

Санкт-Петербургский государственный университет

Кафедра теории и истории права и государства

Власть и право в российской правовой традиции (на примере творчества С. Л. Франка)

Выпускная квалификационная работа
студентки 2 курса магистратуры 2 потока
группы № 030901
очной формы обучения
Устинович Марины Андреевны

Научный руководитель:
профессор, доктор юридических наук
Поляков Андрей Васильевич

Санкт-Петербург

2016 год

Оглавление:

Введение.....	3
Глава 1. Российская правовая традиция.....	6
§ 1. Понятие правовой традиции.....	6
§ 2. Сравнительная характеристика западной и восточной правовой традиции.....	7
§ 3. Место российской правовой традиции в противостоянии Востока и Запада. Ее основные черты.....	11
§ 1. Представления Франка об общественной структуре.....	19
§ 2. Власть и право в общественной структуре.....	24
§ 3. Природа общественного явления. Власть и право как общественные явления.....	26
§ 4. Категория «должного» в политико-правовой концепции Франка.....	32
Глава 3. Власть, право, гражданское общество по учению С. Л. Франка.....	44
§ 1. Власть и право. Соотношение понятий право и закон.....	44
§ 2. Гражданское общество и начало служения.....	54
Глава 4. Социальная основа институтов власти и права по С. Л. Франку.....	59
§ 1. Социально-ценностная оправданность власти.....	59
§ 2. Идеи С.Л. Франка о праве и власти в контексте современности.....	62
Заключение.....	67
Список использованной литературы.....	71

Введение

Актуальность темы диссертационного исследования:

Проблема соотношения власти и права на протяжении всей истории занимала умы зарубежных и отечественных мыслителей и до сегодняшнего дня сохранила серьезное теоретическое и практическое значение. Осмысление данного вопроса в рамках российской правовой традиции представляет особый интерес в силу своеобразия представлений о феноменах права и власти в сравнении с традицией европейской.

Правовая традиция, с одной стороны, представляет некоторую объективную силу, которая довлеет над людьми, и в этом смысле изучение институтов власти и права в их пределах позволяет выделить и оценить те особенности и социальные ожидания в отношении этих институтов, которые присущи данному обществу. В то же время традиция не есть косное образование, которое не возможно скорректировать. «Традицию невозможно унаследовать, ее можно завоевать» - сказал поэт Томас Элиот. Традиция – это то, что создается и обновляется каждый день на наших глазах и общими усилиями. Так, представление о том, какое отражение имеют институты власти и права в национальной традиции может помочь гармонично выстроить правовую политику государства, постепенно корректируя существующие недостатки и сохраняя самобытные национальные культурные особенности.

Основой для проведения данного исследования было выбрано творчество С. Л. Франка, а именно – его поздний либерально-консервативный, религиозно ориентированный период. Это связано с тем, что, во-первых, воззрения мыслителя по поводу власти и права во многих аспектах отражали те особенности, которые были в целом присущи российскому правосознанию того времени; во-вторых, теория общественного устройства, предложенная С. Л. Франком, содержит в себе много положений, которые могут быть полезны для раскрытия сущности явлений власти и права на современном этапе научного

развития. Например, представления ученого о соотношении начал единства и ценности конкретной личности, а также представления о необходимости социальной легитимации институтов власти права представляются чрезвычайно актуальными и по сей день.

Объектом данного исследования является представление об институтах власти и права, нашедшее свое отражение в творчестве С. Л. Франка и рассмотренное в рамках национальной правовой традиции.

Предметом данного исследования стали особенности российской правовой традиции в ее соотношении с традицией европейской и проявления этих особенностей в сформировавшихся представлениях о власти и праве в российской правовой мысли, в частности во взглядах С. Л. Франка.

Основной *целью* данной работы стало выявление ключевых черт, характеризующих российское представление о праве и власти, нашедших отражение в творчестве С. Л. Франка. Для достижения этой цели были сформулированы следующие *задачи* диссертационного исследования:

- обозначить основные особенности российской правовой традиции;
- раскрыть специфику взглядов С. Л. Франка на устройство общества, выявить место, занимаемое институтами власти и права в этом устройстве, а также охарактеризовать процесс формирования этих социальных институтов;
- соотнести взгляды С. Л. Франка на власть и право с воззрениями других отечественных и зарубежных мыслителей;
- проследить воплощение особенностей российской правовой традиции в творчестве С. Л. Франка и других мыслителей, указать на возможность обратного влияния философских представлений о социальных институтах власти и права на правовую действительность;

Теоретической основой исследования послужили труды философов, политологов, юристов: Р. Алекси, М. В. Антонова, К. В. Арановского, Х.

Арендт, В. А. Бачинина, П. Бергера, Н. А. Бердяева, Г. Дж. Бермана, Е. В. Булыгина, Н. В. Варламовой, Л. Дюмона, В. В. Зеньковского, И. А. Ильина, И. Канта, Г. Кельзена, А. Кожева, Н. М. Коркунова, В. В. Лапаевой, Ю. М. Лотмана, Н. Лумана, А. В. Малько, Н. И. Матузова, Н. Н. Моисеева, П. И. Новгородцева, Л. И. Петражицкого, А. В. Полякова, А. Росса, В. П. Сальникова, А. И. Солженицына, В. С. Соловьева, Е. В. Тимошиной, Е. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, Э. Фромма, И. Л. Честнова, Д. Юма.

Глава 1. Российская правовая традиция

§ 1. Понятие правовой традиции

Определим, хотя бы в общих чертах, что есть российская правовая традиция. Это, с одной стороны, задаст систему координат для рассмотрения ключевых понятий права и власти, которые и есть в первую очередь предмет данного исследования, а с другой стороны, позволит уже отчасти проникнуть в их суть.

Правовая традиция – это исторически сложившееся отношение к такому социальному институту, как право (а вместе с ним - и к власти, и ко многим другим – определяя свое отношение к одному из сопряженных друг с другом звеньев мы неизбежно вторгаемся и в сферу остальных, косвенно оценивая их значимость и положение в структуре социальных ценностей). Культура же, включающая в себя и традицию есть «не простая сумма ценностей и даже не система их, но их органическое единство, всегда предполагающее существование некоторого субъекта, который их создает, хранит и развивает, который – нужно сказать и так – сам в них и только в них развивается»¹ - писал Л. П. Карсавин. Традиция всегда субъективна и постоянно находится в развитии. Вместе с тем, это объективная сила, которой мы подчинены, которая влияет на нашу жизнь в обществе. Она существует вне зависимости от индивидуального существования. Правовая традиция – это накопленный народом опыт в данной сфере духовной жизни. В силу ее объективированного характера, ее очень сложно перенаправить, скорректировать в краткий срок - пусть даже и в стремлении к скорейшему рациональному реформированию общественного устройства. Правовую традицию нельзя изменить насильственно. В силу наличия у традиции объективной составляющей, она есть данность, она существует как часть живого общественного организма. Таким образом, традиция (как и любое социальное явление) и субъективна, и объективна одновременно. Она поддается корректировке и даже неизбежно

¹Карсавин Л. П. Основы политики // Мир России - Евразия. М., 1995. С. 111.

меняется вместе с развитием общества, но попытки социального конструирования в сфере правовой политики должны ориентироваться и на ее объективную составляющую, с нею считаться.

§ 2. Сравнительная характеристика западной и восточной правовой традиции

Серьезные отличия существуют между правовой традицией Востока и Запада - в культурологическом, а не географическом смысле этих категорий². Так, Г. Дж. Берман отмечал, что «Запад определяется не по компасу. Географические границы помогают найти его, но со временем они меняются. “Запад” скорее культурный термин, но с очень значимым диахроническим измерением»³. Западная, или то же самое – европейская правовая традиция, основана на рационалистической правовой культуре и доминирующем положении индивидуалистических ценностей. Здесь индивид не поглощается социальной тотальностью, а выделяется из нее и в определенной мере противостоит ей⁴. Цель существования человека коренится в его собственном начале, он рожден, чтобы жить для себя, а не для того, чтобы служить какому-либо высшему, сверхличностному началу. Право в данной культуре играет роль высшей социальной ценности, все другие же ему подчинены. Так, Г. Дж. Берман в своей работе отмечает несколько ключевых особенностей западной традиции права, в том числе: автономию права от других социальных институтов, таких как религия, политика, мораль, обычай; существование корпуса профессионалов, которые занимаются изучением и реализацией права; право представляется в качестве некоего организма, который растет и развивается вместе с цивилизацией, обновляется и в то же время сохраняет самые важные свои черты в силу некой внутренней органической

²Н. В. Варламова, ссылаясь на опыт ученых-компаративистов, отмечает, что в рамках практически любого сравнительно-правового исследования западную правовую традицию рассматривают как единство и «не по пространственно-географическому признаку, а на основании целой совокупности историко-культурных, социально-политических, философско-идеологических критериев» (Н. В. Варламова *Западная правовая культура: уникальность или универсальность?* // *Общественные науки и современность*. 2011. № 5. С. 93).

³Берман Г. Дж. *Западная традиция права: эпоха формирования*. 2 изд. М., 1998. С. 9.

⁴Дюмон Л. *Эссе об индивидуализме*. Дубна, 1997. С. 36-37, 294 -295.

необходимости; право обладает превосходством над политическими властями⁵. Перечисленные характеристики выводят право, как институт, на максимально значимое место в сфере социального. Здесь верно утверждение о том, что, сконструировав совершенное право, можно создать и совершенное общество. Основой для такого отношения к праву стала концепция юснатурализма, которая была чрезвычайно значимой в XVI-XVII веках. Устройство общества мыслилось подобно устройству физического мира, что было обусловлено развитием естественных наук. С позиции классического типа научной рациональности, казалось, что обе эти сферы: и природного, и социального, безупречный разум сможет познать и устроить максимально рационально⁶. Человеческий разум, а вместе с ним и его продукт - право, обрели ореол божественного. И если и можно говорить о служении некоей идее в рамках европейского культурного пространства, то такой идеей будет именно идея правового государства. Квинтэссенцией западной правовой традиции можно считать мысль Канта о том, что право человека есть самое святое, что есть у Бога на земле⁷. Право, безусловно, является ценностью. Однако «наивно требовать от него большего, чем оно заведомо может дать ... Непосильные задачи могут только скомпрометировать право. Поэтому нельзя возводить его в абсолют»⁸. В рамках самой западной культуры иногда встречается мнение о том, что праву зачастую придается чрезмерное значение. Так, Г. Дж. Берман в своей работе пишет, что действительно есть «основания предостерегать нас против слишком больших надежд на право и, особенно, против восхваления нашей правовой системы и нашей любимой Конституции как высшей ценности,

⁵Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. С. 25.

⁶Мир представлялся как механизм, который «был однажды кем-то и когда-то «запущен» и который вечно действует по вполне определенным раз и навсегда начертанным и вполне познаваемым законам» (Моисеев Н. Н. Расставание с простотой. М., 1998 С. 27).

⁷«Нередко порицали те высокие эпитеты, которые часто прилагаются к правителю (божий помазанник, исполнитель божественной воли на земле, наместник Бога), как грубую, одурманивающую лесть – но, мне кажется, без основания. Эти эпитеты не только не должны внушать государю высокомерия, но, напротив, должны вызвать в его душе смирение, если только он обладает рассудком (что и следует предположить) и понимает, что взял на себя миссию слишком тяжелую для одного человека, а именно взялся блюсти право людей (самое святое из того, что есть у Бога на земле), и ему постоянно следует опасаться чем-либо задеть эту зеницу Господа». (Кант И. Собр. соч. В 4 т. Т. 1 М., 1993. С. 383).

⁸Матузов, Н. И. Лекция 27. Правовой нигилизм и правовой идеализм // Теория государства и права. Курс лекций. / под ред. Н. И. Матузова и А. В. Малько. М., 1997. С. 611.

как цели в себе, как главного критерия нашей жизни. Это, действительно, вид идолопоклонства – преклонение перед рукотворной вещью, отношение к ней как к чему-то самодостаточному. Наше уважение к закону оправдано лишь в том случае, когда закон отсылает к чему-то выше себя».⁹

В целом, несмотря на те преувеличения, которые время от времени имеют место быть, европейская цивилизация дала миру представление о праве, как о важнейшем социальном институте в обществе, заслуживающем уважения к себе, утвердила право как законную сферу духа. Можно по-разному – в той или иной мере - адаптировать эту идею, но ее нельзя вовсе отринуть. «Человек, живущий социально, живет жизнью права. Поэтому, пока будет существовать социум, будет существовать и право»¹⁰. Таким образом, западная традиция встает на защиту права, призывает к его уважению. А уважение права в целом - это всегда и уважение прав каждого конкретного человека в частности. Человек ценен сам по себе – в силу своего рождения, а не в связи с принадлежностью его к некоей общности или какими-либо другими его характеристиками. Уважение к достоинству самостоятельной человеческой личности при любых обстоятельствах – это основа европейского правопонимания, и именно в ней заключена сила, правда и значимость западной правовой традиции.

Вместе с тем, существует восточная правовая культура. Если со стороны Запада условно можно говорить о единой европейской цивилизации, на Востоке это некая совокупность различных цивилизаций, с различными культурными и религиозными традициями, но имеющими в качестве объединяющего признака склонность к коллективизму: здесь общее довлеет над индивидуальным, а государственное над частным. На Востоке человек не преследует цели изменить мир, сделать его удобным для себя, здесь человек, наоборот, старается постичь мир в его первоначальном естестве, подчиниться его законам, встроиться в него – ведь мир гармоничен, и для каждого уготовано подходящее

⁹Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999, С. 399

¹⁰Поляков А. В. Общая теория права: проблемы интерпретации в контексте коммуникативного подхода. СПб., 2004. С. 327.

ему место, найдя которое, человек послужит цельности бытия. Отдельная личность является ценной не сама по себе, а как элемент социальной общности¹¹. В связке право-обязанность на первое место выходит обязанность. Обязанность служить высшему началу. В обществах данного типа право занимает далеко не первую позицию на иерархической лестнице социально значимых образований. Религия, мораль, обычай, традиции есть та основа, на которой строится общество. Право же занимает подчиненное положение, выполняет роль инструмента, который выполняет свою – ограниченную, отведенную ему роль в служении высокому идеалу. Служебный характер права не означает, что оно вовсе не воспринимается как ценность. Воспринимается, но как ценность относительная. Жизнь общества и человека, как его составной части, не подчинена исключительно праву. «Когда вся жизнь пронизана отношениями юридическими, — создаётся атмосфера душевной посредственности, омертвляющая лучшие взлёты человека»¹² - говорил Солженицын в рамках своей речи для выпускников Гарварда в 1978 году. В восточной культуре, в первую очередь, задача и состоит в том, чтобы открыть путь для лучших человеческих порывов, для максимального духовного развития. Однако часто желание выйти за пределы «минимума нравственности»¹³, превзойти его, прийти к нему иным, неправовым путем, оборачивается неблагоприятно – правами отдельного человека пренебрегают во имя достижения высокой общей цели, личность становится лишь средством в этом процессе, а тот самый минимум остается неосуществленным.

Как уже было отмечено, оба эти подхода в крайних своих проявлениях могут оказаться односторонними. Чрезмерная увлеченность как индивидуально-материальным, так и коллективно-трансцендентным может оказаться пагубна для всестороннего развития человеческой личности и общества в целом. Так, Б. П. Вышеславцев, описывая опасность таких

¹¹Бачинин В. А., Сальников В. П. Философия права. Краткий словарь СПб., 2000. С. 175-177.

¹²Солженицын А. И. Речь для выпускников Гарварда 1978 [Электронный ресурс] // Антология Самиздата URL: <http://antology.igrunov.ru/authors/solz/1121759601.html> (дата обращения 28.04.2016).

¹³Такое определение дал в своей работе В. С. Соловьев: «право есть низший предел, или *определенный минимум нравственности*» (Соловьев В. С. Оправдание добра. М., 2012. С. 62).

крайностей, пишет следующее: «В восточном, индусском переживании чуждой миру отрешенности только трансцендентность считается истиной и ценностью, а имманентность объявляется неценностью, иллюзией. Этот извечный индусский мотив пессимизма можно услышать и далеко за пределами Индии – в орфизме, в платонизме, даже в христианстве. Напротив, западное мирозерцание и культура стоят перед другой опасностью, перед опасностью признания имманентности за высшую ценность и отвержения трансцендентности как иллюзии и дурной метафизики: телесное бытие и существование на земле есть единственное счастье, а все остальное обман. ... Телесное бытие и существование на земле не иллюзия, но и не единственное бытие и не все бытие»¹⁴. Так, необходим баланс между этими двумя силами.

§ 3. Место российской правовой традиции в противостоянии Востока и Запада. Ее основные черты

В свете этого противопоставления Запада и Востока, и их веками формировавшихся правовых традиций, уместно попытаться ответить на вопрос, каково положение России, какими именно характерными чертами обладает ее правовая традиция. На карте мира Россия стала связующим звеном между Востоком и Западом. В связи с особым географическим положением, нашему государству и в духовном взаимодействии между восточной и западной культурами зачастую придают особое, иногда чуть ли не мессианское, значение. Так, в 1883 году В. С. Соловьев высказал мысль о том, что будущее слово России — это «слово примирения для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой»¹⁵. Оставляя в стороне вопросы геополитики, отметим, что Россия, действительно, оказалась на стыке великих цивилизаций и, вместе с тем, нельзя с уверенностью отнести ее только к одной из них. И Восток, и Запад оказали воздействие на формирование российской культуры, в том числе и правовой. Опыт Европы был одновременно и притягательным, и невозможным. С одной стороны, он был недостижим, с другой – недостаточен.

¹⁴Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., Республика, 1994. С. 259.

¹⁵Соловьев В. С. Из речей в память Достоевского // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 68.

Западный подход к праву изначально был чужд российскому менталитету, сформировавшемуся на основе православно-византийской духовной традиции¹⁶. Здесь хочется согласиться с мнением, высказанным В. И. Павловым о том, что «постоянная потребность в некоем своеобразном, уникальном понимании мира обусловлена, на наш взгляд, присущей русскому правовому сознанию глубинной интуицией, возможно, неким неотрефлексированным чувством отличия (особенно на фоне господства западного рационального сознания) способа понимания и строения как наличного, фактического антропологического опыта, образа человека юридического, так и опыта осуществления социальных, а, следовательно, и правовых отношений. Видимо, русскому философско-правовому мышлению всегда казалось недостаточно аппаратных средств римской правовой традиции, чтобы исчерпать чувство, переживание, событие существования человека в мире юридического»¹⁷.

Интересно отметить, что европейская правовая традиция тоже подверглась влиянию христианства, как и российская правовая традиция. Однако, вероятно, можно сказать, что для западной цивилизации это стало именно одним из факторов, оказавших влияние на формирование правовой культуры, которая успела приобрести своеобразие со времен античности с ее рационалистическими традициями и эпохи римского права. Для российской же правовой традиции христианская идея стала не равноправным среди многих взаимодополняющих и сложно между собою переплетенных факторов, а одним из определяющих. (Отметим, что христианская философия оказалась намного шире теологии и получила свое развитие в трудах русских мыслителей в различных формах и культурных образах). Христианство, а именно – и это имеет первостепенное значение - православный обряд византийского образца, оказал существенное влияние на правосознание русского общества, сформировал почву для отличий от европейского правосознания. Так, уже со времен спора между славянофилами и западниками в русской философии

¹⁶В. В. Лапаева Типы правопонимания: правовая теория и практика. М., 2012. С.299-308.

¹⁷В. И. Павлов Идея правовой коммуникации и современная антропология права // Правоведение. 2014. № 5. С. 129.

сформировался подход, согласно которому «именно различный опыт Богообщения, сформировавшийся в католичестве и православии ... определил основополагающие расхождения между западной и русской культурой»¹⁸.

Религиозная идея в странах Европы была в максимальной степени явлена в рамках «второй» редакции естественного права, получившей развитие в эпоху Средневековья. В рамках этой трактовки естественное право понималось как Божественная воля, находящая отражение в Священном писании и человеческом разуме¹⁹. Здесь в качестве идеально существующего порядка, естественного закона выступал закон, предписанный Богом. «Ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их» (Рим. 2:14,15) - именно эти слова Апостола Павла выражают основную идею этого исторического образа естественной правовой школы. Так, Фома Аквинский в своей «Сумме теологии» пишет о четырех видах существующих законов: вечном, естественном, человеческом и божественном. И человеческий закон должен ориентироваться, стремиться к соответствию закону естественному (он есть разновидность, грань закона вечного, который, в свою очередь, есть проявление божественного разума. Бог как государь вселенной предписывает ей закон, который совпадает с его замыслом по управлению всеми земными вещами)²⁰. Однако несмотря на серьезное влияние религиозных институтов на институт права в то время, акценты в этой сфере были расставлены совершенно иным образом, чем это принято в православно-византийской традиции. Здесь на первый план выходит понятие Закона, некоего внешне установленного императива, пусть установленного и божественной волей. Так, само понятие закона получает ореол святости в Европе еще до торжества теории юснатурализма, с ее

¹⁸Тимошина Е. В. История русской философии права: эпоха средневековья. Учебное пособие по дисциплине «История философии права России» магистерской программы «Теория и история государства и права; история правовых учений». СПб., 2014. С. 5.

¹⁹Поляков А. В., Тимошина Е. В. Общая теория права: Учебник. СПб., 2005. С. 40.

²⁰Козлихин И. Ю., Поляков А. В., Тимошина Е. В. История политических и правовых учений. 2 изд. СПб., 2015. С. 122.

представлением о выводимости всех естественных прав и свобод из совершенного человеческого разума. Уточним, что Закон, конечно, здесь понимается намного шире, чем только закон, изданный государством. Закон есть норма должного поведения, внешне предписанная человеку (в том числе и божественный закон). Вот что Г. Дж. Берман пишет о роли закона в средневековой Европе: «Господство права основывалось не только на множественных юрисдикциях, но и на дуализме светской и духовной сфер. Ведь подразумевалось, что сама история требует искупления светского порядка и что закон может сыграть роль в этом искуплении. Бог был Богом закона. «Бог сам — закон». Так говорит Саксонское зеркало, первый германский свод права, написанный около 1220 г. «Бог сам — закон, и потому закон дорог ему» — это прямое выражение философии Папской революции. Через несколько десятилетий после Саксонского зеркала великий английский юрист Брактон писал, что «закон делает короля» и что Англия живет «не под властью человека, а под властью Бога и закона»²¹. Именно Закону предавалось особое значение в борьбе со злом в этом мире. Следование Закону (государственному, нравственному – абстрактно говоря, внешнему требованию по отношению к человеческой воле) принималось за основу для общества и индивида, стремящегося к совершенству. В российской правовой традиции через грань ее православного исторического опыта, наоборот, всегда утверждалась недостаточность закона для борьбы с несовершенствами мира, он, сам по себе не может привнести в мир ни капли «новой» нравственности, он является лишь, отрицательным (нейтрализующим) инструментом противостояния злу. Бердяев писал, что закон «организует жизнь, но никогда не поддерживает ее благодатной силой, не просветляет и не преображает ее»²².

Вместе с этим стоит отметить и то, как переплелись с христианскими представлениями те представления о человеке и его месте в мире, существовавшие на данных территориях. Договорный идеал римско-правовой

²¹Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. С. 343.

²²Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 94.

школы нашел своеобразное сочетание с христианской идеологией, пришедшей в Европу.

Индивидуализм, свобода и самостоятельность отдельной личности здесь не потеряли своей значимости. В целом, индивидуализм не свойственен любому из религиозных мировоззрений. «Только в своих отношениях с Богом человек являлся индивидом в собственном смысле слова – самоценным и свободным»²³. Это некоторого рода вне-мирской индивидуализм. Однако он не означает утверждения индивидуальных ценностей и личных интересов в качестве первостепенных в мире. Л. Дюмон видит уникальность христианства как раз в том, что постепенно был осуществлен переход к воплощению «в мире тех ценностей, которые христианство в начале приберегало для индивида-вне-мира и для своей Церкви»²⁴. Отметим, что, скорее всего, это свойство как раз не христианской религии в целом, а именно ее европейского воплощения в связи с укорененными традициями индивидуализма. А именно эти традиции и породили трактовку права как формы индивидуальной свободы и сделали концепцию неотчуждаемых прав человека основой западной культуры. Для православного сознания такой подход к праву, сама концепция прав человека, неразрывно связанная с уважением индивидуальной свободы личности, никогда не воспринимались в качестве общественного идеала²⁵. Человек на Руси всегда принадлежал не себе, а общине и государству. Особое доверие оказывалось не праву, а «Правде», которая обладала надындивидуальным характером, служила формой общего духовного единения. «По-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое»²⁶ - так писал о значении слова «Правда» Н. К. Михайловский. Индивид воспринимался совершенно иным образом – само понятие индивидуального здесь вытекает из понятия общего, а не наоборот. Индивид только и может существовать, как органическая часть общего. Здесь мы отчасти затронули

23³Дюмон Л. Указ. соч. С. 43.

24³Дюмон Л. Указ. соч. С. 68.

25³Поляков А. В. Общая теория права: проблемы интерпретации в контексте коммуникативного подхода. С.478.

26³Цит. по: Зеньковский В.В. История русской философии М., 2001. С. 22.

крупную проблему соотношения общего блага и индивидуальных интересов, но только в аспекте того, что из себя представляет индивид и, исходя из этого, в чем именно могут корениться его интересы. Вопрос соотношения общего и личного чрезвычайно важен для теории и философия права, в частности, он в значительной степени занимал и отечественных мыслителей девятнадцатого столетия. Останавливаться на нем подробно не входит в задачи данной работы, однако, хотелось бы отметить, что в рамках рассмотрения правовой традиции того или иного народа складывается некая матрица вопросов, ответы на которые оказываются взаимосвязаны и в некотором роде предопределяют друг друга. И вопрос о соотношении общего и частного блага – один из них. В связи с этим, заметим, что в российском правосознании интересы общего зачастую превалировали над интересами частными. И не всегда интересы частные при этом оставались не нарушенными. Наверное, этот вопрос так широко дискутировался именно в силу того, что никогда не имел однозначного решения, был болезненным и тяжелым. (Либеральный европейский подход, взявший на знамя индивидуальные ценности, более или менее однозначно ответил на этот вопрос). Однако важно, что уважение к некоей общей, Абсолютной идее, служение ей не означает неуважения к интересам индивидуальным. Правда российских мыслителей, видевших иерархию ценностей таким образом, заключается как раз в том, что именно в этом служении Абсолютной ценности они находят высший интерес человека, именно на этом пути человек может полноценно раскрыть себя. С таких позиций, именно это и есть высшее уважение к индивидуальному интересу. В целом, индивидуальность, ее задачи и интересы в православной традиции, которая в значительной мере повлияла на формирование российской правовой традиции, понимаются несколько иным образом, чем они же в рамках западной правовой культуры, также подвергшейся влиянию иной ветви христианства, но уже имевшей свой своеобразный культурно-исторический опыт.

Римско-правовая традиция так же повлияла на укоренение особого типа культуры на Западе, который Ю. М. Лотман называет «магической». Этому типу культуры свойственны такие качества как взаимность, принудительность, эквивалентность, договорность. Противоположностью является религиозный тип культуры, в основе которого лежит «не обмен, а безоговорочное вручение себя во власть»²⁷ - и этот тип культуры скорее свойственен российскому сознанию, в том числе правовому (конечно, это только культурологические типы и не присутствуют нигде в самом чистом виде). Идея конвенциональных отношений, эквивалентного обмена соответствовала укоренившемуся формально-юридическому сознанию римлянина и получила свое развитие и в дальнейшем развитии Западной цивилизации. Договор (и право – как его основание) получает особое значение, в религиозной культуре он остается чем-то языческим по своей природе. «В рыцарском быту Запада, где отношения с Богом и святыми могут моделироваться по системе «сюзерен-вассал» и подчиняться условному ритуалу типа посвящения в рыцари и служения Даме, договор, скрепляющий его ритуал, жест, пергамент и печати осеняются ореолом святости и получают высший ценностный авторитет. На Руси договор воспринимается как дело чисто человеческое в значении: «человеческое» как противоположное «божественному»²⁸. Так, договор, взаимность прав и обязанностей, правовая модель отношений как римское наследие Запада с приходом христианства не теряет своего значения, наоборот, занимает равноправное место, получает дополнительный авторитет, находит в новой вере новые основания, подтачивая ее для себя. В русской традиции договор так и не приобрел высокого значения, ведь нельзя договориться с Богом, зато здесь получают особое значение идеи власти и служения.

Подводя итог этому краткому обзору особенностей, свойственных российской правовой традиции в ее сравнении с восточной и западной традициями, хотелось бы сконцентрировать внимание на следующих позициях,

²⁷ Лотман Ю.М. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн, 1993. С. 345.

²⁸ Там же. С. 347.

представляющихся наиболее важными для данной работы: российская правовая культура является этикоцентристской, а не правоцентристской²⁹. Поэтому, во-первых, право не воспринимается в качестве высшей ценности, в отличие от Правды, которая выступает в качестве общественного идеала. Здесь идея Закона, внешне принуждающего, отступает перед идеей Благодати, к которой человек должен двигаться в своем духовном развитии. Закон же остается лишь инструментом на пути этого развития, но он никогда не станет достаточным средством для целостного преобразования жизни, к которому только и стоит стремиться. Во-вторых, индивидуальная свобода человека воспринималась совершенно иным образом, чем в западной культуре. Представлялось, что реализация индивида может быть осуществлена в первую очередь через его принадлежность к целому, через служение общему религиозно-нравственному идеалу. В-третьих, идея договора, эквивалентности, взаимобязывания уступала место идее служения, подчинения, но не всякому господину, но власти, которая сама служит общей Абсолютной Истине.

²⁹«Право не может быть поставлено рядом с такими духовными ценностями, как научная истина, нравственное совершенство, религиозная святыня. Значение его более относительно, его содержание создается отчасти изменчивыми экономическими и социальными условиями» (Кистяковский Б. А. В защиту права (Интеллигенция и правосознание) [Электронный ресурс] // Библиотека русско-философской и художественной литературы «ВЪХИ». URL: <http://www.vehi.net/vehi/kistyak.html> (дата обращения 28.04.2016)).

Глава 2. Теоретические основы учения С.Л. Франка о власти и праве

§ 1. Представления Франка об общественной структуре

Приступая к непосредственному анализу понятий власти и права в творчестве С. Л. Франка³⁰ и - через призму его размышлений - к осмыслению тех общих тенденций в определении этих понятий, которые существовали в среде отечественных мыслителей того времени и в значительной степени повлияли на формирование российской правовой традиции, отметим, что круг социально значимых вопросов, занимавших философа был значительно шире, чем только вопросы права, власти и государственного устройства. Он ставил перед собой задачу выстроить цельную социальную философию. Сам С. Л. Франк определял содержание ее тем, чтобы «познать истинное, постоянное существо общественного бытия, обусловленное вечным существом человека, и сделать из этого познания выводы, практически существенные для общественного мирозерцания»³¹. Задача чрезвычайно широкая и сложная. Осмысление вопросов, касающиеся власти права в обществе стали лишь составной частью его трудов, органически вписавшейся в концепцию общественного устройства.

С. Л. Франк очень много внимания уделил тому, как именно устроено общество – какова его структурная природа, какое положение в нем занимает отдельно взятый индивид и можно ли вообще сказать «отдельно взятый». Ученый достаточно подробно проанализировал две основные теории устройства общества, существующие в истории философии, - это сингуляризм и универсализм. В обоих подходах он находил изъяны и логические противоречия, и в связи с этим предложил собственное видение такого устройства (которое, все же, сущностно ближе коллективистской концепции).

³⁰ В данной работе анализируются труды С. Л. Франка, ставшие итогом второго этапа его творческой деятельности. Этот этап, в отличие от первого, носил либерально-консервативный, религиозно ориентированный характер. Представляется, что именно он стал для мыслителя максимально продуктивным, именно в его рамках он сформировал свою самобытную философскую картину мира. Именно в эти годы выходит его основной труд по социальной философии «Духовные основы общества. Введение в социальную философию»

³¹ Франк С.Л. Духовные основы общества // Избранные труды / Сост., автор вступ. статьи и комм. С.Б. Роцинский. М., 2010. С. 349.

Вероятно, что даже можно сказать, что теория С. Л. Франка скорее представляет своеобразную вариацию коллективистской концепции. Индивидуалистическая концепция не воспринимается мыслителем как сколько-либо приемлемая – он не видит возможности выйти из противоречия, которое заключается в следующем: механическое скрещение автономных волей не дает возможности получить общественный порядок, а он все же имеет место быть. Общество он видел в коммуникативном единстве «я» и «мы». Вместе с этим, он отрицал и положение органической коллективистской теории о том, что обществу присуще некое целостное сознание – здесь не существует единого субъекта. Отождествление устройства общества с биологическим организмом есть лишь аналогия, метафора, но не нечто, имеющее отражение в реальности. «Общество, в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое «я», а – «мы»; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея «мы» в отдельных его членах»³².

А что из себя представляет «мы»? Это никогда не есть просто совокупность отдельно взятых «я» - «я», как точно подметил мыслитель, в социальном смысле, в отличие от грамматического, не имеет множественного числа в виде «мы», «я» не может повториться – оно единично, уникально. Но, с другой стороны, «изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция»³³ - в обществе не может быть около стоящих «я» (возвращаясь к аргументам критики сингуляризма), следовательно, должен быть еще и Другой. «Я» всегда пребывает в коммуникативном пространстве, в соотнесенности с «другим я», то есть с «ты». А в совокупности они: «я» и «ты», и представляют собой это первичное единство «мы», дифференциацией из области которого они конструируют себя. И проявление этого первичного «мы» в каждом «я», проявление общей природы человека делает возможной коммуникацию. Если бы оно органически не присутствовало, не было бы возможности контакта,

³²Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 344.

³³Там же. С. 353.

понимания. А без этой коммуникации собственно не может быть никакого «я». «Я» становится собой, рождается, индивидуализируется лишь проведя границу между собой и «другим я», то есть «ты». Человек появляется как личность, выявляя разницу между собой и другим человеком. «Психогенетически новорожденный ребенок впервые начинает осознавать свое «я» как «я», разлагая первичную духовную атмосферу, в которой он живет, на материнский взор и голос, ласковый или угрожающий, и «себя самого» как внутренне воспринимаемую жизнь того, на кого направлена эта ласка или угроза и кто реагирует на нее»³⁴. Создание человеком самого себя всегда и неизбежно — предприятие социальное³⁵.

Эти рассуждения чрезвычайно важны для всего философского концепта С. Л. Франка, так как помимо структурного соотнесения понятий «я», «ты» и «мы», они позволяют нам сделать два следующих вывода. Во-первых, указывается на тот факт, что человек не возможен вне коммуникативного пространства, притом это есть некий императив – человек не является человеком вне такого пространства. Процесс становления человека происходит в социальной среде. Коммуникация не есть возможность, она есть данность, неизбежная часть жизненного мира любого индивида. Во-вторых, вступая в общение с «другим я», индивид находит в нем не только лишь как объект для познания – как воспринимаемое, но и как ответно воспринимающее его самого. Это есть встреча двух сознаний, для того чтобы она могла осуществиться, ««ты» должно быть не извне «дано», а первичным и исконным образом, «изнутри» присуще мне»³⁶. То есть «ты» должно быть понятным, схожим с «я» – должна существовать общность языка, культуры, как минимум - общность сознания принадлежности к человеческому роду. Исходя из этого, находиться в

³⁴Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 350.

³⁵ «Люди вместе создают человеческую окружающую среду во всей совокупности ее социокультурных и психологических образований, ни одно из которых нельзя понять в качестве продуктов биологической конституции человека. Одинокое человеческое существование — это существование на животном уровне. Как только наблюдаются феномены специфически человеческие, мы вступаем в сферу социального. Homo Sapiens всегда и в той же степени есть Homo Socius» (Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 94).

³⁶ Франк С. Л. Духовные основы общества С. 348.

социальном мире невозможно без того, чтобы не признать этого Другого, обладателя «чужого сознания», «ты» равным себе. Эта идея «чужого сознания», имманентно присущего твоему собственному, создает площадку для взаимодействия, осмысленного и взаимозначимого, а также неотвратимо приводит к утверждению «чужого я» в качестве столь же ценного и значимого, как и твое собственное. Эта идея имеет серьезное значение для уяснения сущности, в том числе, правовой коммуникации и оказывается созвучной, сопричастной, а в некотором роде - выступающей в качестве аргумента, для тезиса о том, что человек может выступать только как цель и никогда как средство.

Однако по мысли С. Л. Франка общество, действительно, не столь гармонично в своем единстве «мы». Он признает, что приведенные им соображения относительно целостного и объединенного общества, выстроенного на основе первичного «мы», прорастающего в каждом из «я», встречают обоснованный протест со стороны эмпирически настроенного сознания. В действительности мы видим господство эгоизма, обособленность людей друг от друга и их противоборство друг с другом на почве противостояния личных интересов. И здесь мыслитель признает некоторую правоту сингуляризма – однако не отказывается от утверждения об одностороннем характере этой теории, который, по сути, и ведет к ее неспособности отразить реальность. Объясняет он такое присутствие сингуляризма в органическом единстве двойственным характером самого общества. Оно, по его мнению, не есть сплошное и цельное единство, а представляет совокупность двух аспектов – двух слоев: внутреннего и внешнего, именуемых С. Л. Франком соборностью и внешней общественностью. Во внешнем слое и проявляется эта относительная справедливость индивидуализма. «Внутренний слой его состоит именно в единстве «мы» или, точнее, в связи всякого «я» с этим первичным «мы»; внешний слой состоит именно в том, что это единство распадается на

раздельность, противостояние и противоборство многих «я»³⁷. Внутренний слой – единство духовное, органическое, внешний – организационное, механическое. Во внешнем слое не идет речь о взаимодействии «я» и «ты», внешний мир включает в себя остальных людей, которые ограничивают субъекта, выступают для него в качестве категории «они». Это встреча индивидуальных волей, которые соприкасаются извне, ограничивая друг друга, в стремлении к достижению собственных целей. Именно к слою внешней общественности С. Л. Франк относит понятия права и власти.

Здесь не стоит усматривать противоречия с тем, как видел мыслитель соотношение «я» и «ты» в их единстве в категории «мы». Он не встает на сторону индивидуалистических концепций, оставляя в стороне идею внутреннего единства общества и его членов. Он, наоборот, подчеркивает, что слои эти тесно взаимосвязаны (притом, важно: они не являются самостоятельными типами развития общества: не возможно предположить, что одно общество развивается в соответствии с идеей соборности – например, как принято полагать, патриархальное общество, а другое – с идеей внешней общественности, например – капиталистическое общество. Эти два аспекта есть двуединство, присутствующее в любом обществе, вне зависимости от его политического строя).

За механическим, внешним отношением – любым, в том числе и отношением правовым, властным – скрывается и действует через него соборность, внутреннее единство. В любом взаимоотношении, даже предельно внешнем, безличностном, отстраненном, деловом, есть элемент минимального доверия, обусловленного лишь тем, что контрагент выступает в качестве такого же человека – в качестве «ближнего», с которым всегда существует хотя бы элементарная внутренняя связь, внутренняя связь с себе подобным. На основе этой связи и возникает доверие³⁸ и взаимопонимание, без которого немислимо

³⁷Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 354.

³⁸Также об идее доверия в праве говорит Н. А. Арапов в своей статье, посвященной данному вопросу. Однако если С. Л. Франк говорит о доверии в праве между людьми, то Н. А. Арапов скорее выдвигает тезис о необходимости существования доверия к праву, а идея доверия к праву раскрывается им через доверие

никакое сотрудничество. «Так, без единства языка, без некоторого единства нравов и нравственных воззрений или, в предельном случае, без сознания единства «человеческого образа» невозможна даже простая встреча двух людей, немислимо никакое, даже самое внешнее их сотрудничество»³⁹. И именно это видение в контрагенте подобного себе, «другого Я» и во внешней сфере правовой или властной коммуникации не позволяет относиться к нему, лишь как к средству. Призывает относиться к людям так, как хотели бы, чтоб они отнеслись к тебе. И здесь коренится не только признание Другого в качестве возможного субъекта коммуникации, то есть сама неустранимость общения, но и возможность сделать эту коммуникацию продуктивной, двусторонне полезной.

§ 2. Власть и право в общественной структуре

Право и власть, как уже было сказано, относятся, согласно идее С.Л. Франка, к внешней общественности. Они не являются высшей социальной ценностью, они только находятся на своем месте в системе общественных институтов, поддерживая здание социального мира. Они организуют общество, приносят порядок. Более того, и власть, и право – именно если рассматривать их исключительно как проявления механической внешней общественности – преподносятся как внешние по отношению к человеку силы, которые императивно воздействуют на его волю. Власть и право здесь есть «такое воздействие одной воли на другую или на многие другие, которое носит характер организации, создания коллективного единства, через внешнее подчинение единой направляющей воле»⁴⁰. Власть есть индивидуальная, только от случая к случаю определяющая воля, а право есть совокупность общих обязательных правил, действующих раз и навсегда. С. Л. Франк описывает существо власти и права, проводя аналогию с устройством автомобиля:

правовому государству. (Арапов Н. А. Идея поддержания доверия субъектов права государством и ее связь с конституционным правом России // Правоведение. 2014. № 2. С. 157-173) В данной трактовке речь, в целом, скорее идет о социальной легитимации институтов власти и права. А в этом контексте весьма значимым представляется вопрос о ценностном обосновании подобного доверия.

³⁹Франк С. Л. Духовные основы общества С. 360.

⁴⁰Там же. С. 356.

изначальное его устройство определено заданной формой и назначением деталей, что соответствует началу «права», а в процессе функционирования механик, от случая к случаю, может регулировать его работу, что соответствует началу «власти». В случае с машиной это есть «подчинение пассивного и бесформенного материала внешнему действию воли»⁴¹. Однако общество, как уже было отмечено, это двуединство механического и органического, а не только механическое как в случае с машиной. Человек сам и механик, и материал. Действительно, власть и право – это инструменты, но их принцип действия оказывается намного тоньше, чем принцип действия механизма машины. Общество не есть только пассивный материал для внешнего воздействия. Ни одно явление не может быть строго общественным или соборным, все носит на себе печать двойственности этих составляющих, человек сам содержит в себе и соборное, и общественное начало – это-то собственно и есть первопричина двойственности во всем, что его окружает и чьей органической частью, элементом, звеном он и выступает. Соответственно, такие явления как власть и право тоже не могут быть исключительно механическими – в их основе лежит человеческое общение – тот самый минимум доверия и уважения к ближнему, а, следовательно, и человеческое единство.

Таким образом, надо отметить, что социальные институты власти и права, хотя и носят императивный, внешний характер, не могут быть полностью произвольными, они должны исходить из того общественного духа, тех общих потребностей и сил, действующих в конкретном обществе. По убеждению С. Л. Франка любой реформаторский потенциал ограничен тем, что общество не есть просто материал, глина в руках законодателя. «В нем, помимо отдельных людей или, точнее, в последней глубине этих людей, взятых совместно, действуют общие условия, которые ставят непреодолимый предел реформирующей умышленной воле законодателя»⁴². Общая природа человека задает границы для

⁴¹Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 357.

⁴²Там же. С. 339.

власти и права, как внешних регуляторов. Как нельзя превратить кошку в собаку, так нельзя придать обществу форму, противоречащую его онтологическим законам – такое сравнение привел мыслитель⁴³. Пренебрежение же этими законами ведет лишь к гибели общества. А в качестве такого подлинно универсального закона, которому должна быть подчинена наша жизнь, выступает закон любви к ближнему.

Таким образом, власть и право есть общественные явления, которые, с одной стороны, носят внешний, императивный характер, с другой – они несут в себе отражение внутренней, духовной жизни общества, а соответственно, не произвольны, не могут быть установлены человеком вне зависимости от материальных и духовных закономерностей общества.

§ 3. Природа общественного явления. Власть и право как общественные явления

Власть и право есть общественные явления, социальные институты. С. Л. Франк очень подробно проанализировал, что из себя представляет социальный институт как составляющая жизни общества, каким образом он субъективно формируется и как объективно воздействует на человека. Рассмотрим взгляды мыслителя по данному вопросу, потому что именно род бытия общественного явления определяет особенности его взаимодействия с человеком.

С. Л. Франк выводит общественное бытие за пределы антитезы «объективное-субъективное». Он утверждает субъективно-объективный характер общественных явлений, общественной реальности. Такой подход позволяет избежать недостаточности двух крайних подходов: если мы говорим, что общественное бытие относится только к субъективному миру, то нам придется отрицать или считать иллюзорным его независимость от человека и господство над его сознанием; если же мы, наоборот, определим его как «объективную сущую идею», то потеряем из виду его связь с человеком, зависимость от него, «впадем в опасность идолопоклонства, превращающего

⁴³Там же. С. 339.

творение человеческого духа в какой-то «идол», в силу сверхчеловеческую»⁴⁴. Здесь С. Л. Франк высказывает мысль об устройстве общественного бытия созвучную той, что стала одной из основ посткалссической науки, в том числе, феноменологической социологии, которую обыгрывают в своем труде «Социальное конструирование реальности П. Бергер и Т. Лукман. Ученые, в частности, утверждают, что «несмотря на то что социальный мир отмечен объективностью в человеческом восприятии, тем самым он не приобретает онтологический статус, независимый от человеческой деятельности, в процессе которой он и создается»⁴⁵.

В своей ранней работе «Проблема власти»⁴⁶ С. Л. Франк очень подробно рассмотрел процесс превращения субъективной психологической зависимости в объективный институт общественной власти, который сохраняет в себе обратную субъективную зависимость от общества, его породившего.

Этот процесс можно описать как формирование в ходе обыкновенного общения нескольких лиц (общества) некой надындивидуальной инстанции, образцовой идеи, которая начинает внешне регламентировать их общение. Так, например, «частые встречи между двумя людьми и их взаимная симпатия, еще не есть союз дружбы; последний имеет место там, где эти люди сознают себя «друзьями», ... где дружба сознается как объективное начало, властвующее над ними обоими»⁴⁷.

Субъективные психические процессы при взаимодействии, в ходе синтеза, создают некую новую, независящую от участников субстанцию. Происходит процесс объективации психических данных в форме реального и внеиндивидуального отношения. А чем крупнее становится круг лиц, затронутых таким «отношением», связанных общностью между-психических переживаний, тем интенсивнее и могущественнее становится и эта

⁴⁴Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 381.

⁴⁵Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. С. 110.

⁴⁶Франк С.Л. Проблема власти // Избранные труды / Сост., автор вступ. статьи и комм. С.Б. Роцинский. М., 2010. С. 59-98.

⁴⁷Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 380.

объективация, и, следовательно, увеличивается ее практическое социально-психологическое значение.

О процедуре объективации можно говорить, в целом, в отношении любого общественного института. Здесь идеи С. Л. Франка предвосхитили многие идеи современных мыслителей об устройстве общества, его институтах, приобретших объективную социальную действительность. Так, например, этот процесс подробно раскрывается в теории институционализации⁴⁸. Она начинается при взаимодействии уже двух субъектов. В этот момент в качестве результата можно рассматривать предсказуемость поведения другого. Вместе с увеличением числа взаимодействующих трансформируется и характер результата этого взаимодействия, институты совершенствуются и становятся историческими, получая объективность. «Институты в качестве исторических и объективных фактичностей предстают перед индивидом как неоспоримые факты. В этом отношении институты оказываются для индивида внешними, сохраняющими свою реальность, независимо от того, нравится она ему или нет»⁴⁹.

С. Л. Франк утверждал, что «то, что образует существо любого общественного отношения – будь то форма правления, ... или форма отношения между классами, ... или личное отношение, ... - есть объективная сверхчеловеческая идея, порожденная самим человеком и властвующая над ним через акт его веры в нее и служения ей»⁵⁰. На основе этого концепта, мыслитель утверждал, что общество в целом построено в соответствии с принципом существования некоей сверхиндивидуальной силы. В контексте своего религиозно ориентированного мировосприятия общественное бытие он представлял как одновременно человеческую и сверхчеловеческую реальность, как некоторую систему «божеств или божественных сил, некий пантеон, в котором выражается данная стадия или форма человеческого отношения к

48^{Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. С. 97-141.}

49^{Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. С. 110.}

50^{Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 384.}

Божеству, человеческого Бога, понимания абсолютной Правды»⁵¹. И здесь он предлагал увидеть подобие с реальностью Бога, которая с одной стороны дана нам как трансцендентная, а с другой – присутствует в нас самих и раскрывается через нас во вне.

Вместе с тем, происходит неизбежное разделение между людьми, породившими институт, и непосредственно самим институтом. Объективированный социальный институт имеет власть над его создателями, а власть – это всегда субординация, которая предполагает расстояние. И это справедливо для всех социальных образований, в том числе для государства. В связи с этим стоит отметить «минимальное» определение государства, сформулированное И. Л. Честновым, которое представляется созвучным обозначенным идеям. Он предлагает понимать «под государством определенную (более высокую) степень институционализации и централизации власти в соответствующем социуме»⁵². В основе механизма функционирования и воспроизводства государства (и других социальных институтов), по мысли ученого, лежит «процесс представительства», который понимается несколько иным образом – шире, чем это обычно принято в политико-правовой теории. Суть этого механизма он объясняет, ссылаясь на труды П. Бурдьё, который писал, что загадка «превращения официального представителя в группу, чье мнение он выражает» раскрывается в «историческом анализе генезиса и функционирования представления, при помощи которого представитель организует группу, которая произвела его самого». И далее: «Официальный представитель, обладающий полной властью говорить и действовать во имя группы, и, в начале, властью над группой с помощью магии слова, приказа, замещает группу, существующую только через эту доверенность. Персонифицируя одно условное лицо, социальный вымысел, официальный представитель выхватывает тех, кого он намерен представлять как изолированных индивидов, позволяя им действовать и говорить через его

⁵¹Там же. С. 385.

⁵²Честнов И. Л. Постклассическая модель государственности // Правоведение. 2016. № С. 66.

посредство как один человек. Взамен он получает право рассматривать себя в качестве группы, говорить и действовать как целая группа в одном человеке»⁵³. Представитель здесь дистанцируется от представляемых и наоборот, и что подобная реификация утверждается как необходимое условие существования социальности.⁵⁴ В такой трактовке «образцовая идея» (в терминологии Франка) любого социального института персонифицируется, что позволяет подробнее раскрыть механизм государственности и государственной власти.

Таким образом, объективированная система, созданная, по сути самим же обществом, приобретает над ним колоссальное влияние, которое сложно преодолеть. Но не стоит забывать, что вместе с влиянием этой объективной системы на общество, общество, со своей стороны, поддерживает эту систему признанием и повиновением ей. Этот принцип имеет чрезвычайное значение для институтов власти и права, которые, по мнению С. Л. Франка, только тогда и существуют, когда воспринимаются обществом в качестве достойных быть таковыми, в качестве авторитетных инстанций должного – подробнее об этой особенности власти и права речь пойдет ниже, но основание ее лежит именно в самом устройстве общественного бытия, в его субъективно-объективном характере. Вот пример который в связи с этим приводил С. Л. Франк: если «никто в обществе более не повинуется воле монарха, не верит в достоинство монарха, то тем самым монархии более не существует, она умерла, перестала быть»⁵⁵. Так, сознание подчинённых не теряет своего значения, оно просто меняет свою форму с созидательной на поддерживающую, но не исчезает вовсе. «Сознание объективирует мир, оно первоначально активно в этой объективации, а потом пассивно в своей зависимости от объективированного мира. Но сознание может вновь проявлять активность в освобождении от власти объективированного мира»⁵⁶ - пишет Н. А. Бердяев по этому поводу. Однако преодоление этой общественной объективной структуры

⁵³См.: Честнов И. Л. Постклассическая модель государственности // Правоведение. 2016. № С. 67.

⁵⁴Честнов И. Л. Постклассическая модель государственности С. 68.

⁵⁵Франк С. Л. Духовные основы общества С. 379.

⁵⁶Бердяев Н. А. Творчество и объективация. Минск, 2000. С. 232.

представляется достаточно сложным делом. Выходит некоторое подобие замкнутого круга, который разом размокнуть, будучи внутри него, представляется маловероятным. Чтобы объективированную и обосновавшуюся в своих законных позициях общественную инстанцию – будь то власть или правопорядок, низвергнуть, достаточно осознания того, что они – лишь порождения наших собственных, объединенных в единую группу, сознаний. Однако такое единогласие, «коллективное самопросветление» невозможно для таких значительных людских масс. «Вместо этого, столь легкого по своему смыслу, но неосуществимого на практике способа прекращения или изменения отношений власти и подчинения, применяются другие, сложные и окольные средства – влияние на самую власть, психическая или физическая борьба с поддерживающими ее людьми и все те сложные, мучительные процессы, которые суммируются в понятиях оппозиции, движения против власти, восстания»⁵⁷.

Именно на основе этих обстоятельств С. Л. Франк критиковал положения социального психологизма, утверждая именно объективный характер общественных сил, а не их исключительно субъективную укорененность в сознании людей. Действительно, общественный институт не может длительное время существовать без поддержки, однако на его преодоление требуется время, задействование механизмов борьбы с ним, усилий воли многих людей. Он не исчезнет сам собой. «Падение или отмена формы правления или распадение государственного единства на части есть историческое событие, совсем не совпадающее – ни по времени, ни по своему духовному содержанию – с духовными течениями и процессами в душах людей, его подготовляющими»⁵⁸. При этом важно отметить, что социальный институт признается должным, правомерным не сознанием одного человека или группы людей, а именно обществом. Суждение о норме права или о государственной власти как о недолжной еще не делает ее таковой. Соответственно, именно из-за

⁵⁷Франк С. Л. Проблема власти С. 85.

⁵⁸Франк С. Л. Духовные основы общества С. 377.

объективности общественных явлений они не могут быть преодолены одномоментно, а процесс выражения «вотума недоверия» может оказаться длительным и непростым. Однако выражаемое обществом недовольство, несогласие с тем или иным властным поведением или нормативным порядком должно стать сигналом для тех, кто находится у власти. Именно это и есть те процессы, которые готовят отмену социальных институтов в силу отсутствия у них социальной легитимности.

Такие взгляды С. Л. Франка на род бытия общественного явления представляются логичными и последовательными. Этот подход помогает преодолеть проблему отчужденности человека от права, найти компромисс между излишним социальным психологизмом и общественным материализмом. А для данной работы важным является тот факт, что эти общие размышления о субъективно-объективном характере устройства общественного бытия выступают в качестве логической основы для выявления субъективно-объективной сущности понятий власти и права в рамках творчества С. Л. Франка и за их пределами.

§4. Категория «должного» в политико-правовой концепции Франка

Право и власть суть общественные явления. Общественное явление в своей основе, по мнению С. Л. Франка, содержит образцовую идею, идею того, что должно быть. Человек в своей жизни стремится к этой идее, его ведет к должному его совесть, эта идеальная сила действует на человека наряду со всеми теми стремлениями, которые вытекают из его эмпирической, мирской природы.

Власть и право есть проводники идеального нравственного начала должного в общественной жизни. «В первичном смысле, право – по мнению мыслителя – есть просто должное в человеческих отношениях, то, что в них зависит не от эмпирической человеческой воли, а от высшего абсолютного веления правды»⁵⁹. Власть – это так же реализация начала должного, только в

⁵⁹Франк С. Л. Духовные основы общества С. 388.

несколько иной форме: если право – это начало должного в форме абстрактно-общей нормы, то власть это должное в форме единичной человеческой (индивидуальной или коллективной) воли. Таким образом, согласно идее С. Л. Франка, власть и право – равноправные начала. Их противостояние преодолевается в их совместном, взаимодополняющем служении началу должного. «Двуединство права и власти соответствует необходимому двуединству абстрактно-общего и конкретно-индивидуального в человеческой жизни, потребности охватить должным и подчинить ему то и другое»⁶⁰.

Здесь нужно сказать несколько слов о том, какое значение имеет категория должного в праве. Вопрос о соотношении сущего и должного был и остается одним из максимально значимых в области философии права. Впервые на невозможность логически вывести должное из сущего обратил внимание Давид Юм. «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что, вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно есть или не есть, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки должно или не должно. Подмена эта происходит незаметно, но, тем не менее, она в высшей степени важна» - писал мыслитель и указывал, что более внимательный подход «опроверг бы все обычные этические системы»⁶¹. Именно это разделение сущего и должного затем приобрело основополагающее значение для философской системы, выстроенной И. Кантом. «Теоретическое применение разума, – пишет он, – есть то, посредством которого я а priori (как необходимое) познаю, что нечто существует, а практическое – то, посредством которого я а priori познаю, что должно произойти»⁶². Право же принадлежит к сфере практического разума. Так, учение Канта, однозначно определившее

⁶⁰Франк С. Л. Духовные основы общества С. 389.

⁶¹Юм Д. Трактат о человеческой природе или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Собр. соч. В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 510-511.

⁶²Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского; прим. Ц. Г. Арзаканяна. – М., 1994. С. 381.

начало права как сферу должного, стало с одной стороны некоторым итогом, а с другой – началом для нового витка развития правовой мысли на Западе и в России. Сущее, согласно такому подходу, не может быть источником для установления должного. Должное есть априорная, самостоятельная, доопытная категория нашего разума, невыводимая из эмпирического мира. «Разум дает также законы, которые суть императивы, т.е. объективные законы свободы, и указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит»⁶³ - пишет мыслитель. Соответственно, право, как система правил должного поведения, не может быть детерминирована сущим.

Различные школы права нашли свою правду в этом постулате. Так, для представителей школы естественного права такой подход выступал в качестве логического основания дуализма справедливого, должного права естественного и несовершенного права позитивного, существующего в обществе. Естественное право – право будущего, притом будущего, каким оно быть должно - теории этого направления исходят из вопроса, что должно быть, а не что будет. Методика естественного права, «предназначенная к тому, чтобы дать критерий для оценки истории, она не может почерпнуть исходных начал из самой же истории. На вопрос о том, что должно быть, знание того, что было и что есть не может дать ответа. Здесь необходимо обратиться к априорным указаниям нравственного сознания, которое в своем независимом от всякого опыта существе содержит данные для оценки любого опытного материала»⁶⁴. Представления о праве как о категории должного легли в основу, в том числе, учений отечественных мыслителей из течения школы возрожденного естественного права, таких как В. С. Соловьев, П. И. Новгородцев, В. М. Гессен. Постулаты естественного права в рамках этого учения считались должными требованиями к сущему, наличному праву.

63 Там же. С. 470.

64 Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1 половина XX века). М., 2000. С. 605.

Но и позитивисты в этом разделении сущего и должного находили основание для своего определения права. Так, Г. Кельзен считал, что «право есть система регулирующих человеческое поведение норм. Однако нормы эти подразумевают, что нечто должно быть и что человек должен действовать определенным образом»⁶⁵. Однако здесь само понятие должного понимается совершенно иначе. ««Должное» в правовых категориях означает только тот специфический смысл, в котором правовые условия и последствия соотнесены между собой в правовом предложении»⁶⁶. Разделение мира должного и мира сущего в рамках чистого учения о праве позволило выделить две основные категории для описания правопорядка: действительность (валидность, *Geltung*) и действенность (эффективность, *Wirksamkeit*) права. Действительность норм права, согласно Кельзену, это их специфически обязывающий характер, вводимое ими нормативное долженствование (вменение), действенность же есть эффективность правовых норм в социальной жизни. Действительность нормы не может быть выведена из сущего, из фактического состояния общества — ее основанием может быть только более высокая норма, должное⁶⁷. Пределом же должного, согласно учению Кельзена, служит не некий нравственный закон, а основная норма.

Так, здесь категория должного носит исключительно формальный, чистый от ценностного наполнения характер. Именно в определении нормы права через категорию долженствования, через ее сущностно обязывающий характер, без каких-либо примесей нравственных и моральных норм, и видел свою первостепенную задачу Г. Кельзен. Здесь долженствование - это чисто логическая операция. Однако некоторые ученые считают, что Кельзен не смог решить поставленную перед собой задачу создания чистой позитивной теории, без участия каких-либо внеправовых идей, и сведения долженствования к формальной логической структуре. Так, А. Росс, датский юрист, представитель

⁶⁵Кельзен Г. Чистое учение о праве, справедливость и естественное право / Пер. с нем., англ., фр.; Сост. и вступ. Ст. М. В. Антонова. СПб., 2015. С.131.

⁶⁶Там же. С. 132.

⁶⁷Антонов М.В. Об основных элементах чистого учения о праве Ганса Кельзена. // Труды Института государства и права Российской академии наук. 2013. № 4. С. 177.

школы скандинавского правового реализма, считал Кельзена «квазипозитивистом». Он указывал, что само введение категории «действительности» нормы права, как ее обязательной силы, противоречит принципам эмпиризма, не играет роли в описании реальности. «Обязанность повиноваться праву - нравственная обязанность, обязанность перед правовой системой, а не юридическая обязанность согласно этой системе. Обязанность перед системой не может проистекать из самой этой системы, но должна следовать из правил и принципов, находящихся за рамками этой системы»⁶⁸. (Согласно представлениям А. Росса понятие действительности в согласии с принципами эмпиризма может быть использовано исключительно для обозначения «доступных наблюдению социальных фактов»⁶⁹, то есть того, что признается в качестве обязывающего). Схожую позицию, критически ориентированную по отношению к идее Кельзена о действительности как обязывающей силе норм, выражает и Е. В. Булыгин, считая, что понятие действительности в понимании Кельзена несовместимо с «позитивистской программой» (Он предлагает свое понимание действительности как «применимости»)⁷⁰. Подобная критика дает повод задуматься о возможности очистить должностное содержание от какого-либо сущностного содержания, сохранить за нормой права обязывающий характер без каких-либо дополнительных условий. Представляется, все же, что должный, обязывающий характер права коренится в его признании в качестве, как минимум, социально приемлемого.

С. Л. Франк, как было сказано, также связывал право с категорией должного. В связи с этим стоит обратить внимание на то, как сам С. Л. Франк смотрел на проблему соотношения сущего и должного. В своем учении он пытался преодолеть те недостатки, которые он полагал, присутствуют в строгом кантовском разграничении сущего и должного. Воззрения, в рамках которых должное (идеал) никак не связано с сущим, приводят к «произвольности

⁶⁸Росс А. Валидность и конфликт между правовым позитивизмом и естественным правом // Российский ежегодник теории права. №2. 2009. С. 463.

⁶⁹Булыгин Е. В. Проблема действительности по Кельзену // Чистое учение о праве, справедливость и естественное право / Пер. с нем., англ., фр.; Сост. и вступ. Ст. М. В. Антонова. СПб., 2015. С. 611.

⁷⁰

этического построения»⁷¹. Он соглашается, что сущее не может служить основанием для должного, но это справедливо только для эмпирического сущего, но не для онтологически-сущего – оно есть основа для должного. Онтологически-сущее - это вечные законы общественного устройства, они укоренены в нем, а не установлены человеком в качестве истинного идеала. Они определяются, согласно Франку, во-первых, существом Бога – добро, должное не может быть лишь продуктом человеческой воли – в таком случае утрачивается стимул для следования ему (представления Франка об идеале имеют безусловную религиозную основу); во-вторых, и это не менее важно, онтологически-сущее определено существом человека. Франк здесь, несмотря на постулирование Божественного начала, утверждает равнозначимость и человеческой личности. «Только поняв существо человека и его общественной жизни, можно знать, что есть добро для него»⁷². И только учитывая эти онтологически-сущие законы, можно сконструировать должное, не только верное, но и, главное - осуществимое, если же их в расчет не принимать, то это может привести к гибели общества.

И здесь он, конечно, принадлежал к той части мыслителей, которые связывали должное с нравственно-ценным содержанием. Можно сказать, что взгляды мыслителя на право, в какой-то мере, можно охарактеризовать как естественно-правовые (в том смысле, что право подчинено высшему началу должного и является его проводником в действительности), с теми особенностями, которые привнесены в его теорию его религиозным мировоззрением и консервативными убеждениями. Сам мыслитель отмечал, что сама идея и замысел понятия «естественное право» методологически верны. Существуют «онтологические закономерности, с одной стороны, нарушаемые человеческой волей и, с другой стороны, служащие вечными условиями общественной жизни, идеально определяющими ее нормы»⁷³. Однако Франк считает, что в Новое время зачастую в качестве естественного права

⁷¹Франк С. Л. Духовные основы общества С. 309.

⁷²Там же. С. 311.

⁷³Франк С. Л. Духовные основы общества С. 325.

развивались требования, которые не имели отношения к подлинным, вечным условиям жизни общества. (Так, например, идея прав человека как высшей ценности общественного бытия вовсе не близка воззрениям ученого. Это позволяет говорить о консервативном подходе к естественному праву, а не о либеральном, который неразрывно связан с концепцией прав человека. Такая трактовка также говорит о должном праве, которое служит ориентиром для позитивного права, однако его центром, содержанием является не человек, а абсолютное божественное начало). С. Л. Франк утверждал, что нет единого для всех времен идеального порядка, совокупности верных норм, варьируется в зависимости от эпохи и состояния человеческой природы. И под естественным правом он понимал только общие руководящие начала, которые обретают своеобразие в конкретном воплощении в положительном праве, в нравах, быте, учреждениях. «Существо или основной смысл естественного права состоит в возможно наилучшем согласовании начал свободы и солидарности — в утверждении порядка, при котором индивидуальная свобода не шла бы в ущерб необходимой солидарности (или общим условиям совместной жизни людей) и солидарность или общая упорядоченность не осуществлялась бы за счет подавления индивидуальной свободы»⁷⁴. Естественное право – по мысли С. Л. Франка – призвано гармонично согласовать и уважение к уникальной человеческой личности и любовь к ближнему. Именно в этой гармонии он видит цель естественного права. Он указывает на односторонний характер либерального подхода к естественному праву – его исключительный индивидуализм, который не уравновешен другими принципами, которые входят в состав естественного права по мнению С. Л. Франка. Также он упрекает в неправоте и те подходы, которые утверждают абсолютность начала солидарности, в конечном счете, лишая ценности отдельную личность. Так, интересно, что Франк в рамках концепции естественного права, которая достаточно стойко ассоциируется с ее индивидуалистическим либеральным

⁷⁴Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 307.

истолкованием, попытался обосновать идею гармоничного развития личности именно в рамках солидарного совместного существования. Он высоко ценил человека, который будучи одинаков в своей самоценности с другим, равен ему, в то же время уникален и неповторим. Вместе с тем, он считал, что человек укоренен в обществе, в союзе с другим человеком, и не может оставаться равнодушным и безучастным к этой своей укорененности. И в этом взаимном уважении себя и ближнего, и себя вместе с ним в рамках целого, Франк видел должное, естественно правовое начало.

Составлять сущность должного, которое обнаруживает себя во власти и в праве, должна правильная воля, которая подчинена правде и осуществляет правду. «Должное есть первичная категория, выражающая подчиненность человеческой воли высшему, идеальному абсолютно обязывающему началу»⁷⁵. Власть и право получают свой авторитет из своей сопричастности высшей, абсолютной, божественной Правде.

Категория Правды, столь значимая в философии С. Л. Франка, имеет очень важное значение в целом и для русской философии и правовой мысли. И если идея права никогда не играла серьезной роли в размышлениях об общественной действительности, то идея Правды как раз скорее воспринималась в качестве общественного идеала. «Если право в том виде, как оно существует в действительности, не соответствует правде, то отсюда возникает для нас категорическое требование, чтобы мы стремились к устранению такого противоречия; так или иначе право должно стать правдою — в этом заключается его главная жизненная задача»⁷⁶ - пишет Трубецкой в своей энциклопедии права. Правда заключает в себе не только рассудочную истину, но и духовную справедливость. «Русские не допускают, что истина может быть открыта чисто интеллектуальным, рассудочным путем, что истина есть лишь суждение. И никакая гносеология, никакая методология не в силах, по-видимому, поколебать того дорационального убеждения русских, что

⁷⁵Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 390.

⁷⁶Трубецкой Е. Н. Энциклопедия права. М., 1998. С. 45.

постижение сущего дается лишь цельной жизни духа, лишь полноте жизни»⁷⁷. Правда охватывает собою не только внешнюю жизнь человека, но и его внутреннее развитие. Исканию правды соответствует идея целостного преобразования жизни. Именно в поисках Правды проявляется осознание недостаточности реформирования только права, как внешней стороны общественного устройства и желание целостного преобразования жизни. Правда, в контексте российской православной традиции, всегда сверхличностна, носит религиозный, божественный характер. Правда тогда есть некий идеал недостижимого грешным человеком на земле Царства Божьего.

«Не составляет ли правда, в таком случае, лишь русское наименование естественного права? Если «рассматривать всякую норму позитивного права с точки зрения возможных улучшений и оценивать право с точки зрения правды», не встанут ли тогда правда и право в известное соотношение, и правовое государство не станет ли чем-то вроде «царства правды»?»⁷⁸ – такой вопрос ставит К. В. Арановский.

Однако понятие Правды имеет намного более широкую сферу действия. Естественное право в своей основе имеет идею гуманизма и потребности человека – их круг чрезвычайно обширен, но ограничен фигурой человека. Оно «как бы широко его ни понимали, все же смещено к юридической стороне жизни»⁷⁹. Правда же категория сверхличностная. Она есть объект не только рационального признания, но и иррациональной веры. Она не обслуживает потребности человека, она сама выступает в качестве ответа на этическую потребность человека в высшем смысле своего существования. И правда, в отличие от права, есть цель, а не средство – она выступает в качестве ценности абсолютной, религиозно-нравственной. Здесь Правда выступает в качестве властителя человека, а не человек в качестве властителя Правды.

⁷⁷Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков [Электронный ресурс] // Библиотека русско-философской и художественной литературы «ВЪХИ». URL: <http://vehi.net/berdyayev/khomyakov/04.html> (дата обращения: 8.05.2016).

⁷⁸Арановский К. В. Конституционная традиция в российской среде. СПб, 2003. С. 437.

⁷⁹Там же. С. 438.

«Что же такое этот "высший закон", стоящий над правом, государством, народом и властью? С религиозной точки зрения это высший божественный закон правды и справедливости; с точки зрения философии права — это высшая идея естественного права или справедливого права»⁸⁰. Такое разделение проводил Б. П. Вышеславцев. Однако, представляется, что категория правды не предполагает какого-либо разделения в сфере духовной жизни. Философия права неотделима от социальной философии, ее точка зрения не самостоятельна. «В неразрывности теории и практики, отвлеченной мысли и жизни, иначе говоря, в идеале "целостности" заключается, действительно, одно из главных вдохновений русской философской мысли»⁸¹.

Так, С. Л. Франк вводит категорию должного как содержательную, наполненную, неразрывно связывает ее с понятием Правды. То есть власть и право в их первичном, сущностном смысле (не в его эмпирическом выражении) по определению не могут быть злыми, насильственными, унижающими человеческое достоинство. В случае Франка – имеют Божественное, религиозное устремление. Вместе с тем, конкретное содержание должного не столь важно. Оно вне зависимости от содержания уже содержит в себе некую цель, некий повод согласиться, признать свою ему подчиненность. Но, вместе с тем, это не «должное» Кельзена как логическая операция, как вид «специфической системы ... функциональной взаимосвязи элементов»⁸², полностью лишенная ценностного содержания. Франк, в отличие от Кельзена, в самой идее долженствования видит божественное, абсолютное начало, которое таким образом – в виде подчинения должному – реализуется даже в секуляризованном обществе. Получается, что по Франку, должное не наполняется положительным содержанием, а онтологически содержит в себе религиозно-нравственное начало. Р. Алекси утверждал, что право, чтобы быть таковым, должно содержать в себе «притязание на правильность»⁸³. Конечно,

⁸⁰Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса М., 1994. С. 172.

⁸¹Зеньковский В. В. История русской философии. С.23.

⁸²Кельзен Г. Чистое учение о праве, справедливость и естественное право С. 131.

⁸³Алекси Р. Понятие и действительность права (ответ юридическому позитивизму), пер. с нем. А. Лаптев, Ф. Кальшойер. пред., сост. В. Бергманн. науч. ред. Т. Яковлева. М., 2011. С. 43.

представления С. Л. Франка о праве как о должном значительно требовательнее к нравственной, объективной стороне должного. Однако, представляется, что ученых роднит мысль о том, что в праве самом по себе, вне его конкретного социокультурного содержания, есть внутренне стремление к «правильному», справедливому правопорядку.

Таким образом, понятия власти и права, согласно учению Франка, есть инструменты Должного. Просто они по-разному ему служат: право есть абстрактное начало должного, выраженное в общей норме, а власть – начало конкретное, реализуемое по средствам единичной воли, эти начала конструируют правила должного поведения в обществе. Идея подчинения права требованиям Должного, совокупности нравственных требований была близка многим российским мыслителям, в частности, представителям школы «возрожденного естественного права», современникам С. Л. Франка. Должное, в свою очередь, есть олицетворение высшего, надындивидуального, религиозно-нравственного начала Правды, которое имеет долгую историю в рамках российской правовой традиции. Однако должное, по мнению С. Л. Франка, не должно быть оторвано от сущего – от онтологически, а не эмпирически сущего. Это онтологически-сущее содержит в себе не только вечное божественное начало, но и законы существа человека. В этом заключается важный антропологический аспект философии Франка. Именно в силу того, что должное неразрывно связано с существом человека, с укорененным в его нравственном сознании представлении об этом должном (должное – по идее Франка – содержится в каждом человеке в форме соборного, богочеловеческого начала) именно поэтому оно - должное, чтобы стать таковым, требует человеческого участия. Право и власть не могут быть должными сами по себе – они нуждаются в признании в качестве должного со стороны общества.

Глава 3. Власть, право, гражданское общество по учению С. Л. Франка

§ 1. Власть и право. Соотношение понятий право и закон

Так, мы видим, что, согласно учению Франка, право и власть как регуляторы человеческой жизни, принадлежат внешней общественности, носят внешний императивный характер, характер Закона – должного, но трансцендентного человеческой совести, именно принимаемого, признаваемого в качестве должного, но не самостоятельно порождаемого человеческим духом. Они – власть и право - внешние соучастники в деле Правды, они ее защитники, но не создатели. Франк, уделяя им такое место в своем учении и предписывая такое назначение, стирает между ними границу. Антиномия власти и права разрешается в их совместном служении должному, только разными способами: право - как абстрактная норма, власть – как конкретное указание. Главное – авторитетность человеческой воли, которая выступает как человеческий носитель правды – «все равно, обнаруживается ли она в установленном общем правиле – норме права - или конкретном единичном велении»). Вернее будет сказать, что антиномия здесь даже не разрешается, а исключается сведением не только власти, но и права исключительно к авторитетной человеческой воле, которая, хоть и в интересах должного, связывает, ограничивает другую человеческую волю. Между властью и правом не делается сущностного различия, только формальное.

Отметим, что такое сближение власти и права свойственно российской правовой культуре. Вероятно, это, в некоторой мере, обусловлено тем значением, которое имеет понятие Закона (право выступает как раз формой такого Закона) в православном вероучении – значением внешнего властного императива - приказа, который противопоставлен внутренней Благодати⁸⁴.

Так, и в учении Франка, право как начало должного, имеет форму закона. Закон здесь понимается не как действующее законодательство, а намного шире:

⁸⁴ Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона [Электронный ресурс] //Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: 1997. Т. 1: XI–XII века. URL: <http://lib2.pushkinskiydom.ru/tabid-4868> (дата обращения 19.05.2016).

как объективно-трансцендентное начало, обращенное к человеку и требующее от него повиновения. Закон - это всегда некая внешняя сила, которая вынуждает человека вести себя в соответствии с должным – притом эта вынужденность не есть только угроза принуждения, но и исполнение закона даже из уважения к нему, из признания его ценности – есть вынужденное действие. Закон есть отношение, где «структура воли раздвоена на две инстанции – высшую, повелевающую, и низшую, исполняющую»⁸⁵. Закону Франк противопоставлял Благодать, которая есть внутренняя нравственная жизнь человека в соответствии с должным. Это должное, которое непосредственно дано человеческому духу, которое «во всей абсолютности живет в нем и говорит внутри него самого». И далее: «Эта абсолютная, божественная реальность в своем практическом действии на человеческую жизнь есть нравственное начало в нем – не как чья-либо чужая воля, не как исполнение веления или закона, а как основа и сущность его собственной жизни»⁸⁶.

Эта идея, действительно, не единственно отражена в творчестве Франка, но и до него имела значение в российской духовной культуре, уходила корнями в во многом определившую воззрения на право православную традицию. Так, максимально ярко идея Благодати, превалирующей над Законом, была сформулирована еще митрополитом киевским Иларионом в его «Слове о Законе и Благодати». По его утверждению задача Закона есть пресечение зла, но преодолеть зло можно лишь при помощи Благодати. Эта идея ведет к поглощению идеи права Законом, а сам Закон здесь занимает подчиненное положение к Ценности Абсолютного Божественного начала благодати. Б. П. Вышеславцев также подробно осветил этот вопрос в своих трудах, показал, что Благодать «не есть закон, «иго», «бремя», ... приказ (императив), устрашение»⁸⁷, а есть свободное воплощение в человеке божественного начала.

⁸⁵ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 400.

⁸⁶ Там же. С. 397.

⁸⁷ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. С. 16.

Также здесь находит отражение и такая тенденция российской правовой традиции, как характеристика права (здесь – права воспринимаемого как закона в широком смысле) только как вспомогательного инструмента в деле становления Правды.

Закон, по мнению Франка, необходим человеческому обществу именно потому, что благодать не может быть в полной мере осуществлена в земном бытии, в силу того, что человек остается человеком, а значит - существом несовершенным⁸⁸. Именно Благодать есть начало созидающее, начло, которое ведет к нравственному развитию. Закон же не привносит в мир нравственность, он лишь ограждает от существующего зла. Закон не может преобразить жизнь людей, он необходим, но однозначно недостаточен. «Ни усовершенствование законов, ни организации властей, ни постоянное моральное суждение и осуждение (любимое занятие толпы) не устраняют и даже не уменьшают количества зла на историческом пути... Трагедия закона в том, что он хочет и не может, требует и не выполняет, обещает и не дает»⁸⁹ - писал по этому поводу Б. П. Вышеславцев. Закон указывает нам, что есть зло и запрещает его, но он не способен искоренить его в душах людей. В. С. Соловьев в связи с этим писал, что «задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он – до времени не превратился в ад»⁹⁰.

Вместе с тем, по мысли Франка, между Законом и Благодатью нет противоречия – Благодать превосходит закон, но не отменяет его. Франк утверждал, что Закон не только есть полезный институт, но он просто онтологически присущ обществу. «Закон есть форма борьбы человека с несовершенством мира и человека, сама отражающая на себе это несовершенство. Глубокомысленно раскрытая апостолом Павлом парадоксальность нравственной жизни под формой закона в том и состоит, что в признании и выполнении закона как средства борьбы с грехом человек сам

⁸⁸Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 399.

⁸⁹Вышеславцев Б. П. Указ. соч. С. 40.

⁹⁰Соловьев В.С. Оправдание добра М., 2012. С. 530.

признает себя рабом греха, вместо того чтобы через благодатную жизнь подлинно освободиться от греха»⁹¹. Однако именно в этом, по Франку, и заключается свобода индивида – осознать собственное несовершенство и сознательно, деятельно принять над собой власть Закона.

Здесь заключен очень важный момент философии С. Л. Франка и в целом православной философии. Человек есть свободное существо, и он сам выбирает свой путь. Всю бессмысленность попыток лишить человека свободы в обмен на земные блага, привести его к счастью помимо его воли показал Достоевский в своей «Легенде о Великом Инквизиторе». То, что человеческая воля свободна: не принуждена подчиняться должному – есть ценность. И акт подчинения закону, в результате осознания греховности человека, тоже есть результат свободного выбора, доброй воли. «Свобода произвола есть ценность, она должна существовать. ... только воля, обладающая *libertum arbitrium*, могущая сказать «да» и «нет», имеет этическую ценность, ибо она вменяема».⁹² Таким образом, закон выражает должное, а человек сам выбирает – стремиться ли ему к этому должному. (Этот выбор может быть осужден обществом, и нарушитель закона, как ценности общества будет наказан, но закон может только указать и наказать, но не заставить действовать определенным образом). В связи с этим интересным представляется взгляд на категорию «должного», который предложен Б. П. Вышеславцевым: «Долженствование не уничтожает свободу; испуг и бунт свободы – напрасен: от долженствования исходит только «требование или скорее призыв к свободному решению ради (высшей) ценности»»⁹³ (пер. с нем.). Таким образом, высшее начало, ценность только призывает, приглашает к должному, человек сам выбирает, идти ли ему по этому пути.

Закон, по мысли Франка, есть несовершенная форма борьбы со злом в несовершенном мире. Несовершенство и недостаточность Закона - это не

⁹¹Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 403.

⁹²Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. С. 95.

⁹³Там же. Этика преображенного эроса С. 98.

основание для отказа от этой борьбы по средствам Закона. Франк отрицал непотворение злу, проповедуемое Л. Н. Толстым (который предлагал «закон насилия заменить на закон любви»⁹⁴, под законом насилия понимая и право). Отказываться от закона как от ценного инструмента - значит «впасть в максимальный грех пассивности в отношении к злу»⁹⁵ И. А. Ильин в своей работе «О сопротивлении злу силою» высказывал схожие идеи. Он утверждал, что пассивная позиция по отношению ко злу неприемлема и резко критиковал идеи Л. Н. Толстого. Он писал: «Подлинное сопротивление злу не сводится к порицанию его и не исчерпывается отвержением его; нет, оно ставит человека перед вопросом о жизни и смерти, требуя от него ответа, стоит ли ему жить при наличности побеждающего зла, и если стоит, то как именно он будет жить для того, чтоб этой победы не было»⁹⁶.

В связи со сказанным, стоит вспомнить, что право – по мысли С. Л. Франка - социальный институт, который будучи проявлением внешней общности, носит в себе и элементы соборности. Право же являет себя в форме Закона в обществе. Соответственно, Закон хоть и является отношением трансцендентным (элементом общности), но не может быть совершенно оторван от Благодати (элемента соборности). Он не только ее восполняет, но и может стать ее формой, утратив императивный характер и преобразовавшись в основу нравственной жизни.

В меру духовного развития человека внешний Закон приобретает имманентные черты. «Нормы права могут быть то более гибкими, живыми, индивидуализирующими, учитывающими внутренне-личностную жизнь человека и в этом смысле более мягкими и свободными, то более абстрактно-объективными»⁹⁷. В зависимости от состояния духовной жизни человека право может испытываться как «свободное общественное самоопределение» или как

⁹⁴Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви [Электронный ресурс] // Собр. соч. в 90 т. Т. 37. М., 1956 URL: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1230.shtml (дата обращения 10.05. 2016).

⁹⁵Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 403.

⁹⁶Ильин И. А. О сопротивлении злу силою// Собр. Соч. Т. 1. М., 1993 С.349.

⁹⁷Франк с. Л. Духовные основы общества. С. 400.

«жесткая узда, которую налагает на человека внешняя ему инстанция власти»⁹⁸. Так, постепенно закон может становится все менее властным, все более однородным с внутренним миром человека.

Таким образом, Франк, с одной стороны, в отличие от многих российских мыслителей, которые скептически относились к праву (а то и вовсе отрицали его значение, как Л. Н. Толстой), однозначно утверждает ценность права как общественного института, неоднократно в своих работах указывает, что какое-либо право, впрочем, как и власть, онтологически присущи обществу. С другой стороны – он сводит право к внешнему велению Закона. К властному указанию инстанции. Пусть, в глубине своей и укоренного – в силу этого должного характера – в душах людей, которые носят в себе богочеловеческое начало; и, действительно, это веление может стать созвучным внутреннему миру человека и смягчить свою императивность – тогда право может быть гибким и свободным. Однако это, тем не менее, властное веление внешней инстанции. То есть право одновременно и необходимо, и принудительно, вынужденно. Подобное представление о характере права как о проявлении власти отражено не только в трудах С. Л. Франка. Так, например, К. А. Неволин писал, что «власть лица над лицом, основанную на правде, мы называем вообще правом»⁹⁹. Такой подход в целом свойственен консервативно-религиозному типу правосознания.

Но, представляется, что право, как явление, обладает большей многогранностью. Так, здесь же оно рассматривается лишь в одной плоскости. Действительно, право с властью связаны неразрывно. И не только в аспекте права как закона, но и его реализации его в правоотношениях. Как в самом велении Закона, так и в любом правоотношении присутствует элемент власти. Так, можно согласиться с утверждением, что «правовое отношение неизменно оказывается тем или иным вариантом коммуникативного властеотношения» в силу того, что «реализуя свое правомочие (пассивно или активно),

⁹⁸Там же. С. 400.

⁹⁹Неволин К. А. Энциклопедия законоведения. М., 1997. С. 42.

управомоченный регулирует поведение других субъектов», а возможность определить поведение другого и есть власть¹⁰⁰. Однако для уяснения сущности права представляется недостаточным определить его только как властное веление должного. Право – это еще и начало свободы, самостоятельности личности в выборе модели поведения, которое имеет место непосредственно в реализации правоотношения.

Так, например, анализируя соотношение права и власти в одной из своих работ Б. П. Вышеславцев писал, что начало власти и права, с одной стороны, неразрывно связаны, с другой, находятся в постоянной борьбе, что они антиномичны. «Всякая власть предполагает минимум права; всякое право предполагает минимум власти»¹⁰¹. Он полагал, что право есть взаимодействие равных и свободных лиц. Сущность власти же заключается в том, что «чужое «я» в некоторых отношениях занимает место моего собственного «я», что характерно для феномена внушения. При этом для власти существенно то, что повинующийся совершенно не имеет права ставить свое повиновение в зависимость от оценки приказа, от оценки его разумности, целесообразности, полезности»¹⁰². Власть всегда умаляет личность другого человека, это неизбежно. (Заметим, что речь не идет о принуждении, Б. П. Вышеславцев, так же, как и С. Л. Франк, настаивал на том, что приказ опирается на добровольное согласие повиноваться. Но даже в самой далекой от деспотизма власти есть этот момент абсолютного усмотрения властителя). Идеал права же есть всегда «свободный субъект, *homo sui iuris*, автономная личность, которая сама рассуждает, сама оценивает, сама выбирает направление действий»¹⁰³. Как уже было отмечено, власть и право, несмотря на их внутренне противостояние, предполагают существование друг друга. Б. П. Вышеславцев не отвергает присутствия необходимого «минимума власти» в праве: закон «не допускает

¹⁰⁰Поляков А. В. Общая теория права. С. 282.

¹⁰¹Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры [Электронный ресурс] // Б.П.Вышеславцев. — М.: Астрель, 2006. — 1037, [3] с/ — (Социальная мысль России) URL: <http://marsexxx.com/lit/vysheslavcev-krizis-industrialnoy-kultury.htm#068> (дата обращения: 11.05.2016).

¹⁰²Там же.

¹⁰³Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры.

оценки со стороны разумности и целесообразности и требует абсолютного повиновения», закон не знает условия «если хочешь»¹⁰⁴. Если он установлен и не отменен ему должно беспрекословно подчиниться. Однако сущность права мыслитель видит совсем в другом - в свободной самостоятельной воле человека. Право на протяжении столетий в рамках зарубежной и отечественной науки объяснялась, с теми или иными уточнениями, через категорию определенной меры свободы. «Право установлено, чтоб мы «имели право» жить и действовать, а не для того, чтобы связать нас законом, как «бременами неудобноносимыми. ... Цель права, цель закона не связывать и обязывать, а предоставлять и освобождать»¹⁰⁵ - пишет. И действительно, право, понимаемое через категории автономной воли, позитивной свободы, самостоятельности поведения индивида пусть и в рамках, устанавливаемых свободой другого индивида создает основу для развития деятельного, а не пассивно подчиняющегося индивида.

Описывая право через категорию Закона, мы концентрируемся на понятиях веления и запрета, на норме должного поведения. Но упускаем из вида правоотношение, во всей его целостности, с его представительного-обязывающим характером. Но «не норма есть цель, а конкретные правоотношения: смысл закона в установлении конкретных правоотношений между живыми субъектами права»¹⁰⁶. Свобода индивида проявляется, во-первых, в принятии над собой власти закона, признания его в качестве правила должного поведения – именно об этом аспекте свободы достаточно подробно писал С. Л. Франк. Во-вторых, свобода реализуется непосредственно в правоотношениях – в правомочии, которому противопоставлена правовая обязанность. Правомочие есть наличная для субъекта возможность действовать свободно в определенных границах и требовать от других действий, которые соответствуют их правомочию. Определяя свое поведение, осуществляя власть

¹⁰⁴Там же.

¹⁰⁵Вышеславцев Б. П. Два пути социального движения // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 486. Цит. по: Поляков А. В. Общая теория права С. 289.

¹⁰⁶Там же.

в отношении обязанного лица, регулируя его поведение, сам управомоченный действует свободно. Именно рамках правоотношений человек реализует свое субъективное право, осуществляет свою волю. Здесь он самостоятельно, без внешней воли (но в определенных рамках) выбирает модель поведения, реализует свой творческий потенциал.

Л. И. Петражицкий писал: «С точки зрения правовой психики важно, чтобы управомоченному, субъекту атрибутива, было доставлено соответствующее получение, .. чтоб было удовлетворено его право .. ; что же касается императивной функции, воздействия сознания императива на поведение обязанного, .. исполнения им своего долженствования, то эта сторона дела важна лишь как средство»¹⁰⁷. Так, ученый видел сущность права, в первую очередь, в его предоставляющей составляющей, обязывающая составляющая носит, по его мнению, необходимый вспомогательный характер. Это указание еще раз подчеркивает особое значение именно субъективного права в рамках правоотношения.

Таким образом, в творчестве С. Л. Франка институты власти и права сближаются. Сущностные противоречия между ними разрешаются в наличии у них общей задачи – служения должному. Представляется, что подобное сближение этих институтов содержит в себе несколько опасностей. Во-первых, это опасность того, что право будет восприниматься исключительно как инструмент действующей власти. Действительно, противоречия между правом и властью могут быть сняты посредством некой общей ценностной задачи, но это еще не говорит о том, что механизм их действия, их устройство – одинаковы. Власть и право есть силы антиномичные, как писал Б. П. Вышеславцев, противостоящие друг другу, и, что важно, сдерживающие друг друга в этом противостоянии. Власть всегда желает «сбросить с себя оковы права»¹⁰⁸, стремится к расширению собственных границ. «Мы наблюдаем беспредельное возрастание власти, по видимости все более и более

¹⁰⁷Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности, СПб., 2000. С.134.

¹⁰⁸Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 226.

альтруистической, но неизменно одержимой духом господства»»¹⁰⁹ - пишет Б. де Жувенель. Право же корректирует государственную власть, служит для нее неким пределом. Н. М. Коркунов писал, что именно связанность власти правом, выступает основанием для ее легитимности¹¹⁰. Представляется, что такой подход может вести к чрезмерному усилению роли государства в реальной жизни и общественном сознании.

Также в результате такого сближения, представляется, что право, как связанный с властью, но, все же, самостоятельный феномен, теряет часть собственного своеобразия. Право все в меньшей мере ассоциируется со свободой, с возможностью автономно выбирать модель поведения, то есть жить собственной волей. Представляется, что идея Правды (Должного) станет не только культурным идеалом, но и стимулом для развития духовных сил, деятельной жизни только в обществе с очень высоким уровнем нравственного и религиозного сознания, в «должном» обществе, о котором, как кажется, и писал С. Л. Франк. При других обстоятельствах такое отношение к праву может привести к пассивному подчинению властным велениям Закона, который черпает авторитетность из идеи должного – и это вторая опасность сближения институтов власти и права. Представляется, что именно такая правовая пассивность и стала частью российской правовой традиции.

Признание же наличия в праве начала личной свободы, усмотрения, сущности права непосредственно в правомочии, в живой деятельности двух субъектов, в праве требовать, в защите личных интересов и потребностей, представляется, ведет к более деятельному и инициативному подходу со стороны общества и человека.

Однако, такой взгляд, вряд ли совместим с религиозно-философским представлением С. Л. Франка об обществе. Человек здесь «не всегда самодержавный творец и демиург своего бытия», он есть «проводник высших

¹⁰⁹Жувенель Б. де. Власть: Естественная история ее возрастания. М., 2010 С. 176.

¹¹⁰Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. М., 2010 С. 345.

начал и ценностей, которым он служит, и которые он воплощает».¹¹¹ Единственное «прирожденное» право – это право требовать исполнить обязанность служить Правде. И в рамках целостного мировоззрения С. Л. Франка тот подход к праву и власти, который он предлагает, представляется единственным, логически вписывающимся в общую картину.

§ 2. Гражданское общество и начало служения

Противостояние свободы и власти, с учетом проанализированных ранее взглядов С. Л. Франка, находит отражение в его творчестве, но не в противопоставлении и сопоставлении власти и права, как это имеет место быть у Б. П. Вышеславцева, а в соотношении институтов государственной власти и гражданского общества. Свобода, по мнению С. Л. Франка, реализуется не только в добровольном принятии и подчинении велениям Закона, в самостоятельном становлении на путь служения должному, но и в рамках гражданского общества – «общественного единства, спонтанно слагающегося из вольного сотрудничества, из свободного соглашения воли отдельных членов общества»¹¹². И именно здесь свобода и власть носят взаимоограничительный характер. Мыслитель считает, что «государственная власть необходимо ограничена наличием самого гражданского общества и его неустранимостью; деятельность ее никогда не должна переходить пределы, в которых она совместима с самим гражданским обществом и нарушение которых угрожает самому бытию последнего»¹¹³.

Однако и представление о гражданском обществе и свободе индивидов внутри него мыслитель тоже имел весьма своеобразное, сообразное его пониманию начала свободы в человеческом обществе.

Гражданское общество есть договор, взаимодействие на основе соглашения отдельных лиц. По мнению С. Л. Франка, и индивидуалистическая, и противоположная ей социалистическая теории общества неверно относятся к

¹¹¹Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 385.

¹¹²Там же. С. 481.

¹¹³С. Л. Франк Духовные основы общества. С. 480.

гражданскому обществу, неверно понимают его суть. Первая воспринимает гражданское общество исключительно как средство для удовлетворения потребностей и интересов отдельных людей, а вторая вовсе требует упразднить его как ненужный единому обществу механизм, основанный на взаимном антагонизме своекорыстных сил.

Однако, как мы помним, мыслитель не признавал универсальной правоты ни сингуляризма, ни универсализма как теорий общественного устройства. Он утверждал, что общество есть органическое первоединство «я» и «ты» в категории «мы». Общество – это не только столкновение не чем не связанных личностей, а их взаимодействие, только и возможное в силу их изначальной слитности в единстве. Это единство, голос которого звучит в каждом человеке, и позволяет людям сосуществовать и продуктивно общаться в обществе.

На основе таких представлений об общественном устройстве, С. Л. Франк утверждал необходимость существования института гражданского общества, потому что без свободного взаимодействия лиц общество не может существовать и развиваться, но в то же время он писал, что гражданское общество не «внешнее средство для удовлетворения интересов отдельных людей, а именно необходимая форма общественного сотрудничества, форма служения, осуществления объективной правды через вольное взаимодействие отдельных членов общественного целого»¹¹⁴.

Таким образом, мы видим, что свобода мыслителем воспринимается не как право поступать в своем интересе, а как продолжения обязанности служения высшей Правде. Именно этой обязанности и подчинена вся жизнь общества и человека. Свобода воспринимается не как самодовлеющая ценность, а как инструмент служения. По мысли С. Л. Франка «ни права человека, ни воля человека не священны сами по себе; священна первичным образом только сама правда... и потому ближайшим образом человеческое поведение – индивидуальное и коллективное – определено не правом, а

¹¹⁴Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 483.

обязанностью – именно обязанностью служения добру»¹¹⁵. Так, свобода, активное творческое начало нужны нам не для того, чтобы самоутвердиться и реализовать в жизни, а чтобы поучаствовать в общем деле. И это общее дело только и может быть осуществлено, если ему служат свободные люди – ведь именно они могут достигнуть высочайших вершин в какой-либо деятельности. Только свободный человек способен к подвигу, к достижению, к ответственному поведению – ничем «нельзя заменить спонтанного источника сил, истекающего из глубин человеческого духа»¹¹⁶ - это отчетливо понимал ученый. Государство же ограничено этой свободной, оно не может вмешиваться в нее своей властью. Так государственная власть, по мнению Франка, не может вмешиваться в сферы организации веры, мировоззрения, мысли. Городовой может загонять вора или пьяницу в участок, но не может загонять людей в церковь – убежден мыслитель. Эта свобода, в том числе в форме гражданского общества, которое своим существованием ограничивает государственную власть, существует по мысли С. Л. Франка только во имя служения высшему идеалу Бога и Правды.

Такие рассуждения, очевидно, возможны только при признании свободным и самого начала служения. Выражение «принуждение к служению» носит в себе внутреннее противоречие, к служению можно призвать, пригласить, что и пытается сделать Франк в своем труде. Уже отмечалось, что выбор подчинения должному – это свободный выбор, и только в наличии возможности отказаться есть ценность согласия подчиниться. И если цель выбрана свободно, то и деятельности по ее реализации в рамках общества должно быть место – это и есть гражданское общество.

Именно такое понимание свободы - не как индивидуального, автономного начала, а как деятельного участия в деле общего блага, как мы отмечали в начале работы, было свойственно российской правовой мысли. Идея служения подробно отражена и воплощена в творчестве С. Л. Франка, но он был не

¹¹⁵Там же. С.434.

¹¹⁶Там же С. 443.

единственным мыслителем, который писал об этом. Об этом в той или иной форме говорили Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, В. С. Соловьев, Ю. Ф. Самарин, П. И. Новгородцев отмечал, что «русский дух выражает себя в вечном стремлении к чему-то высшему, чем право и государство»¹¹⁷.

Представляется, что именно идея служения выступала в качестве основания для разрешения вопроса о соотношении общего и индивидуального в общественной жизни. Неверно будет сказать, что в противостоянии личных интересов и общего блага, именно второе берет верх, как интерес некоего конгломерата, сообщества. Индивид служит не государству, а Правде. Индивидуальному интересу коррелирует общее благо, а надиндивидуальный интерес – божественная Правда, которая стоит выше как отдельной личности, так и всего общества в целом.

Такой подход к соотношению человека и общества часто вызывает возражения, ключевая идея которых заключается в опасении ущемления прав отдельной личности, превращения ее из цели существования в средство достижения сверхличностного идеала. Такая опасность, действительно, существует, если не принимать во внимание, что Правда, о которой говорил С. Л. Франк не произвольна, а носит нравственно-религиозный характер. А это значит, что в основе своей она содержит закон любви к ближнему, утверждение равной ценности людей перед лицом высшей инстанции и в глазах друг друга. Отметим, что идея служения сочеталась в творчестве российских мыслителей с концепцией права на достоинство человеческой личности, можно сказать, что они в некотором роде даже были взаимосвязаны и взаимообусловлены. Так, В. С. Соловьев писал: «Если с нравственной точки зрения всякий человек — будь он земледельцем, писателем или банкиром — должен трудиться с сознанием и желанием общепольности своего труда, если он должен смотреть на него, как на обязанность — исполнения воли Божией и служения всеобщему благосостоянию ближних, — то эта обязанность, именно как всеобщая,

¹¹⁷Новгородцев П. И. О своеобразных элементах русской философии права М., 1995. С. 232.

предполагает, что все таким же образом должны относиться к этому человек, т. е. ставить его не как орудие только, но и как предмет или цель общей деятельности, — что общество имеет обязанность признавать и обеспечивать право каждого на самостоятельное пользование — для себя и для своих — достойным человеческим существованием».¹¹⁸

¹¹⁸Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 489.

Глава 4. Социальная основа институтов власти и права по С. Л. Франку

§ 1. Социально-ценностная оправданность власти

Как мы отметили, в работах С. Л. Франка граница между властью и правом чрезмерно смещена, и право, в подобной трактовке, которая представляется весьма свойственной российской правовой традиции, также предстает перед нами властным институтом, требующим подчинения. Идея служения, которая, как мы указали в предыдущей главе, была чрезвычайно значима для С. Л. Франка и многих других консервативных отечественных мыслителей, и, в целом, для российской государственности, неразрывно связана с идеей власти, которая есть не только приказ, но и подчинение. Суть же служения заключается в деятельном подчинении. Но какая сила имеет право требовать такого подчинения, и чем оно оправдано – вот вопросы, которые представляются важными.

В рамках учения С. Л. Франка – социально-ценностная оправданность власти, условие для подчинения ей заключается в том, что она есть выразитель сверхчеловеческого, должного начала, которое категорически требует повиновения. И здесь ученый говорит именно о власти в первоначальном смысле. В действительности власть может заимствовать авторитетность из различных источников – из обосновывающего права или из той первичной власти, с которой сохранилась преемственность. Однако прямо или косвенно влияние ее происходит из начала авторитета как выразителя Правды в человеческом мире. Авторитетна та воля, которая выражает правду, то, что «само по себе правильно и потому должно быть».¹¹⁹ Так, верно суждение о том, что служение – есть деятельное подчинение Должному, но не верно то, что служение есть просто деятельное подчинение.

Так, для С. Л. Франка, чтобы быть действительной – признанной со стороны общества, легитимной, власти необходимо отражать в себе начала Должного и Правды. «Первичная власть принадлежит отцу, наставнику, вождю – лицу,

¹¹⁹Франк С. Л. Духовные основы общества. С.390.

которое непосредственно воспринимается как существо, лучше нас самих знающее правду и умеющее ее осуществлять, заражающее нас большей близостью к правде, большей воплощённостью в его человеческом существе»¹²⁰. Подобный подход к институту власти, при котором власть изначально персонифицирована, связана с лицом, которое владеет некоторым сакральным знанием, представлением о том, как осуществить должное, свойственен российской культуре взаимоотношений со властью. В массовом российском правосознании государство в целом исторически отождествлялось с государственной властью – «причем с конкретным носителем статуса главы государства»¹²¹.

По мнению Н. М. Коркунова, ограничение государственной власти правом есть основное условие признания зависимости общества от этой власти. «Властвование над нами государства и ограничение этого властвования правом имеют одно и то же общее основание – в нашем сознании, в сознании зависимости от государства и в сознании целого ряда интересов, противопоставляемых интересам власти и требующих определенного с ними разграничения»¹²². Однако помимо непосредственно властных отношений между властью и подвластным имеют место также и правоотношения. Право Н. М. Коркунов понимал как инструмент разграничения интересов¹²³. Власть же всегда осуществляет вторжение в сферу интересов отдельной личности, соответственно, здесь автоматически появляется поле для действия права.

С. Л. Франк понимал и власть, и право в их первоначальном смысле как инструменты служения должному, соответственно, ему скорее свойственен взгляд на взаимосвязь власти и права как на взаимопомощь, чем как на взаимоограничение. Вместе с идеей должного, мыслитель отмечает дополнительный повод к ограничению государственной власти – это гражданское общество, о понимании которого в творчестве Франка мы уже

¹²⁰Там же С.390.

¹²¹Честнов И. Л. Постклассическая модель государственности. С. 62.

¹²²Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. С. 345.

¹²³Там же. С. 88.

упомянули. Деятельность государственной власти «никогда не должна переходить пределы, в которых она совместима с самим гражданским обществом и нарушение которых, угрожает самому бытию последнего»¹²⁴. Однако такое ограничение власти касается не задачи и цели государства, которая есть утверждение Правды, а только форм и средств его деятельности.

Нарушение властью границ гражданского общества – это одно из проявлений общего нарушения властью начала должного. Тоталитарной властью станет, если перестанет служить Правде, а это основная задача любой власти. Это ключевая идея С. Л. Франка о данном явлении. Схожие взгляды на природу власти имел Б. П. Вышеславцев, который ее подробно проанализировал в своих работах. В частности, он заключил, что верная трактовка слов Ап. Павла заключается не в том, что всякая власть от Бога, а только та, «которая служит правде и справедливости, над которой стоят эти высшие божественные ценности»¹²⁵.

Но должная власть в российской культуре, действительно воспринималась, как некая божественная инстанция. «Ценность ее безусловна – она образ небесной власти и воплощает в себе вечную истину. Ритуалы, которыми она себя окружает, являются подобием небесного порядка. Перед ее лицом отдельный человек выступает не как договаривающаяся сторона, а как капля, вливающаяся в море. Отдавая себя, он ничего не требует взамен, кроме права себя отдавать»¹²⁶. В европейской же традиции, наоборот, присутствует идея договора с властью, где каждая из сторон имеет требования к другой. Российской традиции, действительно, скорее свойственно подчинение, но не требование в отношениях со властью.

Однако подобное «вручение себя» Должному через государственную власть, которая выступает его проводником, может обернуться и оборачивалось на практике «вручением себя» любой государственной власти. Это превратное понимание идеи служения Должному, однако идеи часто имеют воплощение,

¹²⁴Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 480.

¹²⁵Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. С. 210.

¹²⁶Лотман Ю.М. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели С. 351.

которое извращает их первоначальный смысл. Вручение же себя механическому институту государства лишено ценностной составляющей, аспекта внутреннего духовного развития служащей личности, и представляет собой либо пассивное, либо чрезмерно активное, обусловленное лишь корыстными интересами, подчинение.

Безразличное подчинение государственной власти так же небезопасно, как и вручение своей личности любой человеком созданной идее. В целом, представляется, что идея служения находит свое обоснование только в рамках религиозной культуры. Служение же любой идее, созданной человеком, действительно, чревато теми опасностями, связанными с подчинением человеческой личности сверхчеловеческому началу. В рамках светского государства эта идея на практике получает истолкование, ставящее под угрозу свободу личности. Представляется, что в таком случае и «вручение себя» оборачивается бегством от свободы, о котором писал Э. Фромм¹²⁷.

§ 2. Идеи С.Л. Франка о праве и власти в контексте современности

Сделанные выводы об идее служения и «вручении себя» во власть не умаляют значимости категории должного для институтов власти и права. Особенно если понимать ее в контексте социального признания общественных институтов. Так, в своих работах С. Л. Франк указал на существенную особенность власти и права: и власть, и право только тогда будут должными (то есть будут властью и правом в истинном смысле слова), когда они будут признаны, легитимированы обществом в качестве силы, которой нужно, правильно подчиняться. Авторитетность, признанность – то свойство власти и

¹²⁷ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 2015. С. 123-124. «Когда нарушены связи, дававшие человеку уверенность, когда индивид противостоит миру вокруг себя как чему-то совершенно чуждому, когда ему необходимо преодолеть невыносимое чувство бессилия и одиночества, перед ним открываются два пути. Один путь ведет его к "позитивной" свободе; он может спонтанно связать себя с миром через любовь и труд, через подлинное проявление своих чувственных, интеллектуальных и эмоциональных способностей; таким образом он может вновь обрести единство с людьми, с миром и с самим собой, не отказываясь при этом от независимости и целостности своего собственного "я". Другой путь - это путь назад: отказ человека от свободы в попытке преодолеть свое одиночество, устранив разрыв, возникший между его личностью и окружающим миром. ... Такое бегство имеет вынужденный характер - как и любое бегство от любой угрозы, вызывающей панику, - и в то же время оно связано с более или менее полным отказом от индивидуальности и целостности человеческого "я"».

права, которое делает их таковыми, конструирует их, без него власти и права не существует, в обратном случае – это насилие и произвол. «Неправомерная власть не есть власть»¹²⁸ - пишет ученый. Правомерность здесь понимается не в узком смысле подчиненности совокупности всех действующих правовых норм. Здесь право – в том смысле, как мы о нем уже говорили – есть источник должного. Другими словами, не соответствующая представлению о должном власть – не власть, не соответствующее представлению о должном право – не право. Таким образом, в основе институтов власти и права лежит их принятие и одобрение обществом в целом, добровольное им подчинение.

Таким образом, Франк утверждает важное положение, которое впоследствии получит свое развитие в рамках коммуникативной теории права - положение о том, что правовое установление, чтобы стать таковым, должно получить поддержку со стороны общества, стать социально легитимированным. Так, чтобы правило поведения получило статус правового недостаточно одной лишь воли законодателя. Здесь должна быть ответная реакция. «В конечном счете основу отношения образует непосредственное сознание долга - никем внешне не вынужденное и не вынужденное чувство, внутренне требующее от меня повиновения и, в свою очередь, опирающееся на сознание законности, то есть авторитетности правовой нормы и власти»¹²⁹. А их социальная признанность, в свою очередь, основана на их социально-ценностном значении – для Франка это принадлежность к должному, началу сверхличностной Правды. Он именно таким образом видел систему ценностей общества. Нам же важно отметить то, что если норма не несет в себе содержания, соответствующего существующим в обществе представлениям о ценностях, то она не будет легитимирована. «Воля законодателя, если она не «вписывается» в существующую социальную систему ценностей, не может породить правовой текст, интерпретация которого инициировала бы возникновение права (нормативных правоотношений)»¹³⁰. То есть, чтобы получить норму права

¹²⁸Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 388.

¹²⁹Там же. С. 391.

¹³⁰Поляков А. В. Общая теория права. С. 303.

нужно, с одной стороны, признание ее в качестве таковой, а с другой, как раз для того, чтобы быть признанной ее содержание должно соответствовать ценностному контексту.

Представляется, что право получает свою силу из назначения защищать человеческую личность, то есть его ценность носит производный характер от ценности человеческой индивидуальности.

Власть, по мнению ученого, тоже несводима к принуждению – к одностороннему навязыванию чужой воли. «Власть в обществе существует не там, где один человек или группа фактически путем угроз или применения насилия заставляет других повиноваться себе, а лишь там, где все или большинство сознают повелевающих своими законными «властителями».»¹³¹ Так, он указывает на неотъемлемое свойство власти как легитимность, впервые осмысленное М. Вебером¹³². Любая власть в своей основе предполагает подчинение, а не противостояние. «Властное действие отличается от всех прочих тем, что оно не встречает противостояния со стороны того или тех, на кого оно направлено»¹³³. Такое положение вещей предполагает, «с одной стороны, возможность оппозиции, а с другой – сознательный и добровольный отказ от этой возможности»¹³⁴.

Представляется, что принуждение не есть конститутивный признак власти. А если говорить точнее, власть есть противоположность принуждения. «Дело в том, что в основе всякого приказа и требования, поскольку они сознаются не как давление голой силы (физической или психической), а как веления законные, лежит то самое добровольное, через внутреннее согласие осуществляемое послушание и следование, которое характеризует отношения,

¹³¹Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 380.

¹³² Вебер выделял следующие типы легитимности: 1) "чисто аффективно: эмоциональной преданностью" (аффективная легитимность, или харизматическая); 2) "ценностно-рационально: верой в абсолютную значимость порядка в качестве выражения высочайших непреложных ценностей (нравственных, эстетических или каких-либо иных)" (ценностно-рациональная легитимность); 3) "религиозно: верой в зависимость блага и спасения от сохранения данного порядка" (традиционная легитимность). 4) в силу веры в обязательность легального порядка (легальная легитимность) (См.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 639-643).

¹³³Кожев А. Понятие власти. М., 2007. С. 16.

¹³⁴Там же. С. 17

основанные на авторитете»¹³⁵ - пишет Франк. Здесь он предвосхитил идеи, которые получили широкое распространение в рамках коммуникативных теорий власти (Х. Арендт, Ю. Хабермас, Н. Луман). Власть здесь описывается как двусторонний процесс, включающий в себя, с одной стороны – предписание, с другой – повиновение. Это отношения между двумя субъектами, но не физическое господство субъекта над объектом. В рамках такого взгляда на вещи власть противоположна насилию - «к насилию прибегают ввиду недостатка власти»¹³⁶. Так, например, Х. Арендт утверждала, что насилие, которое по сути своей носит инструментальный характер, может уничтожить власть, но не может ее создать. Насилие деструктивно, а власть – продуктивна. Насилие ищет оправдания, власть же «не нуждается в оправдании, составляя неотъемлемый элемент самого существования политических сообществ; в чем она нуждается, так это в легитимности»¹³⁷. Легитимность органически включает внутрь себя такую оправданность. Социальная признанность основывается на ценностном содержании – это справедливо, как для правового текста, так и для властного приказа.

Притом эта взаимосвязь предписания и повиновения есть онтологическое свойство власти – его наличие не зависит от формы правления, это не свойство демократических государств, где власть именуют властью народа, в предложенном представлении любую власть модно назвать властью народа. «Представление, что право большинства действует лишь при демократии, есть не что иное, как иллюзия. Король – один-единственный человек – скорее, чем какое-либо правительство, нуждается в широкой поддержке со стороны общества»¹³⁸.

Такой подход к власти и праву представляется весьма актуальным и сегодня. Он указывает на социальную подвижность, встроенность данных институтов в общественную реальность. В целом, он обусловлен взглядом на

¹³⁵Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 391.

¹³⁶Луман Н. Власть. М., 2001 С. 18-19.

¹³⁷Арендт Х. О насилии. М., 2014 С. 61.

¹³⁸Жувенель Б. де. Власть: Естественная история ее возрастания. С. 195.

природу общественного явления как на субъективно-объективную. Таким двойственным же характером, представляется, обладает и правовая традиция. А это означает, что каждый человек воздействует на формирование как власти и права, так и правовой традиции в целом, и этот факт приглашает человека быть деятельным и ответственным.

Заключение

Российская правовая традиция обладает своеобразием и значительно отличается от традиции европейской. И основное отличие заключается в ее этикоцентристской ориентированности: право здесь выступает в качестве ценности относительной, а в качестве абсолютной предстает, традиционно, веление Правды. Эта особенность находит свое отражение в творчестве С. Л. Франка. В правоцентристской модели именно право выступает в качестве основной социальной ценности, и автономия человеческой личности находится под его надежной защитой. В рамках же модели этикоцентристской отсутствует культ прав человека, а Правда, как ценность абсолютная, носит надындивидуальный, сверхличностный характер, что не всегда хорошо отражается на восприятии прав отдельного человека.

Представляется, что С. Л. Франк предложил весьма оригинальную концепцию общественного устройства. Не призывая к переустройству общества по европейской модели, он попытался найти справедливый баланс между общественным единством и самостоятельной ценностью каждой отдельно взятой личности. Идея этого баланса заключена, по мнению мыслителя, коренится непосредственно в онтологии общества. Через категории «я», «мы» и «ты» он показывает равнозначность и взаимозависимость общего и индивидуального. Такой подход основан на том, что общество есть не совокупность разрозненных людей, а единство самостоятельных индивидуальностей, имеющих общее начало, одинаково явленное в каждом из них. Важным выводом из подобного подхода является следующее: обнаруживая это начало, индивид обнаруживает в другом равного себе, а подобное открытие уже лишает его возможности использовать другого лишь как средство к достижению собственных целей.

Именно благодаря тому, пусть минимальному доверию, которое возникает между людьми благодаря укорененности «мы», некоего общего начала, в каждом из «я», становится возможным существование и права, и власти,

которая понимается не как основанная на насилии, а как воля имеющая в своем основании добровольное подчинение. Представляется, что такое видение общественного устройства вполне может оставаться справедливым не только в рамках религиозного восприятия действительности, предложенного С. Л. Франком, но и за их пределами – в обществе, где в качестве основополагающей ценности.

Эта идея находит отражение и в представлениях С. Л. Франка о сущности естественного права, которое призвано гармонично согласовать и уважение к уникальной человеческой личности, и любовь к ближнему выступает взаиморезуважение человека человеком.

Также в своих трудах Франк обосновал идею общественного бытия, как субъективно-объективного явления. Эта идея была достаточно оригинальна для его времени и не теряет актуальности и по сей день. Именно такой подход позволяет объяснить, во-первых, процесс формирования общественного института. А во-вторых, он указывает не только на существование института, в том числе власти и права, как объективной силы, но и позволяет сделать важный вывод о сохраняющейся зависимости этих институтов от их признанности со стороны общества, то есть о необходимости их социальной легитимации.

В трудах Франка осмыслен вопрос соотношения Закона (который – по Франку – воплощение в том числе и права) и Благодати. Представляется, что соотношение этих понятий имеет достаточно высокое значение в российской правовой мысли в целом. Благодать, как внутренняя духовность, нравственная жизнь преодолевает Закон, но не отменяет его. Закон, по Франку, есть дань греховной природе человека, и он онтологически присущ человеческому обществу. На основе этого Франк утверждает необходимость существования Закона, а вместе с ним и права, он подчеркивает ценность правового начала, хотя и сознает его недостаточность в деле Правды. Такой подход, кажется

верным и адекватным национальному правосознанию, сложившемуся исторически, хотя и не соответствует идеалам научной рациональности.

И тем не менее, представляется, что в творчестве Франка происходит чрезмерное сущностное сближение институтов власти и права. Право понимается через категорию Закона, который есть властное веление Должного. Такой взгляд на право, как на институт, выражающий исключительно чужую властную волю, в целом, близок российской правовой традиции. Вероятно, такое представление о праве недостаточно. В нем сделан акцент на веления и запреты, но отсутствует мысль об индивиде как свободном самостоятельном деятеле, реализующем свои права в рамках правомочия. Такой подход может привести к формированию тенденции к пассивному подчинению, но не активному созиданию, что и произошло в российской правовой культуре. Также подобный подход ведет к чрезмерному усилению роли государственной власти в общественной жизни и сознании населения, в результате того, что государственная власть начинает сближаться с властью правовой.

Подобное усиление роли государственной власти может привести и к искаженному пониманию идеи служения, содержание которой раскрыто в трудах Франка и других отечественных мыслителей. И право, и власть, и каждый член общества должны, согласно этой идее, подчиняют себя служению Должному, но не любой государственной власти. Так, представляется, что идея служения находит свое обоснование именно в рамках религиозной культуры. Служение же любой идее, созданной человеком, чревато теми опасностями, которые связаны с подчинением человеческой личности сверхчеловеческому началу. В рамках светского общества идея служения может обернуться принуждением и вынужденным, внешним подавлением личности. Представляется, что в таком случае и «вручение себя», идея которого близка российскому правосознанию, оборачивается лишь отказом от позитивной, деятельной свободы.

Как было отмечено, традиция несет в себе как объективную, так и субъективную составляющую. Соответственно, все те особенности, которые существуют в сфере представлений о власти и праве и, как результат – их воплощение в действительности, хоть и имеют объективную силу, но могут быть подвергнуты последовательной корректировке в рамках действующей правовой политики. Это дает основание надеяться, что концепция общественного устройства, обоснованная С. Л. Франком, в основе которой лежит уважение к человеку и взаимоуважение между людьми, а также представление о власти и о праве, как об институтах, требующих социального признания, может при определенных обстоятельствах воплотиться в российской правовой реальности.

Список использованной литературы

1. Книги:

- 1.1. Алекси Р. Понятие и действительность права (ответ юридическому позитивизму) / Р. Алекси ; пер. с нем. А. Лаптев, Ф. Кальшойер. ; пред., сост. В. Бергманн. ; науч. ред. Т. Яковлева. – М.: Инфотропик Медиа, 2011. – 192 с.
- 1.2. Арановский К. В. Конституционная традиция в российской среде / К. В. Арановский. – СПб. : Издательство «Юридический центр Пресс», 2003. — 658 с.
- 1.3. Арендт Х. О насилии / Х. Арендт ; пер. с англ. Г. М. Дашевский. – М. : Новое издательство, 2014. –148 с.
- 1.4. Бачинин В. А., Сальников В. П. Философия права. Краткий словарь / В. А. Бачинин, В. П. Сальников. – М. : Лань, 2000. – 400 с.
- 1.5. Бердяев, Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
- 1.6. Бердяев Н. А. Творчество и объективация / Н. А. Бердяев. – Минск. : Экономпресс, 2000. – 301 с.
- 1.7. Бергер П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. с англ. Е. Руткевич. - М. : “Медиум”, 1995. – 323 с.
- 1.8. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / Г. Дж. Берман ; пер. с англ. Н.Р. Никонова при уч. Н. Н. Деева. — 2-е изд. — М. : Изд-во МГУ: Издательская группа ИНФРА- М -НОРМА, 1998. – 624 с.
- 1.9. Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии / Г. Дж. Берман ; пер. с англ. Д. Шабельникова и М. Тименчика. – М. : Ad Marginem, 1999. — 432 с.
- 1.10. Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем./ Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с.
- 1.11. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса / Б. П. Вышеславцев ; Вступ. ст., сост. и коммент. В. В. Сапова. – М. : Республика, 1994. –368 с.

- 1.12. Дюмон Л. Эссе об индивидуализме / Л. Дюмон. – Дубна. : Издательский Центр "Феникс", 1997. – 304 с.
- 1.13. Жувенель Б. де Власть: Естественная история ее возрастания / Б. де Жувенель ; пер. с франц. В. П. Гайдамака и А. В. Матешук. – М.: ИРСЭН, Мысль, 2011. – 546 с.
- 1.14. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
- 1.15. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою / И. А. Ильин // Собр. соч. в 2 т/ - М.: Издательство «Медиум», 1993. – Т. 1 – 509 с.
- 1.16. Кант И. К вечному миру / И. Кант ; подг. к изд. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг // Собр. соч. в 4 т. – М.: Издательская фирма АО «Ками», 1994. – Т. 1 – 584 с.
- 1.17. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосского; прим. Ц. Г. Арзаканяна. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
- 1.18. Карсавин, Л. П. Основы политики // Мир Россия — Евразия: Антология. / Л. П. Карсавин ; сост.: Л. И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высш. шк., 1995. – С. 110-154.
- 1.19. Кельзен Г. Чистое учение о праве, справедливость и естественное право / Г. Кельзен ; пер. с нем., англ., фр., сост. и вступ. ст. М. В. Антонова. СПб.: Издательский дом «Алеф-пресс», 2015. – 704 с.
- 1.20. Кожев А. Понятие власти / А. Кожев ; пер. с франц., послесл. А. М. Руткевич. – М.: Практикс, 2007. – 192 с.
- 1.21. Козлихин И.Ю., Поляков А. В., Тимошина Е. В. История политических и правовых учений. Учебник. / И. Ю. Козлихин., А. В. Поляков, Е. В. Тимошина. – СПб.: Издательский Дом С.-Петербур. гос. ун-та, Издательство юридического факультета СПбГУ, 2007. – 856 с.
- 1.22. Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права / Н. М. Коркунов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 520 с.
- 1.23. Лапаева В. В. Типы правопонимания: правовая теория и практика: Монография. / В. В. Лапаева. – М.: Российская академия правосудия, 2012. – 578 с.
- 1.24. Луман Н. Власть / Н. Луман; пер. с нем. А. Ю. Антоновского. — М.: Практикс, 2001. — 256 с.

- 1.25. Моисеев Н. Н. Расставание с простотой / Н. Н. Моисеев. – М.: Аграф, 1998. - 473 с.
- 1.26. Неволин К. А. Энциклопедия законовeдения / К. А. Неволин ; Подгот.: Д.И. Луковская и др.; С.-Петербург. гос. ун-т. Юрид. и спец. юрид. фак., Журн. "Правовeдение". – СПб., 1997. - 399 с.
- 1.27. Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности / Л. И. Петражицкий. – СПб.: Издательство «Лань», 2000. 608 с.
- 1.28. Поляков А.В. Общая теория права: Проблемы интерпретации в контексте коммуникативного подхода: Курс лекций / А. В. Поляков. – СПб.: Издательский Дом С.-Петербург. Гос. ун-та, 2004. – 864 с.
- 1.29. Поляков А. В., Тимошина Е. В. Общая теория права: Учебник. / А. В. Поляков, Е. В. Тимошина – СПб.: Изд-во юрид. ф-та С.-Петербург. гос. ун-та, 2005. – 472 с.
- 1.30. Соловьев В. С. Оправдание добра / В. С. Соловьев; Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. — 656 с.
- 1.31. Тимошина Е. В. История русской философии права: эпоха средневековья. Учебное пособие по дисциплине «История философии права России» магистерской программы «Теория и история государства и права; история правовых учений» / Е. В. Тимошина. – СПб.: Издательство «ЛЕМА», 2014. – 70 с.
- 1.32. Трубецкой Е. Н. Энциклопедия права / Е. Н. Трубецкой. – М.: Издательство «Лунь», 1998. – 224 с.
- 1.33. Франк С.Л. Духовные основы общества // Избранные труды / С. Л. Франк ; Сост., автор вступ. статьи и комм. С.Б. Рощинский. – М.: РОССПЭН, 2010. – 664 с.
- 1.34. Франк С.Л. Проблема власти // Избранные труды / С. Л. Франк ; Сост., автор вступ. статьи и комм. С.Б. Рощинский. М.: РОССПЭН, 2010. – 664 с.
- 1.35. Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии / С. Л. Франк // Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. –510 с.

- 1.36. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; пер. с англ Г. Швейник. - М.: АСТ, 2015. –288 с.
- 1.37. Юм Д. Трактат о человеческой природе или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. Собр. соч. В 2 т. Т. 1. / Д. Юм ; пер. с англ. С.И. Церетели, В.С. Швырева и др.; прим. И.С. Нарского. - 2-е, доп. и испр., изд. - М.: Мысль, – 1996.
2. Статьи:
- 2.1. Антонов М. В. Об основных элементах чистого учения о праве Ганса Кельзена / М. В. Антонов // Труды Института государства и права Российской академии наук. 2013. № 4. – С. 172-195.
- 2.2. Арапов Н. А. Идея поддержания доверия субъектов права государством и ее связь с конституционным правом России / Н. А. Арапов // Правоведение. 2014. № 2. – С. 157-173.
- 2.3. Булыгин Е. В. Проблема действительности по Кельзену // Чистое учение о праве, справедливость и естественное право / Е. В. Булыгин ; пер. с нем., англ., фр.; Сост. и вступ. Ст. М. В. Антонова. СПб.: Издательский дом «Алеф-пресс», 2015. 704 с.
- 2.4. Бурдые П. Социальное пространство и генезис «классов» // Социология социального пространства / П. Бурдые ; отв. ред., перевод Н. А. Шматко. –СПб. : Алетейя, 2007. — 288 с.
- 2.5. Варламова Н. В. Западная правовая культура: уникальность или универсальность? / Н. В. Варламова // Общественные науки и современность. - 2011. – № 5. С. 93-104.
- 2.6. Вышеславцев Б. П. Два пути социального движения // Путь. Кн. 1. М., 1992.
- 2.7. Лотман Ю.М. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры / Лотман Ю.М. // Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн, 1993. С. 345-355.
- 2.8. Матузов Н. И. Лекция 27. Правовой нигилизм и правовой идеализм // Теория государства и права. Курс лекций. / под ред. Н. И. Матузова и А. В. Малько. - М.: Юрист, 1997. 672 с.
- 2.9. Новгородцев П.И. Нравственный идеализм в философии права // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1 половина XX века) /

- П. И. Новгородцев ; Сост. И ред. совет М. А. Абрамов, М. М. Федорова. ; Ред. И.И. Блауберг. - М. Прогресс-традиция, 2000. 696 с.
- 2.10. Павлов В. И. Идея правовой коммуникации и современная антропология права / В. И. Павлов // Правоведение. 2014. № 5. С. 127-136.
- 2.11. Росс А. Валидность и конфликт между правовым позитивизмом и естественным правом / пер. с англ М. В. Антонов // Российский ежегодник теории права. №2. 2009. С. 458-474.
- 2.12. Соловьев В. С. Из речей в память Достоевского // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / В. С. Соловьев ; Сост., предисл.: Ю. И. Селеверстов ; Послесл.: Г. Б. Понамарева, В. Я. Курбатова. – М.: Молодая гвардия, 1992. – 270 с.
- 2.13. Честнов И. Л. Постклассическая модель государственности / И. Л. Честнов // Правоведение. 2016. №?? С. 66.
3. Электронные ресурсы:
- 3.1 Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков [Электронный ресурс] // Библиотека русско-философской и художественной литературы «ВФХИ». Режим доступа: <http://vehi.net/berdyayev/khomyakov/04.html>
- 3.2 Кистяковский Б. А. В защиту права (Интеллигенция и правосознание) [Электронный ресурс] / Б. А. Кистяковский // Библиотека русско-философской и художественной литературы «ВФХИ». – Режим доступа : <http://www.vehi.net/vehi/kistyak.html>
- 3.3 Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона [Электронный ресурс] / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: 1997. Т. 1: XI–XII века. // Библиотека литературы Древней Руси/ РАН. ИРЛИ. Режим доступа: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4868>
- 3.4 Солженицын А. И. Речь для выпускников Гарварда 1978 [Электронный ресурс] / А. И. Солженицын // Антология Самиздата. Режим доступа: <http://antology.igrunov.ru/authors/solzh/1121759601.html>
- 3.5 Толстой Л Н. Закон насилия и закон любви [Электронный ресурс] / Л. Н. Толстой Собр. соч. в 90 т. Т. 37. М., 1956 // Режим доступа: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1230.shtml

