

**Два величайших русских философа права:  
Борис Чичерин и Владимир Соловьев\***

**Г. Д. ГУРВИЧ**

Труды Бориса Чичерина и Владимира Соловьева<sup>1</sup> до сих пор питают научную мысль и представляют собой два кульминационных пункта в развитии русской идеалистической философии права. Эти два антипода, будучи во всем отличными друг от друга, избрали общее идеалистическое направление, хотя в позитивном построении научных систем каждый шел своим путем. Первый был односторонним рационалистом, второй — своеобразным и в высшей степени оригинальным мистиком; первый был убежденным западником и либералом, второй — вышедшим из славянофильской романтики сторонником теократии; первый был индивидуалистом (несмотря на свое гегельянство), второй — поборником объективности социального целого (несмотря на свой мистицизм). Они зачастую сталкивались между собой в конфликте, но все же боролись за одно общее дело — за преодоление современного им позитивизма, для чего энергично и удачно противопоставляли право спекулятивному знанию. Эти два приверженца абсолютного идеализма рассматривали правовую проблематику как составную часть своих философских систем, в отличие от тех, кто отрывал ее от целостной системы и кого в наши дни называют *Bindestrichphilosophen*.<sup>2</sup> Бесспорно, наиболее значимым и выдающимся из этих двух философов был Владимир Соловьев, основавший своеобразную и оригинальную философскую систему, а наиболее влиятельным до настоящего времени в русской философии права — Борис Чичерин.

**1**

Борис Чичерин (1828–1903) был выдающимся представителем гегельянства в России, которое в середине XIX столетия при посредничестве ряда известных мыслителей и писателей (Станкевич, Белинский, Герцен, Неволлин, Грановский, Бакунин) оказалось возведенным в статус традиционной идеологии западничества.<sup>3</sup> На протяжении полувека Чичерин старался перенести принципы гегельянства в область правоповедения. Его первые работы,

\* Первая публикация: *Gurwitsch G. Die Zwei Grössten Russischen Rechtsphilosophen: Boris Tschitcherin und Wladimir Solowiew // Philosophie und Recht. 1922–1923. Bd. 2. Heft 2. S. 80–102.*

© М. В. Антонов, А. В. Поляков, перевод с немецкого, 2005

*От редакции:* 1) При подготовке перевода к печати в ряде случаев использованы советы филолога-германиста А. В. Ильиной (Старцевой). 2) Для удобства читателей часть библиографических ссылок Г. Д. Гурвича подвергнута техническому редактированию с целью приблизить их к современным стандартам.

<sup>1</sup> В настоящей статье значение Вл. Соловьева оценивается только с точки зрения философии права в узком смысле слова; в более широком плане вопрос об отношении этих гениальных русских мыслителей к русской духовности и русской культуре затрагивается во вводной статье проф. П. И. Новгородцева.

<sup>2</sup> *Bindestrichphilosophen* — дословно: «дефис-философы», т. е. философы, изобретающие новые сложносоставные термины. — *Прим. пер.*

<sup>3</sup> С тем, чтобы в 70-х годах XIX-го века уступить место англо-французскому позитивизму.

появившиеся в конце 50-х годов — «Областные учреждения России в XVII в.» (1857) и «Исследования по истории русского права» (1859) — ставили себе целью обогатить исследования по истории права в России за счет гегелевских схем. Затем последовал его монументальный пятитомный труд «История политических учений» (первые 4 тома появились до 1877 г., пятый том вышел в 1902 г.) от древности до второй половины XIX-го века, который составляет предмет гордости российской правовой науки, поскольку до настоящего времени по полноте и точности этот труд еще не превзойден в европейской литературе. Огромный по объему материал, где нашлось место и второстепенным мыслителям, организован по принципам гегелевской систематики. Его трехтомный курс государственного права (1894–1898: I том — общая часть государственного права; II том — учение об обществе или социология; III том — политика) имеет нечто общее с учением другого выдающегося последователя Гегеля — Лоренца фон Штейна. К этому курсу примыкают ранее вышедшие работы: «О народном представительстве» (1869)<sup>4</sup> и «Собственность и государство» (в 2 томах, 1882–1883). Во всех этих работах философия представляет собой связующее и руководящее начало. Ряд своих работ Чичерин посвятил и собственно философской проблематике. В [18]80-х годах появились: «Религия и наука» и «Мистицизм в науке» (резкая полемика с Соловьевым); в [18]90-х годах: «Положительная философия и единство науки» (меткая критика позитивизма), «Начала логики и метафизики»,<sup>5</sup> «О началах этики» (полемика на работу Соловьева «Оправдание добра») и незадолго до смерти итоговая «Философия права» (1901),<sup>6</sup> где в систематической форме изложены результаты его изысканий по правовой проблематике.

Чичерин боролся против современного ему позитивизма как убежденный приверженец метафизики, чье непререкаемое значение как «руководящего начала, без которого человеческое знание погрузилось бы в безнадежный хаос», он непрестанно восхвалял. Отрицание метафизики создает путаницу во всех сферах человеческого знания, и особенно в сфере социальных наук, поскольку здесь «принцип метафизики находит свое прямое проявление» (*Philosophische Forschungen*. С. 414–419; *Философия права*. С. 2). По определению Чичерина, метафизика есть не что иное как «попытка возвести единство априорной направленности разума к взаимосвязанной системе категорий». Таким образом, метафизика состоит в дедуктивном выведении системы категорий (*Philosophische Forschungen*. С. 267, 428). Итак, для Чичерина метафизика отождествляется с диалектикой — с гегелевским спекулятивным методом (Там же. С. 216), и у него, также как и у Гегеля, диалектика логических форм каким-то панлогическим образом совпадает с диалектикой бытия (Там же. С. 531). При этом Чичерин с явно выраженной тенденцией к реализму выступает против характерного для

<sup>4</sup> Гурвич ошибается: в 1866 г. Чичерин защищает в качестве докторской диссертации опубликованную тогда же книгу «О народном представительстве». — *Прим. пер.*

<sup>5</sup> Эти две работы появились в немецком переводе в рамках объемной книги, озаглавленной «*Philosophische Forschungen*» (Vlg. O. Petters, Heidelberg, 1899).

<sup>6</sup> Гурвич неточен: впервые книга Б. Н. Чичерина «Философия права» была издана в 1900 г. (М.: Типо-литография Товарищества И. Н. Кушнерев и Ко, 1900. 337 с.). Сверка цитат производилась нами по этому изданию. — *Прим. пер.*

Гегеля пренебрежения результатами эмпирических наук, которые наш автор берет под свою защиту (Там же. С. 535–534 и далее), и противопоставляет трехступенчатому пониманию диалектического процесса у Гегеля четырехступенчатое. Чичерин упрекает Гегеля в том, что тот односторонним образом, через две противоположности (тезис и антитезис) приходит к синтетическому единству, не обращая при этом внимания на исходное единство, которое предшествует этим противоположностям. Синтез не может пониматься как «некое единство, в котором растворяются и разлагаются на моменты предшествующие ему части» (*История политических учений*. Т. 4. С. 574–575), как это происходит у Гегеля, для которого «абстрактная мысль образует и начало, и конец».

По учению Чичерина, диалектический процесс состоит из четырех звеньев, которые остаются самостоятельными: «из первоначального единства как основы, из двух противопоставленных друг другу положений и из синтетического единства, которое их связывает и возводит к высшей гармонии, хотя само по себе из них и не следует... здесь и проявляется действие первоначального единства» (Там же. С. 576–577). Начиная с этого момента, вся гегелевская система преобразовывается в духе реализма. Вместо гегелевской триады: логика, философия природы и философия духа, Чичерин выделяет следующие четыре ступени: 1) формальная и абстрактная логика — учение о конкретном бытии как исходное положение; 2) метафизика — диалектическое учение о чистом бытии и философия природы как две противоположности; 3) философия духа как их синтез. Вместо трехзвенного деления Гегелем духовности на субъективный, объективный и абсолютный Дух Чичериным разрабатывается новая схема: 1) первоначальное единство — область чувства (куда включаются искусство и религия, выделенные Гегелем как ступени абсолютного Духа); 2) противоположность: область разума — теоретический дух — и область потребностей, практический дух (область хозяйственной деятельности); 3) синтетическое единство двух предыдущих — этическое царство свободной воли. По Чичерину, Гегель допустил серьезную ошибку в том, что не поставил объективный Дух (по Чичерину — царство этики) на высшую ступень своей системы. «Поскольку само собой разумеется, что оно занимает ведущее место в развитии Духа, постольку оно образует конкретный жизненный синтез противоположности, существующей между разумом и природой, конечным и бесконечным» (*История политических учений*. Т. 4. С. 579). Здесь мы наталкиваемся на другую, чрезвычайно важную для целей нашего исследования особенность Чичерина по сравнению с Гегелем — на его явно выраженную этическую тенденцию, на превознесение этоса как последней цели и венца диалектического процесса. Здесь влияние Канта преодолевает влияние Гегеля. Кроме того, при построении своего этического учения Чичерин довольно часто обращается к кантовской автономной этике — к «этой метафизической части системы кенигсбергца». «Кант намного яснее, по сравнению с другими, выявил метафизические основы нравственности... связующая нить нравственности хорошо прослеживается при формулировании категорического императива» (*Philosophische Forschungen*. С. 496, 493–495; *Философия права*. С. 171, 170–177). Этот открытый Кантом «высший метафизический мир свободы, возвышающийся над низменной областью естественных

определений», проявляет свою сущность в области общественных явлений (*Философия права*. С. 20–21, 176). «В общественной жизни человек руководствуется метафизическими принципами» (*Philosophische Forschungen*. С. 415), которые становятся явлениями, недоступными для понимания вне метафизики (Там же. С. 416–418). «Первым и руководящим принципом человеческой жизни является право» (Там же. С. 415–416). «Право суть условие свободы, равно как и метафизическое (чистое) понятие... Отрицание метафизики ведет к искажению истинной сущности права» (Там же). «Отсюда становится понятной несостоятельность всех тех политических теорий, которые не основываются на философских принципах» (Там же. С. 417).

С этой точки зрения в философии права Чичерин развивает последовательную критику современных ему позитивистских правовых теорий, и прежде всего, теории интересов Иеринга. Понимание права как «чисто практического равновесия между различными интересами» не ведет ни к определению права как «политики насилия», ни к полному отрицанию права; оно оказывается подходящим для разрешения проблем, возникающих в сфере права по поводу формальных ограничений, но не годится, когда речь идет о материально-эмпирическом содержании разграничиваемых отношений. Психологическая теория права Л. И. Петражицкого также оказывается в порочном кругу позитивизма,<sup>7</sup> из которого извлечь ее в состоянии лишь метафизическая теория права. Чичерин приступает к построению такой теории со ссылкой на данную в «Философии права» Гегеля схему. При сравнении с аналогично построенной системой Чичерина становится совершенно очевидным философско-правовое своеобразие этого мыслителя и оказанное на него сильное влияние кантовского учения о нравственности. Вместо гегелевских трех ступеней права, или объективного Духа: абстрактного права, морали и нравственности, Чичерин, в свою очередь, выделяет четыре элемента: 1) и с х о д н у ю о с н о в у — личность в ее общении с другими подобными личностями; 2) две противоположности: право — ограничение внешней свободы личности посредством закона, и мораль — внутреннюю свободу и убеждение, определяемые через автономный закон; 3) общественный союз как их синтетическое единство. Это четырехзвенное деление этоса, которое исходит из противоположной гегелевской мысли индивидуалистического основания, приводит к полному переосмыслению гегелевской философии права в духе Канта и подтверждается Чичериним также через параллель с исторической диалектикой развития философско-правовой мысли. В «Истории политических учений» (ср.: Т. II–IV), по прямой аналогии со своим четырехзвенным разделением этоса, Чичерин различает четыре этапа в историческом развитии философии права в Новое время: 1) о б щ е ж и т е л ь н а я т е о р и я, которая исходит из того, что личность, как единственное основание для всякой социальной концепции, предрасположена к общежительной жизни (сюда Чичерин причисляет всех теоретиков естественного права XVII века: Гроция, Гоббса, Спинозу, Пуфендорфа и других); 2) два противоположных, хотя и возникших на одной и той же основе направления — м о р а л ь н а я ш к о л а, в рамках которой

<sup>7</sup> См. статью Чичерина «Психологическая теория Петражицкого» в «Вопросах философии и психологии» (1900. Т. 85).

превозносился абстрактный закон и вытекающие из него обязанности (сюда Чичерин причисляет Лейбница, Томазия, Вольфа и других) и индивидуализм, который односторонне защищает свободу личности (Локк, Монтескье, Руссо и другие); 3) синтез обоих этих направлений в идеалистической школе, основными представителями которого являются Кант и Гегель, дополняющие друг друга и представляющие собой высшую ступень развития правовой мысли. «Кант в своем глубоком анализе человеческих способностей умел сочетать индивидуалистические начала французских философов XVIII в. с нравственными требованиями школы Лейбница. Гегель восполнил эту все еще чисто индивидуалистическую точку зрения развитием объективных начал нравственного мира, осуществляющихся в человеческих союзах» (*Философия права*. С. 22).

Чичерин ставит себе задачу соединения интеллектуального наследия этих двух выдающихся философов в рамках своей философии права. Но это удалось ему лишь отчасти. Как мы уже знаем, исходным пунктом его философии права является свободная человеческая личность. Независимая от общественного целого, представляющая как абстрактный атом, эта личность возводится в ранг основы правового учения. «Личность, — говорит Чичерин, — имеет самостоятельное существование помимо общества, которое через личность только и обретает свой смысл и ценность» (*Философия права*. С. 226). Поэтому индивидуализм для Чичерина является «краеугольным камнем всякого истинно человеческого здания» (*Философия права*. С. 65–66). «Свободная личность, которая единственно и может пользоваться правами, является основной реальностью эроса» (Там же. С. 105).<sup>8</sup> Общество же, напротив, имеет только производную ценность, которую получает от личностей, его составляющих, и совершенствованию которых оно служит, равно как и от нравственного закона, устанавливающего связующую нить между личностями. По Чичерину, абстрактный нравственный закон, универсальный и обращенный к атомарно равным личностям категорический императив, и должен составлять общественный элемент (Там же. С. 56–83). Здесь не требуется доказательств зависимости русского философа права от абстрактного индивидуализма Канта в том, что касается подмены единства общества всеобщностью закона.<sup>9</sup>

Несмотря на все ссылки на Гегеля, идея о трансперсональной основе конкретного этического целого осталась полностью чуждой Чичерину, а личность осталась для него лишь абстрактным атомом, определяемым родовыми признаками, но никак не конкретной ценностно-обусловленной индивидуальностью. Исходный абстрактный индивидуализм рассуждений Чичерина оказывается тождественным по своему содержанию с учением Штаммлера об идее права, как об общности свободно волящих людей. Несмотря на все различие между этими двумя выдающимися философами права, Чичерин и Штаммлер разделяют наследие кантовского философско-

<sup>8</sup> Приводимые Гурвичем «цитаты» представляют собой вольный пересказ суждений Чичерина. — *Прим. пер.*

<sup>9</sup> См. замечательные рассуждения Ласка в «*Fichtes Idealismus und die Geschichte*» (1902. S. 7–16; «Über die Kantische Art zu werten») и мою работу, посвященную юридической проблематике: «*Gierke als Rechtsphilosoph*» (*Logos*. 1922/1923. В. XI. Heft I. S. 95 usw.).

правового атомизма со всеми его следствиями. То, что Чичерин старался вывести понятие права из идеи права, не может, по моему мнению, рассматриваться как недостаток его теории, хотя (это нужно особо отметить) ему и недостает критической осмотрительности для четкого разграничения двух направлений теоретического анализа, так ясно указанных Штаммлером.

В любом случае последствия абстрактного индивидуализма (у Канта ли, у Чичерина или у Штаммлера) в философии права всегда одинаковы. Этнос разделяется на две между собой не взаимосвязанные части — право как социальный принцип отрывается от нравственности как индивидуального убеждения;<sup>10</sup> право определяется не по своим сущностным признакам, а в противопоставлении нравственности; обе эти сферы характеризуются как независимые и противопоставленные друг другу. В вытекающем из этой исходной посылки негативном определении права Чичерин полностью следует за Кантом. В «Философии права» мы читаем: «Право и нравственность определяют две разные области человеческой свободы: первое касается исключительно внешних действий, вторая дает закон внутренним побуждениям» (С. 89). Антитеза внутреннего — внешнего используется Чичериним во всех ее значениях: как гетерономия, противопоставляемая автономии (так же как и по способу действия), как легальность, противопоставляемая моральности (по способу обязывания) и как негативная граница внешней свободы, противопоставляемая позитивным моральным обязанностям (по функции) (ср.: «Философия права» и «Общее учение о государстве», с. 24–26).<sup>11</sup> Из пунктов этого противопоставления Чичерин выводит тезис о принудительном характере права как об его отличительной черте и защищает этот тезис против нападок современных ему мыслителей. Далее, из такого формально-индивидуалистического понятия права наш мыслитель выводит, следуя определенному смещению понятия права и идеи права, полностью либеральные, в духе манчестерства следствия во всей их приземленности. Личное, субъективное право для Чичерина составляет собственно центр правовой проблематики (*Философия права*. С. 105–115). Право частной собственности для Чичерина — прямое и необходимое следствие человеческой свободы. Отрицание последней, хотя бы даже ограничение, противоречит самой сущности права. Материально равные, люди были бы просто рабами, но не субъектами права (Там же. С. 134). То же самое касается и свободы договора. Социализм для Чичерина поэтому суть «прямое отрицание принципа права». Помощь экономически слабым может рассматриваться лишь как добровольная деятельность, но не как правовая обязанность, поскольку эта последняя является исключительно негативной (Там же. С. 273). Уголовное право, которое Чичерин трактует так же, как Гегель, приводит его ко второй ступени объективного Духа — морали (называемую Чичериним нравственностью), которую наш автор конструирует совершенно в духе Канта и в противоположность Гегелю, о чем мы уже говорили.

<sup>10</sup> Против такого разрыва вполне обоснованно протестовал Коген в своей «*Ethik des reinen Willens*».

<sup>11</sup> См. критику метода такого противопоставления в применении к конкретным ситуациям, которую в своих глубокомысленных рассуждениях развивает Радбрух в «*Grundzüge der Rechtsphilosophie*» (1914. S. 43–61).

Помимо этого остается сказать лишь о дополнении Чичериным кантовского ригоризма за счет учения о естественных влечениях как о материале, наполняющем содержанием должностное, и об учении о добродетели (*Философия права*. С. 178–211). Нравственный идеал «как суждение категорического императива об истории» представляет в философии права Чичерина переходное звено к учению о человеческих союзах, «в которых объединяются право и мораль». Таким образом, Чичерин видит в человеческих союзах лишь отношения между личностями, что чрезвычайно характерно для индивидуалистически-атомистского образа мысли: «индивид остается единственной реальностью во всех смыслах этого слова» (*Философия права*. С. 225–226, 105),<sup>12</sup> а юридическое лицо для нашего автора, как и для большинства других индивидуалистов, — чистая фикция. Русский философ права бросает своему немецкому учителю вполне справедливый упрек в том, что тот, вместе с тем, чтобы стремиться к желанному синтезу между обществом и индивидуальностью, приходит к полному растворению личности в обществе, субъективного этоса — в объективном (Там же. С. 224–225, 227–229). Но, со своей стороны, вместо движения к такому синтезу Чичерин допускает противоположную гегельянству ошибку, которая до него уже допускалась столькими индивидуалистами: отбросив учение Гегеля и Фихте о конкретной целостности, он со своим абстрактно-атомистическим мышлением остался совершенно непонятым.

Но противостояние Чичерина гегелевскому универсализму имеет и весьма позитивную сторону. Речь идет о крайне характерной для русской духовности свободе по отношению к переоценке и превознесению государства, которые свойственны Западу и которые через Гегеля оставили особенно заметный след в немецкой науке государственного права.<sup>13</sup> Учение о высшей ценности государства по отношению к личности, неизбежно ведущее<sup>14</sup> к подчинению права государству и к полному отождествлению государственной власти с силой, полностью отвергается в концепции Чичерина. «Учреждения существуют для личностей, но не личности для учреждений», — многократно повторяет Чичерин (Там же. С. 223).<sup>15</sup> И не право служит государству, но государство праву, поскольку государство прежде всего — это «система личностей, но не учреждений». «Государство — это правоприменительная и правоохранительная организация» (Там же. С. 304, 228–229); и поскольку применение права требует принуждения, то и возникает государственная власть, которая призвана осуществить закон и свободу.

<sup>12</sup> Неточная цитата. У Чичерина: «Лицо не представляется чистым отвлечением, подобно материальной точке, а есть именно то, что наиболее реально, в каком бы смысле мы не принимали это слово» (*Чичерин Б. Н.* Философия права. С. 105). — *Прим. пер.*

<sup>13</sup> Основатель формально-юридической школы в науке государственного права К. Ф. Гербер явно ссылается на гегелевское воззрение о высшей ценности государства по отношению к личности (ср. его работу «Grundzüge des deutschen Staatsrechts» (1860)). Лабанд и Еллинек, с другой стороны хотя и не упоминают Гегеля, но исходят из тех же самых гегелевских предпосылок (Еллинек помимо своего желания), конструируя концепцию самоограничения государственной власти.

<sup>14</sup> Особенно важный вклад в критику данного учения в западно-европейской литературе внес Краббе (см. его книги: «Die Lehre von der Rechtssouveränität» (1906) «Der neue Staatsgedanke» (1919)).

<sup>15</sup> Неточная цитата. У Чичерина: «Не лица существуют для учреждений, а учреждения для лиц» (*Чичерин Б. Н.* Философия права. С. 225). — *Прим. пер.*

Данная власть является чисто правовым понятием, хотя Чичерин под влиянием немецкой науки государственного права предполагает, что эта власть должна рассматриваться как неограниченная, несмотря на свой правовой характер (*Учение о государстве*. С. 62). В этом пункте ряд выдающихся специалистов по государственному праву и философов права различных направлений дополнили концепцию своего учителя и, единодушно признавая связанность государственной власти правом, вывели правильные следствия из свойственного русской политической мысли отрицания тезиса о высшей ценности государства: здесь философ права идеалистической школы П. И. Новгородцев сходится с представителем психологической теории права Петражицким, представители позитивистского направления в науке государственного права Коркунов и Лазаревский — со своими коллегами по профессии, представляющими идеалистическое направление, — А. Алексеевым, Б. Кистяковским, Кокошкиным и Палиенко; учение о правовой связанности государственной власти на основе отрицания тезиса о высшей ценности государства стало традицией русской науки государственного права...

В рамках формально-индивидуалистического воззрения Чичерина государство не может ставить себе никаких нравственных целей (Там же. С. 233) — это противоречило бы понятию права как внешней границы свободы и означало бы огромную опасность для прав человека. Необходимо постоянно помнить о том, что «истинная основа свободы сосредоточена в индивидуальных правах; социальное право может служить для нее лишь гарантией и дополнением» (Там же. С. 309). Нравственный элемент оказывается представлен в государстве законом в его универсальной всеобщности. «Государство настолько носит в себе сознание нравственных начал, насколько оно управляется законом, и настолько уклоняется от нравственных требований, насколько в нем предоставляется простора произволу» (Там же. С. 307). Таким образом, идеал правового государства обосновывается через этическую значимость абсолютной всеобщности закона. Здесь явно прощупается основополагающая атомистско-либеральная тенденция Чичерина.

В каждом социальном союзе Чичерин выделяет четыре элемента: власть, закон, свободу и цель; этим элементам соответствуют четыре ступени диалектического развития союза: семья (главенство цели), гражданское общество (главенство свободы — здесь Чичерин примыкает к Л. фон Штейну), церковь (главенство закона; эту форму союза Гегель оставил без внимания) и государство (главенство власти — правовой власти). Применительно к этим сферам Чичерин, под влиянием уже упоминавшегося смещения понятия права и идеи права, выдвигает систему крайне либеральных политико-правовых требований, таких как: свобода расторжения брака и свобода наследования, свобода экономики и торговли,<sup>16</sup> отделение церкви от государства, национальное равноправие и свобода совести, переход от абсолютной монархии к правовому государству в форме конституционной монархии. В этом отчасти некритически сформулированном учении о «правильном праве» Чичерин предстал классическим представителем русского политического

---

<sup>16</sup> Чичерин понимает экономическую свободу в смысле полного невмешательства государства в экономическую сферу, в духе лозунга манчестерства «*Laissez faire, laissez passer*».

либерализма, чьим требованиям он дал философскую основу. Чичерин должен рассматриваться также и как ведущий идеолог этого партийного движения, хотя он и не дожид до легального основания конституционно-демократической партии России (так называемой партии кадетов, 1905). Подытоживая характеристику, данную нами Чичерину, укажем на своеобразие его гегельянства, не имеющего ничего общего с натурализмом немецких неогегельянцев (Колера, Берольцхеймера и других), на его ценную мысль синтезировать идеи Канта и Гегеля в сфере этики и философии права. Хотя это последнее и не удалось нашему автору, но даже сама формулировка этой задачи должна рассматриваться как непреходящая заслуга, в том числе и с точки зрения западноевропейской философии права. В русской духовной жизни Чичерин представлял ориентированное на Запад течение умеренного рационализма — течение, которое достигло в его лице своего кульминационного развития (помимо Чичерина, в этот ряд можно поставить только всемирно известного русского правоведа и историка Максима Ковалевского). Чичерин явился для России пророком западноевропейского пристрастия к рационально фиксированным формам культуры, к внешнему устройству права и государства, которые наш автор отделял от нравственности. И как раз здесь становится особенно очевидной глубокая пропасть, которая пролегает между ним и великим мистиком и религиозно настроенным метафизиком *par excellence*, гениальным поэтом Владимиром Соловьевым, который пытался соединить Запад и Восток в своих развернутых размышлениях о судьбах мировой истории.

2

Владимир Соловьев (1853–1900), признаваемый величайшим русским философом, был совершенно самостоятельным, вполне оригинальным мыслителем, которого по причине его своеобразия нельзя причислить ни к одной философской школе; скорее можно сказать, что он сам основал новую философскую школу. Выйдя из среды славянофильских романтиков (среди ведущих представителей нужно назвать Хомякова, Ивана и Петра Киреевских, К. Аксакова и Самарина), испытавших существенное влияние Шеллинга и Фр. Шлегеля,<sup>17</sup> Соловьев шагнул далеко за рамки этого направления. Такие мыслители, как Шопенгауэр и Гартман, Шеллинг позднего периода и Баадер, Плотин и Платон, в разных аспектах близки Соловьеву, хотя он и принципиально отличается от них: русский мыслитель одинаково далек как от гностического пантеизма Шеллинга и Баадера, от пессимизма Шопенгауэра и Гартмана, так и от «чуждого миру, аскетического» идеализма Платона и Плотина.<sup>18</sup> Свою самобытную исходную позицию он обозначает как «Богочеловечество», как «конкретный», открытый миру идеализм на религиозной христианской основе. Система Соловьева — это глубочайшее развитие метафизики христианства.

<sup>17</sup> Степун Ф. А. Вл. Соловьев. Гейдельберг, 1910 (диссертация). С. 36–79 (на немецком).

<sup>18</sup> Лопатин Л. М. Философское мировоззрение Соловьева // Речи и статьи. Б. м., 1911. С. 121–133.

Как и все великие мыслители, Соловьев испытал глубокие перемены в мировоззрении. Его философское творчество может быть разделено на три периода: 1) славянофильско-мистический; 2) утопически-теократический; 3) синтетически-критический.<sup>19</sup> К первому периоду (1874–1880) принадлежат: «Кризис западной философии», «Философские основы цельного знания» («Органическая логика»), «Чтения о богочеловечестве» и, наконец, его основная работа «Критика отвлеченных начал» (этим началом мыслитель противопоставил «всеобъемлющий синтез»). Ко второму периоду (1881–1891) относятся: «Религиозные основы жизни», «История и будущность теократии», «Россия и Вселенская церковь» (издано на французском языке во Франции), «Великий спор церковей и христианская политика»,<sup>20</sup> «Еврейство и христианский вопрос», «К национальному вопросу в России». К третьему периоду (1892–1900) принадлежат: «Оправдание добра», «Право и нравственность», «Три разговора», наброски о теоретической философии и об этике. Особенно следует упомянуть бесценные философские стихотворения разных периодов творчества, блестяще отражающие его поэтически-религиозные переживания. В первый период творчества Соловьев, полностью основываясь на славянофильской идеологии, провозгласил национальным призванием России построение «универсального синтеза, как позитивного всеединства в жизни, знании и творчестве»; синтеза, который должен был преодолеть односторонность абстрактных и негативных принципов западной философии. Однако в течение второго этапа мыслитель пришел к убеждению, что этот синтез может быть достигнут путем объединения католической и византийско-православной церковей, Запада с Востоком. Так, Соловьев порывает с национальной ограниченностью славянофилов, ведет переговоры с окружением Папы о слиянии церковей и строит свою теократическую утопию Царства Божьего, о котором он вместе с Достоевским мечтал еще в [18]70-е годы. В схеме «свободной теократии», которую Соловьев противопоставляет средневековой «клерикальной теократии папства», власть над миром принадлежит Риму — престолу первосвященника — и монархическим учреждениям России. Национальным призванием России становится осуществление идеи христианского государства как одного из конститутивных элементов всеединой мировой церкви. Но вскоре на место восторженного утопизма пришло отрезвление. Соловьев потерял веру во всемирно-историческое призвание российского царизма и одновременно отказался от теократического идеала:<sup>21</sup> «Царство Божие» было освобождено от всякой связи с мирским государством и исторической церковью, а «единение церковей в Христе» было отложено на более далекую перспективу. Прежняя теократическая утопия была без обиняков заклеяна как идея Антихриста.<sup>22</sup> Поскольку Соловьев в этот последний период занялся более

<sup>19</sup> Эта периодизация убедительно аргументирована князем Е. Н. Трубецким («Мирозерцание Вл. Соловьева», в 2-х томах, 1913).

<sup>20</sup> Гурвич, по-видимому, имеет в виду работу «Великий спор и христианская политика» (1883). — *Прим. пер.*

<sup>21</sup> Указание на эту перемену составляет большую заслугу книги князя Трубецкого, которую мы уже цитировали выше (ср.: Там же. Т. 2. С. 3–28; Т. 1. С. 531–585).

<sup>22</sup> Там же. Т. 2. С. 30–34.

мирскими вопросами, его мысль стала более критичной<sup>23</sup> и пронизательной, а основополагающее мистическое кредо нашло свое выражение в ожидании грядущего конца света. Как раз в этот критически выдержанный период творчества, когда мыслитель заставил себя отделить относительное от абсолютного, в работах «Оправдание добра» и «Право и нравственность» он дал окончательную формулировку своей философии права (впервые философско-правовая проблематика была подробно освещена им в «Критике отвлеченных начал»), которая, по моему убеждению, составляет непреходящую заслугу Владимира Соловьева.

Но, перед тем как перейти к изложению философии права Соловьева, мы должны в нескольких словах охарактеризовать общие теоретические и практические основы его философской системы. В противовес абстрактной односторонности рационализма, «который утверждает, что все суть понятие» (сюда Соловьев причисляет также Канта), и «реализму в его разнообразных выражениях, который утверждает, что все суть явление» (ср.: *Соловьев Вл. С. Критика отвлеченных начал // Собр. соч. Т. 2. С. 187–280*), Соловьев развивает учение о предмете познания как о сущем всеединстве. «Истина есть истинное бытие, все и единое» (Там же. С. 280–286), или Абсолют, и как таковая, она не может быть дана ни в опыте, ни в рассудке, ни в ощущении и не может быть сведена к логическому мышлению (Там же). «И только в отношении к истинно-сущему, как к безусловно реальному и безусловно универсальному (всеединому), воспринимаемые в нашем опыте явления могут обрести истинную действительность, а понятия нашего мышления — истинную позитивную всеобщность». В плане объективности, наше познание может обрести свою цельность только через интуитивное познание «позитивно сущего всеединства Абсолютного» (Там же. С. 274);<sup>24</sup> а это, по учению Соловьева, доступно только посредством религиозно-мистического акта веры. Рассудок и опыт оказываются одинаково пустыми и слепыми по отношению к истине без непосредственного религиозного видения Бога, которое и составляет первую и неизбежную предпосылку всякого познания (Там же. С. 270 и далее). «Основу истинного познания составляет мистическое или религиозное знание». «Философия получает свое содержание от знания религиозного или теологии, разумея под этою последнею знание всего в Боге, или знание сущего всеединства» (Там же. С. 327). Но при этом философия никоим образом не растворяется в религиозно-мистическом знании. Познание представляет собой синтез «безусловного религиозно-мистического переживания» и «относительной» фиксации явления в разуме и опыте (Там же. С. 328, 314). «Если разум и опыт без знания мистического лишены истины, то без знания и опыта сама истина (всеединство) лишена полноты и действительности» (Там же. С. 331).<sup>25</sup>

<sup>23</sup> В своей статье «Мистицизм и критицизм в гносеологии Вл. Соловьева» (в «Вопросах философии и психологии» за 1901 г.) проф. Введенский обращает внимание на критицизм Соловьева в последний период его творчества.

<sup>24</sup> Неточная цитата. У Соловьева речь идет лишь о том, что «для истинного познания необходимо предположить безусловное бытие его предмета, т. е. истинно сущего или всеединого...» (*Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Собр. соч. Т. 2. СПб.: Изд. Т-ва «Общественная польза», б. г. С. 274*). — *Прим. пер.*

<sup>25</sup> Неточная цитата. У Соловьева: «Если разум и опыт без знания мистического лишены истины, то без знания и опыта сама истина лишена полноты и действительности» (С. 331). — *Прим. пер.*

Такова, по Соловьеву, основная посылка положительного всеединства как религиозной основы познания, основная посылка для всеобъемлющего синтеза, в котором односторонние мистицизм, рационализм и реализм снимаются и соединяются воедино. И этот основополагающий принцип всеединства значит для Соловьева в практической философии ничуть не меньше, чем в теоретической. «Позитивное всеединство есть не только истина, но и добро и красота». Этика также основывается на религиозной вере. На ней зиждется безусловность нравственного принципа, признание которого включает признание действительности бытия Бога и реальности духовной, нематериальной сущности человека. В нравственно-религиозном смысле мы признаем: 1) наше собственное несовершенство; 2) совершенство Бога; 3) совершенствование как бесконечное задание нашей жизни и задачу мировой истории, как переход от зверочеловечества к богочеловечеству (*Оправдание добра* // Собр. соч. Т. 7. С. 174–210). При этом, по учению Соловьева, религиозные основы безусловности нравственного принципа и теоретической философии не приводят ни к отрицанию рациональной общезначимости, ни к отрицанию эмпирически-материальных элементов в этике. Вл. Соловьев остается полностью на почве нравственной автономии («которая была твердо установлена Кантом». — Собр. соч. Т. 2. С. 45–72; *Ответ Чичерину*. Т. 7. С. 675). Всеобщность и обязательность нормы нравственности, в которой открывается вся чистота нравственного принципа, не может утверждаться вне «рационально-всеобщего принципа категорического долженствования как формального закона нашего нравственного сознания» (Там же. Т. 7. С. 168–170, 267). Таким образом, мистически-религиозное переживание дает начало безусловности, а рассудок — автономной общезначимости нравственного принципа. Поэтому формалистский автономизм в этике нуждается в своей второй половине, которую Кант полностью упустил из вида, оставаясь в плену односторонних ригоризма и субъективизма. При этом эмпиризм также имеет право на существование в этике, поскольку он указывает на естественное стремление человека к добру, без чего нравственность осталась бы подвешенной в воздухе.

Соловьев развивает весьма своеобразную систему нравственных чувств как неотъемлемого элемента этики. В этом отношении он выделяет три основных чувства: стыд, сострадание и благоговение; разбору значения этих чувств в качестве естественного субстрата этики Соловьев посвящает всю первую часть «Оправдания добра» (С. 43–161). С другой стороны, по учению Соловьева (и это является по-настоящему центральным пунктом его этики), кроме этого эмпирически-материального момента в нравственности «также и формально-нравственное долженствование само по себе обнаруживает материально-идеальное содержание, направленное на безусловный объект» (Там же. С. 19–20).<sup>26</sup> Это идеальное содержание этоса образуется «свободной общинностью» или «практическим всеединством»

---

<sup>26</sup> В этом стремлении продемонстрировать материально-идеальное содержание этоса и тем самым преодолеть формализм всеобщности и закономерности в этике идеям Вл. Соловьева в определенной степени близки ранние попытки Макса Шелера преодолеть кантовскую этику. Ср. работу последнего «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik» (2 изд., 1921).

(*Критика* отвлеченных начал // Собр. соч. Т. 2. С. 113–123) и проявляется через любовь. Субъективная этика, которая действует через предписания нравственных велений, нуждается в дополнении объективной этикой, как учением о трансперсональных, нравственных социальных ценностях. Абстрактная идея закона («общезначимость ценностей», в терминологии Ласка), через которую Кант и вслед за ним Чичерин хотели решить проблему общинности, по убеждению Соловьева, оказывается недостаточной для познания целостности общинности в ее самостоятельном этическом значении. Вл. Соловьев считает, что чистый формализм, как исходная посылка, переходит в моральный субъективизм, с присущим ему отрицанием объективной нравственности и ее реализации в исторической культуре (Там же. Т. 7. С. 260–272) — в этом пункте Соловьеву энергично противостояла личность Льва Толстого. «Организованная нравственность» (Там же. С. 270), как материально-идеальное содержание общественной жизни, является конкретной целостностью, в которой синтетически соединяются личность и трансперсональная ценность. «Разделяющее противопоставление индивидуума и общества сегодня есть не более как болезненная иллюзия самосознания» (Там же. С. 211–212). «Человеческая личность есть бесконечность, бесконечная возможность все более и более совершенного осуществления этого всеединого смысла в данной жизненной среде» (Там же. Т. 7. С. 213). «Религиозное начало требует, чтобы каждое существо, каждый член общества имел безусловное значение в положительном смысле, то есть чтобы он был безусловно необходим для бытия всех, для всеединого (универсального) организма, но это возможно только при том условии, что каждый имеет некоторую коренную особенность, отличающую его от всех других и дающую ему определенное и никем другим незаменяемое место и значение в составе абсолютного целого» (*Критика* отвлеченных начал // Собр. соч. Т. 2. С. 168–169). Здесь отчетливо проявляется специфическое нравственное значение каждого как конкретной индивидуальной ноты, которая может исполнить свое уникальное предназначение только в рамках общества. «Истинный индивидуализм требует внутренней общинности и неразлучен с нею» (Там же. С. 121). «Сильнейшая индивидуальность должна совпадать с полнейшей общинностью» (Там же. С. 122). «Общественность не есть приводящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности» (Там же. Т. 7. С. 214). Без общества личность в принципе немислима. «Это два соотносительных, и логически и исторически взаимно друга предполагающих и требующих термина». «Общество не есть внешний предел личности, а ее внутреннее восполнение, и относительно множественности единичных лиц общество не есть их арифметическая сумма или механический агрегат, а нераздельная целостность общей жизни» (Там же. С. 214).

В основу своей системы объективной этики Соловьев кладет эту логику,<sup>27</sup> независимую и зиждущуюся преимущественно на религиозно-эмоциональной основе, напоминающую о Шлейермахере и сближающую русского

<sup>27</sup> Хотя Соловьев и противостоит Фихте в том, что основывает этос не исключительно на авторитете воли, а, подобно романтикам, на эмоциональной стороне души и прежде всего на любви, которая напрямую ведет к религии.

философа с учением Фихте о синтетическом преодолении противоположности между индивидуализмом и универсализмом на конкретной базе этической ценностной целостности общества (этот углубленный синтез позднее был выработан в этике гениального немецкого философа<sup>28</sup>). Утверждение самостоятельного нравственного значения социального целого неизбежно приводит к учению об осуществлении нравственности в истории культуры: способом реализации идеальной общности является эмпирическая совместная жизнь, действительное общество. Исходная посылка трансперсонализма в этике выдвигает и требует философию культуры и истории как свое неизбежное логическое следствие. Соловьев подчеркивает это положение с особой энергией. Большая и наиболее значимая часть «Оправдания добра» посвящена учению о «дobre через историю человечества» (Там же. Т. 7. С. 211–487). Особое внимание Соловьева к разработке этой проблематики обусловлено не только посылками его этического учения, но и непосредственно его религиозным учением о Богочеловечестве, которое и составляет действительную основу этики Соловьева и в рамках которого нравственный идеал полностью совпадает с Царством Божиим (Там же. С. 199, 205–211). Царство Божие есть последняя, недостижимая в земном бытии ступень всемирного процесса совершенствования; весь мир представляет собой материал для этого богочеловеческого процесса, который поэтому с необходимостью является обоготворением материи. Вл. Соловьев различает пять этапов этого процесса: неорганическое, органическое,<sup>29</sup> животное, человеческое царство и Царство Божие (Там же. С. 196). «На всякой ступени бытия относительное связано с абсолютным<sup>30</sup> как одно из средств действительного совершенствования всех, и в этой связи меньшее добро имеет свое оправдание, как условие большего» (Там же. С. 375). По сути, такая безусловная этическая основа как заповедь быть совершенными «как Отец Ваш Небесный» и отобразить в себе образ Божий уже предполагает признание относительных элементов в области нравственности» (Там же. С. 274). Этическое значение относительных этапов добра составляет истинную проблематику богочеловеческого процесса. Все эти элементы соединились в мировоззрении Соловьева после того, как он возвел учение об осуществлении добра в истории культуры в ранг основной темы этики (Там же. С. 171–174). Формулируя проблему философии истории, Соловьев оказался непосредственно перед правовой проблематикой — ведь исходная посылка трансперсонализма в этике приводит через посредство философии истории непосредственно к философии права. И это постольку,

<sup>28</sup> Ласк первым указал на этот синтез в своей замечательной книге о Фихте (Там же. С. 147–156, 240–270). В рамках уже сданной в печать работы «Personal- und Gemeinschaftswert in der Ethik Fichtes. Eine Studie über Fichtes Lehre vom sittlichen Ideal» (Berlin: Collignon) я пытаюсь систематически исследовать эту синтетическую предпосылку и оценить ее значение для этической проблематики.

<sup>29</sup> У Соловьева — «растительное» — *Прим. пер.*

<sup>30</sup> Здесь Соловьев вплотную подходит к проблеме преодоления «дурной бесконечности» — формальной или негативной — на основе учения о действительном позитивном совершенствовании; проблеме, которая с особой остротой была сформулирована Гегелем, но по-настоящему была разрешена только Фихте. По поводу учения о позитивной бесконечности см. мою выходящую в свет работу о Фихте «Die Einheit der Fichteschen Philosophie» (Berlin: Collignon, 1922), S. 15 usw., 26 usw., 37.

поскольку эмпирическое осуществление этического идеала трансперсонализма возможно «только в образе бытия общественном» (Там же. С. 214), «в общественном прогрессе» (Там же. С. 232–255). А право представляет собой неизбежное условие реальной общественной жизни (*Право и нравственность* // Там же. Т. 7. С. 513).

Как же право соотносится с нравственностью, или, точнее, с нравственным идеалом? Как правильно подчеркивает Соловьев, этот вопрос является центральным для философии права, и его разрешение имеет решающее значение для самой нравственности (*Оправдание добра* // Там же. Т. 7. С. 379). Из сказанного выше уже намечается то направление, в котором Соловьев разрешает эту основополагающую проблему. Но, перед тем как мы перейдем к изложению предложенного Соловьевым решения, нужно отметить, что ученый последовательно изложил эти мысли лишь в работах последнего периода своего творчества: «Оправдание добра» и «Право и нравственность». В той части «Критики отвлеченных начал», где идет речь о философско-правовой проблематике, Соловьев еще находится под влиянием Канта и Шопенгауэра, и он определяет право как чисто негативный принцип, устанавливающий внешние границы для свободной деятельности и заключающийся в требовании «*neminem laedere*» (Там же. Т. 2. С. 150–152). И как раз непосредственно с критики этого воззрения Соловьев начинает свои философско-правовые размышления в «Оправдании добра» и в «Праве и нравственности». Право, говорит нам Соловьев, не должно отрываться от нравственности — это несет угрозу самой нравственности и не разрешает проблему права. «Все попытки определить право через полное противопоставление сфер права и нравственности и путем пренебрежения их общей основой оказались несостоятельными» (Там же. Т. 7. С. 507).<sup>31</sup> Ни противопоставление запрета и дозволения, ни противоположность внутреннего и внешнего (Там же. С. 504, 510) не выдерживают критики — ведь внутреннее не может быть отделено от внешнего ни в праве, ни в нравственности. Внутреннее и внешнее суть один длительный процесс,<sup>32</sup> а запрет и дозволение одинаково распространяются на обе эти сферы. Поэтому решение этой проблемы нужно искать в совершенно противоположном направлении: пытаться взаимоутвердить право и нравственность на и х о б щ е й о с н о в е.

Анализ этого вопроса нужно начинать с констатации глубокой взаимозависимости и общности права и нравственности. Соловьев называет двух представителей противоположного воззрения, которые пытались полностью отделить друг от друга право и нравственность: с одной стороны, это Л е в Т о л с т о й, который целиком отвергает право как относительное зло во имя чистоты морального принципа, и, с другой стороны, Б о р и с Ч и ч е р и н, который в своем чрезмерном превознесении права приписывал ему полную самостоятельность по отношению к морали (Там же. Т. 8.

<sup>31</sup> Неточная цитата. У Соловьева: «Попытки установить этот принцип, исходя исключительно из противоположности правовой и нравственной области и пренебрегая их общностью, оказываются неудачными». — *Прим. пер.*

<sup>32</sup> Это положение, хоть и на совершенно иных предпосылках, недавно обосновал Герман Коген в своей работе «*Ethik des reinen Willens*» (1. Aufl. S. 104, 173–178, 72, 120), в которой он резко противопоставил длительное выражение воли в действии — этике суждения.

С. 489–490). На основе своего конкретно-идеалистического учения об этапах осуществления добра Соловьев возражает обоим мыслителям, утверждая нравственное значение права как необходимого средства, дающего возможность для осуществления нравственного дела. Наличие права как неизбежной предпосылки эмпирической общественной жизни «есть необходимое условие нравственного совершенствования и в этом качестве требуется самим нравственным началом» (Там же. Т. 7. С. 513). Между правом и нравственностью в их взаимообусловленности и общности существует многоступенчатая связь: право есть неизбежный этап для эмпирического становления нравственности, именно в этом и лежит нравственное оправдание права. «Вопрос об отношении между правом и нравственностью есть, в сущности, вопрос о связи между идеальным нравственным сознанием и действительной жизнью; от положительного понимания этой связи зависит жизненность и плодотворность самого нравственного сознания. Между идеальным добром и злом действительностью есть промежуточная область права и закона, служащая воплощению добра, ограничению и исправлению зла. Правом и его воплощением — государством — обусловлена действительная организация нравственной жизни в целом человечестве, и при отрицательном отношении к праву как таковому нравственная проповедь, лишенная объективных средств и опор в чуждой ей реальной среде, осталась бы в лучшем случае только невинным пустословием; а само право, с другой стороны, при полном отделении своих формальных понятий и учреждений от их нравственных принципов и целей, потеряло бы свое безусловное основание и, в сущности, ничем уже более не отличалось бы от произвола» (Там же. Т. 7. С. 379). «Неоспоримо только то, что между этими двумя областями есть положительное и тесное внутреннее отношение, не позволяющее отрицать одну из них во имя другой» (Там же. Т. 7. С. 380). Так, через эту глубокую и поучительную мысль Соловьева (которая, в свою очередь, напоминает оставшееся неизвестным позднее учение Фихте о многоступенчатой связи между правом и нравственностью как об «условии их осуществления», как о «средстве для обеспечения их действительности»<sup>33</sup>) утверждается положение права в этосе, а в границах права обнаруживается право нравственное.

Однако здесь необходимо найти признак, позволяющий отличить право от нравственности, и уже только после этого приступать к формулировке понятия права. Вл. Соловьев предлагает три признака, по которым эти две многоступенчатые сферы разграничиваются друг с другом. Во-первых, нравственная заповедь по своей природе безгранична и всеобща, тогда как право закрепляет четко определенные и ограниченные правила поведения, направленные на осуществление некоего этического

<sup>33</sup> См. к примеру: *Fichte. Rechtslehre*. 1812. S. 517, 540, 624 usw. — Первым на это учение Фихте обратил внимание Вышеславцев (см. его статью «Право и нравственность» в Сборнике философских докладов в честь 70-летия Г. Когена). К Вышеславцеву примкнул М. Саломон (*Grundlegung der Rechtsphilosophie*. S. 195–207). См. по этому вопросу также критические замечания П. Наторпа в его статье «*Recht und Sittlichkeit*» (*Kantstudien*, 1902). В том же направлении мысли, что и Фихте, весьма своеобразным способом двигался Фриц Мюнх («*Recht und Kultur*». 1919) и «*Die Stellung der Rechtsphilosophie unter den philosophischen Disziplinen*» (*Philosophie und Recht*. 1920–1921. Heft 1–2).

м и н и м у м а. Во-вторых, нравственная заповедь может осуществляться без оглядки на возможность ее реализации, тогда как право по своей природе не может быть отделено от учета возможности его осуществления. В-третьих, нравственность не допускает никакого принуждения: исполнение ее предписаний должно быть свободным и добровольным; и напротив, в сфере права как осуществления относительного добра в определенных обстоятельствах принуждение допустимо и, при наличии некоторых условий, даже необходимо. Однако необходимо ясно подчеркнуть, что в учении Соловьева признаком права является лишь допустимость принуждения — речь совершенно не идет о принудительном характере права (*Право и нравственность* // Там же. Т. 7. С. 508–511; *Оправдание добра* // Там же. С. 581–583). При соединении этих трех признаков получается следующее определение права в его объективной значимости для нравственности: «Право есть допускающее применение принуждения требование осуществления определенного этического минимума»<sup>34</sup> (*Право и нравственность*) Там же. Т. 7. С. 511, 383). Определение Соловьевым права как минимума нравственности (что может напомнить соответствующее учение Еллинека<sup>35</sup>) не должно вводить в заблуждение: великий немецкий государствовед и русский философ понимали под минимумом нравственности совершенно разные вещи. Во-первых, для Еллинека этическое представляется как чисто эмпирическое, как «воплощение норм, вытекающих из условий бытия и развития определенного реально существующего общества» (*Еллинек Г.* Там же. С. 21, 41–44); право как минимум этих норм, который необходим для поддержания общества в определенных исторических условиях, отходит от всякого априорного основания и превращается в чисто утилитарное техническое правило. И совершенно иначе обстоит дело в доктрине сторонника абсолютного идеализма Вл. Соловьева, который исходит из нравственного идеала нормативной общности (Царства Божьего) и утверждает право как несовершенную, ограниченную нравственность, как необходимое средство для обеспечения возможности нравственного совершенствования. Право образует здесь связующее звено между нравственным идеалом и эмпирическим обществом: оно суть априорное основание эмпирической общественной жизни, в которой право возвышается до роли посредника в процессе осуществления нравственного идеала. А во-вторых, «нравственный минимум» означает у Еллинека нечто совершенно негативное — «минимум нравственных жизнедеятельности и рассуждения», которые «становятся причастными воле лишь постольку, поскольку они содействуют поддержанию порядка» (*Еллинек Г.* Там же. С. 57). Таким образом, право для Еллинека остается внешней границей нравственности и сфера его задач оказывается весьма ограниченной.<sup>36</sup> Совершенно по-иному у Соловьева. «Минимум» здесь означает всего лишь точную определенность и поэтому ограниченность правовых предписаний по сравнению с бесконечностью и безграничностью нравственных требований. Праву, по Соловьеву, приписываются

<sup>34</sup> Неточная цитата. У Соловьева: «Право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра...». — *Прим. пер.*

<sup>35</sup> Ср.: *Jellinek G.* Die sozial-ethische Bedeutung von Recht. Unrecht und Strafe. 1903.

<sup>36</sup> Не напрасно Еллинек усматривает в чисто негативной философии права Шопенгауэра предшественницу своих идей (*Ibid.* S. 51).

позитивные задачи: оно должно вести человечество к нравственному идеалу, «подготавливать к Царствию Божию» (Там же. Т. 7. С. 433). Право и государство имеют не только «консервативное» призвание: «обеспечить основы общественной жизни», но также и призвание «прогрессивное»: «улучшать условия человеческого существования, содействуя свободному развитию всех человеческих сил, которые должны стать носительницами будущего совершенного состояния... Без прогрессивной деятельности государства человечество оставалось бы всегда на одной ступени исторического процесса, никогда не достигло бы способности... окончательно принять... Царствие Божие» (Там же. С. 465). По глубокомысленной формуле Фихте, которая в данном вопросе очень близка ходу мыслей Соловьева, «право имеет своей задачей возвысить себя самое», т. е. стать излишним, в чем оно и проявит свое позитивное действие.

Из сказанного мы видим, что определение права как минимума нравственности не может рассматриваться как достаточное выражение соловьевской концепции права. Вл. Соловьев явно воздерживается от возведения этого единственного признака в ранг исчерпывающей характеристики права (Там же. С. 382, 509; *Ответ на критику Чичерина*. С. 620). Утверждение специфического своеобразия права как этапа нравственности, т. е. права, взятого в сравнении с нравственностью, ставит проблему исчерпывающего определения права.

Излагая до этого места идеи Соловьева, мы двигались собственно в сфере «цели права» и утверждения его этического значения. Разумеется, для Соловьева вопрос определения права мог быть разрешен и вне рамок проблемы цели права, ведь, если согласиться со Штаммлером, определение права у Соловьева полностью ориентировано на идею права — и, как нам кажется, вполне обоснованно! Очевидно, что такая ориентация отнюдь не исключает самостоятельной постановки вопроса о понятии права.<sup>37</sup> Причем Соловьев, в отличие от Чичерина, сумел четко отграничить понятие права от идеи права; он сформулировал вопрос о понятии права как «поиск общей алгебраической формулы (права), под которую история подставляет различные действительные величины положительного права» (Там же. Т. 7. С. 499; Т. 2. С. 148).<sup>38</sup> Энергично возражая против эмпиристско-позитивистской попытки «заменить теорию права его историей, что является частным случаем той, весьма распространенной, хотя совершенно очевидной, ошибки мышления, в силу которой происхождение или генезис известного предмета в эмпирической действительности принимается за саму сущность этого предмета» (Там же. Т. 7. С. 497; Т. 2. С. 146), Соловьев, оставаясь на критических позициях, пытается отыскать априорное понятие права как некий «логический *prius*», «общезначимое значение или рацию

<sup>37</sup> Против чего, к примеру, применительно к концепции Штаммлера справедливо возражает Радбрух «Grundzüge der Rechtsphilosophie» (1914. S. 39–40). Ошибка же собственно Радбруха состоит в том, что из-за своего релятивизма он не хочет признавать никаких объективных целей в праве и для того, чтобы быть последовательным, вынужден признать эту «релятивность» также и применительно к понятию права, хотя бы это и вызывало у него негативный скепсис по данному поводу.

<sup>38</sup> Неточная цитата. У Соловьева: «Естественное право есть та общая алгебраическая формула, под которую история подставляет различные действительные величины положительного права» (С. 499). — *Прим. пер.*

(логос), который лежит в основании всякого позитивного права»<sup>39</sup> (Там же. Т. 7. С. 499; Т. 2. С. 148–149). Соловьев обозначает это априорное понятие права как «естественное или разумное право», отчетливо предостерегая при этом, что под этим последним он понимает только конституируемую категорию любого исторического явления права и ничего не имеет общего с естественно-правовой школой, «которая удваивает право». Таким образом, Соловьев четко и понятно формулирует вопрос об априорном понятии права, «как об общезначимом логическом условии, которое действительно по отношению ко всякому позитивному праву, поскольку оно вообще является правом»<sup>40</sup> (Там же. Т. 7. С. 500).

Первоначально Соловьев дал ответ на этот вопрос в «Критике отвлеченных начал» (1870), когда в вопросах права он еще стоял на почве негативизма и индивидуализма. В этой работе Соловьев говорит, что двумя основными элементами права являются свобода и равенство. Свобода представляет индивидуальный момент, а равенство — общественный момент в сфере права. Право обращено к личностям. То, что не является личностью, не может быть и субъектом права..., а характерным признаком личности является свобода (Там же. Т. 2. С. 147). Признание и соблюдение свободы личности является первой задачей права. Но личная свобода не может рассматриваться в отрыве от правоотношений с другими личностями, иначе она превращается в произвол и силу, которые ничего общего не имеют с правом. Только подчинение общественному элементу *р а в е н с т в а*, которое включает свободу в определенные рамки, и образует право (Там же. Т. 7. С. 499; Т. 2. С. 148). Поэтому Соловьев, вместе с Кантом, склоняется к определению права как ограничения свободы одного свободой другого, так близко он подошел к этой формуле. Для того чтобы подчеркнуть общественный элемент в праве, Соловьев определяет последнее как *с и н т е з с в о б о д ы и р а в е н с т в а*. Синтез является не границей, а скорее снятием противоречия, объединением: «Индивидуалистический принцип свободы свяжется (в этом определении) с общественным принципом равенства»<sup>41</sup> (Там же. Т. 2. С. 148).

Нельзя не признать, что в этом определении понятия права, как синтеза свободы и равенства, Соловьев, несмотря на прогресс по сравнению с данным Кантом определением, все еще остается на почве негативного формализма, который он в скором времени преодолет в своем этическом учении. Тем не менее в работах «Оправдание добра» и «Право и нравственность», где он стал значительно глубже понимать положение права в этосе и его внутреннюю связь с нравственностью, Соловьев все еще придерживается старого определения права как синтеза свободы и равенства (*Оправдание добра* // Там же. Т. 7. С. 460–462; *Право и нравственность* // Там же.

<sup>39</sup> Неточная цитата. У Соловьева: «Под естественным или рациональным правом мы понимаем только общий разум или смысл (рацио, логос) всякого права, как такового». — *Прим. пер.*

<sup>40</sup> Неточная цитата. У Соловьева: «Всякое положительное право, поскольку оно есть все-таки право, а не что-нибудь другое, необходимо подлежит общим логическим условиям, определяющим само понятие права...». — *Прим. пер.*

<sup>41</sup> Неточная цитата. У Соловьева: «...Индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано с общественным началом равенства...». — *Прим. пер.*

С. 498–501, — где полностью перепечатана глава 19 из «Критики отвлеченных начал»). Хотя в то же время Соловьев явно демонстрирует уже и недостаточность для исчерпывающего определения права этих двух принципов в случае, когда они отрываются от других признаков. По Соловьеву, «определение права как синтеза свободы и равенства является исключительно формальным: при всей своей правильности, оно не выражает внутреннего содержания понятия права. Равенство, соединенное со свободой, должно (в этом-то и проявляется право) быть правовым равенством, равнством в должном» (Там же. Т. 7. С. 503, 462). Абстрактное равенство может означать равное положение перед произволом; и для того, чтобы равенство приводило к праву, оно должно обладать особым этическим качеством — справедливостью (Там же. Т. 7. С. 502, 462), а уже эта последняя непосредственно приводит к «материальному определению права в его связи с нравственностью».

Как следует из логики Соловьева и как мы видим из изложенного выше, определение права исключительно через установление его этических целей также недостаточно. Содержание и форма — материальное и формальное определения права — неотделимы друг от друга, и вне их единства правильное определение понятия права становится невозможным. Из рассуждений Соловьева также недвусмысленно явствует, что для исчерпывающего определения права необходимо соединить все установленные им элементы понятия права; хотя Соловьев сам так и не смог осуществить предполагаемого им синтеза и дать своим рассуждениям о понятии права цельной, всеобъемлющей формулы. Если бы мы захотели сконструировать эту формулу из идей, имеющих совершенно разные основания,<sup>42</sup> то, соединяя все данные Соловьевым признаки (и сохраняя свойственный ему способ выражения мысли), мы бы получили следующее определение априорной категории права: «Априорное понятие права как общая алгебраическая формула, под которую и история подставляет различные величины позитивного права, есть синтез формальной свободы и равенства, осуществляемый на основе допускающего принуждения требования осуществления минимума нравственности, как необходимого средства для обеспечения действительности нравственного идеала». Эта формула, заключающая в себе все содержание правового учения Соловьева, является определением права, которое представляет собой логический *prius* любого права, «правильного» и «неправильного», хорошего и плохого, но не является идеей права в том смысле, который придает ей Штаммлер; идея права предполагается в этом определении, но не смешивается с понятием права.

Идея права или цель в праве обретают свое самостоятельное значение после того, как непосредственно поставлен вопрос об относительной ценности того или иного правового института для обеспечения реализации

---

<sup>42</sup> Это вызвано тем, что Соловьев формулировал отдельные признаки своего понятия права в различные периоды творчества, и если бы он попытался их синтезировать, то из своих ранних работ он перенес бы их контекст непосредственно в более поздние работы.

нравственного идеала — ведь данный в нравственном идеале критерий оценки большей или меньшей ценности минимума нравственности предполагает также точное знание эмпирически-исторических условий и исследование положения права как реального социального явления. Поэтому характеристика права как факта в причинно-следственной цепи, как элемента исторической культуры становится насущно необходимой для важнейшего аксиологического вопроса о «правильном праве». Соловьев ясно видит эту зависимость и поэтому наряду с учением об априорном основании права (основанного на принципе оценки права) он развивает с о ц и а л ь н о — э м п и р и ч е с к о е п о н я т и е права как всепроницающей, действительной фактической силе в ее отношении к априорному понятию права.<sup>43</sup> По Соловьеву, в эмпирическом обществе два соединенных в идеальной общности элемента — ценность личности и ценность общества, выражаются как два противопоставленных друг другу интереса: общего блага и личной свободы (Там же. Т. 7. С. 514). Право как реальный социальный факт, является эмпирически изменчивым равновесием этих двух интересов (Там же. Т. 7. С. 515). Это равновесие обуславливается различными историческими условиями и прежде всего зависит от среднего уровня нравственного сознания. Но, в любом случае, оба этих интереса — общее благо и свобода — должны найти свое выражение. Пренебрежение одним из них ведет к отрицанию равновесия и вместе с тем права как социального явления, что приводит в анархии или деспотизму (Там же. Т. 7. С. 390, 391, 387–388). С этой социально-эмпирической точки зрения, все же основывающейся на априорном понятии права как логического приуса, Соловьев определяет право следующей формулой: «П р а в о е с т ь и с т о р и ч е с к и п о д в и ж н о е о п р е д е л е н и е н е о б х о д и м о г о , г а р а н т и р у е м о г о п р и н у ж д е н и е м , р а в н о в е с и я д в у х н р а в с т в е н н ы х и н т е р е с о в : л и ч н о й с в о б о д ы и о б щ е г о б л а г а».<sup>44</sup> Этим определением право не отделяется от своей внутренней сущности, но истинным условием для его осуществления становится государство (Там же. Т. 7. С. 395). С этой точки зрения, государство есть объективная форма осуществления права, обеспечивающая правопорядок за счет использования власти (Там же. Т. 7. С. 464, 345).

Вопрос о нравственной дозволенности и границах применения власти для осуществления правомерной цели, действительно, представляет собой основную тему философии права Соловьева. Ведомый своим конкретно-идеалистическим учением об относительных этапах добра в их отношении к Абсолюту, Соловьев подробно останавливается на вопросах об относительном нравственном значении войны (*Оправдание добра* // Там же. Т. 7. С. 397–418) и о правоохранительной деятельности государства (Там же.

<sup>43</sup> Именно в отношении, а не в качестве установления, как это имеет место в догматической юриспруденции, где понятие права непосредственно формируется через априорную категорию права, последняя служит социально-эмпирическому понятию права в качестве звена, связующего с ценностями; в этом качестве право оценивается как определенный причинно-следственный процесс, направленный на воплощение культурных ценностей права.

<sup>44</sup> Неточная цитата. У Соловьева: «Право есть исторически подвижное определение принудительного равновесия между двумя нравственными интересами: формально-нравственным интересом личной свободы и материально-нравственным интересом общего блага» (Т. 7. С. 514). — *Прим. пер.*

Т. 7. С. 311–336; *Право и нравственность*. С. 519–588), как двух основных сферах применения власти. В вопросе уголовного права, который Соловьев исследует особенно детально, мыслитель борется одновременно и с непротивленческим учением Толстого, которое требует отказа от любого противления злу силой, с «варварскими» теориями возмездия и устрашения, и с учением социально-антропологической школы, которое он подвергает уничтожительной критике. Соловьев утверждает, что право по своей сути исключает смертную казнь,<sup>45</sup> и развивает этически обоснованную теорию исправления преступника, соединенную с теорией безопасности общества. Этическое обоснование применения государственной власти предполагает, что государство полностью оправдано с нравственной точки зрения (*Оправдание добра* // Там же. Т. 7. С. 452–465; и в поэтической форме — речь генерала в «Трех разговорах»); а с учетом того, что право имеет не только негативное, но и позитивное призвание, Соловьев признает за государством (как за формой осуществления права) также и позитивные задачи, и прежде всего в экономической сфере. В противоположность манчестерскому либерализму Чичерина, Соловьев требует принудительного вмешательства для защиты экономически слабых и для обеспечения для всех «права на достойное человеческое существование» (*Оправдание добра* // Там же. Т. 7. С. 470–474, 366, 352, 373), хотя решительно отказывается от социализма «по причине его материалистической основы» (Там же. С. 339–348).

С точки зрения позитивных нравственных задач государства Соловьев определяет последнее (по-моему, не очень удачно) как собирательно-организованную жалость, которое противопоставляется церкви как собирательно-организованному благочестию (Там же. Т. 7. С. 456–465). Как же соотносятся между собой эти два общественных союза? Вопрос о взаимоотношении государства и церкви составляет центральное звено и в то же время наиболее замечательный и спорный пункт системы Соловьева; варианты решения этого вопроса менялись с каждым периодом его творчества, каждый раз принося, в диалектическом духе, новые и более глубокие результаты в этой излюбленной русским мыслителем теме. Во все периоды своего творчества Соловьев видит в Церкви «основную форму нравственной организации человечества, в которой выражаются единство и святость Божества, но не самого по себе, а поскольку оно пребывает и действует в мире», составляя, таким образом, «действительную сущность Богочеловечества» (Там же. Т. 7. С. 433, 444–452; *История и будущность теократии* // Там же. Т. 2. С. 538–565; Т. 2. С. 152–155, 160–172). Церковь, как связующее звено между небесным Царством Божиим и земным миром, является высшей формой общественной жизни человечества (Там же); а поскольку государство обладает определенным этическим значением, то непосредственно возникает проблема взаимоотношения церкви и государства.

В первый и второй периоды своего творчества Соловьев соединяет государство и церковь в своей утопии «с в о б о д н о й т е о к р а т и и», но, в

<sup>45</sup> Это убеждение стоило Соловьеву академической карьеры: после того, как он по завершении своего публичного доклада «О смертной казни» (1881) потребовал от царя Александра III простить убийц его отца, Соловьев был освобожден от должности приват-доцента Петербургского университета и уже не мог более возвратиться в университет.

противоположность западной «клерикальной теократии» папизма не церковь преобразуется в государство, но государство и церковь (Там же. Т. 2. С. 155, 179; Т. 4. С. 228–230, 534 и далее). В этом утопически-теократическом идеале (который, несмотря на все оговорки, представляет собой отказ от русской духовности в пользу католицизма) гармонически сочетаются три различные власти, не подчиняя себе друг друга: 1) священническая (церковная); 2) монархическая (государственная) и 3) пророческая (социальная). «Здесь безграничный федерализм совпадает с абсолютной централизацией», сфере действия права здесь полностью корреспондирует его внутреннее достоинство, и, несмотря на полное слияние государства и церкви, гарантируется полная свобода совести, конфессиональное и национальное равноправие (см., к примеру: *Великий спор*. С. 90 и далее). В этой совершенно лишенной какой-либо реальной основы и самокритичности утопической мечте (которая хочет установить Царство Божие на земле «посредством свободной теократии») отчетливо выявляется сомнительность основного принципа Соловьева — полная зависимость всех областей философии от религиозной веры как первой предпосылки философии. То же самое можно сказать и о теоретической философии Соловьева, где интеллектуальная интуиция идеальных сущностей не ограничена религиозно-мистическим актом встречи с Богом. В этике Соловьева нравственный идеал непосредственно совпадает с Царством Божиим, а в политическом учении этого мыслителя совпадают также государство и церковь — вместо того, чтобы быть признанными в качестве двух автономных, но находящихся в разных плоскостях и служащих разным целям институтов, независимых по отношению друг к другу. И хотя Соловьев в своих более поздних работах отказался от веры в возможность исторического осуществления своей теократической утопии и сконцентрировал свои мечты на грядущем после Страшного Суда неземном Царстве Божиим, возвращаясь тем самым к истинным принципам русской духовности и Православной церкви, но государство для него осталось принципиально связано с церковью. «Связь права с нравственностью, — поясняет Соловьев в «Оправдании добра», — дает возможность говорить и о христианском государстве» (Там же. Т. 7. С. 465). «Отделенное от церкви государство или совсем отказывается от духовных интересов, лишается высшего освящения и достоинства и вслед за нравственным уважением теряет и материальную покорность подданных; или же узурпирует религиозный авторитет, что напоминает об Антихристе перед концом света» (Там же. Т. 7. С. 467–468).<sup>46</sup> Через свой религиозный авторитет церковь дает государству общее направление его нравственной деятельности, но вся полнота земной власти, по мысли Соловьева в последний период творчества,

<sup>46</sup> Неточная цитата. У Соловьева: «...и вслед за нравственным уважением теряет и материальную покорность подданных; или же, сознавая важность духовных интересов в жизни человеческой, но не имея, при своем отчуждении от церкви, компетентной и самостоятельной инстанции, которой оно могло бы предоставить высшее попечение о духовном благе своих подданных, или о воспитании народов для Царства Божия, государство решает брать эту заботу всецело в свои руки; а для этого ему пришлось бы последовательно присвоить себе *ex officio* высший духовный авторитет, что было бы безумною и пагубною узурпацией, напоминающею “человека беззакония” последних дней...». — *Прим. пер.*

остаётся у государства. Государство уже не совпадает, как ранее, с церковью, но образует «промежуточную социальную сферу между церковью, с одной стороны, и материальным обществом, с другой». Таким образом, несмотря на все оговорки и разочарования, Соловьев по-прежнему заявляет о наличии необходимой и неразрывной связи между государством и церковью, что представляет собой неизбежный результат утверждения в его системе общей неразрывной связи между религиозными и философскими принципами.

Если, в противоположность Соловьеву, критически разложить эти элементы на различные уровни (и при этом избавиться от некоторых заблуждений Соловьева), то станет бесспорным, что философскую индивидуальность русского философа стимулировало это непосредственное обоснование философии через религию; религия составляла жизненный нерв его глубоких метафизических рассуждений, его синтетической этики и философии права. Эта грандиозная система конкретного идеализма, давшая ростки во всех разделах философии, была освещена светом непосредственного опыта Богооткровения. И под воздействием этого религиозного откровения Соловьев в своей жизни и в своем учении строил синтез трех христианских вероучений, об осуществлении которого (как религиозно-мистического процесса) он никогда не переставал мечтать: это синтез в особом русском стиле объединял характерную для протестантизма свободу суждения и исследования, свойственные католицизму конкретно-реалистическое миропонимание и осознание значимости исторической культуры, мечтательно-мистическую любовь к Богу и в Боге византийского православия.<sup>47</sup> Такая любовь в духе апостола Иоанна, как принцип греко-византийской церкви и великое откровение русской духовности, означала для мыслителя по-настоящему высшую точку всеединого синтеза, который впервые придал бы другим вероучениям смысл и оправдал бы их, а также согрел бы свою собственную внутреннюю сущность и свое учение теплом лучей этой любви. Это светлое солнце любви, в лучах которого Соловьев шел как последователь Евангелия от Иоанна и пророк русской духовности, мыслитель воспел в последней строфе одного из своих лучших стихотворений:

Смерть и Время царят на земле, —  
Ты владыками их не зови;  
Всё, кружась, исчезает во мгле,  
Неподвижно лишь солнце любви.<sup>48</sup>

### 3

Ни Соловьев, ни Чичерин непосредственно не основали в русской философии права своей школы, хотя системы этих мыслителей оказали на нее глубокое влияние. Несмотря на взаимные противоречия, интеллектуальное воздействие этих двух философов оказалось соединенным в философии

<sup>47</sup> В легенде об Антихристе (в «Трех разговорах») Соловьев воплотил эти три христианских вероучения в образах профессора Паули, кардинала Симона Баржонини и русского старца Иоанна.

<sup>48</sup> Гурвич цитирует последнее четверостишие стихотворения В. С. Соловьева «Бедный друг, истомил тебя путь...», датированного 18 сентября 1887 г. — *Прим. пер.*

права их преемников, и, таким образом, получился определенный сплав обоих учений. Об этом можно говорить уже непосредственно, применительно к двум их выдающимся и уважаемым последователям, известным московским профессорам философии права Павлу Новгородцеву и Евгению Трубецкому, которых нужно рассматривать как самостоятельных мыслителей. Здесь их творчество будет охарактеризовано только с одной стороны — с точки зрения влияния, оказанного на них идеями Соловьева и Чичерина.

Профессор Павел Новгородцев вошел в русскую философию права в середине 90-х годов XIX века как первый представитель и поборник критического идеализма, который был по-особому переработан этим философом. Особое значение он придавал возрождению критически переосмысленного естественного права, под которым понималась нравственная критика позитивного права (см. его первую работу «Историческая школа юристов» (М., 1896) и его объемные статьи «Этический идеализм в философии права» (в сборнике «Проблемы идеализма», который вышел в свет под его редакцией в 1902 г.), «Право и государство» (в «Вопросах философии и психологии», 1904) и «Возрождение естественного права» («Юридический вестник», 1912)) в сочетании с демонстрацией кризиса современного правосознания, в котором мыслитель, на основе анализа и критики политических учений XIX века, констатировал отсутствие принципов (см. его книгу «Кризис современного правосознания», 1909). Несмотря на согласие с западным неокантианским движением, в работах Новгородцева с очевидностью проступает также глубокое влияние Чичерина и Соловьева. В своей ширококомстабной работе «Кант и Гегель в их учении о праве и нравственности» (М., 1901) Новгородцев берется разрешить поставленную Чичериным задачу — синтезировать учения Канта и Гегеля через снятие взаимных противоречий в области философии права. При этом, в противоположность Чичерину и в согласии с Соловьевым, Новгородцев явно перерабатывает взятое из гегелевской философии права учение о конкретной целостности общества. Но, несмотря на это, Новгородцев, под влиянием Чичерина, все же продолжает придерживаться очевидной либерально-индивидуалистической тенденции, которая с очевидностью проявляется в системе его воззрений. Так, в направленной против Соловьева статье «Право и нравственность» (сборник статей о социальных науках и правоведении (1900) под редакцией профессора Гамбарова)<sup>49</sup> Новгородцев отделяет право от нравственности в полном согласии с Чичериным и видит соединение этих двух элементов только в рамках естественного права как нравственной критики, оценивающей позитивное право. Тем не менее, в своих более поздних работах проф. Новгородцев преодолевает либерально-индивидуалистическое наследие Чичерина. В своем очерке «О праве на достойное человеческое существование» (Петербург, 1909) и в работе «Критика современного правосознания»<sup>50</sup> Новгородцев, вопреки Чичерину и в согласии с Соловьевым, требует активного вмешательства государства для защиты экономически слабых и конструирует

<sup>49</sup> Гурвич имеет в виду «Сборник по общественно-юридическим наукам» под ред. Ю. С. Гамбарова (М., 1899). — *Прим. пер.*

<sup>50</sup> Неточное название. Имеется в виду работа П. И. Новгородцева «Кризис современного правосознания» (М., 1909). — *Прим. пер.*

особое субъективное право на гарантирование государством достойного человеческого существования. В недавно вышедшей объемной книге «Об общественном идеале» (1-е изд., М., 1917; 3-е изд. Берлин, 1921) проф. Новгородцев, в своеобразной манере и в определенной связи с тезисами Зиммеля и Ласка, по существу обращается к учению Соловьева о синтезе индивидуализма и универсализма в конкретной этической целостности, основной принцип которой он последовательно связывает с утверждением бесконечности нравственного задания, и остро критикует «утопию земного рая» (сюда Новгородцев причисляет все социалистические и анархические учения). В то же время Новгородцев, подобно Соловьеву, основывает право на нравственности, «от которой право не может быть оторвано», и отказывается от своего более раннего разграничения. Таким образом, мотивы соловьевской философии права все более и более превалируют в творчестве Новгородцева: в последние годы он выступил с рядом небольших речей и статей в поддержку проникновения религиозного начала во все элементы человеческого знания и творчества, завещанного Соловьевым и Достоевским, и еще более отдалился от «западного рационализма». Но это новое направление мысли Новгородцева еще не получило окончательной формы.

В отличие от Новгородцева профессор князь Евгений Трубецкой с самого начала примкнул к философии Владимира Соловьева, с которым он состоял в дружеских отношениях и чье влияние стало для Трубецкого решающим. В двух первых объемных работах, посвященных философии права — «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке (миросозерцание блаженного Августина)» (М., 1892) и «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке (мировоззрение Папы Григория VII и публицистов его эпохи)»<sup>51</sup> (Киев, 1897), — Трубецкой, ведомый сомнением в обоснованности теократических идеалов Соловьева, подверг детальному изучению и критике учение о теократии католической церкви. Эта критика привела его не только к полностью негативному отношению к западной «клерикальной теократии» Рима, но и к абсолютному отказу от всякой теократической идеологии. В другой работе, «Социальная утопия Платона» (М., 1908), по-прежнему в связи с критикой теократизма Соловьева была отвергнута теократическая идея платоновского идеального государства. После этих подготовительных исследований Трубецкой в объемной двухтомной работе «Миросозерцание Соловьева» (Т. 1. С. 1–600; Т. 2. М., 1913. С. 1–400.) дал законченное отображение философии Соловьева и подверг ее подробной критике. Эта книга относится к лучшим работам, написанным о Соловьеве, и в то же время она содержит в себе подробное изложение взглядов самого автора. При полном приятии основных принципов философского и религиозно-философского учения Соловьева, князь Трубецкой после всесторонней исчерпывающей критики решительно отвергает теократизм этого мыслителя и наглядно демонстрирует кризис теократического утопизма в интеллектуальной эволюции Соловьева, но при этом с особым пристрастием превозносит его мистическое ожидание грядущего конца

<sup>51</sup> Гурвич неточен. Работа называется «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII и публицистов — его современников». — *Прим. пер.*

света, которому Трубецкой придает особое социально-философское значение и дает имя «эсхатологическая философия» — «она кладет конец всем утопически-рационалистическим мечтаниям о постепенном приближении земного рая» (Там же. Т. 2. С. 377—415, 288—376). Но, если князь Трубецкой по своим общим философским принципам и выступает как ученик Соловьева (см. также его последнюю книгу «Критика кантианской и неокантианской теории познания» (М., 1916),<sup>52</sup> в которой он вступает в спор с современными представителями неокантианства, прежде всего — с Риккертом и Когеном), то все же он остается совершенно чужд философии права Соловьева. Здесь Трубецкой решительно примыкает к Чичерину, критику которого по отношению к правовому учению Соловьева он полностью одобряет. В философии права своего учителя он видит лишь ошибки, которые якобы обязаны своим происхождением отсутствию у Соловьева юридического образования. Сам Трубецкой остается верен формально-индивидуалистической концепции, где право «утверждается как совокупность норм, которые, с одной стороны, предоставляют субъекту внешнюю свободу, а с другой стороны, ее ограничивают». Его «Энциклопедия права» (М., 1908) — так в университетских программах России обозначалась философия права — написана полностью в духе Чичерина, воззрения которого Трубецкой дополняет лишь перенятой у Новгородцева идеей естественного права как нравственной критики права позитивного, устанавливая тем самым определенный компромисс между Чичериным и Соловьевым и обозначая отношения между правом и нравственностью как отношения двух пересекающихся окружностей, отдельные части которых совпадают, а остальные, соответственно, расходятся между собой.<sup>53</sup>

В результате своей многолетней университетской деятельности Новгородцев и Трубецкой создали московскую школу философии права. Из этой школы вышел целый ряд молодых философов права идеалистической направленности, которые еще более связали традиции Соловьева и Чичерина с распространяющимся сейчас в России возрождением классического абсолютного идеализма.

<sup>52</sup> Гурвич имеет в виду работу Е. Н. Трубецкого «Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства» (М., 1917). — *Прим. пер.*

<sup>53</sup> Здесь воззрения Трубецкого напоминают об описании отношений между правом и нравственностью, данном Отто фон Гирке. См. мою статью «Gierke als Rechtsphilosoph» (Logos. Bd. XI. Heft 1. S. 108 usw.).