

БЕСПРАВНОЕ УЧЕНИЕ. РАССУЖДЕНИЕ О ФИЛОСОФИИ ПРАВА В. С. СОЛОВЬЕВА

С. П. ШЕВЦОВ

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова
sergiishevtsov@gmail.com

SERGEY SHEVTSOV

I. I. Mechnikov Odessa National University

POWERLESS DOCTRINE. AN ARGUMENT ABOUT V. SOLOVYOV'S LAW PHILOSOPHY

ABSTRACT. The article considers the existing issues of Vladimir Solovyov's law philosophy. The author uses a recent monograph by Y. Pribytkova on the same subject as a starting point. In this monograph its author attempts to show the historical and philosophical aspects of the doctrine of this great Russian philosopher, while her denial of the basic Solovyov's arguments significantly lessen the value of the overall inference. The present writer suggests an alternative approach: instead of picking out individual points of the doctrine or keeping it as a whole, I prefer to start from the current legal issues and isolate those elements of Vladimir Solovyov's doctrines that could become the foundation on a modern philosophy of law. The author concludes that such elements are of high importance for both law and the connection between law and personality.

KEYWORDS: Key words: law, person, Orthodoxy, The Kingdom Of God, feeling of law, power, intuition, experience, system, Sophia.

Для более ясной постановки проблемы мы начнем с краткой характеристики книги Е. А. Прибытковой, посвященной учению о праве Владимира Сергеевича Соловьева (Прибыткова 2011). Исследование Е. А. Прибытковой целиком правомерно выходит за границы обозначенной темы: изложение правового учения философа оказывается возможным только в рамках всей его философии. Большую часть исследования автор посвящает различным интерпретациям учения В. С. Соловьева о праве, появившимся как при жизни философа,

так и в последующие десятилетия. Широта и обстоятельность рассмотрения Е. А. Прибытковой заявленной темы, вне сомнения, достойны уважения. Тем не менее, данное исследование, при всех его достоинствах, может служить образцом того, как наиболее существенные в практическом отношении вопросы права остаются за пределами внимания исследователей.

Согласно изложению автора, большая часть критики, направленной против учения о праве В. С. Соловьева, основана на неверном понимании позиции философа. Это относится как к прижизненным рецензиям (например, Б. Н. Чичерина, Г. Ф. Шершеневича), так и к тем работам, что последовали после смерти Вл. Соловьева (Е. Н. Трубецкого, Н. Н. Алексеева и др.). Е. А. Прибыткова скрупулезно перечисляет различные аспекты учения Соловьева, оказавшиеся предметом критики,¹ и все они оказываются результатом превратного понимания критиками либо того или иного положения (определения, формулировки, фрагмента), либо общих исходных установок автора «Оправдания добра». Обстоятельно раскрывая несостоятельность возражений критиков, автор не выделяет недостатков правового учения русского философа. В итоге прочтения книги Е. А. Прибытковой может сложиться впечатление, что философия права В. С. Соловьева безупречна как в плане содержания, так и в плане выражения. В таком случае вызывает удивление, что данное учение никоим образом не изменило существовавшую ситуацию в отношении права: практически не оказало влияния ни на работы по теории права юристов, ни на отношение к праву широкой общественности.² Более того (это-то и позволяет сказать, что данная тема поставлена автором монографии), Е. А. Прибыткова отмечает «парадоксальное неприятие собственным временем» интуиций В. С. Соловьева и их актуальность для нашего времени (Прибыткова 2011, 297–314) – тезис, выступающий обоснованием названия ее книги – «Несовременный современник».

В какой мере философия права В. С. Соловьева сегодня может служить для нас ориентиром и есть тот вопрос, который я намереваюсь поставить в данной статье. Сам философ едва ли обрадовался бы, узнав, что в будущем он станет неисчерпаемым источником для истории русской философии,

¹ Например, в отношении позднего учения о праве автор выделяет восемь аспектов, ставших предметом критики и детально их разбирает (Прибыткова 2011, 297 – 314).

² Влияние философии права В. С. Соловьева на многих русских философов несомненно, что справедливо отмечает автор, но ее тезис о влиянии этого учения на юристов и юридическую науку, а также утверждение, что идеи великого русского философа имеют «огромное значение для современной философии и теории права» (Прибыткова 2011, 21), раскрытия не получают. Для сравнения можно привести мнение А. Валицкого: он говорит о «значительном влиянии» некоторых идей В. С. Соловьева, но не его философии права как учения (Валицкий 2012, 206).

будет признан бесспорным гением, ряд его идей и интуиций послужат предметом восхищения, но спустя сто лет у его философии не найдется ни последователей, ни продолжателей. Если, как единодушно утверждают его биографы и мемуаристы, он действительно жил ради своего учения и вкладывал в его создание все силы, подобная ситуация выглядит, по меньшей мере, странным недоразумением.

Это принуждает нас иначе посмотреть на философию Соловьева в целом и на его правовое учение в частности. В первую очередь стоит рассмотреть проблему возможности критики философии В. С. Соловьева сегодня. На первый взгляд, проблема может показаться надуманной – в существующей литературе нет недостатка в критике творчества В. С. Соловьева: как в узком смысле, так и в широком (кантовском). Чтобы прояснить суть дела, можно опять-таки обратиться к книге Е. А. Прибытковой. Ее работа представляет собой замечательный образец историко-философского исследования, но никак не философского: из работы совершенно неясно, в какой мере, например, сама автор разделяет ею же указываемые основные и неизменные доминанты философии русского мыслителя: концепцию Всеединства, идею внутренней духовности всего существующего (Софии) и учение о Богочеловечестве (Прибыткова 2011, 32). Тезис автора, что вне этих «доминант» рассматривать философию права В. С. Соловьева невозможно, не вызывает сомнений, но не следует забывать, что для Соловьева эти «доминанты» не просто основополагающие аксиоматические положения, они – соединение веры, мистического опыта, интуиции и рационального знания, а потому для них характерно некое онтологическое и деонтологическое напряжение, они не являются духовно и нравственно нейтральными, соответственно, такой же характер придают всей философии и исключают нейтральное отвлеченное учительство.

Таким образом, критика даже частных вопросов, рассмотренных в свое время В. С. Соловьевым, предполагает прежде всего рассмотрение оснований его философии, при определенном отношении к ним. Воспроизвести обозначенное онтологическое и деонтологическое напряжение, характерное для Соловьева, не представляется возможным, единственный вариант – противопоставить ему собственное отношение к миру, и, при осознании различия, найти обоснование для своей позиции, а позже – вносить соответственные различию коррективы при рассмотрении частных вопросов.

Но на практике мы видим нечто другое. Можно согласиться с мнением современного исследователя о положении дел относительно философии всеединства: «до настоящего времени мы, по-видимому, можем говорить лишь о преимущественно описательном этапе исследования феномена рус-

ской философии всеединства, выражающегося в систематизации и преимущественном пересказе основных идей этой школы» (Моисеев 2009, 50). То же самое можно сказать об идее Софии или духовности всего человечества как целого, и также относительно учения о Богочеловечестве. Едва ли стоит напоминать также, что эти три фундаментальных основания учения Соловьева столь тесно связаны между собой, что рассматривать одно из них в отрыве от остальных по меньшей мере проблематично.

Возможно, именно в этом причина того, что В. С. Соловьев предстает для мирового научного сообщества (философского и юридического) скорее как экзотический образец мысли некой особой культурной парадигмы (православной, русской), но не как полноправный участник международного философского диалога, растянувшегося на два с половиной тысячелетия. Об этом можно сожалеть, но, наверно, это стоит признать. Еще реже к наследию Вл. Соловьева обращаются юристы.³ Например, когда бельгийский теоретик права Марк ван Хук говорит о том, что дисциплина, обозначаемая сегодня как «теория права», зародилась на рубеже XIX–XX веков в России, он называет имена Н. М. Коркунова, Л. И. Петражицкого, Г. Ф. Шершеневича, но не В. С. Соловьева.⁴

В связи со сказанным, я хотел бы выразить следующую мысль: не так важно, была ли философия права В. С. Соловьева безупречна или ошибочна, содержала ли она в себе противоречия или нет, гораздо важнее (с позиций его собственной философии), способствовала ли она тому, что сам он считал окончательной целью всякой жизни и деятельности – осуществлению Царства Божия (Соловьев 1990, 281), или тому, что мы сегодня в состоянии (если мы в состоянии!) выразить в качестве цели существования нашего общества.

При таком взгляде на проблему, картина предстает до необычайности странной. С одной стороны, философия В. С. Соловьева послужила опорой и отправной точкой для целого ряда философских учений, ни одно из которых не является ее последовательным развитием (такая ситуация для философии вполне обычна). На некоторое время (едва ли его границы пересекут половину столетия) философия В. С. Соловьева словно задала некую пара-

³ Не думаю, что стоит вдохновляться обращением к Соловьеву в таких публикациях как, например, известной статье П. И. Новгородцева «Идея права в философии Вл. С. Соловьева». Использование П. И. Новгородцевым категорий философии В. С. Соловьева не столько «влияние идей» (как считал А. Валицкий), или восприятие их (Е. А. Прибыткова), сколько растаскивание понятий, при, несомненно, в высшей степени почтительном отношении к творчеству и мысли Владимира Сергеевича Соловьева.

⁴ Правда, он оговаривает, что труды этих ученых не получили признания на Западе, тем более – в постреволюционной России (Van Hoescke 1985, 6 ff.).

дигму даже для тех, кто не разделял основных ее положений. Эта парадигма касалась прежде всего полноты, глубины и актуальности философского взгляда на действительность. Кроме того, при всех оговорках, В. С. Соловьеву принадлежит приоритет в создании философской системы на основе православного учения. С другой стороны, так же несомненно, что сегодня не приходится говорить о существовании такой парадигмы.⁵ И та же книга Е. А. Прибытковой, при всех несомненных достоинствах ее, как и большей части известных мне работ современных философов, служит этому подтверждением. Вывод автора об актуальности правового учения В. С. Соловьева («несовременный современник») звучит странно и вызывает недоумение. Вот частный пример: автор говорит о том, что идея этического минимума в праве выявляет функцию права выступать в качестве судьбоносного феномена в современном плюралистическом обществе, за счет чего оно (право) и «выдвинулось на роль основного условия существования на Земле» (Прибыткова 2011, 406).⁶ Если допустить, что это действительно так, то мне представляется, что сам В. С. Соловьев не мог даже вообразить более жуткого применения своей теории. Он, приложивший столько усилий для целостности и единства своей системы, сделавший эту целостность одним из ее фундаментальных оснований, вдруг выступает в качестве донора идей: эти идеи изымаются – как вырезаются органы, как разбираются на части детали сломанных машин или интерьеры разграбленных особняков, и переносятся в совершенно иную органическую среду, более того – среду крайне сомнительную; живое и органическое оказывается частью гербария, повседневное и практическое – элементом музейной инсталляции.

Право в философии В. С. Соловьева получает свое значение и свое оправдание только посредством той функции, которую оно играет в развитии духа, в данном случае – в приближении Царства Божия или по крайней мере в росте общественной нравственности. Автор сама верно отмечает как главный постулат учения Вл. Соловьева о сущем то положение, что подлинную природу всякой вещи составляет ее духовная идея (Прибыткова 2011, 33).⁷ Развитие духа предполагает, как уже сказано, нравственное совершен-

⁵ «Можно сказать, пожалуй, что идеи русской религиозной философии оказались чрезмерно хороши для постсоветской России. (...) Ни система идей, ни система ценностей русской религиозной философии не имеют сегодня шансов быть принятыми» (Хоружий 1999, 142). Обоснование можно оспорить, здесь для нас важно, что такое положение дел признает православный мыслитель.

⁶ Здесь автор ссылается на Р. Марчича.

⁷ Следует отметить, что этот тезис выражен Соловьевым в его учении о сущем (Соловьев 2001, 274), но относится он как раз к сфере бытия (к нему же относится и право), так как

ство(вание) общества, его движение к Царству Божию. Если мы изымаем эту функцию – остается голый механизм, машина, бездушная и бессмысленная (Гайденок 2001, 52). При таком «изъятии» духовной составляющей право может оцениваться только негативно, что соответствует первоначальному взгляду Соловьева на право.⁸ Само по себе право – только инструмент, причем временный.

В. С. Соловьев, я думаю, пришел бы в ужас при мысли, что его формулу или его идею будут использовать ради утверждения ценности поддержания порядка самого по себе, вне зависимости от того, чему этот порядок служит. Вместе с тем, надо признать: такое использование чужих идей правомерно и, с точки зрения современных правовых норм, Е. А. Прибыткова как раз ни в чем не погрешила, но с точки зрения нравственности ей следовало хотя бы отметить это преобразование. Ради того, чтобы в заключении утвердить идею актуальности правовой философии В. С. Соловьева, не стоило перечеркивать все, о чем она так точно и обстоятельно говорила на протяжении всей книги. Изъятие жизнеспособных органов может быть оправдано только в отношении трупа, но на протяжении всей книги речь шла о том, что философия Соловьева – живая и действующая.

Характерно, что в заключении Е. А. Прибыткова не сама перечисляет достоинства философии права В. С. Соловьева, а приводит их перечень, найденный у других авторов (Прибыткова 2011, 399–400), при этом в ряде случаев речь идет о настолько близких вещах, что их можно считать одним и тем же тезисом, по-разному выраженным или представленном в другом аспекте. Но я бы не стал упрекать в этом автора монографии, так как она столкнулась с действительно сложной и даже в чем-то неразрешимой задачей. Тем, кто хотел бы познакомиться с философией права В. С. Соловьева, можно смело рекомендовать работу Е. А. Прибытковой, а вот что касается философии права в отношении современной ситуации на родине В. С. Соловьева, здесь все обстоит значительно сложнее...

В рамках статьи проблема соотношения православной культуры и права не может быть раскрыта, но только обозначена, тем самым мы попытаемся

сущее и является духовной составляющей бытия, и познание природы вещи или явления – это и есть познание его положительного бытия, то есть сущего.

⁸ Е. А. Прибыткова отстаивает точку зрения, что в ходе творческого развития взглядов В. С. Соловьева на право, им были выражены две различные философско-правовые системы – негативная («Критика отвлеченных начал») и более позитивная («Оправдание добра», «Право и нравственность»). Существуют другие взгляды на эту проблему, например, согласно взгляду А. С. Яценко, эти две теории не противоречат, а лишь дополняют одна другую (Яценко 1999). В рамках данной статьи этот вопрос не может быть рассмотрен.

прояснить проблему, поставленную выше: в какой мере философия права В. С. Соловьева может сегодня служить нам ориентиром.

Особое отношение к праву в дореволюционной России известно. Это «русское» отношение к праву было даже настолько хорошо известно, что уже французский историк Ж. Мишле в статье 1854 года «*Legendes démocratiques du Nord*» отметил: «В России все проникнуто религией. Нет ничего законного, ничего справедливого. Все претендуют на святость... Враги Права, вы хотите стать выше Права, вы жаждете мира Божественной благодати! Неспособные к человеческой работе, вы называете себя Богами!»⁹ Конечно, французского историка можно обвинить в предвзятости, но ведь и сам Соловьев неоднократно отмечал эту черту: «...если в самом деле у нас легче встретить святого, чем просто честного человека (как я это слышал от некоторых славянофилов), то ведь это национальный недостаток...» (Соловьев 1989, 597). К началу XX века на уровне теории наметилось противостояние между так называемым «правовым нигилизмом» и усиливающимся либеральным направлением – В. С. Соловьев отдал дань обоим направлениям (однако его вклад в движение русского либерализма надо признать куда более значимым). Но на уровне практического и бытового сознания дело по-прежнему обстояло весьма печально: большая часть публицистических и философских работ, написанных юристами в конце XIX – начале XX века, отмечают преобладающее в публике негативное отношение к праву, а потому уделяют основное внимание его защите – от «Опытов по истории русского права» Б. Н. Чичерина (1858) до публичной лекции Г. Ф. Шершеневича «О чувстве законности» (1897) или знаменитой статьи Б. А. Кистяковского в «Вехах» (1909). Не случайно в произнесенной в 1901 году речи в память В. С. Соловьева П. И. Новгородцев главную заслугу великого философа видел не столько в совершенстве Соловьевской теории права, сколько в высокой оценке философом права (Новгородцев 1991).

К сожалению, дальнейшая история – уже СССР – никак не способствовала развитию правового сознания, впрочем, может быть, именно уровень правового сознания определил многие характерные черты этой эпохи. Мы можем отметить, что в ряде публикаций последних десятилетий отмечалась устойчивость традиционного негативного отношения к праву.¹⁰ Часто формирование этой негативной традиции и ее прочность связывают с православием и для этого есть серьезные основания. Но считать, что православию или православной картине мира вообще чуждо правовое мышление, было бы грубой ошибкой. Нет сомнения, что в отношении права и его восприятия

⁹ Цит. по: Валицкий 2012, 28–29.

¹⁰ Можно назвать работы С. С. Алексеева, Э. Ю. Соловьева, В. В. Библихина и др.

православие существенно отлично от католицизма и протестантизма, но характер этого отличия не может быть сведен к дихотомии наличие/отсутствие. П. Валльер свое рассмотрение проблемы православия и права начинает с указания, что на современном уровне наших знаний о православной социальной этике можно надеяться лишь на предварительное рассмотрение проблемы (Валльер 2006, 57). В самых общих чертах данная проблема распадается на две составные части: исследование византийской правовой традиции (включая патристическую традицию)¹¹ и нововременной, в рамках последней можно особо выделять российскую и южнославянскую церковную традицию отношения к праву и осмысления его. Проблема осложняется тем, что обе традиции плохо поддаются анализу средствами современного правового формализма, выработанными западноевропейской традицией.¹²

С середины XIX века в рамках православной правовой теории (на тот момент – прежде всего российской и южнославянской) наметилось противостояние двух позиций. Одна из них выражает главную или официальную линию академической дисциплины Православного канонического права. Эта позиция формировалась под влиянием континентального *ius commune*, и склонна была трактовать Православное каноническое право в категориях и терминах современной западной формальной правовой теории – секуляризованной и канонической. Но в силу того, что православные канонические своды имеют трехчастную структуру – прежде всего апостольские каноны, затем установления Вселенских и других важных соборов, и, наконец, избранные главы из писаний Отцов Церкви (Валльер 2006, 78)¹³ – уже само применение средств и критериев современного юридического формализма к материалу столь отдаленной во времени и специфической культурной па-

¹¹ Византийское право привлекало внимание исследователей с XVIII века, однако вопрос о характере его применения, того, что и называют «византийской правовой традицией», остается почти не исследованным. Одна из немногих попыток исследовать данную область: Law and Society, 1992.

¹² В отношении византийской традиции, например: «Современный формализм не только не является идеалом в данном случае, но его сущностные ценности... мало применимы: понятийная последовательность уступает вопросам эстетического удовольствия и риторических или моральных решений, а судебное решение стремится реализовать сверхюридические идеалы справедливости. Вопрос об уместности многих других черт современных формалистических систем – независимости и «творчества» знатока судоустройства, судебный агонизм, техническое правосудие, автономия права и даже идеал подчинения формальным правилам – далек от ясности» (Wagschal 2010, 11–12).

¹³ См. также: Viscuso 2006; близок этой точке зрения: Rodopoulos 2007, 31–56. Несколько более сложную структуру источников церковного права описывает В. А. Цыпин (2004, 38–159) и М. Ю. Варьяс (2001, 91–95).

радикалы порождает серьезные сложности, а результаты во многих случаях вызвали сомнение.

Вторая позиция, во многом – сознательно противоположная, делает упор на том, что Православное каноническое право не следует толковать в юридических или правовых категориях вовсе. Каноны должны быть поняты как выражения более глубокой метафизической реальности и в этом плане они отличны от других видов права.¹⁴ Этой позиции свойственен значительно более расплывчатый и трудно формализуемый взгляд на православную правовую теорию, стремление связать ее прежде всего с пастырской практикой.

Поэтому когда дело представляют так, что «современная Православная правовая теория непрочно уравновешена между двумя проблематичными позициями: или церковное право XIX столетия, или никакого права вовсе» (Wagschal 2010, 5), нельзя сказать, что это лишено основания. Вместе с тем, ситуация все же сложнее и запутаннее. Можно грубо выделить три позиции, ни одна из которых не имеет методологически ясного выражения.

Официальная позиция вынуждена прибегать к юридическому формализму в силу необходимости решения ряда конфликтных ситуаций и политических проблем. В силу традиции, восходящей опять-таки к Византийской империи, Московской Руси и Российской империи, ей приходится опираться на государственное право и взаимодействовать с ним, а потому неизбежно искать общий язык, которым в современных условиях неизбежно оказывается язык юридического формализма.

Второй позицией в этой ситуации может быть названа позиция русской религиозной философии, во многом заданная В. С. Соловьевым. Эта позиция также не чужда языку правового формализма, хотя с самим формализмом (или легализмом) имеет мало общего и скорее склонна противостоять ему. В определенной мере эта позиция близка тому направлению, которое

¹⁴ «Каноны, направляющие жизнь Церкви «в ее земном аспекте», неотделимы от христианских догматов. Они – не юридические статуты в собственном смысле слова, но приложение догматов Церкви, ее Богооткровенного предания ко всем областям практической жизни христианского общества. В свете канонических правил это общество представляется некоей «тоталитарной коллективностью», в которой не существует «права отдельных личностей», но в то же время каждая личность этого тела есть его же цель и не может рассматриваться только как средство» (Лосский 1972, 92); «Хотя священные каноны конституируют Церковное право, они тем не менее сущностно отличаются от других типов права... Они должны быть поняты не как правовые регуляции, но как практическое применение церковных догм» (Patsavos 2003, 186, 188). Этот взгляд также находит выражение в работах, например, Н. Афанасьева (1933). Одобрение подобного взгляда можно найти в работах П. Евдокимова, о. А. Шмемана, о. И. Мейендорфа, Х. Яннараса и др.

называют Софиологией: по ряду причин ее перспективы в современном православном социуме могут быть охарактеризованы как крайне сомнительные.¹⁵

Третья позиция может быть представлена как позиция неопатристического синтеза, именно она выше обозначена как вторая (и это действительно так, если брать хронологию), но в середине XX века она обрела свое новое рождение – в значительной мере через противостояние русской религиозной философии. Это направление заново осмыслило свои основные черты и сформулировало их (при всей расплывчатости терминологии и расхождениях в ней), а также обрело название в ситуации эмиграции, возможно именно поэтому вопросам права, обществоведения и политики оно практически не уделяло внимания (Вальер 2006, 65). Сегодня, когда ситуация изменилась, неопатристика выступает как едва ли не господствующее направление (в идеологическом плане), но испытывает чрезвычайные трудности при решении социальных проблем, в частности, правовых.

Стоит отметить, что православное мировоззрение, при всех его особенностях, не может быть названо единственной причиной формирования в нашем обществе негативного отношения к праву. Но в данном случае достаточно будет указать на то, что такая традиция продолжает существовать и проявляет себя достаточно устойчиво.¹⁶ В общем и целом, ситуацию можно выразить следующим образом: официальная власть (это относится к любой власти), устанавливая законы, может рассматривать их в качестве ограничивающих ее же деятельность только в том случае, когда общество не только подчиняется этим законам, но и связывает с ними свою собственную идентификацию. Иначе говоря, когда общество определяет ими свой статус и таким образом отторгает от общества правонарушителей, то есть способно противостоять даже и самой верховной власти в случае нарушения ею законов, что таким образом обеспечивает контроль над властью на основе ею же изданных правовых норм. Перефразируя известное выражение Михаила Давидовича Шаргородского о том, что правовая наука начинается там, где она говорит законодателю «нет», можно было бы сказать, что право начинается там, где общество и правительство оба способны сказать друг другу «нет» (именно сказать – с угрозой применения силы, а не применять ее сразу). Вот здесь и

¹⁵ Как о предмете внимания исследователей говорить о спорности софиологии не приходится, но я затруднюсь назвать ее представителей, развивающих это направление сегодня. В основном неприятие ее связано с обвинением в попытке ревизии основ православного христианства, вольным обращением с догматической традицией. См. об этом, например: Порус 2010.

¹⁶ См., например: Арутюнян, Здравомыслова и Курильски-Ожвэн 2008; Стрижова 2015.

начинается сложность – для того, чтобы это сделать, общество, как уже сказано, должно связывать себя с определенным правовым статусом, а в обществе православном этот правовой статус оказывается слишком расплывчатым. Это надо подчеркнуть – дело не в том, что его нет, но официальный правовой статус не затрагивает, по православному мировоззрению, сущность человека, а неофициальный правовой статус, с которым человек себя идентифицирует, не находит выражения в формальных нормах официального права. Тот же В. С. Соловьев в «Оправдании добра» выражает это с замечательной ясностью: «По духу евангельскому (как и по букве) мы не должны обращаться к властям за принудительную защиту себя против личных и имущественных обид. Мы не должны тащить в суд и тюрьму человека, который нас ударит или снимет с нас шубу. Мы должны от всей души простить обидчика за те обиды, которые он нам наносит, и не оказывать ему за себя никакого противодействия. Это ясно и просто» (Соловьев 1990, 281). Можно рассмотреть ситуацию, которую Соловьев не описал, но для которой, вероятно, он предложил бы другой образ действий: когда обидчиком, насильником или грабителем выступает государственный служащий, чиновник или священник. При исходном в этом случае неравенстве и мы могли бы ему противостоять только при поддержке общества, но этой поддержки часто не оказывается, в том числе и потому, что наше общество не идентифицирует себя с правом и у него крайне слаба привычка бороться за него (за себя). В. С. Соловьев, я думаю, в этом случае как раз мог бы допустить обращение в суд, так как государство и его представители, согласно его учению, должны обеспечивать как раз безопасность и спокойствие граждан (поэтому он столь парадоксально называл государство «собираательно-организованной жалостью»), а это был бы вопиющий случай нарушения государством своих же прямых функций. Но мы, наученные опытом последующего столетия, знаем больше его о том, какой может быть реакция государства.¹⁷

Теперь мы можем вернуться к проблеме того, в какой мере философия права В. С. Соловьева может быть полезной при решении современных правовых проблем, стоящих перед нашим обществом. Прежде всего, стоило бы обозначить перспективы современного общества и его устремления. Добро в полном смысле, нравственный порядок по-прежнему выражают безусловно должное и безусловно желательное отношение каждого ко всему и всего к каждому (Соловьев 1990, 281), но перспектива подобного состояния ото-

¹⁷ Достаточно вспомнить в связи с этим, например, с какой иронией и почти мечтательной грустью характеризует В. Т. Шаламов описания ужасов заключения, каторги и ссылки в дореволюционной России. Учитывая такую перспективу взгляда, можно согласиться с Соловьевым, что царская Россия была государством жалости.

двинулась и перестала рассматриваться как реальная цель. Возможность осуществления Царства Божия в обозримой исторической перспективе, мягко говоря, вызывает серьезные сомнения. От ближайшего будущего прежде всего ожидают безопасности, стабильности и некоторого уровня благополучия. При такой перспективе роль права оказывается принципиально иной. В определенном смысле ее можно было бы назвать ведущей, но это не совсем верно, так как связь между правом, с одной стороны, и безопасностью и благополучием, с другой, для общества по-прежнему далеко не очевидна. Только стабильность может рассматриваться как непосредственно связанная с правом. Вера в честно заработанное благополучие, тем более высокого уровня, вызывает серьезные сомнения (гораздо больше благополучие связывается с удачей, ловкостью и беспринципностью, не говоря уже о некоторых видах противозаконности вроде взяточничества или мошенничества). Соответственно, под сомнением оказывается связь права и безопасности – удача, ловкость и беспринципность (плюс наличие связей и/или высокий уровень благосостояния) рассматриваются как куда большая гарантия безопасности, нежели право.

Таким образом в массовом восприятии право в значительной мере теряет свои функции инструмента для достижения желанной цели. Как хорошо демонстрирует опыт истории России, установить право «сверху» практически невозможно – это пытались делать практически все русские императоры, но установленное ими право работало избирательно, и отношение к нему оставалось в целом неприязненным, о чем и свидетельствуют сочинения русских юристов конца XIX – начала XX века. Выходит так, что право должно регулировать волю, идущую в равной степени и «сверху» и «снизу», но как преобразовать волю, идущую «снизу» в правовые формы остается неясным.¹⁸ И здесь можно увидеть некоторые возможности, которые предоставляет философия В. С. Соловьева.¹⁹

Прежде всего – это сама высокая оценка им права, и это следует повторять вслед за П. И. Новгородцевым, хотя бы и в идеологических целях, тем более, что интерес в обществе к русской религиозной философии достаточно высок и продолжает расти. Кроме того, можно упомянуть искренний пафос философии В. С. Соловьева, его интеллектуальную честность и мужество.

¹⁸ Я не считаю нужным в данном случае обосновывать важность и необходимость права, это рассматривается как аксиома.

¹⁹ Указанные ниже черты далеко не исчерпывают всех возможностей, выделены лишь те, что представляются наиболее созвучными современному состоянию общества.

Более существенным и важным мне в данном аспекте представляется учение В. С. Соловьева о личности и ее связи с правом. Эту связь философ выявляет постепенно, сначала – вслед за рядом западноевропейских учений, но без прямого заимствования²⁰ – между правом и лицом еще в период создания своей первой философии права (1874–1882) (Прибыткова 2011, 70), что получает отражение в «Критике отвлеченных начал» (1880). «То, что не есть лицо, – пишет русский философ, – не может быть субъектом права. <...> Сказать: я имею права... все равно, что сказать: я – лицо» (Соловьев 2001, 70). Далее Соловьев определяет лицо, опираясь прежде всего на И. Канта («существо, не исчерпывающееся своим бытием для другого, то есть не могущее по природе своей служить только средством для другого, а существующее как цель в себе и для себя») (Соловьев 2001, 144), из чего становится ясно, что речь идет о западном понятии *persona*, переводимом иногда как «лицо» (особенно в юридической сфере), а иногда как «личность».²¹ На этом этапе В. С. Соловьев связывает с правом только один аспект человека – способность обладать разумом (в чем также можно видеть западное влияние), и поэтому оценивает право негативно – оно не затрагивает другие стороны человека. Но уже здесь право связано со свободой – «право есть свобода, обусловленная равенством» (Соловьев 2001, 145). В итоге «понятия личности, свободы и равенства составляют сущность так называемого естественного права» (Соловьев 2001, 145).

Но взгляд Соловьева меняется, и в «Оправдании добра» он иначе характеризует личность и иначе связывает ее с правом. «Человеческая личность, и, следовательно, каждый единичный человек, есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания» (Соловьев 1990, 282). При этом, что особенно важно, эта возможность может быть осуществлена только в обществе: «отнимите у действительной человеческой личности все то, что так или иначе обусловлено ее связями с общественными или собирательными целыми, и вы получите животную особь с одною лишь чистой возможностью, или пустою формою человека...» (Соловьев 1990, 283). Это изменение взгляда философа на личность не всегда получает должное раскрытие и оценку.²² Здесь у нас нет возможности даже беглого анализа концепции личности (лица) у В. С. Соловье-

²⁰ Эту способность В. С. Соловьева соединять в своем учении черты едва ли не всех других философских систем, но без прямого заимствования, А. Ф. Лосев выделяет как одну из характерных особенностей его философии (Лосев 1990, 207).

²¹ Достаточно сравнить с определением «личности» из словаря Брокгауза и Ефрона, также предложенным В. С. Соловьевым (1896).

²² К примеру, о нем лишь вскользь упомянуто в статье О. В. Козловой (2002).

ва, но следует отметить еще один важный тезис, провозглашаемый философом: «...самостоятельность лица есть основание крепости общественного союза» (Соловьев 1990, 289). Добавим, что термины «лицо» и «личность» у Соловьева иногда выступают как синонимы, иногда различаются.

В поздний период творчества В. С. Соловьева связь личности с правом можно схематично выразить примерно следующим образом: цель человеческой жизни – Царство Божие на земле может быть достигнуто при одновременном нравственном совершенстве как отдельной личности, так и всего общества (понимаемом как совокупность личностей) – их нравственное развитие взаимосвязано; необходимым условием такого развития является достойное существование – в том числе определенная безопасность и стабильность существования, обеспечиваемая государственным правом. Таким образом, право – необходимое условие и одновременно средство для нравственного совершенства.

Кажется не лишним отметить, что слово «личность» появляется в русском языке примерно в середине XVII века, но только к 20–30 гг. XIX века за ним закрепляется значение монады, по-своему, единственно ей свойственным образом воспринимающей мир (Виноградов 1999, 273). Дальнейшее развитие значения этого термина не оставалось неизменным не только на протяжении XIX века, но и следующего, XX. То же самое можно сказать и о современном состоянии. И. Б. Левонтина делает такое общее наблюдение: «...парадоксальным образом при видимом богатстве в русском языке поле персональности оказалось устроено так, что в действительности русский язык не располагает полноценным аналогом общеевропейского person (Persona) (как, между прочим, и аналогом для self (Self) и identity (Identität))» (Левонтина 2012, 354); она перечисляет термины, относящиеся к этой области (исключая научные типа «индивид», «субъект»): человек, лицо, личность, особа и персона. Из этого перечня заметно пересечение объема значения данных понятий, что позволяет часто использовать их в философии (и не только, но нас интересует именно эта сфера) как синонимы. Едва ли стоит добавлять, что такая ситуация нередко служит препятствием для понимания как самой действительности, так и существующих ее описаний.

В свете сказанного, предложенное В. С. Соловьевым понимание личности представляет особенный интерес, а тот факт, что ему удастся связать личность с правом заслуживает специального внимания. Чтобы прояснить этого, приведем несколько примеров. В первом томе работы богослова В. И. Несмелова «Наука о человеке», вышедшем в свет в 1898 году, автор предлагает понимание личности как прежде всего свободы я, но свобода понимается «не как пассивное сознание и выражение личности человека»

от окружающих его предметов, а как живая энергия, которая существует сама по себе, независимо от всех данных условий жизни» (Несмелов 1898, 167). Иначе говоря, личность понимается Несмеловым исключительно через внутреннее духовное развитие. Н. А. Бердяев предлагает близкое, но иное толкование. В работе «Я и мир объектов» (1934) он пишет о личности как исключительно духовной категории,²³ которая объемлет в себе духовный мир и одновременно принадлежит ему, ни в коей мере не являясь его частью (в этом Бердяев видит тайну личности²⁴). «Личность, – пишет он, – есть живое противоречие между личным и социальным, между формой и содержанием, между конечным и бесконечным, между свободой и судьбой» (Бердяев 1994, 303). Ни о какой связи личности с правом в этом смысле и быть не может. «Идея мирового порядка и мировой гармонии лишена всякой нравственной и духовной ценности, которая всегда предполагает отношение к внутреннему существованию личности» (Бердяев 1994, 305). Иное, но столь же далекое от права понимание личности развивал Л. П. Карсавин, согласно которому, нельзя сказать иначе кроме как в переносном смысле, что существует какая-то человеческая личность (Карсавин 1994, 418). Задача личности – саморазвитие в раскрытии высшего и ради раскрытия высшего (Карсавин 1994, 421). Позже он выразит убеждение, что личность представляет собой самоединство, саморазъединение и самовоссоединение (Карсавин 1992, 43), а потому образ и подобие Пресвятой Троицы (Карсавин 1992, 62). «Полное и совершенное отображение Божьего Троиства осуществимо лишь в симфонической личности, индивидуальная же может вполне отобразить в своем усвершенении только Ипостась Логоса» (Карсавин 1992, 66). Понятие «симфонической личности» у Л. П. Карсавина находит созвучие в идее «соборной личности» П. Савицкого (Савицкий 1997, 47) и близка представлениям некоторых других евразийцев. Ничего не имеет общего с правом и понимание личности у В. Н. Лосского: «Тварь, будучи одновременно “природной” и “ипостасной”, призвана осуществить равным образом свое природное единство и свое личностное различие, благодатно преодолевая индивидуальные пределы, которые дробят природу и стремятся свести личности к уровню замкнутого бытия частных субстанций» (Лосский 2000, 77 и сл.). Это перечень можно было бы легко продолжить.

²³ «Личность же есть категория духовная, а не натуралистическая...» (Бердяев 1994, 296).

²⁴ «Личность есть прежде всего антиномическое сочетание конечного и бесконечного. Личность потерялась бы, если бы в ней исчезли границы и сдерживающие формы, если бы она расплылась в космической бесконечности. Но личность не была бы образом и подобием Божиим, если бы она не вмещала в себя бесконечного содержания. Ничто частичное не могло бы вместить в себя этого бесконечного содержания, личность это может только потому, что она не есть часть. В этом вся тайна личности» (Бердяев 1994, 303).

Хочу подчеркнуть, что в данном случае я не только не склонен критиковать подобное понимание личности, но даже не претендую на то, что мне удалось предложить относительно полные характеристики этого понятия в каждом из учений. Я лишь хотел указать на тот факт, что все они крайне проблематично совместимы с областью права (все равно – субъективного или объективного). Учение В. С. Соловьева в этом смысле выгодно отличается и действительно может служить опорой для выстраивания современного понимания связи права и личности. Вопрос о том, насколько сфера права должна сегодня рассматриваться нами как этически ценная – вопрос особый и ставить его здесь не вполне уместно. Но для тех, кто сегодня признает ценность права и живет в рамках традиционно православно-ориентированной культуры философия В. С. Соловьева может послужить в этом отношении отправным пунктом.

Хотелось бы однако отметить, что не следует понимать сказанное так, что взгляды В. С. Соловьева о связи личности и права представляется плодотворным механически переносить на современное общество. Понимание личности великим русским философом имеет в этом отношении тот недостаток, что не проясняет до конца характер связи личности и общества, делая основной акцент на их взаимосвязи. Тезис русского философа о том, что общество – восполнение или осуществление личности (Соловьев 1990, 284), как и его утверждение, что общество – это дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое или сосредоточенное общество (Соловьев 1990, 286) (тезис, восходящий к восточным Отцам Церкви и через Соловьева ставший одним из оснований идей «соборной» и «симфонической личности»), тезис этот все же далеко не полно раскрывает характер правового статуса отдельной личности и ее правового отношения к другим. Та солидарность между каждым и всеми, которая уже существует, по мнению В. С. Соловьева, и требует лишь своего полного осознания и духовного усвоения (Соловьев 1990, 286), сомнительное основание при организации правового пространства сообщества.

Можно сделать вывод, что философия права В. С. Соловьева представляет собой чрезвычайно интересный и ценный материал для нашей собственной как социальной, так и духовной деятельности. Если же мы ограничимся как скептическим пренебрежением к его наследию, так и восторженным безусловным принятием каждого тезиса, то мы недалеко уйдем в своем правовом развитии от его эпохи, а сама его теория права останется (бес)ценным музейным экспонатом и совершенно бесправным учением в современном мире.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Арутюнян, М. Ю., Здравомыслова, О. М., Курильски-Ожвэн, Ш. (2008) *Образ и опыт права: Правовая социализация в изменяющейся России*. Москва: Изд-во «Весь мир».
- Афанасьев, Н. (1933) «Каноны и каноническое сознание», *Путь* 39, Приложение, 1–16.
- Бердяев, Н. А. (1994) «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения», Бердяев, Н. А. *Философия свободного духа*. Москва: Республика, 230–316.
- Валицкий, А. (2012) *Философия права русского либерализма*. Москва: Мысль.
- Вальер, П. (2006) «Православие и право», *Человек. История. Весть*. Киев: Дух і літера, 59–90.
- Варьяс, М. Ю. (2001) *Краткий курс церковного права*. Москва: МЗ Пресс.
- Виноградов, В. В. (1999) «Личность», Виноградов, В. В. *История слов*. Москва: Российская Академия наук, 271–309.
- Карсавин, Л. П. (1992) «О личности», Карсавин, Л. П. *Религиозно-философские сочинения*. Т. 1. Москва: «Ренессанс», 3–232.
- Карсавин, Л. П. (1994) «Церковь, личность и государство», Карсавин Л. П. *Малые сочинения*. Санкт-Петербург: «Алетейя», 414–446.
- Козлова, О. В. (2002) «Проблема личности в философии В. С. Соловьева», *Соловьевские исследования* 2 (5), 131–152.
- Левонтина, И. Б. (2012) «Nominem quaeo», Зализняк, А. А., Левонтина, И. Б., Шмелев, А. Д. *Константы и переменные русской языковой картины мира*. Москва: Языки славянских культур, 354–365.
- Лосев, А. Ф. (1990) *Владимир Соловьев и его время*. Москва: Прогресс.
- Лосский, В. Н. (1972) «Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие», *Богословские труды*. Сб. 8. Москва: Издание московской патриархии, 9–128 (http://www.odinblago.ru/losskiy_ocherki/).
- Лосский, В. Н. (2000) «Богословское понятие человеческой личности», Лосский, В. Н. *Богословие и боговидение*. Москва: Издательство Свято-Владимирского братства, 289–302.
- Моисеев, В. И. (2009) «К логике Богочеловечества», *Соловьевские исследования* 1 (21), 49–63.
- Несмелов, В. (2000) *Наука о человеке*. Т. 1. Санкт-Петербург: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского. [Репринт 1898].
- Новгородцев, П. И. (1991) «Идея права в философии В. С. Соловьева», *Об общественном идеале*. Москва: Пресса, 525–539.
- Порус, В. Н. (2010) «Русская софиология в контексте кризиса культуры», *Софиология*. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 153–177.
- Прибыткова, Е. А. (2011) *Несвоевременный современник: философия права В. С. Соловьева*. Москва: Модест Колеров.
- Соловьев, В. С. (1896) «Личность», *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*, XVIII (34), 868–869.

- Соловьев, В. С. (1989) «Самосознание или самодовольство?», Соловьев, В. С. *Сочинения в 2-х тт.* Т. 1. Москва: Правда, 592–604.
- Соловьев, В. С. (1990) «Оправдание добра», Соловьев, В. С. *Сочинения в 2-х тт.* Т. 2. Москва: Мысль, 1990. С. 47–580.
- Соловьев, В. С. (2001) «Критика отвлеченных начал», Соловьев, В. С. *Полное собрание сочинений и писем в 20-ти тт.* Т. 3. Москва: Наука, 7–360.
- Савицкий, П. (1997) «Евразийство (опыт систематического изложения)», Савицкий П. *Континент Евразия.* Москва: Аграф, 81–97.
- Стрижова, П. (2015) «Правовое сознание россиян», *Толкование закона и права.* Т. 1. Санкт-Петербург: Алетейя, 106–114.
- Хоружий, С. С. (1999) «Путем зерна: русская религиозная философия сегодня», *Вопросы философии* 9, 139–147.
- Цыпин, В. А., прот. (2004) *Курс церковного права: Учебное пособие.* Клин: Круглый стол по религиозному образованию в Рус. Правосл. Церкви, «Христианская жизнь».
- Яценко, А. С. (1999) «Философия права Владимира Соловьева», Яценко, А. С. *Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства.* Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский университет МВД России, Издательство «Алетейя», 17–52.
- Law and Society 1982 – *Law and Society in Byzantium: Ninth – Twelfth Centuries*, ed. by Angeliki E. Laiou and Dieter Simon. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Ohme, H. (2012) “Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2): Councils and Church Fathers,” *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 24–113.
- Patsavos, L. (2003) *Spiritual Dimensions of the Holy Canons.* Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- Rodopoulos, P. (2007) *An Overview of Orthodox Canon Law.* Rollinsfort, New Hampshire: Orthodox Research Institute.
- Van Hoecke, M. (1985) *What is Legal Theory?* Amersfoort: Acco.
- Viscuso, P. (2006) *Orthodox Cannon Law.* Brookline, MA.
- Wagschal, D. F. (2010) *The Nature of Law and Legality in the Byzantine Canonical Collections 381–883.* Doctoral thesis, Durham University (<http://etheses.dur.ac.uk/468/>).