (и в крестьянском *мире*) могут быть сведены к общему знаменателю¹.

Подводя итог вышесказанному, можно сказать, что славянофильская критика права была связана с идеализированным образом прошлого, “консервативной утопией”, по выражению Маннгейма². Враждебность славянофилов по отношению к современному праву типа *Gesellschaft*, которое они часто отождествляли с правом как принципом, выросло из неприятия ими индивидуализма и рационализма, тесно связанных, как они справедливо считали, с рациональной юридикацией социальных связей. Идеализация ими древнерусского самодержавия не имела ничего общего с одобрением неограниченной государственной власти; напротив, они подчеркивали, что власть московских царей была в действительности строго ограничена — не законом, но религиозными и нравственными убеждениями, традициями и обычаями.

Другой вариант ниспровержения права с правых позиций был представлен теми русскими мыслителями, которые идеа-

¹ Следует помнить, конечно, что Мицкевич романтизировал архаичные черты польской “дворянской демократии”. В действительности дело с польско-литовским государством обстоит гораздо более сложно. Ср. точку зрения бельгийского слависта Клода Баквиса: “В конце концов, это общество было *Gemeinschaft*, поскольку было органично, объединяло людей в целостности их существования и сознания, основываясь на взаимопонимании и согласии, *Eintracht, concordia...* Однако понятно, что всеми своими достижениями оно было обязано не объединяющей вере, а учету индивидуальных взглядов и давлению общественного мнения, и, следовательно, оно может рассматриваться как результат действий, характерных для *Gesellschaft*. Оно было инспирировано *Wesenswille* (органичной волей). Но было бы нелепо игнорировать тот факт, что оно использовало *Kürwille* (рациональную волю) во многих случаях и обстоятельствах”. (См.: *Backvis C. Individu et société dans la Pologne de la Renaissance // Individu et société a la Renaissance. Bruxelles-Paris, 1967. Цит. по: Backvis C. Studia o Kulturze staropolskiej. Warsaw, 1975. P. 552.*)

² Ср.: *Mannheim K. Ideology and Utopia. N. Y. — L., 1952.*

лизировали русское самодержавие как высшее воплощение всемогущего государства или же государя и неограниченную личную власть. Их неуважение или открытое презрение к закону было всего лишь выражением их благоговения перед силой и веры в то, что лишь сильное правительство может спасти Россию от неминуемого бедствия. Вот как это выразил Константин Леонтьев (1831–1891), наиболее оригинальный мыслитель крайне правого крыла в девятнадцатом веке: “...простолюдин сдерживается гораздо более своим духовным чувством к особе Богопомазанного Государя и давней привычкой повиноваться Его слугам, чем каким-нибудь естественным свойством своим и вовсе не воспитанным в нем историей уважением к отвлеченностям закона. Известно, что русский человек вовсе не умерен, а расположен, напротив того, доходить в увлечениях своих до крайности. Если бы монархическая власть утратила бы свое безусловное значение и если бы народ понял, что теперь уже правит им не сам Государь, а какие-то неизвестными путями набранные и для него ничего не значащие депутаты, то, может быть, скорее простолюдина всякой другой национальности русский рабочий человек дошел бы до мысли о том, что нет более никаких поводов повиноваться. Теперь он плачет об убитом Государе [Александре II] в церквях и находит свои слезы душевными; а тогда о депутатах он не только плакать бы не стал, но потребовал бы для себя как можно побольше земли и вообще собственности и как можно меньше податей... За свободу же печати и парламентских прений он не станет драться”¹.

Окончательный результат такого хода событий был предвосхищен Леонтьевым в другом отрывке, часто цитируемом в качестве свидетельства его пророческой интуиции: “Воспитывать наш народ в легальности очень долгая песня; великие события не ждут окончания этого векового курса! А пока народ наш понимает и любит власть больше, чем закон. Хороший ‘генерал’ ему понятнее и даже приятнее хорошего параграфа устава. Конституция, ослабивши русскую власть, не успела бы в то же время внушить народу английскую любовь к законности. И народ наш прав! Только одна могучая монархическая власть, ничем, кроме собственной совести, не стесняемая, освященная свыше религией, облагословенная Церковью, только такая власть может найти практический выход из неразрешимой, по-видимому, современ-

¹ Цит. по: Бердяев Н. А. О русской философии. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. Т. 2. С. 258.

ной задачи примирения капитала и труда! Рабочий вопрос — вот тот путь, на котором мы должны опередить Европу и показать ей пример. Пусть то, что на Западе значит разрушение, — у славян будет творческим созиданием... *Народу нашему — утверждение в вере и вещественное обеспечение нужнее прав и реальной науки...* Только удовлетворение в одно и то же время и вещественным, и высшим (религиозным) потребностям русского народа может вырвать грядущее поколение простолюдинов из когтей нигилистической гидры. Иначе крамолу мы не уничтожим и *социализм рано или поздно возьмет верх*¹.

Порой Леонтьев очень пессимистично оценивал возможность избежать такого исхода, но утешался тем, что либералов, которых он смертельно ненавидел и которых он считал ответственными за общий упадок, будущая социалистическая революция также не пощадит. Победители-революционеры, писал он, будут презирать либералов — и за дело.

“И как бы ни враждовали эти люди против настоящих охранителей или против форм и приемов охранения, им неблагоприятного, но все существенные стороны охранительных учений им самим понадобятся. Им нужен будет страх, нужна будет дисциплина; им понадобятся предания покорности, привычка к повиновению; народы, удачно (положим) экономическую жизнь свою пересоздавшие, но ничем на земле все-таки неудовлетворимые, восплают тогда новым жаром к мистическим учениям”².

Как и славянофилы, Леонтьев нашел свой общественный идеал в романтизированном прошлом, и в этом смысле он представляет вариант консервативного утопизма. Но он сознательно отмежевался от славянофилов, которых считал наполовину либералами, склонными к одностороннему морализаторству, неспособными понять необходимость сильного и жесткого правительства или эстетической стороны великих жестокостей истории³. Он желал возвращения к византийскому наследию России и не испытывал никакого уважения к чисто славянским ценностям. Наоборот, он едко высмеивал такие традиционные ценности, как “мягкость” и “миролюбивая натура”, и превозносил вместо этого то, что считал русской склонностью к насилию и завоеваниям. Без византизма русские, да и все славяне вообще,

¹ Там же. С. 258–259.

² Леонтьев К. Собр. соч. СПб., 1912–1914. Т. 7. С. 217.

³ Ср.: Walicki. The Slavophile Controversy. P. 523–530.

были для него сырым “этнографическим материалом”, не имевшим никакой выраженной культурной определенности. С чисто племенной точки зрения он ценил в русских не их славянские черты, но, скорее, сплав азиатских (туранских) элементов с “православным *intus-susceptio* властной и твердой немецкой крови”¹.

Взгляды Леонтьева были слишком радикальными для официального признания в России. Роль главной идеологической опоры самодержавия во время реакционного правления Александра III выпала на долю влиятельного журналиста Михаила Каткова (1818–1887). В его идеологической эволюции можно выделить по крайней мере три стадии. В начале своей карьеры он был либеральным западником в англomanском духе; польское восстание сделало его рупором шовинистического национализма; в дальнейшем развитие революционного движения в России превратило его в консервативного ортодокса, сторонника и апологета реакционных контрреформ Александра III. В данном контексте именно это последнее и интересует нас.

В противоположность славянофилам или Леонтьеву, Катков, человек скромного социального происхождения, не занимался построением консервативно-романтических утопий. Он поддерживал русское самодержавие в его современной форме, уделяя особое внимание не архаичным общественным связям (как это делали славянофилы) и даже не харизматическому авторитету царя, а централизации политической власти и необходимости ее осуществления через бюрократическую машину государства. Он рассматривал централизацию и концентрацию власти как наиболее важный критерий политического прогресса и поэтому заявлял, что неограниченное самодержавие было более развитой и более прогрессивной формой правительства, чем конституционная монархия, не говоря уже о парламентской республи-

¹ *Леонтьев К.* Собр. соч. Т. 7. С. 323. Теория туранского происхождения русских была выдвинута и разработана польским этнографом Ф. Г. Духиньским (1816–1893), который писал на французском языке и имел большое влияние во Франции (ср., например: *Martin H.* “La Russie et l’Europe”). Он хотел доказать, что по причине своего туранского происхождения русские были склонны к деспотизму и агрессии, тогда как для истинных славян, включая украинцев и белорусов, характерны миролюбие и свободолюбие. Таким образом, его идея о туранском влиянии на характер русских была сходна со взглядами Леонтьева, хотя его оценки и намерения были диаметрально противоположны. Его “туранская теория” была использована во Франции и Англии для предостережения Запада против русской опасности.

ке¹. Его отрицательное отношение к закону не связано с обычным консервативным пиететом по отношению к “органическому росту” и критикой произвольного законодательства; напротив, он восхвалял самодержавную власть как средство сознательного управления ходом истории и критиковал право и юристов как помеху в насильственном принуждении людей ради высших политических целей². Другими словами, он подчеркивал несовместимость права и суверенной политической воли, осуждая первое во имя второго.

Иван Аксаков, младший брат Константина Аксакова, который считал целью своей жизни распространение славянофильской идеологии после смерти ее основателей, отрицательно относился к идеям Леонтьева, назвав их “сладострастным культом палки”³. Его отношение к Каткову было более сложным; хотя Аксаков и считал его слишком раболепным в отношениях с царским двором и слишком любящим бездушную бюрократию, он разделял его навязчивый страх перед революцией в России, из-за чего очень критично оценивал либеральные реформы 1860-х годов. Александр Кошелев, другой и более либерально настроенный приверженец славянофильства, писал: “Мне особенно неприятны были выходки Аксакова против либералов, против правового порядка, земских учреждений, новых судов и пр. Этим он становился явно против нас, сторонников предпринятых реформ, и как бы под знамя Каткова”⁴.

Как видно из этой цитаты, находились люди, считавшие себя славянофилами, но которые все же всем сердцем поддерживали современные реформы. Многие из них принимали активное участие в недавно созданных местных самоуправлениях (*земствах*), рассматривая создание *земств* (1864) как возврат к допетровской модели самоуправления Земли. Кошелев даже требовал созыва *Думы*, представив и это как возврат к древнерусским традициям. Он настаивал на том, что учреждение *Думы*, помогая царю выявить подлинные нужды его народа, в то же время не имело бы ничего общего с западным конституционализмом или парламентской системой. Однако некоторые славянофилы отказыва-

¹ См.: Твардовская В. А. Идеология пореформенного самодержавия (М. Н. Катков и его издания). М., 1978. С. 202.

² Там же. С. 269.

³ См.: Чадов М. Д. Славянофилы и народное представительство. Харьков, 1906. С. 45.

⁴ Кошелев А. И. Записки (1812–1883). Берлин, 1884. С. 249–250.

лись принимать эти доводы. Юрий Самарин организовал кампанию с целью восстановить дворянство против ребяческих идей¹ Кошелева в убеждении, что только социальная “народная монархия”, полностью использующая свою абсолютную власть, может обеспечить мирное решение проблем России.

На рубеже веков славянофильские настроения в земском движении усилились и стали более откровенными. Во главе их стоял Дмитрий Шипов (1851–1920), председатель земского собрания Московской губернии. В начале двадцатого века он был широко известен как моральный вождь правого крыла реформаторского движения. Как и другие земские лидеры, он старался повысить роль независимых общественных организаций, объединить силы местных земств и обеспечить им возможность реально влиять на внутреннюю политику. Он отличался от большинства, возглавляемого Иваном Петрункевичем, тем, что не одобрял их конституционные требования. Он хотел народного представительства исключительно на совещательном уровне более по образцу Земских соборов в допетровской России, чем западных парламентов. По этой причине он не мог ни вступить в кадетскую партию, ни поддерживать репрессивное правительство Столыпина. Подобно своим наставникам-славянофилам, он верил в моральное единство общества и стремился к нравственному возрождению России. Неудивительно поэтому, что он яростно выступал против всех форм насилия – и революционного и контрреволюционного, глубоко сожалел обо всех формах разъединяющей вражды и писал о всеобщем примирении. Его политические взгляды были полны наивным идеализмом, но содержали также значительное и очень реалистическое понимание разрушительной логики политического конфликта в ситуации, когда обе стороны не могут или не желают достичь искренне приемлемого компромиссного решения².

Важным элементом взглядов Шипова было его традиционно славянофильское недоверие к праву; и он отмежевался от конституционалистов, поскольку считал, что они поклонялись праву как идолу и недооценивали значение нравственных устоев общины. Он не хотел никакого правового ограничения само-

¹ См.: *Wortman R. Koshelev, Samarina and Cherkassky, and the Fate of Liberal Slavophilism // Slavic Review. Vol. 21. (1962.) P. 261.*

² Сочувственный обзор взглядов Шипова см.: *Schapiro L. Rationalism and Nationalism in Russian Nineteenth-Century Political Thought. L., 1967. P. 143–167.*

державия, поскольку не верил во внешнее обуздание власти. Ему нравился сам термин “самодержавие”, который обозначал для него не государственный абсолютизм, а просто истинно независимую власть;¹ самодержавие, доказывал он, — это христианская идея, совместимая с представлением о том, что ничего не может быть абсолютным на земле, тогда как государственный абсолютизм во всех своих формах является опасным типом идолопоклонства. Шипов считал, что каждое государство основывалось на двух принципах — принципе закона и принципе власти². Оба этих принципа были необходимым злом, вытекающим из несовершенства человека, и значение обоих было весьма относительным. Абсолютизация закона представлялась ему не менее опасной, чем государственный абсолютизм, поскольку в обоих случаях необходимое зло подавляло высшие религиозные и нравственные принципы социального сплочения. Особенно опасно было соединение легалистского сознания с борьбой за народо-властие: это приводило к преувеличению прав каждого и забвению нравственных обязанностей, к обострению существующих конфликтов вместо поиска путей их мирного решения³. Он был убежден, что легалистское сознание делает людей эгоистичными, бескомпромиссными, неспособными пожертвовать индивидуальными и групповыми интересами ради общего блага, полностью лишёнными христианского духа любви и смирения. Очень слабое развитие правосознания у русского народа было для Шипова преимуществом, способствующим сохранению христианских добродетелей⁴.

Неудивительно, что Шипов постоянно осуждал партию кадетов за безграничную веру в значение правовых форм и амбициозную приверженность политической борьбе⁵. Он даже критиковал конституционные (или полуконституционные) принципы царского манифеста в октябре 1905 г., согласно которым отношения между царем и его народом определялись в терминах юридических прав, а не нравственных обязательств: други-

¹ Ср.: *Шипов Д. И.* Воспоминания и думы о пережитом. М., 1918. С. 147. Согласно Шипову, русское самодержавие было очень сходно с британской монархией, поскольку оба они были ограничены не законом, а сознанием морального долга (Там же. С. 271).

² Там же. С. 142–143.

³ Там же. С. 144.

⁴ Там же. С. 272.

⁵ Там же. С. 393.

ми словами, он критиковал их как попытку решить проблемы России с помощью закона, а не через моральное возрождение¹. Он принял Октябрьский манифест (и даже стал одним из основателей и первым председателем партии октябристов) только потому, что считал его меньшим злом, и он глубоко сожалел о том, что русские не могут достичь подлинного компромисса, базирующегося на твердых *нравственных* основаниях. Согласно его другу, Н. А. Хомякову, он стал конституционалистом против своей воли, подчиняясь царскому приказу². Поскольку он воспринял вновь обретенную свободу очень серьезно и защищал ее от правительства Столыпина, он вскоре вышел из проправительственной октябристской партии и вступил в партию мирного обновления, которая старалась занять промежуточное положение между правительством и кадетами. Но он никогда не был искренним, убежденным сторонником конституционализма, считая, что основные государственные законы 1906 г. создали правовые основания для углубления политического конфликта, который, как предсказывал он, принесет катастрофу его любимой России.

Таким образом, можно отметить, что отрицательное отношение к праву было представлено в России очень разными типами консервативных мыслителей, от ультрареакционеров — как Леонтьев — до либеральных консерваторов — как Шипов. Оно имело глубокие корни в русской истории, но формировалось или усиливалось также и под воздействием Запада, особенно под мощным влиянием немецких консервативных мыслителей. В отличие от критики права левыми, оно не дошло до “правового нигилизма” в буквальном смысле этого термина. Даже Константин Аксаков, наиболее утопичный мыслитель-консерватор, проповедовал род “правового нигилизма” только лишь с точки зрения своего представления об общественном *идеале*; когда же он писал о социальной *действительности*, он признавал порочность человеческой природы и соглашался, хоть и неохотно, с тем, что некий минимум правовой регламентации должен быть установлен. Мыслители левого крыла, отрицавшие христианский догмат о первородном грехе и горячо веровавшие в спасение на земле, шли, как правило, гораздо дальше в своей критике права. Некоторые из них развили по-настоящему нигилистическое отношение к праву и довели его до логического конца.

¹ Там же. С. 329–333.

² Там же. С. 447.

4. Критика права левыми

Первым выдающимся представителем левого антилегализма в России был Александр Герцен — мыслитель, который образовал естественную связь между так называемыми “лишними людьми” 1840-х годов и радикалами 1860—1870-х¹. Он считал себя продолжателем традиции радикализма декабристов, хотя его взгляды на право не имели ничего общего с их “юридическим мировоззрением”. С этой точки зрения он скорее напоминает своего близкого друга Михаила Бакунина, отца русского анархизма. Оба они были зачинателями революционной традиции, которая на самом деле полностью отличалась от декабристской, — традиции глубокого недоверия к “духу законов”, программного отрицания борьбы за конституционализм, отказа от “чисто политической” демократии как буржуазного обмана или, в лучшем случае, буржуазной иллюзии.

Отречение Герцена от веры в закон было частью его общего разочарования в Западе и разрыва с русским западничеством. Отличительной чертой его духовного развития было то, что с самого начала он считал свое время эпохой кризиса, из которого — по законам социального “палингенеза” — родится новый, перерожденный мир. В оппозиционном студенческом кружке, который он организовал вместе со своим другом Николаем Огаревым, и во время своей ссылки в Перми, Вятке и Владимире (1834—1840) он изучал — наряду с немецкой философией — работы французских социальных романтиков (сен-симонистов, Леру, Балланша) и под их влиянием сравнивал современную европейскую цивилизацию с умирающей цивилизацией Древнего Рима, а европейских социалистов — с древними христианами. Такой образ мысли заставил его поставить вопрос: может, русским и славянам вообще суждено сыграть роль новых варваров? А в начале 1840-х годов он уже был склонен считать, что, возможно, некоторые идеи и взгляды славянофилов, сходные с парижскими лекциями Адама Мицкевича, достаточно обоснованны².

Тем не менее в своих философских работах 1843—1845 гг., принадлежащих к числу лучших достижений русского левогегельянства, Герцен оставался западником. Его окончательный разрыв с западничеством произошел позже, в результате прямого

¹ Подробную характеристику русских “лишних людей” см.: *Walicki. Slavophile Controversy*. P. 337—363.

² *Ibid.* P. 580—582.

сопоставления созданного им образа Запада с социальной реальностью западных стран, в особенности Франции.

В начале 1847 г. Герцену наконец разрешили осуществить его давнее намерение поехать на Запад. Он никогда не был слепым поклонником буржуазного Запада, но Франция времен Луи-Филиппа показалась ему еще более отвратительной, чем он ожидал. В своих “Письмах из Франции и Италии” (1847–1852) он выразил свои чувства в эстетической, даже в чем-то аристократической критике западной буржуазной цивилизации, которую он представил как уродливое царство серой посредственности. Победа буржуазии в революции 1848 г. стала для него страшным ударом, в результате чего он потерял веру в неизбежный целенаправленный прогресс. В книге “С того берега” (1850) он окончательно порвал с гегельянством: у истории, утверждал он, нет “разума”, это всего лишь слепая игра случая, вечная импровизация, никогда не повторяющая себя. Таким образом, его разрыв с идеей “Разума Истории” был результатом разочарования в Европе. Вместо нее он принял теорию упадка Запада, восклицая: “Прощай, отходящий мир, прощай Европа!”¹ Эти взгляды, однако, не мешали ему высоко ценить индивидуальную свободу, которую он увидел на Западе. В предисловии к книге “С того берега” он защищал свое моральное право на эмиграцию следующими обращенными к его друзьям в России словами:

“...я привык к свободной речи и не могу сделаться вновь крепостным, ни даже для того, чтобы страдать с вами. Если б еще надо было умерить себя для общего дела, может, силы нашлись бы; но где на сию минуту наше общее дело? У вас дома нет почвы, на которой может стоять свободный человек. Можете ли вы после этого звать?.. На борьбу — идем; на глухое мученичество, на бесплодное молчание, на повиновение — ни под каким видом. Требуйте от меня всего, но не требуйте двоедушия, не заставляйте меня снова представлять верноподданного, уважьте во мне свободу человека.

Свобода лица — величайшее дело; на ней и только на ней может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом народе. Если вы в этом убеждены, то вы согласитесь, что остаться теперь здесь — мое право, мой долг; это единственный протест, который может у нас сделать личность, эту жертву

¹ Герцен А. И. Собр. соч. в 30 т. М., 1954–1965. Т. VI. С. 14.

она должна принести своему человеческому достоинству. Если вы назовете мое удаление бегством и извините меня только вашей любовью, это будет значить, что вы еще не совершенно свободны¹.

В Европе никогда не считали преступником живущего за границей и изменником переселяющегося в Америку.

У нас нет ничего подобного. У нас лицо всегда было подавлено, поглощено, не стремилось даже выступить. Свободное слово у нас всегда считалось за дерзость, самобытность — за крамолу; человек пропадал в государстве, распускался в общине. Переворот Петра I заменил устарелое, помещичье управление Русью — европейским канцелярским порядком; все, что можно было переписать из шведских и немецких законодательств, все, что можно было перенести из муниципально-свободной Голландии в страну общинно-самодержавную, все было перенесено; но неписанное, нравственно обуздывавшее власть, инстинктуальное признание прав лица, прав мысли, истины не могло перейти и не перешло².

Несмотря на такое трогательное признание западной свободы, в той же книге Герцен доказывал, что различие Европы и России не слишком важно с точки зрения народных масс, поскольку свободы слова недостаточно для их социального, политического и нравственного освобождения. Политические революции во Франции и интеллектуальная революция в Германии не оправдали ожиданий. Герцен писал:

“Германская наука — спекулятивная религия; республика Конвента — пентархический абсолютизм и вместе с тем церковь. Вместо символа веры явились гражданские догматы. Собрание и правительство священнодействовало мистерию народного освобождения. Законодатель сделался жрецом, прорицателем и возвещал добродушно и без иронии неизменные, непогрешимые приговоры во имя самодержавия народного.

Народ, как разумеется, оставался по-прежнему “мирянинном”, управляемым; для него ничего не изменилось, и он присутствовал при политических литургиях, так же ничего не понимая, как при религиозных³.”

¹ Там же.

² Там же. С. 15.

³ Там же. С. 111.

Стоит отметить близкое сходство этого высказывания Герцена и характеристику “юридического мировоззрения” Энгельса, приведенную ранее¹. Оба мыслителя рассматривали буржуазную веру в право как обмирщение теологии, и оба подчеркивали, что эта смена имела мало общего с подлинным человеческим освобождением. Но поразительно то, что Герцен не видел связи индивидуальной свободы, которой он так восхищался на Западе, с ее политическими и правовыми гарантиями. Его высокая оценка нравственного обуздания власти, инстинктивного признания прав лица было лицевой стороной его же умаления значения политических и правовых условий индивидуальной свободы, включая, конечно, и свободу слова; его хвала тому уважению человеческого достоинства, которое глубоко коренилось во всей европейской истории, сопровождалась равнодушием к плодам недавнего “буржуазного” прогресса, достигнутого благодаря изменениям посредством закона.

Для Герцена поражение революций 1848 г. решило судьбу Европы: страны Запада, думал он, пришли в равновесие в пределах буржуазной структуры, и даже западные социалисты приобрели буржуазные черты, — именно по этой причине они не сумели использовать свой великий шанс. Поэтому славянский мир — и прежде всего Россия — стал последней надеждой человечества. В качестве обоснования этой надежды он выдвигал свою теорию русского социализма. В этой теории мы находим некоторые характерные идеи Петра Чаадаева, автора “Философических писем” о России², славянофилов и либерально-демократических западников 1840-х годов. Как и Чаадаев, Герцен утверждал, что Россия — это страна без истории, страна, в которой никакой “груз прошлого” не стал бы мешать установлению нового и лучшего социального устройства. Как и славянофилы, он считал, что громадное превосходство России над Западом состоит в крестьянской общине, но думал, что община должна проникнуться “идеей личности”, которая пришла в Россию с Запада и была представлена русской интеллигенцией, прежде всего — образованным русским дворянством. Личная свобода, рассуждал он, наиболее полное развитие получила в Англии, но это развитие было достигнуто ценой полной потери общинного принципа;

¹ См. выше, прим. 1 на с. 37.

² См.: *Walicki. Slavophile Controversy. Ch. 3; Idem. A History of Russian Thought. Ch. 5.*

русский крестьянин, наоборот, сохранил общину, но был поглощен ею. Поэтому задача русского социализма состояла в примирении ценностей ориентированной на Запад русской интеллигенции с коммунизмом русского крестьянства: “Сохранить общину и освободить индивида”¹.

В открытом письме Ж. Мишле, названном “Русский народ и социализм” (1851), Герцен развил не только идею того, что отсутствие прочной юридической традиции в России было положительным благом, но также идею преимущества беззакония. Русский крестьянин, писал он, “находится, в буквальном смысле слова, вне закона. Суд ему не заступник...”² По этой причине уважение к закону и судам совершенно неизвестно большинству русских; то же самое справедливо и для морального приговора осужденным преступникам. Русский крестьянин, “оправданный судом, плетется домой такой же печальный, как после приговора. В обоих случаях решение кажется ему делом произвола или случайности... Приговор суда не марает человека в глазах русского народа. Ссылные, каторжные слывут у него *несчастливыми*”. Это потому, что “жизнь русского народа до сих пор ограничивалась общиною; только в отношении к общине и ее членам признает он за собою права и обязанности. Вне общины все ему кажется основанным на насилии”³.

Это объясняет, почему русские крестьяне не испытывали никаких стеснений, когда лгали судьям. Но внутри общины “крестьяне редко обманывают друг друга; между ними господствует почти неограниченное доверие, они не знают контрактов и письменных условий”⁴.

Таким образом, общее беззаконие способствовало сохранению того, что было лучше закона, — нравственности, “вытекающей инстинктивно, естественно” из общинной жизни⁵. Согласно Герцену, это было то ценное наследие, благодаря которому Россия будет лучше подготовлена к социализму, чем любая другая страна мира. “Общинная организация, — писал он, — хоть и сильно потрясенная, устояла против вмешательств власти: она благополучно дожила до развития социализма в Европе”⁶.

¹ Герцен А. И. Собр. соч. в 30 т. Т. 12. С. 189.

² Там же. Т. 7. С. 320.

³ Там же. С. 321.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 322.

⁶ Там же. С. 323.

Другое преимущество русского пренебрежения правом, по Герцену, заключалось в настроениях, преобладающих среди образованных, ориентированных на Запад кругов русского общества. “Мыслящий русский, — утверждал он, — это самый независимый человек в свете”, он не скован и не поработен почитанием закона¹. Его неуважение к праву не ограничивается Россией, он почти так же относится и к западным законам: “Какое уважение может внушать нам ваша римско-варварская законность, это глухое, неуклюжее здание без света и воздуха, подновленное в Средние века, подбеленное вольноотпущенным мещанством?”² Обращаясь к Мишле, Герцен подвел итог своим размышлениям о праве следующим образом:

“Различие между вашими законами, и нашими указами заключается только в заглавной формуле. Указы начинаются подавляющей истиною: ‘Царь соизволил повелеть’; ваши законы начинаются возмутительною ложью — ироническим злоупотреблением имени французского народа и словами ‘свобода, братство и равенство’. Николаевский свод рассчитан против подданных и в пользу самодержавия. Наполеоновский свод имеет решительно тот же характер. На нас лежит слишком много цепей, чтобы мы добровольно надели на себя еще новые. В этом отношении мы стоим совершенно наряду с нашими крестьянами. Мы покоряемся грубой силе. Мы рабы, потому что не имеем возможности освободиться; но мы не принимаем ничего от наших врагов.

Россия никогда не будет протестантскою.

Россия никогда не будет *juste-milieu*.

Россия никогда не сделает революции с целью отделаться от царя Николая и заменить его царями-представителями, царями-судьями, царями-полицейскими”³.

Поражение России в Крымской войне и неожиданная и загадочная смерть Николая I создали ситуацию, в которой значительные политические и социальные изменения были неизбежны. Новый царь Александр II понимал, что некоторые реформы, и прежде всего освобождение крестьян, нельзя более откладывать, что необходимо некоторое послабление в самодержавной системе Николая I. Его либерализм, хотя и непоследовательный, разбудил надежды, породил “оттепель” и привел к возникнове-

¹ Там же. С. 332.

² Там же. С. 333.

³ Там же. С. 333–334.

нию достаточно влиятельного и политически поляризованного общественного мнения. В этой атмосфере Герцен стал более склонным к компромиссу: он призывал нового императора воспользоваться возможностью “бескровного прогресса”, заявляя, со своей стороны, готовность примириться с сохранением монархии, если будут реализованы наиболее насущные реформы. Благодаря этой перемене позиции его влияние распространилось на гораздо более широкие круги общества. Его эмигрантский журнал “Колокол” с интересом читали не только радикалы, но и умеренные либералы, включая людей, близких к русскому двору.

Однако наиболее важным событием в сфере социально-политической мысли было возникновение нового радикализма. Он выражал идеи и настроения непримиримо настроенных элементов из *разночинцев*, интеллигенции неблагородного происхождения, образованных людей из народа, которые стали играть значительную роль в духовной и общественной жизни России. Главным органом нового течения был журнал Некрасова “Современник”, а оба его идеологических вождя были сыновьями провинциальных священников: Николай Чернышевский, журналист академического, энциклопедического ума, и его ученик, литературный критик Николай Добролюбов. Ощущая свое глубокое отличие от “поколения сороковых”, они претендовали на то, чтобы представлять “новых людей”, во всех отношениях отличных от слабого и колеблющегося либерального дворянства, правдиво изображенного, по их мнению, в типе “лишнего человека”¹. С этой точки зрения особенно знаменательна статья Добролюбова “Что такое обломовщина?” (1859) — пространный отклик на роман Гончарова “Обломов”: в ней “люди сороковых” обвинялись в праздном мечтательстве и параличе воли, протекающих из их неспособности порвать с образом мысли и паразитической жизнью привилегированного класса.

Ярость этой атаки вызвала много протестов. Знаменательно, что Герцен также поспешил на защиту “лишних людей”. В статье, названной по-английски “Very dangerous!” (“Очень опасно!”, 1859), он даже предположил, что, критикуя либеральную печать и либеральные традиции русской интеллигенции, “паяцы” из “Современника” содействовали царскому режиму и заслуживали

¹ Подробное описание этого конфликта двух поколений русской интеллигенции см.: *Lampert E. Sons Against Fathers. Oxford, 1965.*

награды за свои услуги абсолютизму. Издатели “Современника” были обескуражены, оказавшись мишенью такой атаки, — даже Добролюбов всегда считал Герцена и Белинского высшими существами, которых не могла коснуться его критика. Чернышевский посчитал необходимым съездить в Лондон, чтобы лично уладить недоразумение. Результаты поездки лишь в малой степени оправдали его усилия, и возвратился он с убеждением, что Герцен — человек прошлого. Недоразумение было улажено, но различие мнений осталось.

В действительности же, несмотря на это, взгляды Герцена и Чернышевского на “чисто политическую” демократию и на либеральное понимание права были удивительно схожи. Как я уже пытался показать, Герцен никогда не был либералом в смысле веры во власть закона, в парламентскую систему и экономическую свободу. Даже радикалы 1860-х годов не считали его таковым; когда они обвиняли его в либерализме, они использовали этот термин в его очень широком и специфически русском смысле, подразумевая только лишь недостаток радикализма, поиск срединного пути и веру в социальное изменение нереволюционным путем.

Очевидно, что если “либерализм” отождествляется с верой в социальное изменение нереволюционным путем или с желанием такового, то он не исключает поддержки неограниченного самодержавия. В такой стране, как Россия, было вполне естественно верить в то, что только сильная самодержавная власть может сломить сопротивление привилегированных классов и провести необходимые реформы. Русское самодержавие противопоставлялось конституционному строю как политическая власть, не связанная с интересами имущих классов и поэтому наиболее способная защищать интересы простого народа. (Мы должны помнить, что защитники русского самодержавия были склонны представлять конституционализм как маску, за которой прячется олигархическая власть привилегированного класса.) Людей, придерживавшихся таких взглядов, например влиятельного государственного деятеля Николая Милютина, называли либералами, и традиция такого наименования их была характерна для советских исторических трудов. Интересно, что классическую формулировку понимаемого таким образом либерализма можно найти в “Дневнике” молодого Чернышевского: “не в том дело, будет царь или нет, будет конституция или нет, а в общественных отношениях, в том, чтобы один класс не сосал кровь другого”.

И далее он заключает: "...лучше всего, если абсолютизм продержит нас в своих объятиях до конца развития в нас демократического духа, чтоб, как скоро начнется правление народное, правление *de jure* и *de facto* перешло в руки самого низшего и многочисленного класса — земледельцы + поденщики + рабочие — так, чтоб через это мы были избавлены от всяких переходных состояний между самодержавием (во всяком случае нашим) и управлением, которое одно может соблюдать и развивать интересы массы людей"¹.

Следует отметить, что сам Чернышевский использовал слово "либерализм" в западном смысле, связывая его прежде всего с личной и политической свободой. Специфически русским в его употреблении этого термина было противопоставление им либерализма и демократии, которое он сформулировал в статьях по политической истории Франции. Либерализм, пояснял он, имеет своей целью чисто политические реформы, в то время как единственной целью демократии является реальное благоденствие народа. Таким образом понятие демократии деполитизируется и становится годным для характеристики любой формы правления. Из этого Чернышевский вывел знаменитый парадокс о Сибири и Англии: "Для демократа наша Сибирь, в которой простонародье пользуется благосостоянием, гораздо выше Англии, в которой большинство народа терпит сильную нужду"².

Критика либерализма Чернышевским содержит некоторые интересные мысли и поэтому заслуживает более пристального рассмотрения. Вот что он писал о либеральной концепции свободы личности:

"Свобода — вещь очень приятная. Но либерализм понимает свободу очень узким, чисто формальным образом. Она для него состоит в отвлеченном праве, в разрешении на бумаге, в отсутствии юридического запрещения. Он не хочет понять, что юридическое разрешение для человека имеет цену только тогда, когда у человека есть материальные средства пользоваться этим разрешением. Ни мне, ни вам, читатель, не запрещено обедать на золотом сервизе; к сожалению, ни у вас, ни у меня нет и, вероятно, никогда не будет средства для удовлетворения этой изящной идеи; потому и откровенно говорю, что нимало не дорожу своим правом иметь золотой сервиз и готов продать это право за один

¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. М., 1939—1953. Т. 1. С. 110, 355.

² Там же. Т. 5. С. 216.

рубль серебром или даже дешевле. Точно таковы для народа все те права, о которых хлопочут либералы.

Эта критика “отрицательной свободы”, то есть свободы от внешнего ограничения или принуждения, была дополнена аналогичной критикой либерального взгляда на политическую свободу, свободу как формальное право участвовать в политической жизни: “Конституционные приятности имеют очень мало цены для человека, не имеющего ни физических средств, ни умственного развития для этих десертов политического рода”¹.

Многих людей такие рассуждения убеждают даже сегодня — особенно в тех странах, где народ привык к либеральной свободе, принимает ее, так сказать, за само собой разумеющееся и поэтому склонен недооценивать ее значение. Именно поэтому необходимо показать слабость воззрений Чернышевского на свободу и глубокую неправоту, лежащую в их основе.

Отсутствие свободы не следует смешивать с отсутствием возможности, отсутствием способности. Если я хочу бегать, но не могу, например, из-за сломанной ноги, то это дело случая, невезение, злая судьба, но не рабство; отсутствие свободы, рабство стали бы проблемой тогда, когда я мог бы бегать, но мне не разрешали бы делать это. Это видно даже по ироническим замечаниям Чернышевского о свободе есть с золотого сервиза. Совершенно нечаянно Чернышевский сказал больше, чем намеревался, и показал не только слабость, но и силу классической либеральной концепции свободы. Надо только перевернуть ситуацию, которую он описывает, и представить человека, который может позволить себе купить золотой сервиз, но ему запрещают сделать это, поскольку владение подобными вещами монополизировано правящей кастой. Такое положение в силу произвольного характера запрета нарушает чувство свободы и достоинства человека гораздо больше, чем ситуация, описанная Чернышевским.

Столь же критично следует рассматривать воззрения Чернышевского на политическую свободу. Возможно, мы не способны реально влиять на политические события, но тем не менее очень важно, разрешено нам это или нет. Столкнувшись с бюрократическими методами подготовки отмены крепостного права, Чернышевский сам пришел к выводу, что было бы гораздо лучше, если бы реформой занимались не бюрократы, а свободно избранные представители социальных сил — даже если бы они ограни-

¹ Там же. С. 217, 273.

чивались помещиками. Придя к такому выводу, Чернышевский отказался от презрительного отношения к конституционализму; в “Письмах без адреса” (1862) он поддержал либеральных помещиков Твери, которые требовали конституции в России¹.

Царские цензоры, однако, запретили опубликование “Писем”, и сосланный в Сибирь Чернышевский не мог более влиять на идеологию русского революционного движения. Но в этот раз он не изменил свои взгляды. Его друзья по заключению, как утверждает один из них, автор цитируемых воспоминаний, были изумлены, когда услышали от него следующее:

“Вы, господа, говорите, что политическая свобода не может накормить голодного человека. Совершенная правда. Но разве, например, воздух может накормить человека? Конечно, нет. И однако же без еды человек проживает несколько дней, без воздуха же не проживет и десяти минут. Как воздух необходим для жизни отдельного человека, так политическая свобода необходима для правильной жизни человеческого общества”².

Эволюция политических взглядов Чернышевского, можно сказать, превзошла эволюцию революционного народничества 1870-х годов.

В широком смысле слова Чернышевский поддерживал народнические теории, хотя в главном он народником не был. Вопреки своей пропаганде некапиталистического развития в России он считал себя западником и настаивал на том, что озападнивание России следует завершить искоренением “азиатской обстановки жизни, азиатского устройства общества, азиатского порядка дел”³.

Народничество в более узком смысле считало капитализм своей основной мишенью и подчеркивало опасность дальнейшего озападнивания России, отождествляя его, как правило, с тем самым капиталистическим развитием, ужасы которого так

¹ На самом деле адресатом “Писем” был Александр II, которого Чернышевский хотел убедить в необходимости дальнейших реформ — и социальных, и политических. Тверское земство в дальнейшем стало оплотом конституционного движения в России, кульминацией которого стало создание конституционно-демократической партии (кадеты). С этой точки зрения поддержка Чернышевским либералов Твери приобретает символическое значение.

² Воспоминания С. Стахевича. Цит. по: *Стеклов Ю. Н. Г. Чернышевский, его жизнь и деятельность*. М.—Л., 1928. Т. 1. С. 448—449.

³ *Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения*. Л., 1950—1951. Т. 2. С. 668.

ярко описал Маркс¹. Поэтому можно утверждать, что народники в более узком смысле были учениками Чернышевского, которые, уяснив (с помощью Маркса) мучительные противоречия капиталистического развития, потеряли веру в европейский прогресс, сосредоточили внимание на отрицательных сторонах капитализма и соединили борьбу за демократию с обращенными в прошлое идеалами крестьянского социализма.

Революционное движение народничества возникло в начале 1870-х годов. Его наиболее характерной чертой было глубокое недоверие к конституционализму и либеральному парламентаризму, которые рассматривались лишь как средства установления господства буржуазии. В отличие от первой организации “Земля и воля” (1861), цели которой были скорее демократическими, чем социалистическими, революционеры 1870-х годов — участники исторического “хождения в народ” (1873—1874) и члены второй организации “Земля и воля” — считали необходимым отмежеваться от буржуазной демократии, чтобы подчеркнуть социалистический характер своего движения и не способствовать капиталистическому развитию. Эта цель становится ясна из их настойчивых утверждений о приоритете “социальной” революции над “чисто политической”, — теория эта стала отличительным признаком классического революционного народничества. “Политическая” революция, то есть революционное преобразование существующей политической структуры, рассматривалась как чисто буржуазная революция, с которой истинные социалисты не должны иметь ничего общего. Короче говоря, русские революционеры, поняв, что изменение формы правления не могло решить мучительных социальных проблем, поспешили уверить, что они — не “буржуазные революционеры”, что *их* революция, в отличие от западных политических революций, не будет служить интересам буржуазии. Их озабоченность антибуржуазным характером своего движения стала настоящей манией. Это объясняет тот любопытный факт, что революционеры в России, стране, которая много пострадала от своей авторитарной политической системы, стали так непреклонны и упрямы в своем презрении к конституционным гарантиям прав человека и “обманчивой” политической свободе Запада.

¹ Обсуждение различных значений термина “народничество” и анализ влияния Маркса на народнические теории см.: *Walicki. The Controversy over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists.* Oxford, 1969. P. 1—28, 59—63, 132—153.

Несомненно, что такая точка зрения была возможна благодаря русскому национальному чувству, поскольку позволяла компенсировать русский комплекс неполноценности по отношению к Западу. Если действительное значение имели лишь социальные отношения, то тогда Россия с ее деревенскими общинами оказывалась лучше подготовленной к приходу социализма, чем западные страны с их капиталистической экономикой и правовой системой, санкционирующей атомарный индивидуализм и частную собственность. С этой точки зрения русское народничество можно рассматривать как левое крыло русского антизападничества. Его критика либеральной идеи верховенства закона, буржуазных конституций и парламентской системы повторяла взгляды консервативных русских мыслителей.

Отличительно народническим элементом такого отношения к законным правам и политической свободе была своеобразная мазохистская психология “кающихся дворян”, которые вместе с разночинцами играли важную роль в русском революционном движении. Отказ от политической борьбы означал для этих молодых людей акт самоотречения, совершаемый от имени крестьян, для которых политическая свобода и формальные права представляли собой абсолютно абстрактные и бессмысленные начала. Это напряженное нравственное чувство самопожертвования вместе с горячей верой в великую прогрессивную миссию интеллигенции в истории было выражено в “Исторических письмах” (1869) Петра Лаврова. Эта маленькая книга стала чрезвычайно популярна среди демократической молодежи благодаря главным образом одной своей главе — “Цена прогресса”. Возможность рассуждений о прогрессе, заявил Лавров, была куплена человечеством дорогой ценой. Личное развитие некоторых членов привилегированных классов было оплачено кровью и потом многих поколений нещадно эксплуатируемых простых людей. “Сознательное меньшинство” — интеллигенция — никогда не должна забывать своего долга и сделать все от себя зависящее, чтобы оплатить его.

Другой мыслитель народничества, Николай Михайловский, убедительно показал прямую связь призыва Лаврова оплатить социальный долг с той точкой зрения, что экономические и социальные цели должны иметь безусловное первенство по сравнению с политической и личной свободой. Он писал: “...свобода великая и соблазнительная вещь, но мы не хотим свободы, если она, как было в Европе, только увеличит наш вековой долг наро-

ду... Я твердо знаю, что выразил одну из интимнейших и задушевнейших идей нашего времени... Европейская история и европейская наука с одинаковой ясностью убеждали нас, что свобода, как безусловный принцип, плохой руководитель... Мы убеждались, что так называемая полная экономическая свобода есть, в сущности, только разнузданность крупных экономических сил и фактическое рабство сил малых. Наконец, что касается политической свободы, то она оказывалась действительно солнцем, но только солнцем, а это хоть и очень беспредельно много в экономике земного шара, но вовсе уж не так много в своеобразной экономии человеческих идеалов. Политическая свобода бессильна изменить взаимные отношения наличных сил в среде самого общества”¹.

С точки зрения Михайловского, такой отказ от свободы означал победу совести (чувства морального долга) над честью (чувством собственных прав). Он взывал к чувству социальной вины интеллигенции и проповедовал самоунижение ради благоденствия народа. Он делал это во имя нравственных причин, прекрасно понимая, что поставлено на карту: “...для человека, вкусившего плодов общечеловеческого древа познания добра и зла, не может быть ничего соблазнительнее свободы политической, свободы совести, слова устного и печатного, свободы обмена мыслей (политических сходов) и проч. И мы желаем этого, конечно. Но если все связанные с этою свободой права должны только продлить для нас роль яркого и ароматного цветка, — мы не хотим этих прав и этой свободы! Да будут они прокляты, если они не только не дадут нам возможности рассчитаться с долгами, но еще увеличат их! <...> Отдавая *социальной* реформе предпочтение перед политической, мы отказываемся только от усиления наших прав и развития нашей свободы как орудий гнета народа и дальнейшего греха”².

Неверное представление о том, что расширение политических и гражданских прав интеллигенции может быть достигнуто только за счет народа, шло в основном от Маркса — от его описания ужасов первоначального накопления и от его теории тесной взаимосвязи политической эмансипации и капиталистического развития. “Капитал” Маркса (т. I) был широко известен в народнических кругах еще до появления его русского издания

¹ Михайловский Н. К. Соч. СПб., 1896. Т. 4. С. 949–950.

² Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Т. I. СПб., 1911. С. 870–872.

(1872): почти все мыслители-народники — и революционеры, и реформаторы — ссылались на Маркса в своих выпадах против либеральной политической экономии и разоблачениях природы капиталистической эксплуатации. Правда, сам Маркс никогда не пренебрегал политической борьбой, но русские народники интерпретировали его слова особым образом. Тезис Маркса о том, что политическая надстройка всегда служит интересам правящего класса, его гневные тирады против буржуазного лицемерия, его описание либеральной свободы как “свободы капитала беспрепятственно угнетать рабочих” — все это можно было истолковать как убедительное доказательство первенства социально-экономического развития над политическим.

Наиболее характерной чертой народнической “аполитичности” была их наивная вера в то, что их собственная политика безразличия по отношению к формам правления каким-то образом нейтрализует царское правительство и будет препятствовать его активной защите имущих классов. Это, конечно, оказалось иллюзией, и, когда это стало очевидно, революционные народники пришли к выводу о неотделимости дела социальной революции от политической борьбы. Но последняя, в свою очередь, может быть понята самым различным образом. Ее первой формой был революционный терроризм в том виде, в каком его осуществляли “новаторы” из второй “Земли и воли”, которые в дальнейшем основали новую организацию под названием “Народная воля”. Однако терроризм — это только один из возможных методов политической борьбы, и он оставлял открытым вопрос о собственных целях. Вначале он задумывался как защитная мера или как средство давления на правительство. У “Народной воли” была более амбициозная политическая цель — свержение царского правительства; но было неясно, что следует делать после ее достижения. Вообще говоря, было два возможных ответа на этот вопрос: либо захватить власть и установить долговременную революционную диктатуру, либо захватить власть лишь на короткий период, чтобы способствовать утверждению конституционной системы, основанной на суверенитете народа и гарантирующей полную политическую свободу. Внутри “Народной воли” первый взгляд представлял, хотя и непоследовательно, Лев Тихомиров, который находился под сильным влиянием бланкистского (якобинского) течения в русской революционной мысли; вторую точку зрения защищал Андрей Желябов, для которого переход движения к политической борьбе означал стремление

к союзу со всеми социальными силами, добивавшимися свержения или ограничения русского абсолютизма, то есть прежде всего с либералами. Довольно парадоксально, что теоретическое оправдание этой позиции было дано Михайловским в “Политических письмах социалиста”, анонимно опубликованных в журнале “Народная воля” (1879). Он выступил против тех взглядов, которые сам исповедовал до недавних пор, утверждая, что в русских условиях политическая свобода может стать оружием антибуржуазных сил, поскольку, к счастью, русская буржуазия была слишком слаба, чтобы установить свое господство после свержения самодержавия в России.

Наиболее последовательным выразителем якобинского течения в русском революционном народничестве (понимаемом в широком смысле) был Петр Ткачев. Его революционный элитизм был несовместим с принципом действия *через* народ и *внутри* народа, что было характерно для классического народничества 1870-х годов. Он настаивал на том, чтобы революционное движение действовало через конспиративную организацию профессиональных революционеров, которые прежде всего стремились бы к захвату политической власти. Он считал “хождение в народ” страшной тратой сил, противопоставляя этому опыт революционных заговоров первой половины века и рекомендуя в первую очередь традиции Бабефа и Буонарроти. К тому же он был очень скептически настроен по отношению к возможностям революционной самодеятельности. Даже после свержения царского самодержавия, рассуждал он, народ не будет способен создать динамичное, прогрессивное общество самостоятельно; он даже не сможет сохранить верность своим старым общинным идеалам и защитить их от враждебных социальных сил. Поэтому задача революционного авангарда не может ограничиваться низвержением царского режима; он должен взять и укрепить абсолютную власть русского государства с целью превратить ее в мощное средство революционной диктатуры, способной коренным образом преобразовать всю общественную жизнь. Авторитет революционной партии, управляющей революционным государством, заменит для русского народа авторитет его “мифического царя”. Не приходится даже говорить, что эта диктаторская власть не будет ограничена никакими законами. Она будет следовать принципам справедливости, определяемой как содействие благоденствию народа, но учитывать волю людей не будет, поскольку люди могут не понимать своего блага. Она отвергнет

само понятие неотчуждаемых прав человека как правовое выражение вредоносного принципа индивидуализма и будет руководствоваться вместо этого принципом антииндивидуализма так, как это было сформулировано Платоном в идеализированном образе древней Спарты¹.

Ведущие мыслители народничества, глубоко преданные идеалу Герцена объединить крестьянскую общинность с “принципом индивидуальности”, были шокированы такими идеями. Но, несмотря на это, некоторые из них, а особенно — связанные с “Народной волей”, все более и более склонялись к тому, что обществу необходимо пройти стадию революционной диктатуры.

Петр Лавров, которого Ткачев сурово критиковал за отсутствие подлинного революционного духа, принадлежал к тем народникам, которые оставались в оппозиции к революционной тирании и пытались найти альтернативный путь. Но в типичном для традиционного народничества духе недоверия к праву он пытался любым способом избежать конституционных гарантий свободы. Вместо этого он предложил довериться моральной чистоте членов революционного правительства, с одной стороны, и на “прямое и скорое народное правосудие”, с другой, и даже предлагал, чтобы это “прямое скорое правосудие” было построено по образцу судов Линча американского дикого Запада. Суд Линча, убеждал он, который противоречит капиталистическому обществу, в условиях социализма будет выполнять другие функции, получая тем самым полное моральное оправдание².

На таком фоне становится понятно, что конституционная тенденция в “Народной воле”, представленная Желябовым, была многообещающим новым явлением. Но совершенно глупо было полагать, что путь России к конституционному строю лежит через убийство царя. Убийство Александра II бомбой, брошенной членом “Народной воли”, привело к укреплению самодержавия и значительному усилению реакционных сил. Исполнительный комитет организации или, скорее, те его члены, которые смогли избежать ареста, послали новому царю письмо, в котором призывали его созвать представителей всего русского народа, чтобы перестроить существующую политическую систему и тем самым избежать кровавой революции в будущем. В этом письме они

¹ См.: Ткачев П. Н. Утопическое государство буржуазии (1869) // Ткачев П. Н. Избранные сочинения. Т. 2. М., 1932.

² См.: Szamuely. The Russian Tradition. P. 310–312.

торжественно объявляли, что революционная партия безоговорочно подчинится решениям свободно избранного народного собрания. Но вряд ли можно было реально предполагать, что Александр III примет условия убийц своего отца.

Несмотря на многие препятствия, вдохновленное народничеством революционное движение постепенно преодолевало свои антиправовые предрассудки. Символично, что Виктор Чернов, главный теоретик неонароднического движения и один из лидеров партии социалистов-революционеров, начал свою революционную карьеру в партии “Народное право”, организованной в 1893 г. теми, кто хотел продолжать традицию “Народной воли” с упором на “революционный конституционализм”¹. Столь же значителен и тот факт, что он стал председателем Учредительного собрания, заседавшего в Петрограде в январе 1918 г. и разогнанного большевиками за непреклонную защиту конституционных принципов.

Такое развитие было невозможным для другого течения социалистической мысли России в девятнадцатом веке — революционного анархизма. Для народников главным врагом был капитализм; они нападали на существующее государство за его поддержку русского капитализма, но понимали также, что государственная власть может быть использована для обеспечения некапиталистического пути развития. (Это можно было отнести не только к будущему революционному государству, но и к царскому правительству тоже².) Для анархистов главным врагом было государство; капитализм в их глазах был побочным продуктом государственности, а не наоборот. Их непримиримая враждебность по отношению к государству была связана с такой же сильной ненавистью к праву. Они противопоставляли “органическое”, общинное свойство народа организованному государству³; право, по их мнению, было феноменом, неотделимым от государства и служащим лишь инструментом государства. Многие народники разделяли эти взгляды, но при этом можно было быть народником без особой приверженности свобод-

¹ См.: *Егоров А. (Мартов). Зарождение политических партий и их деятельность // Общественное движение в России в начале XX века / Мартов Л., Маслов П., Потресов А. (ред.) СПб., 1909. Т. 1. С. 372–375; Дан Ф. Происхождение большевизма. Нью-Йорк, 1946. С. 298–300.*

² См. обзор взглядов так называемых легальных народников в: *Walicki. Controversy Over Capitalism. P. 107–131.*

³ *Lampert E. Studies in Rebellion. L., 1957. P. 142.*

ной общинности. В действительности все большее количество мыслителей-народников — и революционеров, и сторонников реформ — провозглашали значительное расширение государственного вмешательства в социально-экономическую сферу с полным осознанием того, что это приведет к заметному расширению правового регулирования человеческих отношений. Такое развитие было, конечно, совершенно неприемлемо для русских анархистов.

Следует подчеркнуть, что враждебность по отношению к праву *не присуща* самому понятию анархизма. Анархия — это отрицание власти человека над человеком, но необязательно отрицание права. “Не следует удивляться при обнаружении интересного мотива анархистской теории, лучше всего, вероятно, представленного Прудонем (и предшествовавшими ему утопистами-социалистами) и подтверждающего аристотелевскую модель политической ассоциации” — ассоциации, основанной на глубочайшем *уважении* к праву¹. Действительно, у Прудона мы читаем, что анархия — это “отсутствие хозяина, господина”, но не отсутствие закона². Напротив, Прудон прекрасно понимал ценность закона для человеческой свободы. “Закон, — писал он, — выведенный из знакомства с фактами и, следовательно, опирающийся на необходимость, никогда не вредит независимости... Свобода есть бесконечное разнообразие, ибо она, в пределах закона, уважает всякую волю”³.

Такой взгляд на право вступал в противоречие с правовым позитивизмом, который выводил все законы из воли суверена. Различие между русскими анархистами и Прудонем может быть объяснено, хотя бы частично, тем, что в России девятнадцатого века правовой позитивизм был господствующей правовой тео-

¹ *Newton, Lisa*. The Profoundest Respect for Law: Mator's Anarchy and the Political Association // *Anarchism* / J. Roland Pennock, John W. Chapman (ed.). N. Y.: Nomos 19, 1978. P. 164.

² *Proudhon P. J.* “Ou'est-ce que la Propriété? Цит. по: *Woodcock G.* The Anarchist Reader. Glasgow, 1980. P. 67. [См.: *Прудон П. Ж.* Что такое собственность. М.: Республика, 2008.]

³ *Ibid.* P. 68. Другим замечательным теоретиком анархизма, который придерживался таких же взглядов, был Рид. “Анархизм, — поясняет он, — буквально означает общество без *архоса*. То есть без правителя. Он не означает общества без закона, и поэтому он не означает общества без порядка. Анархист принимает общественный договор, но он интерпретирует этот договор особым образом, который, как он убежден, наиболее разумен” (*Read H.* A Coat of Many Colours. 1947. P. 59–60).

рией, в то время как во Франции понятие закона совсем не обязательно ассоциировалось с действующими законами, установленными государством. Это отражало различие между страной, свыкшейся с неограниченным самодержавием, и страной, в которой воля суверена могла быть оспорена от имени закона, в которой понятие закона было все еще тесно связано с традицией естественного права – и в ее католическом варианте, и в форме современной теории “естественных прав”.

Социальная теория величайшего мыслителя русского анархизма Михаила Бакунина вращается вокруг двух пар противоположностей: общества и государства, с одной стороны, и естественного права и права, сотворенного человеком – с другой. Он утверждал: “Общество – это естественный способ существования совокупности людей независимо от всякого договора. Оно управляется нравами и традиционными обычаями, но никогда не руководствуется законами... Существуют, правда, законы, управляющие обществом без его ведома, но это законы естественные, свойственные социальному телу, как физические законы присущи материальным телам... Отсюда следует, что их не надо смешивать с политическими и юридическими законами, провозглашенными какой-либо законодательной властью, которые в разбираемой нами системе считаются логическими выводами из первого договора, сознательно заключенного людьми”¹.

Эта теория основывалась на философской концепции свободы – концепции, которая подчеркнуто отрицала понятие свободной воли, *liberum arbitrium*, акцентируя то, что свобода противоположна внешнему принуждению, а не внутренней необходимости. Человек, рассуждал Бакунин, – это продукт природы и общества, естественно-исторические законы, которым он должен подчиняться, – это, следовательно, законы его собственного существования, против которых абсурдно восставать. Свободу следует противопоставлять не детерминизму, а насилию и различным формам отчуждения – таким как религия и государство. Нет ничего унижительного в зависимости от законов природы (или от социальных законов как особой разновидности законов природы), это нельзя назвать рабством, поскольку “...рабство предполагает наличие некоторого господина над нами, зако-

¹ Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 87.

нодателя, стоящего вне того, кем он управляет”¹. Но глубоко уни­зительно зависеть от власти — человеческой или Божественной. Поэтому церковь и государство — это величайшие враги свободы. Каждая религия, и особенно христианство, подразумевает “при­нижение, порабощение и уничтожение человечества в пользу божественности”². То же справедливо и по отношению к государ­ству, которое является не чем иным, как организованным наси­лием. Нет никакого реального различия между абсолютистской и либеральной концепциями государства: первая утверждает, что государство — это Божественное творение, вторая считает, что оно создано свободной и сознательной волей человека, но в обоих случаях государство “стоит над обществом и стремится его полностью поглотить”³.

При более внимательном рассмотрении оказывается, что Бакунин соглашался с принципом произвольного и неизбежного подчинения всем естественным законам при одновременном отрицании всех форм зависимости от сознательной воли, поскольку само понятие контроля со стороны сознательной воли (противопоставленной внутренним импульсам или усвоенным традициям коллектива) несло в себе значение внешнего принуждения, или несвободы. Поэтому он выступал против закона не только как распоряжений политической власти, но и как сознательных договоров между независимыми индивидуумами. В этом отношении он отличался от Прудона и понимал это: “Смешно, — писал он, — представление индивидуалистов школы Жан-Жака Руссо и прудоновских мутуалистов, воображающих, что общество есть результат свободного договора личностей, аб­солютно друг от друга независимых и вступающих во взаимную связь и зависимость только в силу заключенных между ними условий”⁴.

У Бакунина было две причины для отрицания договорной модели общества. Во-первых, она предполагает дообщественное состояние, в котором каждый индивид был изолированной, самодостаточной монадой: “Точно как будто бы эти люди с неба упали и принесли с собою на землю и слово, и волю, и мысль са­мородные, вполне отрешенные от всякого земного, т.е. от всяко-

¹ Бакунин М. Избр. соч. Пг.—М., 1919—1922. Т. 2. С. 164.

² Там же. С. 159.

³ Бакунин М. А. Федерализм, социализм и антигеологизм. С. 88.

⁴ Бакунин М. А. Интриги г-на Утина // Материалы для биографии Бакунина. Т. 3. М.—Л., 1928. С. 420.

го общественного происхождения. Да если бы общество состояло из таких абсолютно друг от друга независимых личностей, то им бы не было ни нужды, ни даже малейшей возможности соединиться; не было бы самого общества, а *свободные* личности, за невозможностью жить и действовать на земле, должны были бы обратным путем улететь на небо”¹.

Но в данном контексте более важна другая причина. Для Бакунина идея личной свободы, свободы как независимости *от общества* была неотделима от признания внешних принуждений, ибо лишь они, подкрепленные одной только силой, могут обуздать своеволие личности. Подлинная свобода для него — это спонтанность, в полной мере совместимая с естественными законами коллективной жизни, но не с законами, созданными человеком. С этой точки зрения отличие законов как распоряжений суверена от законов как свободно установленных договоров между независимыми индивидами было второстепенным.

Результатом размышлений Бакунина о праве стал последовательный правовой нигилизм. Он осуждал все установленные людьми законы — “авторитарные, произвольные, политические, религиозные, уголовные и гражданские законы, которые на протяжении истории созданы были привилегированными классами”². Он считал, что единственной целью законов было способствовать эксплуатации масс, ограничивая их свободу; эти законы, “под предлогом вымышленной нравственности были всегда источником самой полнейшей безнравственности”. И заключал: “Итак, невольное и неизбежное подчинение всем законам, которые, независимо от воли людей, составляют самую жизнь природы и общества; но насколько возможна полная независимость каждого по отношению всех честолюбивых претензий и всякой воли, как индивидуальной, так и коллективной, которая вознамерилась бы не воздействовать своим естественным влиянием, а навязать свой закон, свой деспотизм”³.

Другой ведущий теоретик русского и международного анархизма, князь Петр Кропоткин, был столь же последователен в своем отрицании закона. В “Речах бунтовщика” (глава “Закон и власть”) в 1885 г. он высмеивал “обоготворение закона” и пытался убедить своих читателей, что рассмотрение “раболепства

¹ Там же. С. 420—421.

² *Бакунин М.* Всестороннее образование // *Бакунин М.* Анархия и Порядок. М., 2000. С. 366.

³ Там же.

перед законом” как добродетели является многозначительным свидетельством ненормального состояния общества¹. Неверно думать, убеждал он, что общество не может существовать иначе, чем под властью закона: “Закон — продукт сравнительно новый, так как громадные массы человечества прожили многие тысячи лет, не имея еще никакого писаного закона, ни даже законов, высеченных условными знаками в камне при входе в храмы. В то время взаимные отношения между людьми управлялись обычаями, привычками, нравами, окруженными почетом вследствие долгой практики. Эти привычки приобретались людьми с раннего детства”². Эти привычки и обычаи не были установлены законом; они предшествовали всем законам. Обычаи абсолютно необходимы “для существования обществ и для сохранения человечества”, а законы — нет³; напротив, закон сдерживает нормальное развитие общества, поскольку его отличительной чертой “всегда была неизменность, застой, окаменение, — в то время как человечество всегда стремится к непрерывному развитию”⁴. Как и частный капитал, рожденный суеверием и насилием, закон не имеет права на уважение людей⁵.

В своих взглядах на происхождение права Кропоткин пытался выразить точку зрения научного эволюционизма и был достаточно осторожен, чтобы избежать ловушек грубого правового позитивизма. Он хотел показать “как закон возникал из установившихся нравов и обычаев и как, с самого начала, он представлял смесь, где, с одной стороны, подтверждались полезные и необходимые привычки общительной жизни, а с другой — устанавливались новые порядки, подтверждавшие народные суеверия и узаконявшие права сильного”⁶. Таким образом, у права есть, так сказать, два лица: это и краткий свод обычаев, служащих сохранению общества, и в то же время гарантия, обеспечивающая “плоды грабежа, захвата и эксплуатации”⁷. В процессе роста политической организации второе лицо закона развивалось за счет первого. С возникновением современных правовых кодек-

¹ *Кропоткин П.* Речи бунтовщика. XIV. Закон и власть // *Кропоткин П.* Анархия, ее философия, ее идеал. М., 1999. С. 74–75.

² Там же. С. 78.

³ Там же. С. 80.

⁴ Там же. С. 77.

⁵ Там же. С. 83.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 84.

сов, защищающих частную собственность и подкрепленных всей машиной современного государства, закон становится “орудием для поддержки эксплуатации одних людей другими, для утверждения власти эксплуататоров над трудовыми массами”¹. Поэтому неминуемая коммунистическая революция должна провозгласить: “Не надо нам законов, не надо судей!”²

В своих исторических взглядах Кропоткин был весьма склонен идеализировать первобытные общины, основанные, как он считал, на принципах взаимопомощи и общинной собственности. Он утверждал, что на этой стадии люди “понимают, что так называемый ‘преступник’ в большинстве случаев — именно ‘несчастный’; что, избивая его, надевая на него цепи или же умерщвляя его на эшафоте или понемногу в тюрьме, мы ничего не достигаем; что надо *прийти ему на помощь* самым братским обращением, как с равным, и практикою жизни среди хороших, честных людей”³.

Кропоткин рассматривал развитие истории как постоянную борьбу между общинным духом свободного сотрудничества и политико-правовым духом иерархического подчинения. Первое было представлено сельскими общинами и средневековыми городами, второе нашло выражение в современном государстве, сознательно построенном по образцу древнего Рима. Победа абсолютизма в шестнадцатом веке означала завоевание свободных городов “новыми варварами” — королевскими чиновниками, прелатами, юристами, представлявшими традицию Рима. Буржуазные революции против абсолютных монархий не изменили этой тенденции, но, скорее, усилили ее, борясь с тем, что оставалось от корпоративного духа Средних веков. В послереволюционный период *этатистский* дух глубоко проник даже в те социальные и политические движения, которые подвергали сомнению существующую систему и находились в оппозиции по отношению к классовому господству буржуазии. Современный радикал, говорил Кропоткин, является “централистом, государственным, якобинцем до мозга костей. По его же стопам идут и социалисты”⁴.

¹ Там же. С. 90.

² Там же. С. 97.

³ Там же. С. 96.

⁴ *Кропоткин П.* Государство, его роль в истории // *Кропоткин П.* Анархия, ее философия, ее идеал. М., 1999. С. 670.