

В.С. НЕРСЕСЯНЦ

# ФИЛОСОФИЯ

П Р А В А

Г Е Г Е Л Я

*res cottidiana*



Ю Р И С Т Ъ

ИНСТИТУТ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА РАН  
АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРАВОВОЙ УНИВЕРСИТЕТ

В.С. НЕРСЕСЯНЦ

---

# ФИЛОСОФИЯ

---

П Р А В А

---

Г Е Г Е Л Я

---



МОСКВА  
ЮРИСТЪ  
1998

УДК 321.01  
ББК 67.0 & 943  
Н54

**Нерсесянц В.С.**

**Н54      Философия права Гегеля. — М.: Юристь, 1998. — 352 с.**

**ISBN 5-7975-0107-4 (в пер.)**

В работе исследуются основные проблемы философии права Гегеля, ее связи с предшествующими философскими и юридическими учениями о праве и государстве, направления ее последующих интерпретаций в XIX—XX вв. Освещается специфика гегелевской философии права в ее соотношении с прошлыми и современными концепциями правопонимания и философии права, анализируется значение гегелевских идей в духовном и историческом контексте современности.

Книга адресована научным работникам, преподавателям, аспирантам, студентам и широкому кругу читателей, интересующихся проблемами права, государства и политики.

Работа рекомендуется в качестве учебного материала по философии права, теории права и государства, истории политических и правовых учений.

В.С. Нерсесянц — член-корреспондент Российской академии наук, доктор юридических наук, профессор, специалист в области философии и теории права, истории политико-правовой мысли, автор большого числа публикаций по гегелевской философии права, получивших широкую известность и признание в нашей стране и за рубежом.

**УДК 321.01  
ББК 67.0**

**ISBN 5-7975-0107-4**

© «Юристь», 1998  
© Нерсесянц В.С., 1998

# СОДЕРЖАНИЕ

---

Предисловие .....	5
-------------------	---

## Раздел I

### ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ О ПРАВЕ И ГОСУДАРСТВЕ

Глава 1. ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫХ ВЗГЛЯДОВ ГЕГЕЛЯ .....	7
1. Начало творческого пути .....	7
2. «Конституция Германии» .....	15
3. О способах толкования естественного права .....	20
4. Право и государство в системе нравственности .....	22
5. От «Феноменологии духа» до «Философии духа» .....	23
6. Берлинский период .....	30
Глава 2. ГЕГЕЛЕВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ ПРАВА .....	35
1. Предмет гегелевской философии права .....	35
2. Диалектика объективного духа .....	41
Глава 3. СВОБОДА И ПРАВО .....	47
1. Право как бытие свободной воли .....	47
2. Диалектика свободной воли и формообразования права .....	50
3. Основные формы права: абстрактное право, мораль и нравственность ..	55
Глава 4. СФЕРА НАВРСТВЕННОСТИ .....	63
1. Гражданское общество и государство .....	64
2. Конституционная монархия как разумное государство .....	73
3. Международное право, межгосударственные отношения и всемирная история .....	84

## Раздел II

### ГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ И ЮРИДИЧЕСКОЙ МЫСЛИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Глава 1. ФИЛОСОФИЯ ПРАВА КАК ТЕОРИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА: ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ ..	96
1. Естественноправовой профиль и корни гегелевской философии права ..	96
2. Античные идеи естественного права .....	97
3. Естественноправовые концепции в римской и средневековой юрис- пруденции .....	110
4. Естественноправовая мысль Нового времени .....	116
5. Философия права как самостоятельная дисциплина: междисципли- нарные связи философии и юриспруденции .....	121



Глава 2. ГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ОСНОВНЫХ ТИПОВ ПРАВОПОНИМАНИЯ . . . . .	132
1. Типология правопонимания . . . . .	132
2. Позитивистское правопонимание . . . . .	133
3. Естественнорправовой подход . . . . .	147
4. Юридический либертаризм . . . . .	156
5. Либертарно-юридическое понятие права как формального равенства . . . . .	173
6. Сравнительный анализ основных концепций правопонимания . . . . .	183
7. Гегелевское правопонимание в контексте основных концепций правопонимания . . . . .	195

### Раздел III ГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Глава 1. ОТ МЛАДОГЕГЕЛЬЯНСТВА ДО КОММУНИЗМА . . . . .	209
1. Младогегельянство . . . . .	209
2. Отношение Маркса к учению Гегеля в период работы в «Рейнской газете» . . . . .	213
3. Оценка гегелевского учения в ранних работах Энгельса . . . . .	217
4. Критика Марксом гегелевской философии права в рукописи 1843 г. . . . .	220
5. Трактовка Марксом и Энгельсом гегелевского учения с позиций материализма и коммунизма . . . . .	223
Глава 2. ОТНОШЕНИЕ К ФИЛОСОФИИ ПРАВА ГЕГЕЛЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в. . . . .	230
1. Германия . . . . .	230
2. Россия . . . . .	234
3. Другие страны Европы и Америки . . . . .	246
Глава 3. ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА В XX в. . . . .	249
1. Неогегельянские интерпретации . . . . .	249
2. Либеральная критика Гегеля как «тоталитариста» во второй половине XX в. . . . .	264
3. Реинтерпретации гегелевской философии права и «реабилитация» Гегеля . . . . .	283
Глава 4. ОЦЕНКИ УЧЕНИЯ ГЕГЕЛЯ В СССР . . . . .	304
1. Учение Гегеля в оценках Ленина . . . . .	304
2. Интерпретации гегелевского учения в советской литературе . . . . .	308

### Раздел IV ГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В КОНТЕКСТЕ ПОСТСОЦИАЛИЗМА

Глава 1. ПОСТСОЦИАЛИЗМ И ГЕГЕЛЕВСКАЯ ИДЕЯ «КОНЦА ИСТОРИИ» . . . . .	317
1. Постсоциализм как всемирно-историческая проблема . . . . .	317
2. Идея «конца истории» как отрицание возможности послебуржуазного права . . . . .	323
Глава 2. ДИАЛЕКТИКА ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ: КАПИТАЛИЗМ — СОЦИАЛИЗМ — ЦИВИЛИЗМ . . . . .	329
1. Концепция цивилизма и цивилитарного права . . . . .	329
2. Цивилизм как концепция диалектики всемирной истории . . . . .	336
3. Цивилизм как русская идея во всемирной истории . . . . .	342
Заключение . . . . .	346
Resume . . . . .	349

## ПРЕДИСЛОВИЕ

---

Гегелю принадлежит выдающееся место в истории философской и политико-правовой мысли. Его идеи оказали заметное влияние на дальнейшее духовное развитие во всем мире и дали мощный толчок новым исследованиям в самых различных областях знания.

Философия права Гегеля является важной составной частью всего философского учения. Вот уже более полутора веков она привлекает пристальное внимание многочисленных исследователей во всех частях света. Вокруг гегелевской философии права постоянно шли и продолжают идти острые идейно-теоретические споры. Интерес к ней отчетливо доминирует и во всей совокупности современных обращений к Гегелю. При этом в центре интерпретаций гегелевского учения так или иначе оказываются актуальные современные проблемы общества, государства, права и идеологии.

Хотя мировая литература о Гегеле весьма обширна, однако исследования гегелевской проблематики, в том числе и политико-правовой, зачастую носят фрагментарный характер. В огромном потоке публикаций о Гегеле все еще мало обобщающих и комплексных работ по тому или иному профилю исследований гегелевской темы. Так, в литературе о Гегеле отсутствует тематически и логически целостное исследование гегелеведческой проблематики политико-правового профиля.

Настоящая работа посвящена разработке и освещению названной комплексной темы политико-правового гегелеведения, находящейся на стыке философской и политико-правовой мысли, теории государства и права, философии права и государства и ряда других смежных дисциплин. Политико-правовое гегелеведение, рассматриваемое нами как единая целостная тема, охватывает совокупность политико-правовых аспектов всего учения Гегеля, вопросы генезиса гегелевской философии права, ее содержания и смысла, ее специфики и соотношения с предшествующими и последующими доктринами, ее прошлых и современных интерпретаций, ее места и значения в истории философско-правовой мысли и современных философских учениях о праве и государстве.

Данная тематика освещается в контексте связей истории идей с современностью. Сочетание истории и современности при подходе к учению прошлого, в данном случае — к гегелевскому учению, служит более ясному пониманию как смысла самого этого учения, так и тех значений, которые оно приобретает в многочисленных последующих заимствованиях, трактовках и модификациях.

# Раздел I. ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ О ПРАВЕ И ГОСУДАРСТВЕ

---

## Глава 1. ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫХ ВЗГЛЯДОВ ГЕГЕЛЯ

### 1. Начало творческого пути

Творческая биография Гегеля — от ранних проблесков первых самостоятельных воззрений до создания завершенной системы взглядов — состоит из неустанных поисков и последовательного углубления исследований в направлении к целостному мировоззрению.

Как ранние, так и поздние произведения Гегеля свидетельствуют о его громадном и стойком интересе не только к философской, но и к социально-политической, исторической, правовой и нравственной проблематике.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился в Штутгарте 27 августа 1770 г. в семье финансового чиновника. Первоначальное образование он получил в классической гимназии.

Уже в гимназические годы (в дневниковой записи от 1 июня 1785 г.) юный Гегель отмечает, что «прагматическая история» занимается не пересказом голых фактов, а развитием характера великого человека, целой нации с ее нравами, обычаями, религией в сравнении с другими народами; показывает, как то или иное событие или изменение в государстве сказывается на жизни нации, ее характере и т. п.<sup>1</sup>

Значительное влияние на становление и формирование философских и политико-правовых воззрений молодого Гегеля оказали произведения Платона и Аристотеля, трагедии Софокла. В результате ознакомления с историей и литературой античного мира, с подходом классиков античной философской, политической и правовой мысли к проблемам государства, права и нравственности молодой Гегель воспри-

---

<sup>1</sup> См.: *Hegel. Recht, Staat, Geschichte*. Eine Auswahl aus seinen Werken. Herausgegeben und erläutert von Friedrich Bülow. Stuttgart, 1955. S. 4.

нял, а в дальнейшем (применительно к новой социально-исторической и политической эпохе) модифицировал, углубил и развил идеи Платона и Аристотеля о государстве как надындивидуальной целостности и нравственной общности людей.

В университетские годы (1788—1793 гг.) Гегель, наряду с работами античных авторов, изучает философские и политико-правовые труды Руссо, Монтескье, Гердера, Шиллера, Якоби, Винкельмана, Канта и других мыслителей. Особый интерес Гегеля привлекают учение Руссо о воле («всеобщей воле» и «воле всех»), взгляд на государство как «всеобщую волю».

Всемирно-историческим событием этого времени была Французская революция, влияние которой сказалось на всем творчестве Гегеля и его политических воззрениях. Не только для позиции молодого Гегеля, но и в целом для его взглядов на различных этапах эволюции, характерны одобрительное отношение (в молодости — восхищение) к антифеодальному характеру, к первым шагам Французской революции, к идеям 1789 г. и резко отрицательные отзывы, неприязнь к якобинскому террору в дальнейшем ходе революции. Восприняв в политическом отношении антидеспотический, антифеодальный, антиклерикальный характер Французской революции и завоеванных ею политико-правовых свобод, в философско-теоретическом плане Гегель в это время занят поисками синтеза таких составных мировоззренческих компонентов его духовного опыта, как идеи Платона и Аристотеля, идеализированный образ античной Греции и греческого полиса, идеи французского и немецкого Просвещения, идеи и результаты Французской революции.

В одной из своих первых рукописных работ — «Народной религии и христианстве» (1792—1795 гг.)<sup>1</sup> — Гегель остро критикует христианскую религию в качестве частной религии и выражения только лишь моральной точки зрения отдельно взятого человека. Точка зрения целостной нравственной жизни народа нуждается, по мысли Гегеля, в нравственной «народной религии», как это имело место в античной Греции и в платоновских конструкциях идеального государства.

Позиция Гегеля в названном произведении критична и к христианской религии, и к тогдашней немецкой феодальной государственности.

Дух народа, его история, религия, степень политической свободы, по Гегелю, связаны в один узел. При этом христианская религия, по оценке молодого Гегеля, годится не в качестве моральной позиции свободного народа, но лишь отдельного человека.

---

<sup>1</sup> См.: Гегель. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970. С. 47—85.

С помощью народной религии преодолеваются, по мысли Гегеля, столкновения, характерные для взаимоотношений христианской религии и государства, и устанавливается некая гармония между народной религией и государством, общая цель которых — свобода отдельного человека и целого народа. Назначение народной религии Гегель видит в том, что она, развиваясь вместе с государственным устройством, призвана охранять всеобщность и целостность свободной и нравственной жизни народа, включающей в себя свободного индивида, от морально-религиозной автономии отдельных граждан.

Идеализированную им целостность дохристианского греческого полиса Гегель трактует таким образом, чтобы в этой нравственной целостности найти место и для свободы отдельного человека, т. е. тем самым примирить нравственный идеал целого, усмотренный в жизни греческого народа, с идеями Французской революции.

Дело не в том, будто Гегель плохо себе представлял меру свободы индивида в рамках греческого полиса, ее ограниченность, — ведь Гегель и не делает из этой свободы отдельного члена полиса необходимого для современности идеала личной свободы. Гегель идеализирует не ограниченную меру индивидуальной свободы гражданина полиса, а сам полис как модель целостной нравственной жизни народа. Таким образом, молодой Гегель уже в этот период признает права и свободы не в их атомистически-индивидуальной трактовке, не как свободу, с одной стороны, гражданина, а, с другой стороны, государства, но как целостную свободу, свободу целого народа, включающую свободу отдельных индивидов. Свобода как нравственное целое, обуславливающая вместе с тем и свободу составных компонентов этой целостности (в том числе — свободу индивида) — резон именно этой, в дальнейшем все усугублявшейся Гегелем, концепции стремится использовать молодой Гегель в попытке примирения идеализированной античной нравственности и современной свободы, завоеванной в ходе Французской революции. Эта гегелевская концепция синтеза была критически направлена против тогдашней немецкой феодальной государственности, против князей и церкви.

Окончив университет, Гегель работает домашним учителем в Берне (1793—1796 гг.), Франкфурте-на-Майне (1797—1800 гг.) и, готовясь к будущей университетской деятельности, углубленно изучает труды древних и новых классиков философской, исторической и политической мысли, в частности Платона, Аристотеля, Гроция, Гоббса, Юма, Локка, Вольтера, Монтескье, Руссо, Спинозы, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, Гиббона и др.

В рукописи этого периода «Позитивность христианской религии» (над ней Гегель в основном работал в 1795—1796 гг., а затем неоднократно



но дописывал ее, вплоть до 1800 г.) Гегель с антифеодалных позиций критикует церковную систему и отстаивает права и свободы человеческого разума. Замена языческой (античной) религии религией христианской знаменовала собой, по оценке Гегеля, утрату народом своей свободы и была следствием укоренения привычки подчиняться чужой воле и чуждым (для духа народа) законодательству и государственным учреждениям. Характеризуя изменения, происшедшие в процессе перехода от античной «народной религии» к христианству, Гегель писал: «Образ государства как результата своей деятельности исчез из сердца гражданина..., незначительному числу граждан было поручено управление государственной машиной, и эти граждане служили только отдельными шестеренками, получая значение только от своего сочетания с другими»<sup>1</sup>. В этих условиях целостность нравственной жизни народа распалась, индивиды углубились в свою частную жизнь, отчужденную от государства. Такую картину распада и отчуждения Гегель освещает на примере позднего Рима. Сходные идеи Гегель в дальнейшем использовал при характеристике ситуаций правового отчуждения в «Феноменологии духа».

Письма Гегеля бернского периода к Шеллингу показывают, что верность «разуму и свободе» сочетается у него с критикой сторонников Робеспьера. Высокое достоинство человека состоит в том, чтобы быть свободным. «Это, — продолжает Гегель, — залог того, что исчезнет ореол, окружающий головы земных угнетателей и богов. Философы доказывают это достоинство, народы научатся его ощущать и тогда уже не станут требовать свое растоптанное в грязь право, а просто возьмут его обратно, присвоят его»<sup>2</sup>.

В процитированном выше письме (январь 1795 г.) содержится следующее любопытное утверждение: «С распространением идей того, каким что-либо *должно* быть, исчезнет безразличие серьезных людей, побуждавшее их без колебаний принимать то, что есть, таким, каким оно есть»<sup>3</sup>. Весьма поучительно сопоставить это положение молодого Гегеля с прямо противоположным суждением из Предисловия к «Философии права».

К бернскому периоду относится и работа «Жизнь Иисуса» (лето 1795 г.), в которой явно доминируют морально-индивидуалистические, антиколлективистские и антигосударственнические мотивы, стилизованные под проповедь Христа. Добродетель в этой работе противопоставляется не только частной погоне за выгодой, но и всей социально-

---

<sup>1</sup> Гегель. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970. С. 188.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. М., 1971. С. 224.

<sup>3</sup> Там же.

коллективной, общественно-политической жизни. «... Царство божие, — говорит здесь Иисус, — должно быть воздвигнуто внутри вас... Не надейтесь увидеть царство божие во внешнем, пусть самом блистательном объединении людей, — ни в виде государства, ни в виде общества, подчиненного твердо установленным законам»<sup>1</sup>.

Суждения Гегеля в данной работе по сути дела адресованы к ситуации распада нравственной целостности. И, пользуясь устоявшимся словоупотреблением позднего Гегеля, можно сказать, что под добродетелью здесь он имеет в виду мораль, а не нравственность: ведь последняя распалась. Согласно этому взгляду, общество, государство и законы лишены добродетели, которая в ситуации распада нравственности представлена лишь в индивидуальной морали. Отсюда и критика с морально-индивидуалистических позиций общества, государства и законов.

Подобная критика еще более выразительно звучит в другой работе бернского периода — в рукописи «Первая программа системы немецкого идеализма» (написана в начале лета 1796 г.), в которой содержатся столь чуждые для более позднего Гегеля — восхвалителя государства мысли о необходимости преодоления государства, установления вечного мира, достижения возможности равного развития для всех индивидов и т. д. «Прежде всего, — писал молодой Гегель, — идея человечества; я покажу, что не существует идеи *государства*, ибо государство есть нечто *механическое*, так же как не может быть идеи *машин*. Идею составляет только то, что имеет своим предметом *свободу*. Следовательно, мы должны выйти и за пределы государства. Ибо любое государство не может не рассматривать людей как механические шестеренки, а этого как раз делать нельзя... Одновременно я изложу принципы *истории человечества* и разоблачу до конца все эти жалкие творения рук человеческих — государство, конституцию, правительство, законодательство»<sup>2</sup>.

Последующая эволюция гегелевских взглядов на государство (в частности, обожествление им государства в «Философии права») в свете тезиса молодого Гегеля о преодолении государства может показаться произвольным и малопонятым радикальным разрывом с собственными предшествующими представлениями, даже если последние и были временно заимствованы у сторонников иных воззрений. Однако изменение в позиции Гегеля выглядит не столь разительным, если помимо внешней словесной формулировки гегелевского отношения к го-

<sup>1</sup> Гегель. Философия религии в двух томах. Т. 1. М., 1975. С. 75.

<sup>2</sup> Гегель. Работы разных лет. Т. 1. С. 211–212.

сударству (отрицательное — в рассматриваемой работе, положительное — в последующих произведениях) учесть и собственно концептуальную сторону дела. Молодой Гегель отрицательно относится к государству как механизму, машине: государство отвергается именно потому, что оно не есть воплощение и носитель идеи (идеи свободы), что вообще нет идеи государства. Поздний Гегель (в «Философии права» и других работах) восхваляет, обожествляет и философски оправдывает именно идею государства, государство как идею (а именно — как идею свободы), но не государство как механизм и т. п. (отсюда — резкая критика Гегелем разного рода механистических концепций государства). И в том, и в другом случае Гегель предстает как приверженец идеи — нравственного и разумного начала, наличие или отсутствие которого в рассматриваемом феномене (государстве) предопределяет отношение к нему Гегеля (и раннего, и позднего).

Этот момент концептуального постоянства (определяющая роль идеи) на фоне эволюции отношения Гегеля к тем или иным политико-правовым институтам и учреждениям является существенным фактором и аспектом процесса формирования гегелевской конструкции философии государства и права в рамках завершенной системы идеалистической философии.

Существо дела, таким образом, состоит не в том, что на одном из этапов своей творческой эволюции Гегель просто сменил свое прежнее отрицательное отношение к государству положительным, — сама эта смена, носившая диалектический характер, была обусловлена углублением и конкретизацией прежнего подхода, в результате чего ранее отвергаемый и отрицаемый феномен (государство) был позднее понят и раскрыт, по-гегелевски говоря, в своей разумности, принят в сферу идеи и поднят до уровня идеального. Отходя от своего прежнего вывода, Гегель вместе с тем углублял и развивал ту свою позицию приверженца идеи, исходя из которой и был сделан этот, оказавшийся позднее несостоятельным, вывод.

В 1798 г. Гегелем была написана небольшая работа «О внутренних отношениях в Вюртемберге»<sup>1</sup>. Друзья Гегеля отсоветовали ее публиковать ввиду явно оппозиционного характера. В ней Гегель, касаясь борьбы между герцогом Вюртемберга Фридрихом и ландтагом о месте и роли представительства, критикует феодальное государственное устройство Вюртемберга и выступает за введение справедливой конституции. Старое государственное устройство обречено на гибель, доверие

---

<sup>1</sup> *Hegel. Ueber die neuesten innern Verhältnisse Württembergers, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung.* — Hegel, *Sämtliche Werke.* Hrsg. von Georg Lasson. Bd. VII. Leipzig, 1923. S. 150—154.

населения к старому порядку управления утеряно. Необходимые изменения, ощущаемые всеми, должны быть осуществлены на новых справедливых и разумных началах (введение новой конституции, признание прав граждан формировать магистраты, уравнивание прав сословий и т. д.). Иначе, предупреждает Гегель, последствия окажутся еще более плачевными для правящих: произойдет взрыв, и обманутая, угнетенная масса отомстит за несправедливость и бесчестность. Тогда и сами противники изменений окажутся под обломками пришедшего в полную негодность здания Вюртембергского государственного устройства.

Подход Гегеля к рассматриваемой проблематике показывает, что его позиция не исключает признания правомерности насильственного, революционного пути преобразования отживших феодальных учреждений. Подчеркивая неизбежность изменений, Гегель патетически замечает: «Сколь слепы те, кто полагает, что можно сохранить учреждения, конституции, законы, живой дух которых исчез и которые не соответствуют более нравам, потребностям и взглядам людей; что формы, к которым не проявляют более интереса рассудок и чувство, достаточно могущественны, чтобы и впредь служить узами, объединяющими народ»<sup>1</sup>.

В 1798 г. во Франкфурте-на-Майне увидела свет первая публикация Гегеля — перевод с французского на немецкий язык и комментарии к работе швейцарского адвоката Карта (памфлет в письмах), в которой содержалась критика бернской олигархии<sup>2</sup>. В комментариях Гегеля содержатся острые нападки на деспотический произвол и беззаконие в деятельности бернских властей, особенно в сфере судопроизводства. Он критикует форму правления, не опирающуюся на конституцию и гражданские законы. При подобном правлении, подчеркивает Гегель, уголовная юрисдикция оказывается в руках чиновников правительства, обвиняемый лишается права иметь защитника, отсутствуют объективное следствие и суд. В этой связи Гегель ссылается на судебное дело одной девушки, которая была приговорена к смертной казни за вытравление плода. Нелепость приговора раскрылась лишь незадолго до казни, когда священник обнаружил беременность девушки. В Берне, заключает Гегель, нет уголовного кодекса, и само бернское правительство олицетворяет собой законодательную и судебную власть. Касаясь выборов в кантональный совет, Гегель рисует неприглядную картину политических махинаций бернской аристократии.

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 151.

<sup>2</sup> См.: Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hrsg. von T. Hoffmeister, Stuttgart, 1936. S. 247–257.

С антифеодалных, буржуазно-гуманистических позиций исследует Гегель в это время проблемы уголовного права и процесса, преступления и наказания и, критикуя феодальную юстицию, отстаивает человеческое достоинство преступника. Темы публичной казни касается Гегель в «Исторических этюдах» франкфуртского периода (фрагменты написаны в 1797—1800 гг.). Деспотизму, отмечает Гегель, удобнее убивать в темноте, нежели публично. В государствах, где судьба человека решается судом, не избранным самим народом из своей среды, публичность казни, по мысли Гегеля, приобретает какую-то видимость значения ввиду потребности суда оправдаться в глазах народа. Данное соображение, однако, отпадает «в тех государствах, где у гражданина есть право требовать, чтобы его судили те, кто ему равны»<sup>1</sup>. Гегель при этом имеет в виду суд присяжных.

Внимание Гегеля во франкфуртский период привлекают и проблемы политической экономии. Так, он пишет комментарии к работе английского экономиста Джемса Стюарта «Исследование основ государственного хозяйства».

В «Исторических этюдах» Гегель подмечает и четко фиксирует основополагающее значение проблемы собственности для законодательства и обеспечения прав граждан. «В государствах нового времени, — подчеркивает он, — *обеспечение собственности* — это ось, вокруг которой вращается все законодательство и с которой так или иначе соотносятся большей частью права граждан»<sup>2</sup>.

В 1801 г. Гегель успешно проходит габилитацию (после публичной защиты тезисов к диссертации «Об орбитах планет» в ходе диспута и пробной лекции) и приступает к преподавательской деятельности в Иенском университете — центре тогдашней философской жизни, где ранее читали лекции Шиллер, Август и Фридрих Шлегели, Фихте и другие знаменитости, а с 1798 г. при содействии Гете — и молодой Шеллинг.

Идея, подчеркивает Гегель в тезисах к своей диссертации, есть синтез бесконечного и конечного, и вся философия заключается в идеях. Критическая же философия Канта, по оценке Гегеля, лишена идей. Противоречие, утверждает Гегель, есть критерий истины, отсутствие противоречий — критерий заблуждения. Гносеологический резон этого принципа сохраняется и в последующих произведениях Гегеля-диалектика, хотя как систематик он стремился его преодолеть, а как автор политического учения нередко злоупотреблял им. Весьма любопытен

<sup>1</sup> См.: Гегель. Работы разных лет. Т. 1. С. 230.

<sup>2</sup> Там же. С. 225—226.

следующий гегелевский тезис: «Естественное состояние не является несправедливым, и именно поэтому из него необходимо выйти»<sup>1</sup>. В свете первого тезиса справедливое, непротиворечивое естественное состояние предстает как заблуждение; в свете последующих взглядов Гегеля мы знаем, что не добро, справедливость и т. п., а, скорее, зло — ведущее начало развития.

## 2. «Конституция Германии»

Важным этапом в развитии философско-правовых взглядов Гегеля стала разработка им в 1798—1802 гг. проблем государственно-правового устройства Германии. Результаты этой работы представлены в рукописи «Конституция Германии» (последняя редакция — в 1802 г.)<sup>2</sup>. В ней Гегель касается многих вопросов, в том числе — истории Германской империи и ее распада на отдельные самостоятельные государства (княжества, земли и т. д.), современного ему положения дел с государственностью в Германии, характера взаимоотношений различных государств, европейской политики, войны, будущности германского государства и т. п.

Исходя из тезиса о том, что «Германия — больше не государство»<sup>3</sup> и подкрепляя этот тезис многочисленными историческими, теоретико-правовыми, политическими и философскими соображениями, Гегель в конце работы высказывает надежду на возрождение Германской империи, на воссоздание в Германии единой государственной организации.

Гегель высмеивает тех авторов, которые упускают существо современного положения Германии в своем эпигономском применении аристотелевской классификации государственных форм (монархия, аристократия и т. д.). Гегель, скорее, склонен согласиться с вольтеровским определением состояния дел как анархии. Действительно, замечает Гегель, это было бы лучшим названием для германского государства, если бы Германия еще продолжала оставаться государством, но она уже — даже и не государство. Германская империя, по характеристике Гегеля, — не государственное целое, а конгломерат независимых и суверенных государств; в ней отсутствует необходимый общий центр (монарх и т. д.), обладающий верховной государственной властью.

Существенный момент понятия государства, по Гегелю, состоит в том, что масса людей объединяются (в государственную организацию)

---

<sup>1</sup> Там же. С. 265.

<sup>2</sup> *Hegel. Die Verfassung Deutschlands.* — Hegel, *Sämtliche Werke.* Bd. VII. S. 3—149.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 3.



с целью создания совместной защиты своей собственности и государственной власти. Причем данная способность защищаться (и прежде всего — от внешнего врага) и власть государства должны быть реальны, а не фиктивны и иллюзорны. Постоянные поражения в войнах с другими европейскими державами (в последние годы — с Францией), потери все новых и новых имперских земель свидетельствуют, по оценке Гегеля, о том, что Германская империя не отвечает требованиям, вытекающим из понятия государства.

Расколотую на множество самостоятельных и враждующих между собой государств Германскую империю Гегель неоднократно сравнивает с раздробленной Италией. В этой связи он одобряет подход Макиавелли к проблеме объединения разрозненных частей страны в одно централизованное государство. Гегель отвергает поверхностные и пустые суждения людей, отождествляющих воззрения Макиавелли с дурными принципами. Цель Макиавелли, замечает Гегель, состояла в том, чтобы возвысить Италию до уровня государства (заметим в скобках, что аналогичную цель применительно к Германии обосновывает и Гегель в рассматриваемой работе!), — и совершенно неверно учение Макиавелли расценивать в качестве призыва к тирании или собрания морально-политических принципов, пригодных при любых обстоятельствах. Позицию Макиавелли Гегель раскрывает так: речь шла о борьбе государственного начала против всякого рода анархии, которая включает в себя все остальные антигосударственные преступления; такая борьба — самый высший долг государства (самосохранение и уничтожение своих противников).

В своих надеждах на возрождение Германской империи Гегель, вслед за Макиавелли, делает ставку на великого государственного деятеля (типа Тезея или Ришелье), который сумел бы властной рукой завоевателя соединить толпу немецких обывателей, не желающих объединяться, в единую массу и принудить их к пониманию того, что они принадлежат к Германии<sup>1</sup>.

Если Германия, пишет Гегель, не хочет после ряда войн разделить участь Италии и полностью подпасть под иноземную власть, она долж-

<sup>1</sup> См.: Ibid. S. 135—136. В литературе (см., например: Piontkowski A.A. Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Strafrechtstheorie, Berlin, 1960. S. 14; Irrlitz G. Einleitung des Herausgebers. S. XIV. — Hegel, Politische Schriften, Berlin, 1970) высказано предположение, что под «завоевателем» Гегель имел в виду Наполеона. Подобное допущение явно противоречит содержанию рассматриваемой работы и смыслу гегелевской позиции. Гегель настойчиво обосновывает как раз противоположную идею: создание вновь единого германского государства (Германской империи) может быть результатом лишь внутригерманских усилий, тогда как иностранные державы, напротив, весьма заинтересованы в распаде империи на самостоятельные и враждующие между собой государства.

на снова создать единую государственную организацию. Самым главным и существенным при этом является, по Гегелю, формирование государственной власти, которая осуществлялась бы верховным правителем страны при участии составных частей государства. Возрождение Германской империи в качестве государства (создание государственной власти и восстановление связи между императором и немецким народом) осуществимо, по мнению Гегеля, лишь посредством объединения всех немецких войск в одну армию.

Что же касается вопроса о тех или иных формах и путях организации судопроизводства, управления финансами и т. п., то Гегель относит их к числу несущественных для понятия государства. Речь при этом у Гегеля идет о принципиальной возможности двух типов государственного устройства — с централизацией и децентрализацией государственных функций (в области управления, финансов, суда и т. д.).

К первому типу — централизованному, «регулируемому государству» — Гегель относит Францию и Пруссию. В таком государстве все, имеющее сколько-нибудь общее значение, сосредоточено в руках центральной власти и изъято из ведения заинтересованных кругов населения. Государство здесь предстает как машина, весь сложный механизм которой приводится в движение одной пружиной для регулирования всех существенных и несущественных (с точки зрения понятия государства) сфер общественной жизни. Имея в виду сторонников подобного государства-машины, Гегель критически замечает, что они выдают за разумные принципы стремление педантично определять все детали, лишенное подлинной свободы рвение сосредоточить в руках центральной власти все управление, неблагородную придирчивость центра по отношению ко всякой самостоятельной деятельности граждан, если только эта деятельность имеет какое-либо отношение даже не к государственной власти, а просто к вопросам общего значения.

Гегель защищает второй, децентрализованный, тип государства, в котором центральная государственная власть предоставляет своим подданным свободу во всем том, что не относится к прямому назначению государственной власти (ее организация и сохранение, внутренняя и внешняя ее безопасность). Священной обязанностью правительства (центральной власти) является, по Гегелю, предоставление гражданам свободы самостоятельности и ее защита от разного рода посягательств. Гегель настойчиво проводит мысль об иллюзорности и эфемерности преимуществ государственной организации централизованного типа, которая, взяв все в свои руки, уже не может рассчитывать на свободную приверженность своих подданных, на их чувство собственного достоинства и желание служить опорой государству — тот могучий дух, ко-

торый проявляется лишь в государствах второго типа, где все, что можно, верховная власть передает в ведение своих подданных.

Резюмируя свои суждения по данной проблеме, Гегель пишет: мы различаем в государстве, с одной стороны, то, что необходимо государственной власти и, следовательно, должно находиться в ее прямом ведении; с другой стороны, — то, что необходимо для народа, организованного в общество, но случайно, необязательно для государственной власти. Счастливым Гегель считает народ, которому государство предоставляет значительную свободу деятельности в вопросах общего характера, не имеющих первостепенного значения для государства в целом; в этом случае и само государство, опирающееся на свободный дух своего народа, оказывается безгранично сильным и могущественным.

В «Конституции Германии» Гегель выступает приверженцем сословно-представительной монархии. Он отмечает, что принципом истинного германского государства, который утвердился впоследствии во всех европейских государствах, был принцип монархии, при которой монарх, возглавляя государственную власть, осуществлял управление страной при участии народа через посредство делегированных им представителей.

Говоря о создании единого обновленного немецкого государства, Гегель критичен как к немецкой феодальной государственности, так и к французской модели буржуазного государства.

Возрождение и обновление немецкой государственности (Германской империи) Гегель связывает с необходимостью введения, наряду с верховной властью монарха, также и представительной системы, истоки которой, по Гегелю, восходят к древним германцам. При этом Гегель — сторонник представительной системы в ее современной, а не архаической форме. Однако модернизация формы государственно-правовой жизни (в том числе — системы представительства) является, по мысли Гегеля, результатом самобытного развития каждой отдельной нации и не может быть решена путем простого заимствования достижений других народов.

Гегель высказывается за систему представительства как систему всех новых европейских государств и расценивает ее в качестве целой эпохи всемирной истории. При этом он характеризует германцев как народ, который дал третий универсальный образ мирового духа (т. е. конституционную монархию с представительной системой) — вслед за восточным деспотизмом и господством республики. Именно к германцам восходят, по Гегелю, истоки представительной системы. Но этой системы, распространенной во всех новых европейских государствах, не было в готовом виде в германских лесах, так как каждая нация

должна самостоятельно пройти собственные ступени культуры, прежде чем вступить во всеобщую мировую взаимосвязь.

В этих положениях Гегеля присутствуют как влияние, так и скрытая полемика с Монтескье, который, рассматривая английскую представительную систему, в работе «О духе законов» писал, в частности, следующее: «Всякий, кто пожелает прочесть великолепное творение Тацита о правах германцев, увидит, что свою идею политического правления англичане заимствовали у германцев. Эта прекрасная система найдена в лесах»<sup>1</sup>.

Возрождение государственности в Германии должно, по мысли Гегеля, сопровождаться введением конституции, исходящей из признания принципа представительства (в ее сословно-представительной форме) и соответствующего преобразования всей системы государственных органов.

Имея в виду грядущего создателя Германской империи, Гегель подчеркивает, что этот новый Тезей должен обладать достаточным великодушием, чтобы предоставить народу право участия в общих делах. Поскольку же, добавляет Гегель, демократическое устройство афинского образца устарело и превратилось в условиях больших государств современности во внутреннее противоречие, необходимо участием народа в государственных делах придать форму организации в виде представительной системы.

Значительное внимание в «Конституции Германии» уделено рассмотрению проблем войны и мира, анализу взаимосвязей внутренней и внешней политики государств, характеристике войны как фактора и формы политики. В целом, подчеркивает Гегель, здоровье, жизнеспособность государства проявляются не только в покое мира, но и в движении войны.

Свои суждения о войне Гегель здесь высказывает в контексте освещения истории европейских войн в Новое время и вытекающего из нее опыта. Бросаются в глаза реализм гегелевского подхода к данной проблематике и его отрицательное отношение к беспредметному и пустому морализированию по поводу вопросов политики, войны и роли силы в отношениях между государствами. Взаимоотношения различных государств Гегель трактует как коллизионные, как конфликтные столкновения противоположных интересов, прав и сил; делом комбинации сил и политического решения является ответ на вопрос о защите подвергшихся опасности интересов и прав. И в условиях подобного конфликта

---

<sup>1</sup> Монтескье III. Избранные произведения. М., 1955. С. 300. Восходящее к германцам представительство Монтескье называл «готическим правлением» («готический» — синоним «германского»). — См. там же. С. 301.

война решает не вопрос о том, какое из двух столкнувшихся прав есть подлинное, — так как оба права суть подлинные, — а вопрос о том, какое право должно уступить другому.

В плане прогресса в формировании гегелевской концепции философии государства и права «Конституция Германии» знаменательна прежде всего тем, что в ней определенно присутствует (хотя и непоследовательно, несистематически проводится) начало понятийного анализа политико-правовой действительности, стремление к постижению внутреннего смысла и разума происходящих явлений и существующего положения дел. Сюда относятся гегелевские попытки сформулировать «понятие государства», критика подмены понятийного анализа реальности разного рода благопожеланиями, морализаторством, порицаниями сущего с точки зрения должного и т. п. В свете последующей эволюции взглядов Гегеля можно было бы сказать, что в «Конституции Германии» уже имеются довольно развитые фрагменты тех положений, которые в завершенной форме сформулированы в «Философии права». В частности, мы имеем в виду гегелевскую формулировку задачи философии права (постижение в понятиях того, что есть — разума действительности), зачатки концепции действительности разума и разумности действительности, его критику подхода к государству и праву с субъективистских позиций должного и т. п.

### 3. О способах толкования естественного права

Заметной вехой в становлении и развитии гегелевской концепции нравственности, охватывающей социальную и политико-правовую проблематику, является работа 1802 г. «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве»<sup>1</sup>.

Наука естественного права, отмечает Гегель, — существенная часть философии. При этом он различает три способа научной трактовки естественного права: эмпирический, формальный и абсолютный. Два первых подхода Гегель критикует с позиций разрабатываемого им применительно к праву абсолютного способа. Эмпирический способ соответствует лишь первичным и начальным критериям научного исследования — требованиям наличия формы единства при освещении предмета, а не простое повествование. Но требуемая наукой форма единства

---

<sup>1</sup> *Hegel. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. — Hegel. Sämtliche Werke, Bd. VII. S. 325–411.*

достигается при эмпирическом подходе случайным образом: здесь за сущность отношений выдается та или иная случайно выхваченная и зафиксированная определенность. Но таким путем невозможно постигнуть тотальность и органическую целостность предмета, хотя каждая из подобных взаимосталкивающих определенностей претендует на выражение цели и сущности целого.

При эмпирическом подходе (например, у Гоббса или Руссо), подчеркивает Гегель, господствует односторонность — при характеристике естественного состояния природы человека и т. д. В отличие от эмпирического подхода формальный подход исходит из точки зрения рефлексии и абсолютизирует рассудок. Формальный подход, по Гегелю, представлен в учениях Канта и Фихте о естественном праве. В философии Канта отражена чистая абстракция, абстракция формы, безразличная к определенному содержанию.

Формальный подход проявляется и в учении Фихте о естественном праве. Хотя система Фихте, согласно Гегелю, страдает формализмом в меньшей степени, чем кантовская, однако и в ней единство не внутренне присуще всеобщей воле, а достигается внешним и насильственным образом, поскольку отдельная субъективная воля противопоставлена всеобщей воле, а свобода индивида — всеобщей свободе. С этой позиции, замечает Гегель, возможно лишь внешнее единство всеобщего и отдельного, но невозможна нравственность — единство всеобщей и индивидуальной свободы.

Смысл абсолютного подхода к естественному праву Гегель раскрывает в своей конструкции абсолютной нравственности. «Абсолютная нравственная тотальность, — подчеркивает Гегель, — есть ни что другое, как *народ*»<sup>1</sup>. Абсолютная нравственность трактуется Гегелем также как всеобщее, как дух народа. Подлинная нравственность представлена всеобщим, органически целым, а отдельный индивид, его мораль, право получают свой реальный смысл лишь как моменты тотальности<sup>2</sup>. При этом Гегель ссылается на платоновское представление о справедливости как жизни в нравственном полисе и на аристотелевское положение о том, что государство по своей природе предшествует индивиду.

Как болезнь или начало смерти живой нравственности характеризует Гегель состояние, когда отдельная часть выходит из-под господства целого, когда, например, моральный принцип возносятся над абсолютной нравственностью, ставят на вершине публичного, частного и международного права. Между тем, по Гегелю, легальность и моральность пред-

<sup>1</sup> Ibid. S. 368.

<sup>2</sup> О гегелевском соотношении нравственности и индивида подробнее см.: L. Siep. Der Kampf um Anerkennung — «Hegel-Studien», Bd. 9. Bonn, 1974. S. 155–207.



ставляют собой лишь абстрактные моменты целостности, которые «снимаются» в абсолютной нравственности. В ходе обоснования своей концепции абсолютной нравственности как целостности народной жизни, как духа народа Гегель ссылается на «бессмертное произведение» Монтескье «О духе законов»<sup>1</sup>.

Касаясь проблемы отношения философии естественного права к науке о позитивном праве, Гегель замечает, что значительная часть последней или даже она вся в целом могла бы войти в развитую систему философии. Ведь именно к компетенции философии, по Гегелю, относится выяснение внутренней истины и необходимых средств научного исследования права.

Как столкновение различных народных индивидуальностей, духов различных народов Гегель обосновывает необходимость войны, которая так же оберегает «нравственное здоровье народа»<sup>2</sup>, как движение ветра оберегает озеро от загнивания. С этих позиций отвергается длительный, а тем более вечный мир.

Рассматриваемая работа не только в части отдельных суждений, оценок и ориентировок, но и по существу методологического подхода к политико-правовой сфере с позиций абсолютной нравственности во многом предвосхищает окончательные суждения Гегеля по затронутой проблематике, в частности, положения «Философии права».

#### 4. Право и государство в системе нравственности

Эта проблематика углубленно разрабатывается Гегелем в рукописи «Система нравственности»<sup>3</sup>. Нравственность трактуется в этой работе как синтез предшествующих моментов целого (абстрактной личности, семьи, морали). Нравственность воплощается в народе как органической тотальности. Война и колонизация рассматриваются Гегелем как средства, с помощью которых народ добивается признания.

Первое представление о гегелевской систематике философии, охватывающей как философию природы, так и философию духа, дают материалы лекционного курса, прочитанного Гегелем в 1805—1806 гг. Это — «Иенская реальная философия»<sup>4</sup>.

Политико-правовая проблематика, относящаяся к сфере философии духа, раскрывается Гегелем в разделах о субъективном духе (про-

<sup>1</sup> *Hegel. Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts.* S. 406.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 369.

<sup>3</sup> *Hegel. System der Sittlichkeit.* — *Hegel, Sämtliche Werke*, B.VII. S. 413—499.

<sup>4</sup> См.: *Гегель. Работы разных лет.* Т. 1. С. 285—385.

блема воли), о действительном духе (вопросы договора, преступления и наказания, закона), о конституции. Гегель исходит из свободной воли индивида и абстрактного права индивида, которые получают свою реальность в действительности закона и государства. Представленная в государстве всеобщая воля субстанциональна по отношению к индивидуальным волям. С этой позиции Гегель критикует теории договорного происхождения общества и государства<sup>1</sup>. Государство характеризуется им как «дух действительности», «действительность царства небесного»<sup>2</sup>. «Народный дух» трактуется в данной работе уже как синоним правительства (в широком смысле), т. е. государства. «Народ плох, — пишет Гегель, — если плохо правительство, столь же плох, как и неразумен»<sup>3</sup>.

Говоря о той ужасной силе, которую получило государство (целое вообще), возникшее в результате Французской революции, Гегель подчеркивает необходимость и справедливость этой тирании и страшного господства, поскольку речь шла о конституировании и сохранении государства как действительного индивида и абсолютного духа (не различая пока объективный и абсолютный дух, Гегель в данной работе определяет государство как абсолютный дух). В этой связи Гегель вновь солидаризируется со взглядами Макиавелли, согласно которому при конституировании государства убийство, коварство, бесчеловечность и т. д. не имеют значения зла: суверенитет государства можно основать лишь путем уничтожения противоборствующих претензий на суверенитет.

## 5. От «Феноменологии духа» до «Философии духа»

«Феноменология духа» Гегеля вышла в свет в 1807 г. Научная задача своего времени видится Гегелю в раскрытии истины как научной системы, в том, чтобы понять и выразить истинное не только как субстанцию, но и как субъект. Но это тождество субъекта и объекта как истинное содержание науки (что присутствует уже у Шеллинга) должно постигаться не способом «интеллектуальной интуиции» (как это имеет место в системе Шеллинга), а в понятии, так как «только в *понятии* истина обладает стихией своего существования»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Обзор этой проблематики см.: Röhrich W. Sozialvertrag und bürgerliche Emanzipation von Hobbes bis Hegel. Darmstadt, 1972.

<sup>2</sup> Гегель. Работы разных лет. Т. 1. С. 382.

<sup>3</sup> Там же. С. 362.

<sup>4</sup> Гегель. Феноменология духа. М., 1959. С. 3.

На определенной ступени развивающееся сознание постигает нравственную субстанцию и дух как нравственную действительность. К этому разделу «Феноменологии духа» относится освещение всей совокупности нравственной проблематики (право, мораль, государство, война и т. д.).

Правовое состояние предстает как состояние отчуждения, когда нравственность народа распалась и всеобщее раздроблено на атомы — абсолютное множество индивидов, которые равны как лица. Принцип правового состояния, отмечает Гегель, соответствует индивидуализму стоицизма. Правовая личность (лицо) противостоит всем. Но подлинная жизнь отдельных частей лишь в целом. Дух и есть сила целого. Она представлена в правительстве (в широком смысле), т. е. в государстве как олицетворении целостности нравственной субстанции. Общественность может организоваться в систему личной независимости и собственности, личного и вещного права и независимым способом (расчлененно) добиваться осуществления своих единичных целей. Но эти права личности и правила общественной жизни, свидетельствующие о буржуазно-правовом характере гегелевской концепции личности и общества, действительны лишь в правительстве, в государстве. Другими словами, подлинно действительным является государство, а не общество и личность.

Средством для преодоления возможной изоляции и отчуждения общества и индивидов от государства как целого является, по Гегелю, война. «Для того, чтобы последние (т. е. формы изоляции от целого — *В.Н.*) не укоренились и не укрепились в этом изолировании, благодаря чему целое могло бы распасться и дух улетучился бы, правительство должно время от времени внутренне потрясать их посредством войн, нарушать этим и расстраивать наладившийся порядок и право независимости; индивидам же, которые, углубляясь в это, отрываются от целого и неуклонно стремятся к неприкосновенному для-себя-бытию и личной безопасности, дать почувствовать в указанной работе, возложенной на них, их господина — смерть»<sup>1</sup>. Здесь война уже не столько внешняя, сколько внутренняя политика.

Результат всей феноменологии духа резюмируется в том, что дух достиг своего понятия; дальнейшее разворачивание духа, достигшего своего понятия, есть собственно философская наука в ее гегелевском понимании. Следовательно, значение всей «Феноменологии духа» в ее отношении к системе гегелевской философии состоит в обосновании *понятия* как специфического инструмента гегелевского философского

<sup>1</sup> Там же. С. 241—242.

анализа. И без уяснения особого смысла категории «понятие» вообще невозможно понять ни один из разделов гегелевской философии, в том числе — и «Философию права».

Но сама «Феноменология духа» не содержит в себе «понятия права», как это имеет место в «Философии права»; конечным ее (феноменологии духа) достижением является *понятие вообще, достигший понятия дух*. Этот дух как понятие в своем разворачивании в науку (в систему философии) в одном из своих обнаружений предстанет, как мы знаем из гегелевского учения, как понятие права. Но в сфере объективного духа (в философии права) Гегель уже не будет особо обосновывать научно-философский ранг *понятия права*, поскольку в отношении *понятия вообще* он это сделал в «Феноменологии духа».

Таким образом, в «Феноменологии духа» нет понятийного рассмотрения предмета, но есть лишь путь являющегося и развивающегося сознания в направлении к понятию, тогда как в научной системе философии (начиная с «Логики» и включая «Философию права») речь идет именно о движении понятия. Это означает, что понятийное рассмотрение политико-правовой проблематики на уровне философии права обладает более высоким резонансом (собственно научным, философским рангом), чем в плоскости феноменологии духа.

С марта 1807 г. по октябрь 1808 г. Гегель живет в Бамберге, работая редактором политической «Бамбергской газеты». Журналистская работа, связанные с ней политические трудности и неоднократные стычки с цензурными властями тяготили его. Освободившись от газетного гнета и каторги, как характеризовал свою работу сам Гегель, он переезжает в Нюрнберг и занимает там в 1808—1816 гг. должность ректора и профессора гимназии.

Уже в иенский период Гегель высоко оценивает личность и свершения Наполеона. В письме от 13 октября 1806 г., когда Иена была занята французами и Наполеон въехал в город, Гегель восторженно писал своему другу Нитхаммеру: «Самого императора — эту мировую душу — я увидел, когда он выезжал на коне на рекогносцировку. Поистине испытываешь удивительное чувство, созерцая такую личность, которая, находясь здесь, в этом месте, восседая на коне, охватывает весь мир и властвует над ним»<sup>1</sup>.

С Наполеоном и его реформаторской деятельностью Гегель в это время связывает надежды на прогрессивное преобразование немецкой феодальной действительности в духе буржуазных прав, свобод и конституционных учреждений.

---

<sup>1</sup> Гегель. Работы разных лет. Т. 2. С. 255.

Характеристика Наполеона как «мировой души», «как великого учителя государственного права», признание закономерности побед и большой силы французской нации, избавившейся благодаря горнилу революции от множества феодальных учреждений, — все это свидетельствует об определенном отступлении Гегеля от сформулированной в «Конституции Германии» мысли о введении в Германии начал современной государственности на путях возрождения немецкого рейха и т. п.

В другом письме Нитхаммеру (ноябрь 1807 г.) прогресс Германии Гегель связывает с возможностью научиться у Франции и перенять у нее самое главное — свободу народа, его участие в выборах, в решениях, активность общественного мнения. В Германии, по оценке Гегеля, отсутствует основной момент свободы, нет ясно очерченного круга обязанностей правительственных органов. «Есть великий, глубокий смысл в том, — пишет Гегель, — чтобы создать конституцию, тем более великий и глубокий, чем в большей степени в современной Германии правят и действуют безо всякой конституции, и это считают не только возможным, но даже более предпочтительным!»<sup>1</sup>.

Большие надежды связывает Гегель с введением в германских государствах «Кодекса Наполеона», а еще лучше — также и некоторых частей французской конституции. Все это не может произойти добровольно, но лишь по воле французского императора, поскольку речь идет об устранении отживших, но все еще существующих государственных учреждений. «Но немцы, — отмечает Гегель в письме от 11 февраля 1808 г., — еще слепы, так же, как двадцать лет тому назад»<sup>2</sup>.

В Нюрнберге Гегель завершает одно из лучших творений своей философской мысли — «Науку логики»<sup>3</sup>. «Наука логики», реализуя вывод «Феноменологии духа», освещает абсолютный метод познания, раскрывает диалектическое движение, «имманентное развитие понятия»<sup>4</sup>. На этом пути философия, по мысли Гегеля, предстает как объективная, доказательная наука. Называя свой подход спекулятивным, Гегель раскрывает его как диалектическое постижение противоположностей в их единстве, постижение положительного в отрицательном.

«Наука логики», в которой разработана гегелевская диалектика, имеет не только специальный логико-философский, гносеологический,

<sup>1</sup> Гегель. Работы разных лет. Т. 2. С. 281.

<sup>2</sup> Там же. С. 291.

<sup>3</sup> См.: Гегель. Сочинения. Т. V—VI, М., 1937—1939. (Новое издание этой работы: Гегель. Наука логики. Т. 1—3. М., 1970—1972). Различные части этой работы были опубликованы в 1812, 1813 и 1816 гг.

<sup>4</sup> Гегель. Сочинения. Т. V. С. 4.

но и общесоциальный смысл. В ней резюмированы не только воззрения Гегеля-философа, но и Гегеля-исследователя социально-политической, правовой, этической и исторической проблематики. Разрабатывая свою концепцию логики и диалектики, Гегель исходит из того, что одна и та же диалектическая методология действительна и значима для всех сфер инобытия и бытия духа, в том числе, конечно, и для сферы общества, государства, права, политики, человеческой жизни, всемирной истории. Логическое изображение, подчеркивает Гегель, есть «всеобщий способ раскрытия, в котором все особые способы сняты и завернуты»<sup>1</sup>. Абсолютность диалектического метода Гегель видит в том, что ни один объект, в том числе — государственно-правовая сфера и тематика, не может оказать ему (этому методу) сопротивления.

Представления Гегеля нюрнбергского периода о целостной системе философии и месте политико-правовых проблем в этой системе дает «Философская пропедевтика»<sup>2</sup>. В ней Гегель обосновывает широкий круг прав и свобод граждан. В основе права, подчеркивает он, лежит свобода отдельного человека, поскольку по своей сущности каждый является свободным человеком. Отчуждать можно лишь внешнюю сферу права и свободы — собственность, тогда как свобода личности — неотчуждаема.

Симпатии Гегеля — на стороне наследственной монархии, которая ограничена законами, чтобы не впасть в деспотизм. «Свобода, — пишет Гегель, — бывает вообще там, где господствует закон, а не произвол отдельного человека»<sup>3</sup>. Существенными для такой монархии Гегель считает как твердость власти правительства, так и защищенность прав граждан законами.

Реализацию подобных идей разумного правового и государственно-го устройства Гегель в этот период последовательно связывал с идущими из Франции передовыми идеями, с военно-политическими успехами Наполеона. Отсюда — его скептическое и даже отрицательное отношение к «патриотам» и «освободителям», к победам союзнической коалиции над Наполеоном. Падение Наполеона Гегель воспринял как всемирно-историческую трагедию. «Великие дела свершились вокруг нас, — писал он Нитхаммеру 29 апреля 1814 г. — Чудовищная драма — видеть, как гибнет небывалый гений. Это самое трагическое, что только бывает»<sup>4</sup>. В том же письме Гегель отмечает, что весь этот поворот в событиях он предсказал уже в «Феноменологии духа».

<sup>1</sup> Гегель. Сочинения. Т. VI. С. 297.

<sup>2</sup> Гегель. Работы разных лет. Т. 2. С. 5—209.

<sup>3</sup> Там же. С. 38.

<sup>4</sup> Там же. С. 343.



Принципиальная позиция Гегеля в это время, исходя из которой он отрицательно относился к победе «казаков, башкир, прусских патриотов» и «прочих освободителей», состояла в том, что свободу он связывал с преодолением старого режима, институтов и норм феодального строя. А это в то время, как полагал Гегель, можно было осуществить лишь с помощью Франции, проделавшей уже буржуазную революцию. В революционные возможности немецкой общественности Гегель не верил, а немецкую национальную оппозицию, в том числе и движение студентов (буршеншафт), клеймил как «демагогию». Отрицательно, с иронией и сарказмом, относился он и к деятельности Венского конгресса. «Освобождение» от французов Гегель воспринял как отход назад, чреватый реставрацией разрушенных Наполеоном старых порядков. «Вчера, — писал Гегель 21 февраля 1815 г., — я читал в «Moniteur», что герцог Брауншвейгский потребовал со своих вновь собравшихся сословий некую сумму денег и, когда те отказали ему, велел арестовать их: хорошее зеркало грядущего»<sup>1</sup>.

Как и Гете, Гегель не поддался царившим тогда в Германии антинаполеоновским настроениям и франкофобии. Он считал, что временно торжествующая против Наполеона реакция не может всерьез и надолго задержать ход исторического развития. Преодоление отживших социальных и политико-правовых порядков неминуемо. Все это хорошо понимал Гегель-диалектик. «Я считаю, — писал он 5 июля 1816 г. — что мировой дух скомандовал времени вперед. Этой команде противятся, но целое движется, неодолимо и неприметно для глаз, как бронированная и сомкнутая фаланга, как движется солнце, все преодолевая и сметающая на своем пути»<sup>2</sup>.

Таковы общие стратегические параметры гегелевской политической ориентации после падения Наполеона. Вместе с тем, как это видно из последующего творчества философа, эпоха реставрации наложила определенный отпечаток и на взгляды Гегеля.

С октября 1816 г. Гегель — профессор Гейдельбергского университета, где он, наряду с другими философскими дисциплинами, читает также курс лекций по естественному праву и науке о государстве. В духе сложившейся обстановки Гегель уже во вступительной речи 28 октября 1816 г. с удовлетворением отмечает, что «немецкая нация с помощью оружия оставила худшее позади себя и спасла свою национальность — основу всякой живой жизни»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 350.

<sup>2</sup> Там же. С. 357.

<sup>3</sup> *Hegel. Recht, Staat, Geschichte.* S. 41.

В ноябре—декабре 1817 г. в «Гейдельбергских литературных ежегодниках» появляется работа Гегеля «Отчеты сословного собрания королевства Вюртемберг»<sup>1</sup>, в которой он отстаивает идеи наследственной, конституционно оформленной, сословно-представительной монархии.

В работе Гегеля прослеживаются перипетии событий вокруг вопроса о вюртембергской конституции. Вюртембергский король Фридрих 15 марта 1815 г. предложил новую конституцию сословному собранию, куда входили главы княжеских и графских домов, выборные представители дворянства, а также депутаты городов. Конституция признавала свободу личности, равенство подданных перед законом, довольно широкие избирательные (активные и пассивные) права, предусматривала создание однопалатного сословного собрания. За представительным органом признавалось право участия в законодательстве, утверждении налогов, контроль над государственными расходами и т. п.

Представители прежних привилегированных сословий (агнаты королевского дома, князья, графы, дворяне) и некоторые другие члены созданного королем собрания со ссылкой на решение Венского конгресса отказались принять эту конституцию, требуя восстановления и сохранения всех своих прежних прав и привилегий. Дебаты длились почти два года, но так ни к чему и не привели.

Отстаивая идеи королевского проекта конституции, Гегель в названной работе резко критикует претензии владетельных господ вернуть то, что ушло безвозвратно. Старое право, на которое ссылаются привилегированные слои, подчеркивал Гегель, может быть отменено, если изменяется основа, служившая условием его существования. Точке зрения старого права он противопоставляет идею разумного права, которая должна быть реализована во всей государственно-правовой жизни. С этих позиций Гегель в ряде пунктов расходится и с королевской конституцией. Эти расхождения весьма характерны для гегелевских теоретических положений о государстве и праве. Гегель отвергает как позицию противников конституции, так и «французские абстракции», нашедшие свое отражение в королевском проекте. Так, чрезмерную крайность последнего он видит в почти неограниченном пассивном избирательном праве и в широком активном избирательном праве, ограниченном лишь возрастом (25 лет) и небольшим имущественным цензом.

В этих положениях Гегеля не устраивает отсутствие органического принципа связи целого и части. «Граждане, — писал он, критикуя проект конституции, — уподобляются изолированным атомам, а собрания

---

<sup>1</sup> Гегель. Работы разных лет. Т. 1. С. 427—562.

избирателей — бесформенным, хаотическим скоплением; народ в целом *растворяется в сборище* отдельных людей — облик, который никогда не должен принимать общественный организм при совершении целенаправленных действий. Это самый недостойный его облик, наиболее отдаляющий его от понятия духовного единства»<sup>1</sup>.

Противоядие против подобных «французских абстракций» и дробления органического целого на атомы Гегель видел в восстановлении политического значения прежних корпораций и товариществ (сообществ) как важных жизненных сфер государства. Правда, Гегель оговаривается, что эти организации следует включить в государство как некое органическое целое, предварительно лишив их прежних неправомерных претензий. Однако подобные оговорки не меняют существа дела: гегелевские мысли о государстве как органическом целом и корпорациях как такой органической части, через которую и должно осуществляться участие индивидов в делах целого, направлено на примирение и компромисс нового и старого, носят определенно консервативный характер.

В тот же гейдельбергский период в печати появляется гегелевская «Энциклопедия философских наук» (1817 г.), третья часть которой — «Философия духа»<sup>2</sup> — содержит в уже почти законченном виде основные положения гегелевской философии права. Право, мораль и нравственность трактуются в этом произведении как формообразования объективного духа. «Философия духа» при жизни Гегеля издавалась трижды — в 1817, 1827 и 1830 гг. В первом издании акцент сделан не на понятии и праве государства, а на нравственности как целостности народной жизни. Отсутствовала также развитая концепция «гражданского общества». Во второе издание Гегель внес соответствующие изменения, заимствуя их из положений, уже развитых в «Философии права».

## 6. Берлинский период

В октябре 1818 г. Гегель при содействии прусского министра К.Альтенштейна получает место профессора в Берлинском университете. Это было профессорское место Фихте, которое после его смерти в 1814 г. никем не занималось. Приглашая Гегеля в Берлинский университет, прусские власти учитывали как его высокий философский авторитет, так и умеренные политические взгляды, лояльность к властям. Для

---

<sup>1</sup> Там же. С. 448.

<sup>2</sup> Гегель. Философия духа. М., 1956 (Сочинения. Т. III).

прусского правительства был, конечно, большой смысл использовать все эти качества философа для наставления и умиротворения студенческой молодежи, которую власти не сумели приручить<sup>1</sup>.

Во вступительной речи к лекциям 22 октября 1818 г. Гегель во многом повторяет положения из своего выступления в Гейдельберге, однако теперь он уже восхваляет Пруссию, великую борьбу ее народа в единении со своим королем за свободу, против «враждебной бездушной тирании»<sup>2</sup>.

Политические настроения Гегеля в этот период хорошо отражены в его письмах. Как и прежде, студенческую оппозицию он квалифицирует как «политические махинации буршенштафта»<sup>3</sup>. При этом Гегель не упускает случая взвалить часть вины на одобрительно относившихся к буршенштафту профессоров, в особенности на своего соперника профессора Фриза, уволенного в 1817 г. с преподавательской работы.

Но Гегель не был, конечно, солидарен и с реакционными противниками буршенштафта. Его удручала вся обстановка деятельности так называемой Майнцской комиссии (специальная комиссия для расследования дел буршенштафта во всей Германии). В ряде случаев Гегель даже брал под защиту преследуемого полицией члена буршенштафта. Так, в июле 1819 г. он обратился в прусское министерство юстиции с положительной аттестацией своего бывшего студента по Гейдельбергу и Берлину Г. Асверуса, причастного к делам буршенштафта. Гегель принял участие также и в судьбе К. Каровэ, слушателя его по Гейдельбергу, репетитора его лекций в Берлинском университете, одного из руководителей буршенштафта.

В письме от 30 октября 1819 г. Г. Крейцеру Гегель, в частности, пишет: «Мне скоро будет 50 лет, из них 30 я прожил в эти вечно беспокойные времена страхов и надежд и надеялся, что хоть теперь придет конец всем этим страхам и надеждам. Но теперь я вижу, что всему этому не будет конца, и в мрачные минуты кажется, что все идет хуже и хуже»<sup>4</sup>.

В берлинский период творчество Гегеля достигает своего зенита. Вместе с тем усиливаются консервативные черты его политических воззрений. В начале октября 1820 г. выходит из печати «Философия

<sup>1</sup> Прусские власти были довольны Гегелем. Будучи избран на 1829/30 учебный год ректором Берлинского университета, он совмещал также должность правительственного уполномоченного по контролю за университетскими делами, чего не было при прежних ректорах. Заслуги Гегеля власти отметили награждением его в январе 1831 г. орденом Красного орла 3-й степени.

<sup>2</sup> *Hegel. Recht, Staat, Geschichte.* S. 256.

<sup>3</sup> *Hegel.* Работы разных лет. Т. 2. С. 380.

<sup>4</sup> Там же. С. 381.

права»<sup>1</sup> — одно из самых значительных произведений в истории политико-правовой мысли. Вышедшую книгу Гегель спешит послать не только министру Альтенштейну, но и канцлеру Пруссии Гарденбергу.

Другие лекции в Берлинском университете (по философии истории, истории философии, истории религии и эстетике) Гегелем не были изданы в качестве отдельных работ. Это посмертно сделали его ученики (Э.Ганс, Г.Гото, Ф.Мархейнеке и др.). Наибольший интерес среди этих произведений, с точки зрения проблем государства и права, представляет «Философия истории», освещающая всемирно-исторический прогресс в сознании свободы.

Последней прижизненной публикацией Гегеля была статья «Английский билль о реформе 1831 г.». Статья отражает гегелевскую установку на такое постепенное вживание нового в уже существующее, которое исключило бы опасность революционного взрыва. Гегель выступает против проекта реформы, которая, по его мнению, предусматривает слишком значительное расширение избирательного права. После такой радикальной реформы, считал Гегель, народ станет самостоятельной политической силой, вызывая у недовольных соблазн использовать его. Он высказывает опасение, что при слабости монархической власти недовольная итогами выборов в парламент оппозиция может опереться на народ, слишком широко вовлеченный биллем о реформе в активную политическую жизнь. А это «привело бы не к реформе, а к революции»<sup>2</sup>.

Берлинский Гегель, в отличие от юного Гегеля, уже не ждет революции, а предостерегает от нее. Угроза возможной революции, использованная им как аргумент в пользу прогрессивных изменений в работе о вюртембергской конституции 1798 г., превращается теперь в довод против поспешного прогресса.

Но берлинские работы Гегеля не только консервативны. В недрах гегелевской системы живет, хотя и в свернутой форме, дух диалектики, изменений, критики. Идея свободы, как сказал бы Гегель, признана в ее необходимости. А в ту эпоху эта идея развивалась под определяющим влиянием французской революции, всемирно-историческое значение

---

<sup>1</sup> В литературе (отечественной и зарубежной) «Философия права» зачастую датируется 1821 г., хотя, как это видно из гегелевской переписки, уже к десятым числам октября 1820 г. Гегель упоминает «Философию права» как «только что изданное сочинение» (Гегель. Работы разных лет. Т. 2. С. 385, 286). Исследователей, вероятно, вводит в заблуждение издательское обыкновение того времени — титульную дату выходящего во втором полугодии произведения обозначать следующим годом. Первое русское издание этой работы — Гегель. Философия права. М.-Л., 1934; новое издание — Гегель. Философия права. М., 1990.

<sup>2</sup> Там же. С. 413.

которой признает и поздний Гегель<sup>1</sup>. Время реставрации Бурбонов — не более как «пятнадцатилетний фарс»<sup>2</sup>. Ревизовать достигнутые результаты предшествующего исторического развития, в том числе и Французской революции, невозможно. И профессор прусского Королевского университета отмечал день падения Бастилии бокалом шампанского.

По сути дела Гегель и в конце своего творческого пути остался верен антифеодальным и антидеспотическим настроениям своей юности, верен навеянным Французской революцией идеям свободы и прав человека. Углубилось понимание этих проблем, изменилась их трактовка. Сами политические настроения философа эволюционировали в сторону консерватизма. Показательно в этом плане сопоставление его работ о Вюртембергской конституции (1798 г.) и об английском билле о реформе (1831 г.).

Правда, и здесь не следует впадать в упрощенчество и конструировать некую прямолинейную схему наращивания во взглядах Гегеля охранительно-консервативных тенденций. Так, применительно к названным работам необходимо учесть, что Вюртемберг конца 90-х гг. XVIII в. имел феодальные политико-правовые порядки, тогда как Англия 30-х гг. XIX в. была буржуазной конституционной монархией. Революция, допускаемая и уместная в первом случае, опасна и вредна во втором — таковы крайние полюса гегелевского радикализма и консерватизма, вполне естественные для умеренного буржуазного идеолога. Допуская революцию в виде крайней радикальной меры против старого феодального произвола, Гегель вместе с тем с консервативно-охранительных позиций берет под свою философскую защиту буржуазный строй, его институты и порядки; его радикализм носит антифеодальный характер, консерватизм — буржуазный.

Гегелевское философское оправдание действительности — социально-политической и государственно-правовой — подразумевает, как это хорошо видно из всего творчества Гегеля и особенно из его «Философии права», ее буржуазный характер. Только такое допущение позволяет Гегелю философски раскрыть эту действительность как идею сво-

---

<sup>1</sup> Значительный интерес в плане уяснения социально-политических воззрений и настроений Гегеля берлинского периода, обстановки его творчества и т. п. представляют его письма, различные варианты его лекций по философии права (в записях его слушателей), другие материалы этого времени. См., в частности: Hegel. Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818—1831. Edition und Kommentar in 6 Bänden von Karl-Heinz Ilting, Bd. I—IV. Stuttgart — Bad Cannstatt, 1973, 1974; Hegel-Studien, Bd. 7. Bonn, 1972. S. 9—59; Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Bd. I—III. Berlin, 1970; Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Herausgegeben von Günter Nicolai. Berlin, 1971; Гегель. Философия права. М., 1990. С. 379—483.

<sup>2</sup> Гегель. Философия истории. М.-Л., 1935. С. 417 (Сочинения. Т. VIII).

боды и права. Именно буржуазному строю соответствуют развитые Гегелем понятия свободы и права: обоснованию такого соответствия логического и исторического посвящены по существу все философские устремления Гегеля при анализе смысла, результатов и перспектив всемирно-исторического прогресса свободы.

Буржуазная (по своему конкретно-историческому содержанию) действительность, о которой идет речь в «Философии права» и всей его политической философии, существенно отличается от тогдашней полуфеодальной немецкой (в том числе — прусской) действительности (в обычном, негегелевском, употреблении этого слова). Однако эти две различные «действительности» критически не противопоставляются друг другу. И это не может быть объяснено простым приспособленчеством философа к прусским порядкам, прямым отходом в «Философии права» от той критики Пруссии, которая имелась в «Конституции Германии». Прежде всего следует иметь в виду, что в ходе реформ Штейна и Гарденберга (начало XIX в.) изменилась и сама Пруссия, вступившая на путь буржуазных преобразований.

Преувеличивая несколько меру прогрессивно-буржуазных преобразований в Пруссии, Гегель вместе с тем никак не идеализировал существовавшие прусские порядки и не копировал их в своих философско-правовых концепциях. Он определенно отмечал необходимость дальнейшего прогресса страны на путях буржуазных реформ.

Показательно в этом плане его письмо (октябрь 1820 г.) прусскому канцлеру Гарденбергу. Направляя ему только что вышедшую из печати «Философию права», Гегель даже в своем «верноподданейшем» обращении к канцлеру считал нужным отметить: «Я знал, что в моем изложении предмета, рассмотрение которого требуют от меня мои служебные обязанности, главной целью является научный разбор и теоретическая форма, что научные устремления мои направлены на удаление из философии всего того, что незаконно узурпировало это наименование, и, далее, на доказательство полного взаимосогласия философии с теми основоположениями, в которых испытывает нужду природа государства вообще, наиболее же непосредственно на доказательство полного взаимосогласия философии со всем тем, что отчасти обрело, отчасти же столь счастливо обретет в дальнейшем при просвещенном правлении Его величества короля и под мудрым руководством Вашего сиятельства Прусское государство, принадлежность каковому именно посему не может не быть поводом для особенного удовлетворения»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Гегель. Работы разных лет. Т. 2. С. 386.

Как видим, удовлетворенность Гегеля Пруссией даже в таком щепетильном случае (все же письмо канцлеру!) была условная, с оговоркой.

Берлинским периодом завершается жизненный путь Гегеля. 14 ноября 1831 г. он умер. Учение же Гегеля начинало свое всемирно-историческое шествие, свою новую жизнь в истории философской, социально-политической и правовой мысли.

## Глава 2. ГЕГЕЛЕВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

### 1. Предмет гегелевской философии права

В гегелевской системе философия права разработана как отдельная философская наука, а именно — как философия объективного духа.

Философия права, как и философия вообще, «занимается идеями»<sup>1</sup>.

В своем диалектическом развитии идея проходит ряд последовательно восходящих ступеней благодаря движущей силе ведущего вперед противоречия. Идея в «Логике» (т. е. на первой ступени философской системы) превращается в абсолютную идею. В этом царстве чистой мысли Гегель, по собственному признанию, занят изображением «бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»<sup>2</sup>. На второй ступени развития абсолютного начала идея обнаруживает себя вовне, т. е. в природе. Это — инобытие идеи. На третьей ступени идея снова возвращается к себе, в область духа. На этой третьей, завершающей ступени философской системы Гегеля абсолютная идея предстает не только как «дух в себе», как это было в «Логике», но уже и как подлинный в-себе-и-для-себя-сущий дух.

Тремя основными ступенями диалектически развивающегося духа являются: субъективный дух (антропология, феноменология, психоло-

---

<sup>1</sup> Гегель. Философия права. М., 1990. С. 59.

<sup>2</sup> Гегель. Сочинения. Т. V. С. 28. Выходные данные работ Гегеля, вошедших в Собрание его сочинений, были приведены нами ранее. Поэтому в дальнейшем при ссылке на соответствующие работы Гегеля (кроме «Философии права», которая цитируется по новому изданию) мы в самом тексте в скобках укажем том и страницу соответственно римскими и арабскими цифрами.



гия), объективный дух (право, моральность, нравственность) и абсолютный дух (искусство, религия, философия).

Здесь важно прежде всего отметить два момента: 1) содержание гегелевского политико-правового учения (право, государство, общество и т. п.) относится к ступени объективного духа, представляет собой его объективацию, обнаружение, образование; 2) политико-правовая теория Гегеля, систематически разработанная им как философия права, есть именно *философское учение* об объективном духе, философский анализ объективного духа. Иными словами, хотя общество, государство, право относятся к ступени объективного духа, однако в учении Гегеля они освещаются и оцениваются с позиций абсолютного духа.

Это положение нередко оспаривается или игнорируется. Так, например, В.И. Шинкарук считает, что при рассмотрении правовых взглядов Гегеля с ориентацией на «Философию права» «упускается из виду то обстоятельство, что «Философия права» дает изображение «объективного духа» с точки зрения самого «объективного духа», который, будучи конечным, мнит себя бесконечным, абсолютным»<sup>1</sup>. По В.И. Шинкаруку получается, будто все определения, развитые Гегелем в «Философии права», выражают «точку зрения» самого объективного духа и являются не философскими (в духе гегелевской философской системы), а «государственными». Философскую точку зрения на сферу объективного духа В.И. Шинкарук видит — в отличие от «Философии права» — в «Феноменологии духа». Подобная позиция, видящая в моральном сознании индивидов более высокую точку, чем в «государственных» воззрениях, хотя и обусловлена благими пожеланиями, однако не адекватна основным положениям гегелевского учения.

Дело прежде всего в том, что изложенный в «Феноменологии духа» смысл свободного морального сознания, который противопоставляется В.И. Шинкаруком «государственному» началу «Философии права», содержится и в «Философии права», причем сам Гегель сознательно исходит из его наличия: без этого невозможна философия объективного духа — как философия права и свободы. И совсем другой вопрос — как реализуются Гегелем его же собственные исходные предпосылки, какой смысл и значение приобретает свободное моральное сознание, да и вообще свобода личности в гегелевской философской трактовке социально-политического мира. Независимо от того, как расценивать «Феноменологию духа» — как введение в гегелевскую философскую систе-

---

<sup>1</sup> Шинкарук В.И. О месте права в формировании человеческого духа в философии Гегеля // VI международный гегелевский философский конгресс. М., 1968. С. 19.

му или как ее *составную часть*<sup>1</sup>, — несомненно, что «Философия права» в сравнении с «Феноменологией духа» имеет более высокое, собственно философское значение (точка зрения абсолютного духа) в целостности философской системы.

Философия, поясняет Гегель в «Науке логики», «есть наивысший способ постижения абсолютной идеи, потому что ее способ есть наивысший — понятие» (VI, 296—297). Абсолютная идея как «единственный предмет и содержание философии» имеет «различные формации» (это, по Гегелю, «самоопределения и обособления» абсолютной идеи), и философское постижение их — «дело особенных философских наук» (VI, 297). Такой «особенной философской наукой» является, наряду с «Философией истории», «Философией религии», «Историей философии», также и «Философия права». В «Философии права» Гегель неоднократно и определенно формулирует это положение. «Наука о праве, — подчеркивает он, — есть *часть философии*. Поэтому она должна развить из понятия идею, представляющую собой разум предмета, или, что то же самое, наблюдать собственное имманентное развитие самого предмета»<sup>2</sup>.

Философский ранг гегелевского учения о праве и государстве ставится под сомнение не только с рассмотренной нами позиции «Феноменологии духа», но и с иных точек зрения. Так, В. Кауфманн, стремясь в соответствии с самой гегелевской системой поставить под сомнение окончательный характер суждений о государстве, праве, истории, религии, содержащихся соответственно в гегелевской философии права, истории, религии, утверждает: «Ни история, ни государство не являются кульминацией гегелевской системы»<sup>3</sup>. Такой кульминацией является история философии<sup>4</sup>. Это неверно, поскольку в гегелевской системе ни одна из «особенных философских наук» не имеет преимуществ над другими; все они носят суверенный ранг философии. С философским характером гегелевского политического учения и его местом в системе философии связаны многие специфические черты политико-правового учения Гегеля.

<sup>1</sup> В литературе идут споры по этому вопросу. Конечно, в обычном словоупотреблении «Феноменология духа» — философская работа, но в специальном смысле термина «философия» в гегелевской системе «Феноменология духа» — предфилософское введение, обоснование начал гегелевской философской концепции (обоснование философского понятия).

<sup>2</sup> Гегель. Философия права. С. 60.

<sup>3</sup> Kaufmann W. Hegel: A Reinterpretation. N. Y., 1965. P. 245—246. Имеются в виду, конечно, не сами по себе история и государство, а соответственно — философия истории и философия государства.

<sup>4</sup> Ibid. P. 275.

Философский подход Гегеля к сфере объективного духа (общество, государство, право, политика и т. д.) предполагает повторение принципов, моделей и правил его диалектики в данной предметной области исследования, поскольку «метод расширяется *в систему*» (VI, 313). Несмотря на особенности объектов рассмотрения, «особенные философские науки», в том числе и философия права, не имеют, по Гегелю, своих специфических методов исследования.

Мысль о праве есть понятие самого предмета и как таковая может быть результатом лишь правильного мышления и научного познания; в этом ее существенное отличие от всякого рода случайных мнений о праве.

В «Предисловии» к «Философии права» Гегель подчеркивает, что основная задача философии права — познание государства и права, а не указание на то, какими они должны быть. Философия, как и философ, вообще не может выйти за рамки своей эпохи; ее главное назначение состоит в постижении разумности того, что есть, а не в изобретении новых и особенных теорий о государстве и праве. «Итак, данная работа, — пишет Гегель, — поскольку в ней содержится наука о государстве, будет попыткой *постичь и изобразить государство как нечто разумное в себе*. В качестве философского сочинения она должна быть дальше всего от того, чтобы *конструировать государство таким, каким оно должно быть*»<sup>1</sup>.

Будучи определенной ступенью саморазвивающегося духа и занимаемая определенное место в ступенчатой системе гегелевской философии, объективный дух, согласно системе Гегеля, уже тем самым заранее наделен определенной (как методологической, так и предметно-содержательной) характеристикой. Утверждение о том, что со ступени объективного духа начинается проблематика философии права, Гегель обосновывает отсылкой к своему анализу всего предшествующего развития духа. Философия права — часть философии, и в качестве такой части она имеет «определенную исходную точку, которая есть результат и истина того, что ей *предшествует* и что составляет ее так называемое *доказательство*. Поэтому понятие права по своему *становлению* трактуется вне науки права, его дедукция предполагается здесь уже имеющейся и его следует принимать как *данное*»<sup>2</sup>.

Располагая таким дедуктивно полученным «понятием права», Гегель в соответствии с основными посылками своей диалектики прослеживает осуществление этого понятия в действительности. Поскольку

<sup>1</sup> Гегель. Философия права. С. 54—55.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

же такое осуществление понятия в действительности Гегель называет идеей, постольку предметом гегелевской философии права оказывается идея права. «*Философская наука о праве*, — отмечает он, — имеет своим предметом *идею* права — понятие права и его осуществление»<sup>1</sup>. Идея права, которая и есть свобода, по замыслу и исполнению Гегеля, развертывается в мир права, и сфера объективного духа предстает как идеальная правовая действительность.

Понятие права как исходного момента объективного духа подготовлено в недрах и ходе развития субъективного духа — в этом смысл гегелевской отсылки к предшествующим разделам его философии. Целостное освещение различных ступеней духа дано Гегелем в «Философии духа». Субъективный дух свободен лишь в отношении к себе, в отношении же к некоему другому — он еще не свободен; это, по Гегелю, означает, что субъективный дух свободен в себе, но не для себя. Когда же дух свободен не только в себе, но и для себя — это объективный дух; тут свобода приобретает впервые форму реальности, наличного бытия. Дух выходит из формы своей субъективности и познает внешнюю реальность своей свободы: «Объективность духа входит в свои права» (III, 48).

Идея права как предмет философии права означает единство понятия права и наличного бытия права, получаемого в ходе осуществления понятия права. Понятие Гегель сравнивает с душой, а его существование, наличное бытие — с телом; их единство есть идея. Для понимания идеи права важен как момент саморазвивающегося понятия права, так и система тех наличных определений права, которая получается в ходе осуществления понятия. «*Структура*, которую понятие сообщает себе в процессе своего осуществления, есть другой существенный для познания самого *понятия* момент идеи, отличный от *формы*, которая есть *только понятие*»<sup>2</sup>.

Освещая идею права, Гегель в «Философии права» дает систему диалектически взаимосвязанных между собой моментов единого понятия, которые в совокупности образуют структуру социально-правового мира как нравственного универсума. В этом отношении гегелевская философия в целом и ее составные части (в том числе — «Философия права») — замечательные образцы как законченных систем, так и системного исследования структурно определенной целостности.

Конструируя социально-политический мир объективного духа, Гегель использует основной инструментарий своей идеалистической ме-

<sup>1</sup> Там же. С. 59.

<sup>2</sup> Там же.

тодологии. Важно вместе с тем отметить, что в учении об объективном духе основополагающая идея тождества мышления и бытия преломляется Гегелем в тезис о тождестве разумного и действительного. Эти два тезиса при определенной концептуальной общности далеко не равнозначны.

Трансформируя логико-философскую, по своему существу гносеологическую, идею тождества мышления и бытия в политико-социологический тезис о тождестве разумного и действительного в сфере объективного духа, Гегель не приводит убедительных доводов в пользу допустимости подобных аналогий. Будучи последовательным, он мог лишь утверждать, что и в сфере объективного духа (явлений общества, государства, всемирной истории) действует диалектическое тождество мышления и бытия. Это, в частности, означало бы лишь развитие и познаваемость явлений нравственного мира в понятиях и категориях диалектики, но не обязательно автоматически влекло за собой признание его разумности.

Социально-политический вопрос о подходе к явлениям государства, права, общества Гегель ставит, рассматривает и решает как гносеологический, отчасти даже как религиозный. Знаменитый афоризм «истинная философия приводит к Богу», замечает Гегель, «относится и к государству»<sup>1</sup>. И его «истинная философия» действительно приводит к богу, шествующему в мире; правда, этот бог называется государством. Конечно, Гегель — мыслитель светский, но с явными остатками религиозно-теологической ориентации при постановке и решении философских и политико-правовых проблем. Разумен или неразумен духовный универсум, нравственный мир, государство — это для Гегеля синонимично вопросу: покинут наш мир Богом или нет. Вера в присутствие Бога в мире предопределяет разумность мира. В ходе диалектического сотворения мира права и государства Гегель игнорирует специфический смысл и содержание *оценки* при исследовании социально-политических и исторических явлений, считая подобную оценку лишь компонентом ошибочного познания мира (кантовская точка зрения различения сущего и должного), гносеологической неправдой и неграмотностью (случайность и произвол необразованного субъективного мнения). С кажущейся бесспорностью логического вывода Гегель уже в исходных своих посылах признает разумность социально-политического мира, права, государства, тогда как в данной сфере именно об этом и идет спор — и вовсе не только и не в первую очередь логический, но практический, политический, идеологический, этический, мировоззренческий.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 56.

Оценочные моменты, если даже сознательно их игнорировать, все равно (явно или скрыто) присутствуют в политико-правовом учении (в том числе и в гегелевском) как при выборе исходных позиций и предмета исследования, так и в его результатах.

## 2. Диалектика объективного духа

Диалектика в понимании и применении Гегеля представляет собой как абсолютный метод познания, так и имманентную душу самого содержания, предмета рассмотрения. Поэтому вся система философии права оказывается тождественной диалектическому методу в действии. Весь понятийный аппарат гегелевской философии права призван осветить и прояснить процесс диалектического развития и реализации единого начала и единой тотальной целостности — объективного духа — в множестве необходимо связанных его проявлений и ступеней самодвижения. Этим, в частности, обусловлена такая важная специфическая черта гегелевского понятийного аппарата и системы философии права, как диалектическая пластичность (взаимозаменяемость, взаимопереходимость, текучесть, «снимаемость») гегелевских понятий. Следствием этого является однопорядковость таких характеристик, как духовное, необходимое, разумное, действительное, нравственное и т. п.

Разумно-необходимая действительность и свободно-правовая действительность, в которую разворачивается объективный дух, тождественны.

В гегелевской трактовке вопросов о предмете и методе философии права диалектический метод предопределяет понятийный характер предмета исследования и по существу конструирует, создает его, а предмет исследования сводится к понятийному аппарату метода. Собственно тождество предмета и метода (от исходного момента до разворачивания в целостную систему) гегелевской философии права означает их одинаково понятийный характер и равенство их понятийного содержания. Вся реальная жизнь общества, государства и права в «снятом» виде уже дана в понятийном аппарате, и задача философии права — постигнуть, изобразить и обосновать разум диалектического движения и взаимосвязей этих понятий.

Гегелевская философия права, будучи применением диалектики к специфической предметной области общественных, государственных и политико-правовых явлений, содержит явно или скрыто собственную логику этой предметной области. Самостоятельный смысл этой предметной сферы исследования трансформирует логику и придает последней политически значимые черты вопреки сознательной гегелевской

установке «логизировать» политику. Это отчетливо проявляется в политико-правовых результатах применения Гегелем понятийного аппарата и теоретических конструкций диалектики при исследовании объективного духа.

Гегелевский философский подход к сфере общества, государства, права, политики и т. д. предполагает повторение принципов его диалектики, обоснованных в «Науке логики», в новой предметной области исследования и ее логизацию, однако движение и реализация понятия в сфере философии объективного духа (как особой «формации» абсолютной идеи) выявляют диалектику данной сферы — *диалектику политики*. Речь идет о специфической диалектике политико-правовой сферы. То, что Гегелем обозначается в качестве ступени объективного духа, есть специфическая сфера со специфическим смыслом и содержанием. Это обстоятельство обнаруживается в гегелевском исследовании сферы объективного духа окольным путем: логико-гносеологический смысл понятий и закономерностей их движения, из которого сознательно исходит Гегель, в ходе исследования права, государства, политики неизбежно трансформируется и приобретает иные, новые характеристики и значения, обусловленные своеобразием исследуемого материала, специфическим содержанием и собственной логикой предмета рассмотрения. Очевидно, что без подобной трансформации, добавляющей нечто новое, специфическое к «духу логики», без своеобразной «политизации логики» гегелевская философия права представляла бы интерес лишь для логики, но не для наук о государстве, праве, политике и т. п.

Все гегелевское диалектическое конструирование мира объективного духа (развитие идеи права, развертывание понятия права в мир права, в идеальную правовую действительность и т. п.) сопровождается социально-политически и этически значимой трансформацией применяемого Гегелем понятийного аппарата диалектического исследования.

В процессе диалектического обоснования Гегелем исторически определенных и конкретных политико-правовых взглядов в «Философии права» обнаруживаются политический смысл и значение самой диалектики в ее гегелевском применении к проблематике государства, права и т. д. Это обнаруживаемое в ходе диалектического исследования политико-правовой сферы политическое значение диалектики — то принципиально *новое*, что мы узнаем о диалектике в «Философии права» по сравнению с исходным знанием о ней из «Науки логики».

Представляется поэтому правомерным выделить в структуре политико-правового содержания гегелевской философии права два компонента: а) *конкретно-исторический* компонент — исторически конкретные политические взгляды, развитые Гегелем в «Философии права», и

б) *теоретический* компонент — совокупность политически значимых положений, вытекающих из гегелевского применения диалектики в сфере политики, обозначаемая нами как *политическая диалектика*<sup>1</sup>.

В сфере философии права диалектический метод развертывается в систему философско-теоретических конструкций, с помощью которых обосновываются определенные политико-правовые взгляды. Для самого Гегеля оба элемента структуры политического содержания «Философии права» (конкретно-исторический и теоретический) даны в неразрывном тождестве, так что для него применение понятийного аппарата диалектики тождественно развитию и выражению определенной политической государственно-правовой позиции. Однако для существа дела — освещения проблем личности, общества, государства и т. д. — способ подхода далеко не безразличен, что обнаруживается в дополнительном (к конкретно-историческим взглядам) политическом и этическом значении гегелевских теоретических конструкций и возможных отсюда выводах.

Исторически конкретные и определенные взгляды на государство и право, развитые в «Философии права», свидетельствуют со всей очевидностью о буржуазном характере политической позиции Гегеля. Однако характеристика политической позиции Гегеля как исторически прогрессивной и буржуазной не исчерпывает политического содержания гегелевской философии права. Сами по себе исторически конкретные политические взгляды, разделяемые и обосновываемые Гегелем в «Философии права», не являлись, конечно, его логико-философским изобретением и в те времена были широко известны (хотя бы по практическому и теоретическому опыту буржуазных стран — Франции и Англии). Отвечая потребностям прогрессивного развития Германии, эти буржуазно-политические взгляды в той или иной форме и мере разделялись многими представителями тогдашней немецкой общественности, в том числе буржуазными либералами, демократами и т. д. Соответствующее гегелевское философско-теоретическое обоснование этих взглядов позволяет говорить о своеобразной политико-правовой концепции и специфическом учении в истории политической мысли.

---

<sup>1</sup> Отсюда видна неточность, например, позиции Г.И. Ризза, исходящего из «деления гегелевской теории государства на две части: а) философскую и б) политическую» (см.: *Ризз Г.И. Философия государства Гегеля и неогегельянцев (О месте Гегеля в истории философии государства)*. Автореф. канд. дисс. Л., 1970. С. 7). «Философская сторона» гегелевского политического учения о государстве (куда Ризз относит вопросы происхождения государства, отношения между государством и личностью, государством и обществом и т. п.), таким образом, предстает как нечто, не имеющее политического характера.



Конкретные политико-правовые взгляды, обосновываемые в гегелевской философии права (конституционная монархия и т. п.), в истории политических учений успешно развивались и с позиций либерализма. Но, будучи одинаково буржуазными, гегелевское учение и доктрина либерализма — антиподы по многим политически значимым определениям и характеристикам. Специфика политического содержания учения Гегеля обусловлена его диалектической позицией. Сам Гегель, подчеркивая своеобразие собственного философского рассмотрения проблем права и государства, обращал внимание на теоретико-концептуальную сторону политико-правового учения. «Мысля идею государства, — подчеркивал он, — надо иметь в виду не особенные государства, не особенные институты, а идею для себя, этого действительного Бога»<sup>1</sup>.

Гегелевская политическая диалектика как составная часть структуры политико-правового содержания философии права представляет собой понятийный аппарат диалектики, примененный в сфере политики и права и вследствие этого приобретший новый смысл.

В философии Гегеля подразумевается применимость диалектики к государству, праву, политике. Поэтому принятие полученной вне рамок «Философии права» дедукции понятия права равносильно принятию всей гегелевской доктрины, так как в понятии права — этом своеобразном троянском коне — в абстрактной форме содержатся все последующие, более конкретные диалектические определения политической жизни человека, общества, государства.

В философии права, как и во всей гегелевской философии, познание мира объективного духа совпадает с его конструированием, воссозданием. С точки зрения гегелевской политической диалектики это означает, что приемы исследования и освещения проблем права, государства и т. д. в «Философии права» без дальнейшего специального обоснования превращаются в правила социально-политической и государственно-правовой жизни, в стандарты политического бытия. Сама предпосылка диалектической гносеологии — тождество мышления и бытия — превращается в основу политического мировосприятия и мировоззренческой ориентации — в концепцию тождества разумного и действительного в государственно-правовой и политической жизни, в тезис о разумности всей этой сферы.

Познаваемость политико-правовых явлений служит в гегелевской философии права основанием для утверждения об их разумности.

Скептическое и критическое отношение к идее просветителей и утопистов о необходимости построения разумного мира дополняется у

<sup>1</sup> Гегель. Философия права. С. 284.

Гегеля постулированием наличности разумного мира. Эта парадоксальная черта гегелевской политической диалектики непосредственно проистекает из применения диалектической гносеологии в сфере государства, права, политики. В основе ее лежит характерная для понятийного аппарата гегелевской философии права двойственность: будучи логико-гносеологическими по своему генезису и обоснованию, понятия носят политический характер по сфере применения и значению. Гегелевская методология конкретизации понятия, движения от абстрактного к конкретному непосредственно сказывается на политическом содержании философии права и трансформируется в существенную характеристику гегелевской политической диалектики. В «Философии права» отчетливо видно, как кажущийся первоначально политически нейтральным понятийный аппарат все более наполняется политико-этическим смыслом, конструируясь именно в политико-этическую концепцию и обозначая определенную политическую и этическую позицию. Исходная характеристика права как идеи свободы носит у Гегеля характер логической истины, априорной по отношению к реальным политико-правовым явлениям. Понятие права самоуглубляется и движется от абстрактного к наивысшему, т. е. конкретно-«истинному». В ходе этого движения абстрактные формы обнаруживают свою несостоятельность и как неподлинные и неистинные «снимаются».

В плане политических и этических результатов гегелевского применения диалектики это означает превращение процедуры и схемы диалектического движения понятия права в табель о политических рангах субъектов общественной и государственно-правовой жизни. В движении и игре логических понятий в гегелевской философии права решаются политические судьбы. Личность, семья, общество, государство — это не только очередность гегелевского исследования, но и шкала их ценности, определяющая их значимость в диалектически иерархизированной политической жизни.

Триадический порядок рассмотрения сферы объективного духа, обусловленный диалектикой реализации понятия права, приобретает непосредственный политический смысл, поскольку мера конкретизации понятия есть прямой показатель политико-правовой значимости различных субъектов и их отношений. От абстрактного к конкретному (от личности к государству) идет линия роста разумности и подлинности права соответствующих субъектов. Прогресс свободы в гегелевской политической диалектике предстает как система соподчинения субъектов и сфер политической жизни, как иерархия и субординация прав, как торжество государства — этого шествия бога в мире.

Диалектика «переходов» («снятие» и т. п.) в гегелевской политической диалектике служит легитимации иерархической системы прав.

Более конкретное право, снимающее предыдущее, вместе с тем и подчиняет себе это более абстрактное право. Этим, в частности, обусловлена противоречивость суждений об одном и том же в различных частях «Философии права», например в учении об абстрактном праве и нравственности. Так, если в учении об абстрактном праве обосновывается свободная частная собственность, в разделе о нравственности Гегель подчеркивает разумность майората, «неотчуждаемой» земельной собственности и т. п. Абстрактное право не имеет самостоятельного существования и приобретает новый действительный смысл лишь в свете права государства и нравственного целого. Значение абстрактного права конкретизировано Гегелем в учении о нравственности, но таким образом, что целое поглощает предшествующие «абстрактные» моменты.

Сам принцип гегелевской трактовки процесса «конкретизации», соотношения конкретного и абстрактного, целого и части исходит из идеи конкретной тотальности. Истина абстрактного дана, по Гегелю, в конкретном. Поэтому содержащиеся в отделах об абстрактном праве и морали суждения лишь в той мере действительны, в какой это окончательно проясняется и подтверждается в учении о государстве, в отделе о нравственности, где понятие конкретизировано. При этом разночтения и расхождения между различными разделами «Философии права» вызваны не изменениями позиции Гегеля на протяжении одной работы — позиция едина, — а самим принципом гегелевской философии.

Для характеристики гегелевской политической диалектики весьма существенно то, как, собственно, протекает «конкретизация» понятия, каковы схема и направление этой конкретизации, что именно конкретизируется, как распределяется материал объективного духа в движении от абстрактного к конкретному. Социально-политический смысл этой конкретизации, отмеченный на примере коллизии между свободной частной собственностью и майоратом, проявляется и в соотношении личности с государством.

Если, как это видно из результатов гегелевского исследования, личность, семья, общество абстрактнее государства, то ясно, что Гегелем «конкретизируются» не они, а именно государственное начало. Гегель так направляет движение понятия, чтобы в качестве конкретной реальности предстало не единичное, которое случайно и конечно, а всеобщее — истина единичного. Этим всеобщим в гегелевской философии права является конкретное государство — царство реализованной свободы и права.

Теоретические конструкции гегелевской философии права — концепция разумной действительности, понимание и изображение процесса общественно-политической жизни в виде торжества конкретного (всеобщего и целостного) над его составными частями и абстрактными

моментами, методология и приемы конкретизации понятия права, реализация свободы в иерархической системе прав, трактовка государства как истины и цели всего объективно-духовного развития и т. п. — все эти положения несут весьма существенную социально-политическую значимую нагрузку во всей гегелевской философии права.

С этими конструкциями связаны, в частности, различные аспекты антииндивидуализма, антилиберальности, антидемократичности, конформизма, нескритичности, свойственные гегелевской диалектике политики.

Обоснование конкретных, исторически прогрессивных политико-правовых взглядов сопровождается в «Философии права» формированием антилиберальных теоретических конструкций и моделей гегелевской политической диалектики и завершается апологией государства, возведенного на вершину иерархизированной общественно-политической жизни. Тем самым Гегель философски оправдывал и укреплял и без того широко распространенную суеверную веру в государство и его непогрешимость.

Во всей гегелевской политической диалектике превалирует аспект подчиненности личности божественно возвышающемуся над ней государству. Парадокс состоит в том, что право, именуемое Гегелем свободой, предстает как система подчинения. Свобода оказывается знанием и осознанием этого подчинения.

Выделение в структуре политического содержания гегелевской философии права различных компонентов — необходимое условие как для ее адекватного уяснения и оценки, так и для методологически обоснованной и аргументированной критики разного рода односторонних и искаженных ее интерпретаций.

## Глава 3. СВОБОДА И ПРАВО

### 1. Право как бытие свободной воли

Право, по Гегелю, состоит в том, что наличное бытие вообще есть *«наличное бытие свободной воли»*<sup>1</sup>. Исходным пунктом в гегелевском философском конструировании системы права как царства реализованной свободы является свободная воля. Свобода составляет субстанцию

---

<sup>1</sup> Гегель. Философия права. С. 89.

и основное определение воли, подобно тому, отмечает Гегель, как тяжесть есть основное определение тела. Без свободы воля — пустое слово, и свобода действительна как воля, как субъект. По Гегелю, свободное и есть воля, поскольку для него мышление и воля отличаются друг от друга не как две различные способности, а лишь как два способа, два аспекта — теоретический и практический — одной и той же способности мышления. Воля как особый способ мышления выражает практическое отношение мышления: «Она есть мышление как перемещающее себя в наличное бытие, как влечение сообщить себе наличное бытие»<sup>1</sup>. Теоретический аспект мышления, по Гегелю, состоит в том, что, мысля какой-нибудь предмет, мы превращаем его в мысль и лишаем тем самым всего чувственного, всего принадлежащего ему своеобразия: чуждость между мыслящим «я» и мыслимым предметом исчезает, предмет через мыслительное обобщение превращается во всеобщее. Практический аспект мышления, напротив, состоит в полагании различий и самоопределении по отношению к внешнему миру — сфере деятельности и поступков.

Оба аспекта нераздельны: воля без интеллекта так же невозможна, как невозможно мыслить без воли. Характер взаимосвязи теоретического и практического аспектов мышления весьма существен для понимания воли, а, следовательно, всей философии права. Именно применительно к свободной воле Гегель раскрывает диалектику всеобщности, особенности и единичности, которая сказывается во всем гегелевском политико-правовом учении.

Воля обладает различными элементами, которые обуславливают различные модусы воли: всеобщность, особенность и единичность.

Когда воля представлена таким своим элементом, как «чистая неопределенность», мы имеем дело со всеобщностью: это — чистая рефлексия «я» внутрь себя, абсолютное абстрагирование от всяких ограничений и всякого наличного и определенного содержания. В абсолютной возможности абстрагироваться от всякой определенности, в бегстве от всякого содержания как ограничения свобода воли предстает как отрицательная или рассудочная свобода. Эта отрицательная воля охвачена «бешенством разрушения», и, лишь разрушая, она чувствует себя существующей. То положительное состояние, к которому, как ей кажется, стремится отрицательная воля, — состояние всеобщей религиозной жизни — невозможно и неприемлемо уже для самой отрицательной воли, поскольку она враждебна всякому порядку, обособленности и определенности учреждений и индивидов. Такая форма свободы часто встречается в истории.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 69.

Как точку зрения такой абстрактной всеобщности воли, отрицательной свободы Гегель характеризует религиозный фанатизм и революционное разрушение старых порядков (при этом прежде всего он имеет в виду период революционного террора якобинцев в ходе французской революции). «Это, — поясняет Гегель, — свобода пустоты, которая, возведенная в действительный образ и страсть и оставаясь вместе с тем только теоретической, представляет собой в области религии фанатизм индусского чистого созерцания, а обращаясь к действительности, становится как в области политики, так и в области религии фанатизмом разрушения всего существующего общественного порядка и устранением всех подозреваемых в приверженности к порядку, а также уничтожением каждой пытающейся вновь утвердиться организации. Лишь разрушая что-либо, эта отрицательная воля чувствует себя существующей»<sup>1</sup>.

Хотя такой отрицательной воле кажется, что она стремится к какому-то позитивному состоянию, например, ко всеобщему равенству или ко всеобщей религиозной жизни, но на самом деле эта отрицательная воля как «фурия разрушения»<sup>2</sup> по сути своей отвергает любую позитивную действительность, обособленность и объективную определенность всякого позитивного порядка.

Эта абстрактная всеобщность воли снимается в переходе от неопределенности к различению и полаганию некоторой определенности в качестве какого-то предмета или содержания; таким путем воля вступает в наличное бытие. Это — момент особенного в определении воли, момент конечности и обособления, когда «я не только *волит*, но *волит нечто*»<sup>3</sup>. В данном моменте то особенное, чего хочет воля, выступает в виде ограничения: воля вообще должна себя ограничивать, чтобы быть волей. Единичность воли есть единство и синтез моментов всеобщности и особенности, есть конкретное и истинное, само понятие свободы воли в спекулятивной философии Гегеля. Тем самым единичность предстает как конкретное понятие свободы, которая ни неопределенна (всеобщность воли), ни определена (особенность воли), а представляет собой их единство (единичность воли): в своем ограничении воля находится у себя самой. «Свобода состоит в том, чтобы хотеть определенное, но в этой определенности быть у себя и вновь возвращаться во всеобщее»<sup>4</sup>.

Особенность воли (конечную волю) Гегель рассматривает также в качестве момента перевода субъективной цели в объективность путем

<sup>1</sup> Там же. С. 70—71.

<sup>2</sup> Там же. С. 71.

<sup>3</sup> Там же. С. 73.

<sup>4</sup> Там же. С. 75.

определенной деятельности с использованием нужных средств. В конечности и определенности воля свободна лишь по понятию, формально, но не по содержанию. До перехода в свою особенность и определенность воля стояла перед многими возможностями. Путем выбора и решения она вступает в конечность, переходя от возможности к действительности. Но результатом абстрактного решения воли является абстрактная, формальная, произвольная, случайная свобода воли, поскольку содержанием воли еще не является сама свобода. Свобода воли выступает здесь как произвол и случайность.

Хотя обыкновенный человек видит свободу в возможности поступать произвольно, но именно в произволе — причина его несвободы. Это обыденное представление о свободе как произволе Гегель приписывает всякой рассудочной философии: «Во всякой рефлексивной философии, например в философии *Канта*, а затем в философии *Фриза*, представляющей собой доведенное до конца разжижение *Кантовой* философии, свобода есть не что иное, как эта формальная самостоятельность»<sup>1</sup>.

Подлинно свободной и истинной воля становится тогда, когда ее содержание тождественно с ней, когда, следовательно, «свобода волит свободу»<sup>2</sup>. Эта воля свободна в себе и для себя, она сбросила с себя все неистинное, освободилась от всякой субъективности и случайности содержания своего непосредственного выбора. Здесь мы достигаем начал права, морали, нравственности, поскольку право есть вообще свобода как идея, наличное бытие свободной воли.

Разумно рассматривать предмет означает, с точки зрения гегелевского диалектического метода, разумность самого предмета, а не принесение разума извне в предмет. На этом основывается самодвижение и осуществление понятия в гегелевской философии права. «Движущий принцип понятия, как не только разрушающий, но и порождающий обособления всеобщего, — подчеркивает Гегель, — я называю *диалектикой*»<sup>3</sup>.

## 2. Диалектика свободной воли и формообразования права

«Философия права» построена по триадической схеме и в соответствии с тремя основными ступенями и формами конкретизации понятия свободы и права делится на три части: абстрактное право, мораль,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 80.

<sup>2</sup> Там же. С. 85.

<sup>3</sup> Там же. С. 91.

нравственность. Каждая из этих частей, в свою очередь, делится на три соответствующих отдела: учение об абстрактном праве затрагивает рассмотрение собственности, договора и неправды; учение о морали — умысел и вину, намерение и благо, добро и совесть; учение о нравственности — семью, гражданское общество и государство.

Соотношение частей и отделов гегелевской философии права обозначает соответствующую иерархию ступеней диалектического движения понятия права и реализации свободной воли.

В сфере абстрактного или формального права воля непосредственна и абстрактна. Внешним наличным бытием воли является не созданный ею предмет со свободным содержанием, а непосредственная внешняя вещь. Это — право абстрактно свободной личности.

В сфере морали воля из внешнего наличного бытия рефлектирует в себя и в качестве субъективной единичности противостоит всеобщему, которое раздвоено в виде внутреннего добра и внешнего мира. В данной сфере выступает право субъективной воли в отношении ко всеобщему — к праву мира.

В сфере нравственности достигается синтез этих двух предшествующих абстрактных моментов. Идея в себе — добро — реализуется и во внешнем мире. Свобода уже предстает не только как право субъективной воли, но также и как действительность и необходимость. Нравственность обнаруживается в семье, гражданском обществе, государстве.

В сфере абстрактного права лицо (субъект) свободно для себя, свободно дать себе наличное бытие в вещах; первый вид свободы предстает как собственность. Но наличное бытие в вещах случайно и не адекватно свободе. В морали это несоответствие снимается. Теперь человек свободен не только в отношении к внешней непосредственной вещи, но и в себе самом, в субъективной области. Всеобщая цель внутренней свободы — добро — достигает реализации в сфере нравственности.

В догегелевской философской, политико-правовой и юридической литературе понятие «право» не употреблялось в столь широком, как у Гегеля, значении, охватывающем всю ту область, которая обозначается в системе гегелевской философии как особая сфера объективного духа.

Каждая ступень (абстрактное право, мораль, нравственность) есть, по Гегелю, право. Сама идея свободы проявляется в виде прав этих ступеней — от более абстрактных форм права до конкретных. Поскольку ступени развития идеи свободы диалектически соподчинены друг другу, правом в гегелевской философии является также каждая последующая ступень развития идеи свободы по отношению к предыдущей.

Методология движения и конкретизации понятия, «снятие» предыдущей ступени в последующей, соотношение абстрактного и конкретного, примат синтезированного перед своими односторонними мо-



ментами и т. п. — характерны для всей гегелевской философии в целом. Специфичным для философии объективного духа — это, в сочетании с предметной сферой исследования, и делает ее философией именно права — является то, что соподчиненность ступеней развития объективного духа Гегель изображает как *диалектический ряд прав* этих ступеней. Развитие в сфере объективного духа предстает в виде субординации прав, как преимущество конкретного права перед абстрактным, как «снятие» более абстрактных форм права в последующих, более конкретных и синтетичных, его формах.

Правовое значение ступенчатого характера развития идеи свободы состоит в иерархической соподчиненности этих ступеней: быть более конкретным в гегелевской системе ступеней (абстрактное право, мораль, семья, гражданское общество, государство) — значит быть самостоятельнее и истиннее предыдущей ступени, быть тем правом, в котором «снимается» право более абстрактной ступени. Таким образом, иерархия ступеней идеи, характерная для всей гегелевской философии, в сфере общества, социально-политической проблематики, где речь идет о свободе, приобретает особый, а именно *правовой смысл* в двояком отношении: во-первых, каждая ступень, по Гегелю, есть право; во-вторых, несамостоятельность и неистинность каждой предыдущей ступени развития идеи перед последующей ступенью трактуется как право последующей ступени по отношению к предыдущей.

Диалектика свободной воли порождает систему форм (и ступеней) права, что ведет к многозначности понятия «право». Это понятие употребляется в «Философии права» в следующих основных значениях: А) право как свобода («идея права»), В) право как определенная ступень и форма свободы («особое право»), С) право как закон («позитивное право»).

А). Все ступени развития объективного духа определяются идеей свободы, и сама эта сфера есть реализация свободы в формах, способах и институтах человеческого общежития. «Свобода» и «право» в сфере объективного духа выражают единый смысл: в этом отношении «философия права» могла бы называться «философией свободы».

Идея права развертывается в систему права, которая и есть, по Гегелю, царство реализованной свободы. Отношения права и свободы опосредуются в гегелевской философии через свободную волю, которая представляет свободу и ее реализацию во всех перипетиях диалектических приключений идеи права.

В). Система права и свободы представляет собой иерархию «особых прав». В гегелевской философии проблемы объективного духа, вся общественная, социально-политическая сфера специфически приобретают «правовой статус». Каждая ступень развития идеи свободы в каче-

стве определенного наличного бытия свободы (свободной воли) есть, по Гегелю, особое право. «Каждая ступень развития идеи свободы обладает своим собственным правом, так как она есть наличное бытие свободы в одном из ее определений»<sup>1</sup>.

Как особое право Гегель трактует каждую последовательную ступень самоуглубления идеи свободы: абстрактное право, мораль, семью, гражданское общество, государство. «Моральность, нравственность, государственный интерес каждое в отдельности представляют собой особое право, так как каждая из этих форм есть определение и наличное бытие *свободы*»<sup>2</sup>. Эти «особые права» даны исторически и хронологически одновременно (в рамках одной формации объективного духа); они ограничены, соподчинены и могут сталкиваться, вступать во взаимоотношения. На вершине иерархии особых прав стоит право государства, над которым возвышается лишь право мирового духа во всемирной истории<sup>3</sup>.

По поводу распространенных споров о коллизиях морали и права Гегель замечает, что само их столкновение порождено тем, что они, являясь каждая в отдельности особым правом, находятся на одной линии. Эти коллизии вместе с тем, по Гегелю, подчеркивают ограниченность и соподчиненность форм особого права, кроме абсолютного права мирового духа.

Наиболее конкретным правом является государство. Оно является той действительностью свободы, в рамках и контексте которой остальные, более абстрактные права и свободы достигают своей цели и разумного удовлетворения. Гегелевское государство как нравственное целое не только обладает абсолютным правом по отношению к составляющим его моментам, но и само является правом в его развитой целостности; оно, следовательно, есть правовое государство — не как пожелание и идеал, а как идея, действительность.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 90.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Государство является основным субъектом гегелевской концепции истории, но на арене истории оно предстает в качестве действительного и органического духа народа в соотношении с другими государствами — духами других народов. В этом столкновении духов различных народов дух именно одного народа берет верх, «получает действительность и открывается во всемирной истории, как всеобщий мировой дух, *право* которого есть *наивысшее*» (там же. С. 94), т. е. этим наивысшим правом мирового духа опять-таки обладает не какое-либо иное образование, а государство, но только одно государство, представляющее дух ведущего в данную историческую эпоху народа. Впрочем, наличие или отсутствие у государства права мирового духа не отсказывается особым образом в гегелевской конструкции внутригосударственной жизни.

Правовой характер гегелевского разумного государства приобретен, можно сказать, большой ценой, а именно — ценой заметной диалектической девальвации прав и свобод индивидов, их объединений, союзов и всего общества по сравнению с правом нравственного целого. Однако, как полагает Гегель, только таким путем могут быть признаны права субъективных моментов и частей целого и одновременно верховные права этого целого.

Взаимодействие диалектически иерархизированной системы права и функционирование правового государства в целом Гегель изображает как единый органический процесс, в котором каждый особенный момент (индивиды, их объединения, различные власти и т. п.) пользуются своими правами и отправляют свои обязанности, соотносясь с целями и правом всеобщего.

Органический процесс, соотношение организма со своими живыми членами представляют собой модель и образец для функционирования абстрактных форм права и конкретного права государства в их расчленении, соотношении и единстве. Диалектическому «снятию» абстрактного в конкретном соответствует, таким образом, соподчиненность отдельного органа организму в целом, а моменту «удержания» — функциональная роль такого органа в целостном организме.

С). Одним из «особых прав», на которые распадается в своем развитии идея свободы, является позитивное право, «право как закон»<sup>1</sup>. Его Гегель касается в связи с рассмотрением системы многообразных потребностей в стихии гражданского общества, их законодательного регулирования и судебного порядка защиты собственности. Поясняя переход к закону, Гегель пишет: «То, что есть право в *себе*, *положено* в своем объективном наличном бытии, т. е. определено для сознания мыслью и *известно* как то, что есть право и признано правом, как *закон*; посредством этого определения право есть вообще *позитивное право*»<sup>2</sup>. Законы могут появиться лишь в условиях довольно развитой жизни общества. Поскольку с законом внутренне связан момент знания и мысли, для его появления необходим также определенный уровень культурного развития и образованности, чтобы не пребывать лишь в чувственном, но уметь пользоваться формой всеобщности и руководствоваться всеобщим. Варвары, по Гегелю, не достигли этого уровня, и ими управляют влечения, нравы, чувства. Объективная действительность права, по Гегелю, состоит в том, что, во-первых, право вообще *знаемо*, а, во-вторых, оно, обладая мощью действительности, *имеет всеобщую силу*.

<sup>1</sup> Гегель. Философия права. С. 247.

<sup>2</sup> Там же.

Идею свободы на ступени появления положительного права Гегель обозначает как «право в себе»; путем законодательствования это «право в себе» формулируется как закон. При этом, подчеркивает Гегель, важно не только то, что посредством законодательства нечто высказывается как общеобязательное правило поведения. Гораздо важнее внутренний существенный момент законодательства, состоящий в познании содержания «права в себе» в его определенной всеобщности. Превращение права в себе в закон придает праву форму всеобщности и подлинной определенности. «Благодаря тому, что право положено и известно, все случайное, связанное с чувствами, мнениями, формой лишения, сострадания, корыстолюбия, отпадает, и, таким образом, право лишь теперь обретает свою истинную определенность и свою честь»<sup>1</sup>.

При формулировании закона речь идет о тождестве «права в себе»<sup>2</sup> и его внешней объективации, *положенности*, как говорит Гегель. При этом в качестве права выступает лишь то, что принято как *закон*. Данная оговорка существенна, поскольку Гегель признает, что «право в себе» и закон могут различаться. Случайность, своеволие и другие особенности законодательного процесса могут исказить при формулировании закона содержание «права в себе». Поэтому «то, что есть закон, может быть отличным по своему содержанию от того, что есть право в себе»<sup>3</sup>.

Предметом положительного законодательства, отмечает Гегель, могут быть лишь внешние стороны тех или иных человеческих отношений (например, в сфере брака, религии, государства), но не их внутренняя область. Моральная сторона и моральные заповеди, касающиеся внутреннего самоопределения субъекта, не подлежат поэтому законодательному регулированию.

### 3. Основные формы права: абстрактное право, мораль и нравственность

Тремя основными ступенями диалектического развития понятия права в «Философии права» являются: абстрактное право, мораль и нравственность.

1. *Абстрактное право* представляет собой первую ступень в движении понятия права от абстрактного к конкретному. Понятие права пока еще абстрактно. Определенность свободной воли предстает здесь как самосознание о себе в качестве совершенно абстрактного и свободного

---

<sup>1</sup> Там же. С. 249.

<sup>2</sup> Там же. С. 250.

<sup>3</sup> Там же.

«я». Такая единичная воля есть лицо, личность. Это, по Гегелю, не изначальная ступень человеческого развития, а результат весьма долгого становления свободного духа, в ходе которого человек предстает как свободная сущность.

Для предшествующих естественноправовых концепций были типичны представления об изначальности свободы, утверждения о том, что человек свободен по природе и несвободен в силу человеческих установлений. Этот тезис звучит и в знаменитом начале «Общественного договора» Руссо: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах»<sup>1</sup>. Для Гегеля же человек не по естественной природе, а лишь по духовной природе — именно по своей сущности — является свободным, свободной личностью. Свободный человек — результат социально-исторического развития, в ходе которого человек достиг начал свободы, создав свой мир свободы и права и себя в качестве свободной сущности.

Вообще каждое живое существо, согласно Гегелю, есть субъект, но лицом, персоной оно становится лишь будучи свободным. Абстрактное право несет именно тот смысл, что вообще в основе права лежит свобода отдельного человека. Личность подразумевает вообще правоспособность. Поэтому «веление права гласит: *будь лицом и уважай других в качестве лиц*»<sup>2</sup>.

По отношению к той целостности и завершенности понятия права, которая дана во всей «Философии права», абстрактное право выступает лишь как абстрактная и голая возможность всех последующих, более конкретных определений права и свободы. Абстрактное право — лишь сознание правоспособности. Это сознание в качестве момента понятия права и в соответствии с тождеством воли и мышления нацелено на реализацию и объективацию абстрактно содержащихся в нем конкретных определений права и свободы, но не является еще ни одним из них. На этой стадии закон еще не обнаружил себя, его эквивалент — лишь формальная правовая заповедь. Заповедью остаются пока также и отношения свободных и правовых личностей между собой.

В абстрактном праве и морали, где речь идет о свободе отдельной личности и отношениях свободных лиц, создается впечатление аналогии взглядов Гегеля со столь критикуемыми им взглядами Канта и Фихте, «атомизмом» естественноправовых построений французских просветителей XVIII в. Однако это, скорее, относится к внешней стороне дела, так как по существу положения, развитые в этих двух началь-

<sup>1</sup> Руссо Ж.Ж. Тракаты. М., 1969. С. 152.

<sup>2</sup> Гегель. Философия права. С. 98.

ных отделах «Философии права», не носят окончательного характера и составляют лишь моменты развертывания и конкретизации понятия права. Свою реализацию свобода личности, по Гегелю, находит в праве частной собственности, которая в противоположность общности имущества содержит в себе момент разумности. Гегель допускает лишь некоторые исключительные отступления от права частной собственности, обусловленные смыслом разумного государственного организма. Гегель квалифицирует как нарушение свободы и справедливости лишение личности права на частную собственность. С этих позиций он отвергает как проект идеального государства Платона, так и различного рода представления «о благочестивом или дружеском, и даже насильственном братстве людей, в котором существует общность имущества и устранен принцип частной собственности»<sup>1</sup>.

Гегель обосновывает формальное, правовое равенство людей: люди равны именно как свободные личности, равны в одинаковом праве на частную собственность, но не в размере владения собственностью. Требование же равенства в распределении имущества расценивается им как неразумная точка зрения.

Собственность, по Гегелю, «должна быть определена как эта, моя»<sup>2</sup>. В этом, подчеркивает он, «состоит важное учение о необходимости *частной собственности*»<sup>3</sup>. Характеризуя владение как «почву неравенства», Гегель продолжает: «Часто выставлявшееся требование *равенства* в распределении земли или даже всего остального имущества есть тем более пустая и поверхностная рассудочность, что в эту особенность входит не только случайности внешней природы, но и весь объем духовной природы в ее бесконечных особенностях и различиях, а также в ее развившемся в организм разуме»<sup>4</sup>.

Таким образом, Гегель признает «равенство абстрактных лиц как таковых»<sup>5</sup>, их абстрактно-всеобщее (и в этом смысле — равное) право (т. е. равную правоспособность) на частную собственность. Вопрос же о реализации такого абстрактно-всеобщего права (формально-равной правоспособности) — это, по Гегелю, сфера особенности, где нет места равенству: «особенность есть то, в чем находит себе место неравенство, и равенство было бы здесь неправом»<sup>6</sup>. При этом он напоминает, что «право есть то, что остается безразличным к особенности»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 105.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 107.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 108.

<sup>7</sup> Там же.

Под «особенностью» Гегель здесь имеет в виду все, что выходит за рамки абстрактно-всеобщего (формально-правового) равенства, равной правоспособности абстрактных лиц, — фактические различия между людьми, различия в их способностях, трудолюбии, размерах их имущества и т. д. «Ибо, — поясняет Гегель, — люди действительно равны, но лишь как лица, т. е. в отношении источника их владения. Из этого вытекает, что каждый человек должен был бы обладать собственностью. Поэтому если мы хотим говорить о равенстве, то рассматривать следует именно это равенство. Определение же особенности, вопрос, *как велико* то, чем я владею, выходит за пределы этого равенства. Здесь утверждение, будто справедливость требует, чтобы собственность каждого была равна собственности другого, ложно, ибо справедливость требует лишь того, чтобы каждый человек имел собственность»<sup>1</sup>.

Справедливость, о которой здесь говорит Гегель как весьма последовательный защитник формально-равного права всех на частную собственность, означает именно абстрактно-всеобщую, равную правоспособность. Поэтому, строго говоря, рассматриваемая Гегелем (и допускаемая буржуазным правом) справедливость требует не того, чтобы «каждый человек имел собственность» (как об этом пишет Гегель), а лишь того, чтобы каждый человек имел право на собственность (т. е. формально-равную правоспособность приобрести собственность). А сумеет ли реализовать каждый человек такое право или нет, в какой мере вообще реализуемо такое право — все это относится к сфере «особенности» и «безразлично» для права и справедливости. Здесь как раз и проявляются частнособственнические границы этого права и этой справедливости, а вместе с тем — и буржуазные пределы гегелевских идей и представлений о свободе, собственности, праве, равенстве и справедливости.

Подход Гегеля к этим вопросам и философское обоснование им разумности институтов и норм частной собственности, права, справедливости, присущих буржуазному строю, вполне соответствовали потребностям и требованиям его эпохи, а применительно к тогдашней полуфеодальной Германии означали необходимость ее исторически прогрессивных, буржуазных преобразований.

Показательно в этом плане, что со своих позиций Гегель критикует не только требования имущественного равенства, но также и рабство и крепостничество. С точки зрения развитого понятия права и свободы, рабство и крепостничество неправомерны и несправедливы. Но, открещиваясь от морализирующей точки зрения, Гегель характеризует раб-

---

<sup>1</sup> Там же.

ство как явление перехода от природности к подлинно нравственному состоянию. В состоянии рабства неправда еще есть право, т. е. эта неправда обладает силой и занимает необходимое место. Противоречивость неправды как права отражает диалектику господства и рабства. То обстоятельство, что некто находится в рабстве, поясняет Гегель, коренится в его собственной воле, точно так же как в воле самого народа коренится его угнетение, если оно имеет место. Рабство или угнетение суть, следовательно, неправоное деяние не только тех, которые берут рабов, или тех, которые угнетают, а и самих рабов и угнетаемых<sup>1</sup>.

Отстаивая неотчуждаемость личности вообще, всеобщей свободы ее воли, Гегель квалифицирует рабство и крепостничество как состояния отчуждения свободы. Отчуждение личной свободы, правоспособности, моральности, религиозности несправедливо и подлежит преодолению. «В природе вещей, — подчеркивает Гегель, — заключается, что раб имеет абсолютное право освободиться»<sup>2</sup>.

Как необходимый момент в осуществлении разума рассматривает Гегель *договор*. В договоре противостоят друг другу самостоятельные лица — владельцы частной собственности, и через опосредование их прав и произвола проявляется реально право собственности лица. Предметом договора может быть лишь некоторая единичная внешняя вещь, которая только и может быть произвольно отчуждена собственником. Поэтому Гегель отвергает взгляд Канта на брак как на договор, а также договорную теорию государства — понимание государства как договора всех со всеми или договора всех с правительством. «Привнесение договорного отношения, так же как и отношений частной собственности вообще, в государственное отношение привело к величайшей путанице в государственном праве и действительности»<sup>3</sup>.

Договор исходит из произвола лиц. Всеобщее же, представленное в нравственности и государстве, не есть результат произвола объединенных в государство лиц. Индивид есть гражданин государства не по договору, а уже с природной стороны. Разумное предназначение человека — жить в государстве. Именно от государства, а не от индивида, считает Гегель, исходит разрешение вступить в государство или покинуть его.

Подобная трактовка соотношения индивида и государства находится в противоречии с собственной гегелевской идеей свободы личности. Деля индивида бесповоротно гражданином государства уже с природной стороны и усматривая в этом разумность, Гегель игнорирует свое

<sup>1</sup> См. там же. С. 114.

<sup>2</sup> Там же. С. 122.

<sup>3</sup> Там же. С. 129.



же положение о том, что человек не со своей природной стороны, а именно как развитое духовное существо является свободной сущностью. Исходя из этой предпосылки, Гегель должен был бы построить связь индивида с государством на началах свободы и разума, а не на природной основе.

Кроме того, Гегель, исходя из противопоставления государства вообще негосударственному состоянию, игнорирует наличие различных государств. Для рассматриваемой им проблемы взаимоотношения индивида и государства подлинной альтернативой в соответствии с гегелевскими же предпосылками является разумное и неразумное, свободное и несвободное государство, а вовсе не надуманное и исторически окончательно преодоленное противопоставление: государство — негосударственное состояние.

Более последовательно свое понимание права как свободы Гегель проводит в учении о неправде (простодушная неправда, обман, принуждение и преступление), в частности, при рассмотрении проблемы преступления и наказания. Преступление именно в качестве нарушения права как права, а не в качестве причины зла, должно быть снято. Гегель на примере развитых криминалистом Э. Клейном взглядов критикует трактовку преступления и наказания как зла вообще. Если бы это было так, отмечает он, то было бы «неразумным хотеть зла *лишь потому, что уже существует другое зло*»<sup>1</sup>.

Наказание понимается Гегелем не только как средство и орудие восстановления нарушенного права, но и как право самого преступника, заложенное уже в его деянии как поступке свободной личности. С позиций защиты чести, достоинства и свободы личности Гегель критикует различные теории наказания (теорию устрашения Ансельма Фейербаха, теорию предотвращения преступления, исправления преступника и т. п.), в которых результат наказания изображается как что-то абстрактно «хорошее», а преступник рассматривается не как свободная, разумная личность, а лишь в качестве объекта мстящей юстиции.

Отвергая грубую форму талиона и мести, Гегель исходит из необходимости равенства «по ценности»<sup>2</sup> между наказанием и преступлением. Хотя он и не соглашается с идеей Беккариа о полной отмене смертной казни (убийцы должны, по Гегелю, наказываться по принципу «специфического равенства»: смерть за смерть), однако считает этот вид наказания исключительным и с удовлетворением отмечает результаты ис-

<sup>1</sup> Там же. С. 146.

<sup>2</sup> Там же. С. 149.

ходящих от Беккариа воззрений, приведших к сокращению применения высшей меры наказания<sup>1</sup>.

II. Снятие преступления через наказание приводит, по Гегелю, к *морали*. Если в абстрактном праве свободная воля имела свое наличное бытие в чем-то внешнем, то на ступени морали воля обладает наличным бытием в самой себе. Мораль означает дальнейшее развитие свободы, а именно подготовку субъективной стороны свободы на пути к подлинной реализации понятия свободы в объективном мире. Лицо (личность, персона) абстрактного права становится субъектом свободной моральной воли. Для абстрактного права безразличны внутренний принцип и намерение лица. Лишь на ступени морали приобретают значение самоопределение, мотивы, умысел и цели поступков субъекта. Требование субъективной свободы состоит в том, чтобы о человеке судили по его самоопределению. И с моральной точки зрения человек свободен от внешних определений. «Ценность человека определяется его внутренним побуждением, и тем самым точка зрения моральности есть для себя сущая свобода»<sup>2</sup>.

Гегель выступает против вторжения во внутреннее убеждение человека и насилия над ним. Государственные законы, подчеркивает он, не могут простираются на устроение, ибо в области морали субъект существует для себя самого, и насилие здесь не имеет смысла. Лишь в поступке субъективная воля достигает объективности и, следовательно, сферы действия закона; сама же по себе моральная воля ненаказуема.

Субъекту могут быть приписаны лишь такие деяния, которые обусловлены и определены им самим — его умом и намерением. Обосновывая ответственность лишь за вину воли, Гегель отвергает наказание за случай (казус) и выступает против характерного для средневековья и древности объективного вменения. Совесть, по Гегелю, выражает абсолютное право субъективного самосознания внутри себя и из себя ведать, что есть право и долг, и отвергать все, что таковым не признается. В этом смысле Гегель называет совесть «святыней, посягать на которую было бы святотатством»<sup>3</sup>.

Но моральная совесть, подчеркивает он, это лишь формальная совесть, субъективная рефлексия самосознания. Лишь из содержания того или иного морального суждения можно определить, соответствуют ли совесть определенного индивида и его представление о добре идее совести и действительному добру или расходятся с ними. Тем самым Гегель обозначает свое расхождение с формализмом Канта. Право и

<sup>1</sup> См. там же. С. 148–149.

<sup>2</sup> Там же. С. 155.

<sup>3</sup> Там же. С. 179.

долг как в-себе-и-для-себя разумное и нравственное не есть особенное усмотрение отдельного индивида, а необходимо содержится в законах и основоположениях государства, которым должна подчиниться совесть, чтобы не впасть в безнравственное субъективное ведение. Гегель исходит из приоритета нравственного государства перед моральным субъектом. Правила разумного и всеобщего образа действия содержатся только в законах государства, и совесть должна их учитывать и соблюдать, если сама не пришла к тем же положениям.

Государство, по Гегелю, может признать лишь ту совесть, которая приходит к истинному добру и совпадает с государственными установлениями, но «не может признать совесть в свойственной ей форме, т. е. как *субъективное знание*, подобно тому как в науке не имеет значения субъективное мнение, заверение и ссылка на субъективное мнение»<sup>1</sup>. Проводя эту сомнительную аналогию, Гегель как бы отрицает всякую разницу между своей философией права, которая как наука вполне правомерно стремится к объективному доказательству, преодолению субъективного мнения, и государством, не являющимся, как известно, наукой, если даже наделять его всевозможными свойствами, в том числе и качеством разумности. Гегель отвергает собственное мнение субъекта в государственной жизни и признает лишь государственное мнение субъекта. В своей нетерпимости к разнообразию мнений так называемых свободных моральных субъектов гегелевское разумное государство предстает как *научное государство*, которое с ригоризмом всезнающего носителя истины отвергает мнение граждан.

Вместе с тем Гегель признает целые исторические эпохи, когда то, что считается правым и добрым, в действительности не может удовлетворять волю лучших людей этого времени, которые, как это было в случае с Сократом и стоиками, бегут от мира в себя в поисках справедливого и доброго. «Лишь во времена, — отмечает Гегель, — когда действительность представляет собой пустое, бездуховное и лишенное устойчивого существования, индивиду может быть дозволено бежать от действительности и отступать в область внутренней душевной жизни»<sup>2</sup>.

III. *Нравственность* есть, по Гегелю, понятие свободы, ставшее наличным миром, т. е. идея свободы. Как абстрактное право, так и мораль являются лишь двумя односторонними моментами, которые приобретают свою действительность лишь в нравственности. Нравственность, в отличие от абстрактного права и морали, уже не абстрактна, а конкретна, действительна, она есть действительный дух. «Дух, —

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 181.

подчеркивает Гегель, — обладает действительностью, и ее акциденции суть индивиды»<sup>1</sup>.

В своем учении о нравственности Гегель видит подлинную реализацию того, что называется обычно этикой или этическим учением об обязанностях; здесь раскрывается то, чего не может дать пустой принцип моральной субъективности. Имманентное и последовательное учение об обязанностях есть, по Гегелю, развитие тех отношений свободы, права и разума, которые во всем своем объеме необходимы и действительны в государстве. Само исполнение индивидом обязанности Гегель трактует как достижение субстанциональной свободы. Лишь будучи гражданином государства, индивид достигает своего права.

В связи с таким пониманием нравственной действительности, уже содержащей в себе и своих обязательных предначертаниях свободу индивида, Гегель с одобрением ссылается на суждение пифагорейца о том, что лучший способ нравственного воспитания юноши — сделать его «гражданином государства, в котором действуют хорошие законы»<sup>2</sup>.

## Глава 4. СФЕРА НРАВСТВЕННОСТИ

Тремя основными формами объективации нравственного духа, по Гегелю, являются семья, гражданское общество и государство.

*Семья* трактуется Гегелем как непосредственная (или природная) субстанциональность нравственного духа. При этом он акцентирует внимание на нравственной стороне брака и призывает законодателя в высшей степени затруднять его расторжение. Предназначение женщины реализуется существенно в семье и браке. Идеальным и всеобщим женщины, по мнению Гегеля, не обладают. Гегель противник равноправия женщин с мужчинами в социально-политической и государственно-правовой сферах. «Если женщины находятся во главе правительства, — пишет Гегель, — государство находится в опасности, так как они действуют не согласно требованиям всеобщего, а исходя из случайной склонности или мнения»<sup>3</sup>.

Дальнейшими, после семьи, формами объективации нравственного духа являются, по Гегелю, гражданское общество и государство.

<sup>1</sup> Гегель. *Философия права*. С. 208.

<sup>2</sup> Там же. С. 207.

<sup>3</sup> Там же. С. 216.

## 1. Гражданское общество и государство

Гегель последовательно различает гражданское общество и государство. В основе этого различения лежит понимание государства и общества как различных феноменов, имеющих свою специфику.

Платон, Аристотель, Руссо, А. Смит, Д. Рикардо, Ж.Б. Сей, Фихте — те мыслители, которые оказали наиболее заметное влияние на гегелевское понимание принципа, сущности и специфики содержания гражданского общества и государства, а, следовательно, их соотношения, различения и т. п.

У названных мыслителей Гегель взял не собственно различение общества и государства, а в первую очередь понимание их сущности и специфического содержания — идею соотношения нравственного целого и части (Платон, Аристотель), развитые представления о государстве как воле (Руссо) и обществе (А. Смит, Д. Рикардо, Ж.Б. Сей).

Влияние Фихте определенным образом сказывается на гегелевском понимании философского соотношения общества и государства: общество — «государство нужды и рассудка»<sup>1</sup>, а подлинное государство — государство разума. Таким образом, для Гегеля соотношение общества и государства в философско-гносеологическом плане — это соотношение рассудка и разума. Не случайно поэтому общество расценивается им как момент государства, как то, что «снимается» в государстве. Это вполне соответствует принципу гегелевской философии: разум конкретнее рассудка, рассудочная форма — момент разумно-конкретной целостности, рассудочное «снимается» в разумном, как в более конкретном.

На гегелевские представления о характере соотношения общества и государства, а именно о первичности государства по отношению к обществу, решающее влияние оказали идея Платона о субстанциональном характере нравственного целого — полиса (для Гегеля это — конкретная тотальность нравственного организма, государства) и положение Аристотеля о том, что государство предшествует индивиду, как целое — части, что государство как завершение и высшее совершенство по природе объекта первично по сравнению с такими формами общения, как семья и селение<sup>2</sup>. Это обстоятельство тем более заслуживает быть отмеченным, что сами Платон и Аристотель не различали общество и государство.

<sup>1</sup> Там же. С. 228.

<sup>2</sup> См.: *Аристотель*. Политика, I, 1, 8, 1252в17; I, 12, 1253а16.

Представления Платона и Аристотеля о государстве как совершенной и завершенной и, следовательно, первичной по своему существу и по отношению к отдельному индивиду нравственной целостности Гегель соединяет с воспринятым от Руссо положением о воле как принципе государства. Всеобщая воля, представленная в государстве, есть, по Гегелю, первичное и нравственно целостное по отношению ко всем остальным моментам этой целостности.

Влияние А. Смита, Д. Рикардо и Ж.Б. Сея — представителей современной Гегелю буржуазной политической экономии — сказалось главным образом на гегелевском понимании гражданского общества как специфической сферы жизненных отношений человека. Под «гражданским обществом» по существу имеется в виду буржуазное общество; слово «бюргер» означает и гражданин, и буржуа. «Гражданское общество, — отмечает Гегель, — создано, впрочем, лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет их право»<sup>1</sup>.

Гражданское общество есть сфера реализации особенных, частных целей и интересов отдельной личности: здесь каждый для себя есть цель, все другие значимы лишь как средства для достижения этой цели. Вся жизнь гражданского общества пронизана соотношением двух принципов — особенности и всеобщности: каждая особенность цель частной личности, нуждающаяся для своей реализации в соотношении с другими особыми целями, ограничена, таким образом, всеобщностью стремящихся к реализации частных целей. Удовлетворяя себя, особенная цель вынуждена удовлетворить вместе с тем и благо других.

Критикуя новейших государствоведов, Гегель отмечает, что человеческая общность как единство различных лиц — это не государство, а именно гражданское общество<sup>2</sup>. На этой ступени общность людей представляет собой систему всесторонней взаимозависимости, так что пропитание, благо и право одного лица переплетены с аналогичными целями других частных лиц. Данную систему, пишет Гегель, можно рассматривать «как внешнее государство, как государство нужды и рассудка»<sup>3</sup>.

На данной ступени понятие распадается на такие свои моменты, как особенность и всеобщность, которые получают свободу и самостоятельность для внешней реализации. С точки зрения развития понятия — это необходимый этап. Хотя особенность и всеобщность распались, однако они все же взаимно связаны и обуславливают друг друга. Эта реализуемая в стихии гражданского общества взаимосвязь и взаимообусловленность особенного и всеобщего, по мнению Гегеля, показывает как невоз-

<sup>1</sup> Гегель. Философия права. С. 228.

<sup>2</sup> См. там же.

<sup>3</sup> Там же.

возможность удовлетворения особенной цели без всеобщего, так и невозможность всеобщего без особенного.

Развитость идеи, по Гегелю, предполагает достижение такого единства, в рамках которого противоположности разума (в частности, моменты особенности и всеобщности, свобода частного лица и целого) развернуты во всей их мощи. Этого не было ни в античных государствах, ни в платоновском идеальном государстве, где самостоятельное развитие особенности, свобода обособленного лица воспринимаются как порча нравов и предвестник гибели государства. Платон просто исключил из своего идеального государства такие проявления принципа самостоятельности свободного лица, как частная собственность и семья. То же самое обнаруживается в платоновской произвольной конструкции сословий. Но платоновское государство, по Гегелю, это не мечта абстрактной мысли, не пустой идеал, как обычно полагают, а понимание государства как великой субстанциональной истины, из которой, однако, ввиду неразвитости отношений исключены начала свободы личности.

Адекватно отражая современное ему состояние различия гражданского общества и политического государства, Гегель отмечает разрыв между частной и политической сферами, но конечная установка Гегеля направлена на преодоление этого разрыва в высшем единстве разумного и нравственного целого — государства.

На ступени гражданского общества как сферы, где частные лица преследуют свой собственный интерес и где для этого удовлетворения частные индивиды становятся звеньями связующей их всеобщей цепи, достигнута еще, по схеме Гегеля, не подлинная свобода, но лишь необходимость: а именно «*необходимость* того, чтобы *особенное* поднялось до формы *всеобщности*, искало и имело в этой форме свое пребывание»<sup>1</sup>. Эта необходимость обнаруживается в стихии случайных столкновений частных интересов, в их ограниченности властью всеобщего, ставящего предел удовлетворению частных потребностей. По характеристике Гегеля, гражданское общество представляет нам в этих противоположностях и их переплетении картину столь же необычайной роскоши, излишества, сколь и картину нищеты и «общего обоим физического и нравственного упадка»<sup>2</sup>.

Гражданское общество Гегель изображает как раздираемое противоречиями антагонистическое общество, как поле борьбы индивидуальных частных интересов, войны всех против всех.

<sup>1</sup> Там же. С. 231.

<sup>2</sup> Там же. С. 230.

Рисуя гражданское общество как «борьбу всех против всех»<sup>1</sup>, Гегель намеренно использует гоббсовскую характеристику естественного состояния, когда «люди живут без общей власти, держащей их в страхе», и «находятся в том состоянии, которое называется войной и именно в состоянии войны всех против всех»<sup>2</sup>. Гражданское общество в гегелевской философии права есть ступень развивающегося понятия, завершающегося в идее государства. С этой точки зрения гегелевское гражданское общество содержит в себе момент необходимости и разума. Оно, следовательно, отлично от гоббсовского естественного состояния, хотя и разделяет основную характеристику последнего.

Гегель отмечает три основных момента гражданского общества: систему потребностей, отправление правосудия, полицию и корпорации.

Дифференциация гражданского общества на сословия есть нечто необходимое и разумное. «Если, — подчеркивает Гегель, — первым базисом государства является семья, то вторым следует считать сословия»<sup>3</sup>. В сословиях Гегель видит форму связи частного интереса со всеобщим, с государством.

В структуре гражданского общества Гегель выделяет три сословия: субстанциальное, промышленное и всеобщее. При освещении проблем суверенитета и войны Гегель говорит также о военном сословии (сословии храбрости), задача которого защищать государство, жертвуя собой.

Под субстанциальным сословием Гегель имеет в виду землевладельцев (образованная часть и крестьяне). Основное занятие этого сословия — обработка земли. Оно отличается патриархальным образом жизни и *староаристократическим* унастроением<sup>4</sup>. Промышленное сословие состоит из ремесленного сословия, сословия фабрикантов (куда входят и рабочие) и торгового сословия. Если для субстанциального сословия главное делает природа, а трудолюбие для него есть нечто второстепенное, то для промышленного сословия существенна собственная деятельность. «Индивид промышленного сословия, — замечает Гегель, — всецело зависит от себя, и это чувство своей значимости теснейшим образом связано с требованием правопорядка. Поэтому сознание свободы и порядка возникло главным образом в городах»<sup>5</sup>. Субстанциальное сословие, по гегелевской общественно-психологической характеристике, больше склонно к подчинению, а промышленное — к

<sup>1</sup> Там же. С. 330.

<sup>2</sup> Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1936. С. 115.

<sup>3</sup> Гегель. Философия права. С. 241.

<sup>4</sup> См. там же. С. 243.

<sup>5</sup> Там же.



свободе. Всеобщее сословие в гегелевской классификации занято защитой общих интересов общества.

Гегелевская классификация сословий отражает неразвитую социальную структуру общества, что столь ярко проявляется как в различии сословий лишь по сфере приложения и роду занятий, так и в отсутствии существенных дифференциаций внутри тех больших общностей, которые Гегель называет сословиями. Быть чем-нибудь, для человека означает, по Гегелю, принадлежать к определенному сословию. Человек без сословия есть лишь частное лицо и не находится в действительной всеобщности.

Гегель исходит из открытого, неполитического характера выделяемых им сословий, считая, что принадлежность человека к тому или иному сословию в современном мире определяется не случайностью происхождения, как, например, в индусских кастах, и не мнением правителей, как в платоновском государстве, а обязательно опосредовано произволом и волей самого индивида. Во всяком случае Гегель исходит из того, что личность освобождена от принудительных феодальных сословных пут и связанностей. Признание права субъективной особенности в организации целого и достижение на этой основе примирения субъекта с общественным порядком Гегель расценивает в качестве разумного и общественного начала развития общественной жизни. Применительно к промышленному сословию Гегель говорит о разумности различного рода корпораций, в которые соответственно своему особенному умению, занятию и интересу объединяются члены гражданского общества. «Наряду с *семьей*, — считает Гегель, — корпорация составляет второй существующий в гражданском обществе *нравственный корень государства*»<sup>1</sup>. Корпорации мыслятся Гегелем как средство борьбы против атомизации жизни членов гражданского общества, способ связи индивидов со всеобщим.

Консерватизм корпораций состоит в том, что они в определенной мере призваны обуздать и подчинить высшим началам в принципе признаваемые Гегелем буржуазно-правовые свободы частнопредпринимательской деятельности: свободу промыслов, свободу распоряжения собственностью, свободу частной инициативы и т. п.

Гегелевская классификация сословий не отражает им же самим обнаруживаемого основного противоречия гражданского общества — противоречия между чрезмерным богатством и чрезмерной бедностью, между богатыми и бедными. Гегель замечает порок частнособственнического общества, состоящий в том, что процесс накопления богатства

---

<sup>1</sup> Там же. С. 277.

«ведет к *разрозненности и ограниченности* особенного труда и тем самым к *зависимости и нужде* связанного с этим трудом класса, а отсюда и к неспособности чувствовать и наслаждаться всей свободой и особенно духовными преимуществами гражданского общества»<sup>1</sup>.

Гегель не видит решения этой проблемы бедности. Благотворительность богатых классов по отношению к бедным отвергается им, поскольку обеспечение нуждающихся, не опосредствованное их трудом, противно как принципу гражданского общества, так и чувству независимости и чести индивидов. Не может, по мысли Гегеля, решить проблемы и предоставление работы нуждающимся, поскольку это приведет к увеличению массы продуктов, между тем как слишком большое обилие этих продуктов и отсутствие потребителей, самостоятельно производящих соответственно потреблению, именно и составляет то зло, против которого борются и двояким образом его лишь увеличивают<sup>2</sup>.

Гегель вынужден признать, что и при чрезмерном богатстве гражданского общества не в состоянии бороться с чрезмерной бедностью и возникновением черни, под которой Гегель имеет в виду пауперизированную часть населения. Исходя из своих внутренних отношений и возможностей гражданское общество не в состоянии решить проблему бедности, и диалектика противоречий заставляет его выйти за свои пределы — в поисках новых возможностей в международной торговле и колонизации<sup>3</sup>.

К колонизации, по мысли Гегеля, развитое гражданское общество вынуждается в поисках новых потребителей, сфер приложения труда, преодоления безработицы. Важно при этом отметить, что Гегель различает два вида колонизации: спорадическую и систематическую. В качестве примера спорадической колонизации Гегель приводит немецких переселенцев в Америку и Россию. В этом случае теряется связь с отечеством, которому, таким образом, переселенцы не приносят пользы. При систематической колонизации инициатором выступает государство, которое устанавливает и регулирует способ ее осуществления. Этот вид колонизации часто встречается в древности, например у греков, когда при избытке народонаселения государство отправляло молодежь в новую страну. Своеобразие систематической колонизации в новое время Гегель видит в том, что колониям не стали предоставлять одинаковые с населением метрополии права; это положение приводило к войнам и, наконец, к получению колониями самостоятельности. В ка-

<sup>1</sup> Там же. С. 271.

<sup>2</sup> См. там же. С. 272.

<sup>3</sup> См. там же. С. 273.

честве примера Гегель ссылается на историю английских и испанских колоний.

Гегель выступает против этого новейшего вида колонизации. «Освобождение колоний, — подчеркивает он, — оказывается величайшим благом для метрополии, подобно тому как освобождение рабов было величайшим благом для их господина»<sup>1</sup>.

И в «Философии истории» Гегель в принципе относится отрицательно к колонизации, приводящей к закабалению отсталых стран и народов, как и к рабству. Но при всем отрицательном подходе Гегеля к колонизаторскому насилию, закабалению и рабству и одобрительному отношению к освобождению колоний его позиция остается двойственной, поскольку в свете его философско-исторической концепции, различения им исторических и неисторических народов и т. п. свобода оказывается возможной лишь в ее христианско-европейской форме. Европа, таким образом, представляет в ее отношениях ко всему остальному миру бесконечно высокую идею — свободу. Тем самым момент возможного экспорта свободной Европой несвободы в другие страны остается затушеванным, поскольку остальной мир, по гегелевской концепции, и так несвободен.

Еще меньше, чем колонизация, с трудностями и противоречиями гражданского общества могут справиться *правосудие и полиция*, которые хотя и входят, согласно гегелевской конструкции, в правительственную власть, однако рассматриваются в отделе о гражданском обществе, а не там, где раскрывается тематика государства. Также в отделе о государстве, а не о гражданском обществе, должно, в соответствии с принципом конкретизации понятия, рассматриваться положительное право (право как закон), поскольку речь идет о государственном законодательстве.

Логическое обоснование Гегелем такой перестановки освещения проблем правосудия, полиции и закона получает непосредственно социально-политическое звучание. Гегель исходит из того, что в сфере гражданского общества речь уже идет не об абстрактном праве собственности, а о реальном и действительном проявлении и функционировании собственности; но сила этой действительности частной собственности находит свое выражение в защите собственности судебным порядком. Речь, таким образом, идет о защите строя, в основе которого лежит частная собственность. Суд и полиция как органы власти, по характеристике Гегеля, имеют по сравнению с остальной правительственной властью более непосредственное отношение к особенному в

---

<sup>1</sup> Там же. С. 274.

гражданском обществе и отстаивают «в этих особенных целях всеобщий интерес»<sup>1</sup>.

Отвергая голое насилие, Гегель признает за членом гражданского общества как право искать суда, так и обязанность предстать перед судом, получить свое спорное право лишь посредством суда.

Подобно тому как из права человека знать закон вытекает необходимость публичного оглашения законов, так и из права знать осуществление закона в особом случае вытекает, что судопроизводство должно быть публичным. Эта публичность соответствует как праву отдельной личности, так и интересам всех. Гегель отстаивает, наряду с публичным судопроизводством, также и суд присяжных. Выделяя в отправлении правосудия две различные функции (во-первых, установление фактических обстоятельств рассматриваемого случая; во-вторых, подведение этого случая под закон), он правомерно исходит из того, что не только юрист-судья, но также и всякий образованный человек может установить фактические обстоятельства дела, наличие определенного факта. Специальные юридические знания нужны для подведения установленного факта под определенный закон. Если бы даже правосудие отправлялось чисто юридическими судами лучше, чем судом присяжных, то все равно и в этом случае право свободной личности продолжало бы оставаться непризнанным и ущемленным. При отсутствии суда присяжных, отмечает Гегель, члены гражданского общества ставятся в положение чужих в отношении права и попадают под опеку и в некоторого рода крепостную зависимость от замкнутого сословия юристов.

Гегель не солидаризируется ни с точкой зрения вездесущего полицейского надзора, ни с противоположным утверждением, что полиция ничего не должна определять. Однако ему не удается обозначить ясные пределы полицейского вмешательства в частные дела. Ссылаясь на то, что в этом вопросе нельзя провести объективной пограничной линии, он без дальнейших определений и весьма некритично ставит в зависимость от нравов, духа государственного устройства, опасности данного момента и т. д. масштаб и характер полицейской активности. Высшие интересы, которые защищает полиция, ведут, по схеме гегелевской философии, за пределы гражданского общества — в сферу государства.

Развитие гражданского общества уже предполагает наличность государства как его основания. Но «научное доказательство понятия государства»<sup>2</sup> состоит, по Гегелю, как раз в том, чтобы в имманентном движении понятия, в развитии непосредственной нравственности

<sup>1</sup> Там же. С. 329.

<sup>2</sup> Там же. С. 278.

(семьи и гражданского общества) достигнуть синтезирующего единства государства, которое хотя и обнаруживается как результат, но есть подлинное основание. «Поэтому в действительности, — подчеркивает Гегель, — *государство* есть вообще *первое*, внутри которого семья развивается в гражданское общество, и сама идея государства распадается на эти два момента»<sup>1</sup>.

В государстве, наконец, наступает тождество особенного и всеобщего, нравственность достигает своей объективности и действительности как органическая целостность. По отношению к семье и гражданскому обществу как сфере особенного, частного интереса государство как сфера всеобщего интереса выступает, по Гегелю, с одной стороны, как имманентная цель, а с другой — как внешняя необходимость: через тождество этих моментов и «снимается», и сохраняется частный интерес во всеобщем.

«Гражданское общество», в понимании Гегеля, это — опосредованная трудом система потребностей, покоящаяся на господстве частной собственности и всеобщем формальном равенстве людей. Такого общества, естественно, не было в древности и в средние века, оно возникло лишь в современном мире и связано с утверждением буржуазного строя. Большая теоретическая заслуга Гегеля состоит прежде всего в том, что он подметил этот существенный факт новейшего социально-экономического развития и философски осветил его применительно к проблемам государства, права, политики.

Наряду с весьма содержательной характеристикой гражданского общества (роль труда в системе потребностей, социально-экономические противоречия, поляризация сил, богатства и нищеты, частнособственнический характер общества, роль публичной власти в защите частной собственности и т. д.), к заслугам Гегеля относится четкая принципиальная постановка вопроса о взаимосвязи и соотношении (а не просто отличии) общества и государства, о необходимом, закономерном, диалектическом характере этих связей и соотношений.

Именно в анализе гражданского общества, в его строении, связях и жизни достигается, по концепции Гегеля, «*научное доказательство* понятия государства» и становится возможным переход к государству, которое ближайшим образом появляется как следствие, результат и продукт развития отношений гражданского общества. Гегель, однако, не государство рассматривает как продукт общества, а, напротив, общество как подчиненный момент государства.

---

<sup>1</sup> Там же.

## 2. Конституционная монархия как разумное государство

Разумность государства, по Гегелю, означает, что на этой ступени развития объективного духа достигнута действительная объективация и полная реализация понятия свободы в наличном мире. Государство и есть идея разума, права и свободы, поскольку идея отражает осуществленность понятия в формах внешнего, наличного бытия. Хотя кажется, что, вступив в наличный мир, государство стало мирским и конечным явлением, но это лишь одна сторона дела, поскольку, будучи разумным, государство — божественно и бесконечно. Действительность государства, в отличие от его простого, внешнего существования, как раз и состоит в том, что оно — «нечто божественное в земном»<sup>1</sup>, и в таком качестве Гегель призывает почитать его.

Это сочетание в разумном государстве конечного и бесконечного, земного и божественного игнорируется, по мнению Гегеля, в тех случаях, когда акцентируют внимание на недостатках и из-за отдельных сторон забывают об идее государства как целостного организма. Хотя Гегель и признает возможность плохого, дурного государства, которое лишь существует, но не обладает внутренней необходимостью, однако оно остается вне рамок философии права, исходящей из идеи государства, т. е. действительного и разумного государства.

Разумное государство представляет и осуществляет всеобщность мысли. С этих позиций Гегель отвергает претензии церкви на вмешательство в государственные дела и на неограниченный авторитет. Он всячески приветствует разделение сфер действия государства и церкви и обосновывает необходимость этого.

Идея государства, по Гегелю, проявляется тройко: 1) как непосредственная действительность в виде индивидуального государства (речь тут идет о государственном строе, внутреннем государственном праве); 2) в отношениях между государствами как внешнее государственное право и 3) во всемирной истории.

Государство как действительность конкретной свободы есть индивидуальное государство.

Объективность разумного государства трактуется Гегелем как организм государства, политическое государство в собственном смысле и его устройство. Поскольку органические отношения в гегелевском государстве, как и оно само, носят правовой характер, может показаться странным то, что Гегель называет такое образование «*политическим государством*»<sup>2</sup>. В контексте учения Гегеля, пользующегося терминами

<sup>1</sup> Там же. С. 310.

<sup>2</sup> Там же. С. 291.

«политика», «политический» в аристотелевском духе, «политическое» и есть «государственное»: в разумном, нравственном государстве представлена «политическая добродетель»<sup>1</sup>.

В гегелевском «политическом государстве» все пронизано государственным умонстроением и смыслом, определяется, в конечном счете, целями и интересом всеобщего. Поэтому всякий политический антагонизм между отдельными частями и целым, всякую партийную борьбу за власть и любое неорганическое, негосударственническое обнаружение силы Гегель отвергает как неразумную абстракцию воли, ее несвободу.

В свете этого можно сказать, что политика у Гегеля «снята» в государственное дело. Если, по Аристотелю, развитая и совершенная форма общежития (государства) есть политика и полития, то, по Гегелю, развитая, разумная форма политики есть государство, государственная жизнь.

В рамках гегелевского государства непосредственное, неправоное применение силы (в том числе — политической) преступно и произвольно, поскольку диалектическая легитимация свободной воли требует легальности и соблюдения норм правопорядка. Уже Аристотель, определявший право как норму политической справедливости, видел в господстве права основной признак политической формы правления, отличающий ее от деспотии. Также и Гегель оценивает деспотизм как извращенную форму государства, в которой господствуют не конституция, право и закон, а произвол.

Политический строй как организация государства и процесс его органической жизни реализуется, по Гегелю, в функционировании различных властей. Само разделение властей политического государства в качестве определенного целого трактуется Гегелем как логическая необходимость: целое необходимо делится на определенные различные понятия. Лишь при таком разделении целое жизненно и прочно, иначе оно подвержено распаду и смерти.

Тремя субстанциально различными властями, на которые подразделяется политическое государство, по Гегелю, являются: законодательная власть, правительственная власть и власть государя (монарха).

В новое время начало теоретической разработки проблемы разделения властей восходит к Локку и Монтескье. Гегель, в целом соглашаясь с идеей своих предшественников, считает надлежащее разделение властей в государстве «гарантией публичной свободы»<sup>2</sup>. Вместе с тем он

<sup>1</sup> Там же. С. 279.

<sup>2</sup> Там же. С. 309.

расходится с ними в понимании как характера и назначения такого разделения, так и состава выделяемых властей. Общим для трех мыслителей является использование теории разделения властей для обоснования их политического идеала — конституционной монархии (в различных, правда, вариантах). В этой связи показательна ориентация Монтескье и Гегеля (у первого — явно, у второго — слабее и не столь откровенно) на английскую конституционную монархию.

Общим для всех трех мыслителей было и то, что их политическим учениям присуще стремление к компромиссу таких сил, как королевская власть, дворянство и буржуазия, что, собственно, и выражают, каждая по своему, их основанные на разделении властей концепции конституционной монархии.

Локк различал три власти: законодательную, исполнительную (куда входила и судебная) и союзную (федеративную); сфера этой последней власти — по преимуществу внешнеполитические вопросы. Три власти (законодательная, исполнительная и судебная) выделяются и у Монтескье.

Судебная власть, по гегелевской классификации, снова, как у Локка, отнесена к исполнительной власти. Имея, очевидно, в виду идущие от Монтескье представления, Гегель пишет: «Если обычно говорят о трех властях, о законодательной, исполнительной и судебной, то первая соответствует всеобщности, вторая — особенностям, но судебная власть не есть третий момент понятия, ибо ее единичность лежит вне указанных сфер»<sup>1</sup>. Момент единичности у Гегеля представлен властью государя (монарха).

Более существенное расхождение Гегеля с Локком и Монтескье в понимании и применении теории разделения властей проистекает из того, что компромиссность, заложенная в самой идее разделения властей, представляется ему недостаточной. Этим, в частности, обусловлено гегелевское стремление максимально преодолеть в своей конструкции ту самостоятельность, автономное бытие и противоречия различных властей, которые имеются у Локка и Монтескье.

Свою критику Гегель направляет главным образом против той формы, в какой идея разделения властей была применена в США и Франции.

Точка зрения самостоятельности властей и их взаимного ограничения представляется Гегелю ложной, поскольку предполагает враждебность каждой из властей к другим, взаимный страх и противодействие. В результате всего этого, отмечает Гегель, получается лишь «всеобщее

---

<sup>1</sup> Там же. С. 311.



равновесие, но не живое единство»<sup>1</sup>. Различные власти — это лишь различные моменты единого понятия, поэтому как чудовищную ошибку Гегель расценивает всякого рода «абстракции» самостоятельности властей.

Для гегелевской трактовки различных властей прежде всего характерно, что все они восходят к власти монарха, которая содержит в себе все три момента государственной целостности: момент всеобщности (участие в законодательстве), момент отношения особенного ко всеобщему (участие в правительственной власти) и, наконец, момент единичности — собственно право монарха как последнее решение и абсолютное самоопределение.

Отмечая, что право окончательного решения и представляет собой специфический отличительный признак власти монарха, Гегель делает его определяющим для двух других сторон этой власти. Характерно в этой связи то обстоятельство, что способ соотношения трех моментов власти монарха по существу распространяется на соотношение трех властей в государстве. Единство различных властей Гегель трактует как их идеальность. Это означает, что различные власти исходят из мощи целого и предстают как «его пребывающие в текучести члены»<sup>2</sup>.

По тем же основаниям различные власти и функции государства не могут быть частной собственностью. Сочетание этих определений власти и образует, по Гегелю, *суверенитет государства*, существо которого — в господстве целого, в зависимости и подчиненности различных властей государственному единству, цели которого определяют цели и способы действия отдельных государственных властей и особых государственных сфер. Это — внутренний суверенитет, от которого Гегель отличает суверенитет внешний. При феодальной монархии, отмечает он, государство было суверенно в отношении других государств, но у себя внутри не только монарх, но и само государство не были суверены. Различные власти и функции государства частью находились в ведении независимых корпораций и общин, частью же были собственностью отдельных лиц. Государственное целое в этих условиях представляло собой скорее агрегат, чем организм. «Идеализм, составляющий суверенитет, — подчеркивает Гегель, — есть то же определение, по которому в животном организме его так называемые *части* суть не части, а члены, органические моменты, изоляция и для себя пребывание которых есть болезнь»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 309.

<sup>2</sup> Там же. С. 316.

<sup>3</sup> Там же. С. 317–318.

О суверенитете можно, по Гегелю, говорить лишь тогда, когда в государстве установлен конституционный строй и господствуют законы; в этом конституционном состоянии суверенитет и проявляется как момент идеальности особенных сфер и функций, выражая определяющую роль целого. При деспотизме нет суверенитета, поскольку в состоянии беззакония лишь особенная воля — монарха или народа — имеет силу закона, вернее, заменяет собой закон<sup>1</sup>.

Характеризуя суверенитет как «уверенную в самой себе субъективность»<sup>2</sup>, Гегель добавляет: истина субъективности — в субъекте, личности — в лице. В разумном государстве «абсолютно решающим моментом целого является не индивидуальность вообще, а индивид, монарх»<sup>3</sup>. Личность государства действительна лишь как лицо, как монарх. Это означает, что суверенитет представлен в монархе.

Условно можно даже сказать, допускает Гегель, что суверенитет внутри страны пребывает в народе, но это будет равносильно тому, что государство обладает суверенитетом. Но обычный смысл, подчеркивает Гегель, в котором в новейшее время стали говорить о суверенитете народа, состоит в том, что этот суверенитет берется как *противоположность суверенитету, существующему в монархе*; «в таком противопоставлении представление о народном суверенитете принадлежит к ряду тех путаных мыслей, в основе которых лежит *пустое* представление о народе»<sup>4</sup>. Такой народ, противостоящий суверенному монарху, Гегель с консервативных и антидемократических позиций расценивает как бесформенную массу, не представляющую собой государства, а потому и не обладающую суверенитетом, правительством, судами, начальством, сословиями.

Воплощение суверенитета в личности монарха существенно отличается, по Гегелю, конституционную монархию от таких неразвитых состояний государственности, как республика и вообще демократия. И в старых, менее развитых формах правления (демократия, аристократия,

<sup>1</sup> Для гегелевской политико-правовой концепции (от начальных ступеней ее формулирования и до окончательных положений «Философии права») характерна принципиальная критика деспотического произвола с позиций свободы, закона, разума. Поэтому неверно приписывать Гегелю такие, например, взгляды: «Нет государственного устройства, которое было бы плохо само по себе; даже деспотия — закономерный этап в развитии абсолютного духа. И если конституционная монархия предпочтительнее деспотии, то главным образом потому, что она новей последней». — Марксистско-ленинская общая теория государства и права. Исторические типы государства и права. М., 1971. С. 297–298.

<sup>2</sup> Гегель. Философия права. С. 319.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 320.

монархия, но не конституционная) также должна быть «индивидуальная вершина», ибо «всякое действие и всякая действительность имеют свое начало и осуществление в решающем единстве вождя»<sup>1</sup>. Но в этих формах те или иные лица оказывались на вершине государства случайным образом и играли подчиненную роль, поэтому для принятия последнего решения (т. е. реализации монархического момента) они обращались к оракулам, гаданию и т. п. Конституционно-монархическое «я хочу»<sup>2</sup> Гегель делает основным критерием великого различия между новым и старым миром.

В то же время он стремится преодолеть впечатление произвола, исходящее от его трактовки монархической власти, и указывает на связанность монарха моментами совещания и законодательства. «Если конституция действительна, то ему, — пишет Гегель о монархе, — часто остается лишь поставить свое имя. Но это *имя* важно; это — вершина, за пределы которой нельзя выйти»<sup>3</sup>. В благоустроенной и развитой монархии вся объективная сторона дела определяется законами, а монарху остается лишь присоединить к этому свое субъективное «я хочу».

Особенность характера монарха, его образование и т. п. не имеют существенного значения при совершенной организации. Он должен сказать последнее «да» и поставить точку над *i*. Монархи, признает Гегель, как раз не отличаются телесной силой или умом, однако миллионы людей дают им править собой. В этом человеческом повиновении сказывается, по Гегелю, внутренняя сила идеи. Расходясь со старой идеей философа на троне, Гегель предпочитает ей философское обоснование трона.

Гегель, опираясь на диалектику перехода от понятия чистого самоопределения в непосредственности бытия, конструирует наследственную монархическую власть. Величество монарха как раз и состоит, согласно Гегелю, в безусловности его власти — как по природному началу ее происхождения, так и по окончательному характеру ее решений.

Публичная свобода вообще и наследственность престола рассматриваются Гегелем как абсолютно взаимосвязанные и взаимные гарантии.

Из суверенитета наследственного монарха Гегель выводит его право помилования преступников, право назначать и увольнять высших чиновников правительственной власти, прерогативы монарха в области законодательной власти. Обладая правом последнего решения, монарх в то же время, по конструкции Гегеля, стоит выше всякой ответствен-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 321.

<sup>2</sup> Там же. С. 323.

<sup>3</sup> Там же. С. 322—323.

ности за действия правительства; эту ответственность могут нести лишь чиновники правительственной власти.

Правительственная власть определяется Гегелем как «власть подводить *особенные* сферы и отдельные случаи под всеобщее»<sup>1</sup>. Задача правительственной власти, куда Гегель включает также судебную и полицейскую власти, — выполнение и применение решений монарха, поддержание существующих законов и учреждений. Правительственная власть имеет дело, по мысли Гегеля, с применением всеобщих положений к особым и единичным случаям.

Существенный момент в деятельности правительственной власти — сочетание всеобщих интересов государства и интересов особых сфер (корпораций, общин, промыслов, сословий и т. п.). В государственной поддержке особых правомерных интересов корпораций и других сфер гражданского общества Гегель даже усматривает «тайну патриотизма граждан»<sup>2</sup>.

Отмечая односторонность и недостаточность централизации власти, Гегель обращает внимание на необходимость разумной организации нижних звеньев власти — на том уровне, где власть сталкивается с конкретной жизнью гражданского общества, с корпорациями, общинами и иными особыми сферами.

Центральное место в гегелевском учении о правительственной власти занимают его взгляды на бюрократию. Члены правительства и государственные чиновники представляют собой, по характеристике Гегеля, главную составную часть среднего сословия. В этом сословии сосредоточены государственное сознание и образованность. Оно является главной опорой государства в отношении законности и интеллектуальности. Государства, где нет такого сословия, еще недостаточно развиты. К их числу Гегель резонно относит и тогдашнюю Россию, «в которой есть крепостная масса и та, которая правит»<sup>3</sup>.

Среднее сословие, по мысли Гегеля, может образоваться лишь в условиях, где, наряду с чиновничьим миром, имеются также сравнительно независимые и обладающие определенными правами особые сферы и круги, которые успешно противостоят произволу чиновников. «Действование согласно всеобщему праву и привычка к такому действию, — замечает Гегель, — следствие противоположности, которую образуют эти для себя самостоятельные круги»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 311.

<sup>2</sup> Там же. С. 330.

<sup>3</sup> Там же. С. 336.

<sup>4</sup> Там же.

Гарантии против злоупотребления властью со стороны ведомств и чиновников Гегель видит в контроле сверху (иерархия чиновников и их ответственность) и снизу (противодействие корпораций, общин и т. д.). Чувствуя слабость подобных гарантий против сословия чиновников, которое даже по гегелевской характеристике может солидарно объединяться против подчиненных, Гегель допускает — в крайних случаях — высшее вмешательство монарха. Превращение бесстрастности, законности и мягкого обращения в обычную норму чиновничьей деятельности Гегель связывает с развитием нравственной и умственной культуры чиновников. Уменьшение же отрицательных последствий семейных и других частных влияний связано, по Гегелю, с размерами государства. При занятии в больших государствах крупными делами сами собой, как достаточно наивно полагает Гегель, отмирают эти недостатки и создается привычка ко всеобщим взглядам и делам.

Весьма существенные представления всего учения Гегеля о конституционной монархии развиты в его концепции законодательной власти. Конструкция законодательной власти, резюмируя предшествующие моменты диалектики понятия права, расставляет их по местам, довершает картину органической целостности гегелевского разумного государства.

Законодательная власть, по Гегелю, — это власть определять и устанавливать всеобщее. Характеристику законодательной власти Гегель начинает с указания на то, что эта власть — часть государственного строя, который представляет ее прочную предпосылку и, следовательно, находится вне сферы прямого и непосредственного законодательного определения и изменения. Но, с другой стороны, государственный строй получает свое дальнейшее развитие благодаря законодательству. Вообще же чрезвычайно существенно, подчеркивает Гегель, чтобы государственный строй рассматривался не как *нечто созданное*, хотя он и возник во времени, ибо он, наоборот, есть безусловно в себе и для себя сущее, которое «должно рассматриваться как божественное и пребывающее, стоящее над всем тем, что создается»<sup>1</sup>.

Государство, таким образом, уже налично, и вопрос, кто должен устанавливать государственный строй, неправомерен с точки зрения гегелевской философии права. Речь должна идти, по мысли Гегеля, не об установлении, а лишь об изменении уже имеющегося государственного строя, и то в соответствии с ним самим. Но даже и это изменение должно протекать спокойно, незаметно, постепенно, окольным путем. «Следовательно, — подчеркивает Гегель, — государствен-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 314.

ный строй *есть*, но вместе с тем он столь же существенно *становится*, другими словами, продвигается в своем формировании. Это поступательное движение есть изменение незаметное и не обладающее формой изменения»<sup>1</sup>.

Гегелевская установка на постепенное, на внешний взгляд незаметное, движение государственного строя, который по прошествии долгого времени меняет свой характер и делается совершенно иным, имеет своей целью доказать разумность компромисса нового со старым и направлена на обоснование изменений путем реформ, а не революций. Стремление к компромиссу различных властей и сфер государства при непреодоленных противоречиях между ними пронизывает всю гегелевскую конструкцию законодательной власти. Однако по смыслу гегелевской концепции разумного государства этот компромисс означает не сосуществование противоречащих друг другу начал как равноправных моментов государственной жизни, а их соподчиненность в рамках органической целостности. Компромисс противоречий различных властей достигается, в частности, за счет законодательной власти, которая в гегелевской трактовке приобретает весьма урезанный, а в ряде аспектов — консервативный и антидемократический характер.

В гегелевскую конструкцию законодательной власти, наряду с словесным элементом, входят также монарх, которому принадлежит право окончательного решения, и правительственная власть в качестве совещательного момента.

Назначение сословного элемента законодательной власти состоит, по Гегелю, в том, что в нем получает существование субъективная формальная свобода и удовлетворяется «общественное сознание»<sup>2</sup> многих. Гегель подчеркивает, что речь идет именно о «многих», а не обо «всех», всем народе. Дело не только в том, что в «публичном сознании» не представлены дети, женщины и т. д. Гегель борется против демократических взглядов на законодательную власть и депутатов как представительство «всех», т. е. всего народа. Свое понимание роли сословного элемента он прямо противопоставляет мнению, будто депутаты из народа или даже сам народ лучше понимают, что ему на пользу и как это осуществить. «Народ, — замечает Гегель, — поскольку это слово обозначает особенную часть членов государства, представляет собой ту часть, которая не знает, чего она хочет. Знание чего хочешь, а тем более чего хочешь в себе и для себя сущая воля, разум — плод глубокого познания и разумения, что именно и не есть дело народа»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 336—337.

<sup>2</sup> Там же. С. 340.

<sup>3</sup> Там же.

Депутаты, по оценке Гегеля, лишь в незначительной мере дополняют разумение высших чиновников, и то в отношении местных дел и специальных потребностей. Но философское оправдание представительства не в этой незначительной пользе депутатов, а в необходимости удовлетворить такой момент развитой до целостности идеи государства, как субъективная формальная свобода.

Удовлетворение этого момента обеспечивает в гегелевской конструкции разумную связь сословий гражданского общества с политическим государством и тем самым «снимает» противоречия между ними. Через сословный элемент законодательной власти государство проникает, по Гегелю, в сознание народа и добывается его одобрения.

Своей конструкцией законодательной власти Гегель, исходя из единства различных властей, добывается единства государственного устроения с устроением и устремлениями распавшегося на особые сферы гражданского общества. Разумность, по Гегелю, состоит в том, чтобы гражданское общество принимало участие в делах политического государства не атомистически, не в форме единичных лиц, не как бесформенная масса, а будучи расчлененной и оформленной по сословиям.

В институциональном плане сословный элемент законодательной власти предстает в гегелевской концепции разумного государства в форме двухпалатного сословного представительства: палаты пэров и палаты депутатов. Палата пэров формируется по принципу наследственности и состоит из владельцев наследственного имения, которое неотчуждаемо и обременено майоратным правом. Она олицетворяет собой монархический момент в сословном представительстве и служит тому, чтобы было достигнуто единство власти монарха и законодательной власти и чтобы представительство гражданского общества не приобрело опасную для трона форму.

Палата депутатов формируется от остальной части гражданского общества, но выборы депутатов осуществляются по корпорациям, общинам, товариществам и т. п., а не атомизированно, не путем индивидуального голосования. Палата депутатов формируется по существу не путем выборов, а, скорее, отбором. Корпорации и иные сферы направляют своих депутатов в сословное собрание «простым способом», и «выборы либо становятся вообще чем-то излишним, либо сводятся к незначительной игре мнения и произвола»<sup>1</sup>.

Гегель отстаивает публичность прений в палатах сословного собрания, усматривая в ней превосходное образовательное средство для

<sup>1</sup> Там же. С. 349.

граждан в отношении своих подлинных интересов и интересов государства. Публичность прений членов сословного собрания существенно отличается от общественного мнения, в котором проявляется субъективная свобода выразить собственное мнение о всеобщих делах государства. Общественное мнение Гегель характеризует как «неорганический способ познания того, чего народ хочет и что он думает»<sup>1</sup>. Таков же по существу смысл признаваемой Гегелем «свободы публичного сообщения», в частности свободы печати<sup>2</sup>.

В отличие от этого неорганического способа суждений и мнений различные моменты государственного строя (в том числе и сословное собрание со своими публичными прениями), согласно гегелевской трактовке, проявляют себя и действуют органически и разумно. В общественном же мнении правильное перемешано с заблуждением, и оно, по Гегелю, заслуживает как уважения, так и презрения. Независимость от общественного мнения расценивается им как первое формальное условие для совершения чего-то великого и разумного как в жизни, так и в науке. «В общественном мнении содержится все ложное и истинное, но обнаружить в нем истинное — дело великого человека»<sup>3</sup>.

Сословное представительство как разумный момент органической целостности гегелевской концепции конституционной монархии противостоит неорганическому и атомизированному общественному мнению с его случайными и ложными суждениями. Именно в сословном собрании, а не в общественном мнении или свободе печати достигается разумная форма осуществления формальной свободы.

Гегелевская конструкция законодательной власти пронизана доверием к верхам и осторожностью к низам общества. Свой политический идеал — конституционную монархию — Гегель конструирует, ориентируясь на возможность постепенного мирного изменения сверху существовавшего в современной ему Германии полуфеодального строя в буржуазный: сохраняется наследственный монарх, правительственная власть представляет собой правящую чиновничью бюрократию, законодательная власть сочетает пережитки сословного принципа с непосредственно и весьма урезанно применяемым представительным принципом, органический характер разумного государства противостоит неорганической массе, толпе, публике и отдельному человеку, общественному мнению и индивидуальному суждению.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 352.

<sup>2</sup> Там же. С. 354.

<sup>3</sup> Там же.



### 3. Международное право, межгосударственные отношения и всемирная история

Государства относятся друг к другу как самостоятельные индивидуальности, и эта самостоятельность государства представляет собой, по оценке Гегеля, «первую свободу и высшую честь народа»<sup>1</sup>. Самостоятельность вообще является первым историческим проявлением и выступлением государства. Идеальность внешнего суверенитета означает высший момент идеи государства. Здесь субстанция государства, его суверенитет выступает как абсолютная власть идеального целого над всем единичным, особенным и конечным, над жизнью, собственностью и правами. Интерес и право отдельного лица и различных внутренних сфер и кругов государства обнаруживают свою ничтожность по отношению к идеальности внешнего суверенитета государства. Субстанциальную обязанность индивидов Гегель видит в том, чтобы ценой опасностей и жертв, ценой своей собственности и жизни, своих благ, прав, мнения и т. п. сохранить субстанциальную индивидуальность, независимость и суверенность государства.

В вопросе о суверенитете речь идет о самом существовании государства как свободного и нравственного целого. В этом, по мнению Гегеля, состоит «нравственный момент войны; ее не следует рассматривать как абсолютное зло и чисто внешнюю случайность»<sup>2</sup>.

Война трактуется в «Философии права» как момент идеи права, более конкретно — как такой момент в диалектике осуществления понятия права, когда речь идет о ступени нравственности, о суверенитете государственной целостности, субстанциональных правах этого суверенитета. Каждая ступень идеи свободы (от абстрактного права до государственного суверенитета) обладает, по гегелевской конструкции, своим особым правом. В качестве момента такого особого права нравственного целого — и именно прав суверенитета государства над сферами и частями нравственной тотальности — и характеризуется Гегелем война. Этот аспект войны и обозначается в «Философии права» как «нравственный момент войны».

В диалектике конкретизации понятия права, которая раскрывается в «Философии права», идеальность суверенитета означает высший момент идеи государства и всего развития в сфере нравственности. Субстанция государства, его суверенитет, выступает как абсолютная власть идеального целого над всеми предшествующими формообразованиями

<sup>1</sup> Там же. С. 358.

<sup>2</sup> Там же. С. 359.

в сфере объективного духа, над всем единичным, особенным и конечным, над жизнью, собственностью, правами индивидов и их объединений.

В мирных условиях интересы и права индивидов, их сообществ и общественная жизнь вообще имеют тенденцию к укреплению, автономизации и изоляции от нравственного целого. Подобное заострение членов нравственного организма, согласно Гегелю, грозит здоровью целого, которое может в результате продолжительного мира впасть в состояние разорванности и отчуждения. Весьма откровенно и выразительно сформулирована эта мысль в «Феноменологии духа»<sup>1</sup>.

Благодаря войне происходит снятие этой эгоистической изоляции («для-себя-бытия») отдельных лиц, восстанавливается и демонстрируется верховное право суверенитета (идеальность подчинения частей целому) — это и есть то, что Гегель называет нравственным моментом войны. В этом своем моменте война — не абсолютное зло и не внешняя случайность, а логически необходимый момент развития понятия права, реализации свободы в нравственном мире. К освещению именно данного аспекта войны относится характеристика войны, первоначально сформулированная в работе «О способах научной трактовки естественного права» и дословно повторенная в «Философии права»: высокое значение войны состоит в том, что благодаря ей «сохраняется нравственное здоровье народов, их безразличие к застыванию конечных определенностей; подобному тому, как движение ветров не дает озеру загнивать, что с ним непременно случилось бы при продолжительном безветрии, так и война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем более вечного мира»<sup>2</sup>.

В войне, в соответствии с гегелевской диалектикой духа, проявляется и действует негативная (по отношению к частям целого) сила и сущность нравственного целого; это негативное, сохраняя целое, имеет положительный смысл и составляет его нравственно-логическую необходимость.

Обнаруживаемая и спасаемая благодаря войне идеальность целого есть та же самая идеальность, согласно которой, по гегелевской конструкции, различные внутренние государственные власти являются лишь моментами и членами государственного организма: и в том, и в другом случае речь идет об одном и том же суверенитете в различных его проявлениях.

<sup>1</sup> См.: Гегель. Феноменология духа. М., 1959. С. 241–242.

<sup>2</sup> Гегель. Философия права. С. 360.

Основным определением гегелевского «политического государства» является суверенитет, трактуемый как господство идеи целого над его составными частями и функциями, как идеальность этой власти целого над всеми особенными правомочиями. Было бы недоразумением, подчеркивает Гегель, приравнивать суверенитет как идеальность всех правомочий современного развитого государства к деспотизму, принимать его за голую силу и произвол. «Но деспотизм, — поясняет он, — означает вообще состояние беззакония, в котором особенная воля как таковая, будь то воля монарха или народа (охлократия), имеет силу закона, вернее, действует вместо закона»<sup>1</sup>. Суверенитет же предполагает такое правовое, конституционное состояние, когда цели, функции и способы действия всех составных частей и сфер определяются целями целого, благом государства.

Гегелевское понимание суверенитета государства, обосновывая легальность государственного единовластия (в форме монархии), критически направлено против разного рода претензий на независимые от него полномочия — против многовластия (полиархии), безвластия (анархии) и власти абстрактной, обособившейся части целого, подменяющей власть целого (партархии). Своей концепцией суверенитета Гегель, таким образом, отвергает всякое насилие, не легитимированное в качестве момента суверенитета.

Примечательно в этой связи то обстоятельство, что «нравственный момент войны» раскрывается Гегелем как правомочие и прерогатива суверенитета. Нравственный момент войны, демонстрируя верховное право суверенитета (идеальность подчинения частей целому) во внутриполитической сфере жизни, резюмирует государствоведческие воззрения Гегеля. Речь по существу идет об этатизме, но не о милитаризме или оправдании внешней агрессии. Нравственный корень войны растет из нетерпимости суверенитета ко всем прочим претензиям на самостоятельное право произвола и насилия: суверенитет государства предполагает монополию правомочий и, значит, уничтожение противоборствующих претензий на суверенитет.

В этом пункте — признание правомерности борьбы за установление и утверждение суверенитета — Гегель уже в своих ранних работах солидаризируется со взглядами Н. Макиавелли<sup>2</sup>. Однако Гегель расходится со своим предшественником в дальнейшей трактовке самого смысла суверенитета: в развитом состоянии государственности, согласно Гегелю, не сила и насилие — основа права, а право — основа диалектически

<sup>1</sup> Там же. С. 318.

<sup>2</sup> См.: *Hegel. Sämtliche Werke*. Bd. VII. Leipzig, 1923. S. 114—116.

«снятого» и легализированного насилия; силовые полномочия трансформированы в правомочия; суверенная политика как государственное дело не аморальна, а надморальна, нравственна; право моральной точки зрения признано и ему отведено соответствующее, по гегелевской диалектике понятия права, место. Показательно в этой связи выразительное отсутствие (по сравнению с ранними гегелевскими работами) ссылок на Макиавелли в «Философии права», в которой и в рассматриваемом аспекте восстанавливаются античные (прежде всего — аристотелевские) представления о нравственно-государственном характере политики, поставленные под сомнение в макиавеллизме.

Суверенитет чреват войной прежде всего по своей внутренней организации, а не по внешней неизбежности столкновения с другим суверенитетом. Война как внешнее поведение государства коренится в его внутренней сущности, в принципах и нуждах его внутренней организации. Диалектическая связь этих двух аспектов суверенитета, в частности, в том, что удачные войны, замечает Гегель, не давали развиваться внутренним смутам и укрепляли государственную власть, тогда как слабость внутреннего суверенитета уменьшает успех борьбы государства против ига других народов.

Для характеристики гегелевской концепции войны принципиально важно иметь в виду не только философский<sup>1</sup> характер суждений Гегеля о войне, но и то обстоятельство, что война в данной концепции не исчерпывается своим «нравственным моментом». Другими словами, Гегель не сводит всю войну к ее нравственному моменту, не говорит, что вся война (как явление, состояние и процесс) — целиком нравственна. Напротив, война как реальное явление и фактическое состояние характеризуется Гегелем как неправоное и ненравственное, «естественное состояние», «состояние бесправия, насилия и случайности»<sup>2</sup>.

Гегель исходит из точки зрения отдельного суверенного национального государства в условиях наличия различных суверенных государств. При этом отдельное государство трактуется им как автономная нравственная тотальность, которая хотя и находится в многообразных связях с другими подобными образованиями, но в принципе нравственно самодостаточна и представляет собой самодовлеющее целое. Собственно нравственность пребывает, по Гегелю, в духовном пространстве и границах национального государства, в государственно оформленной

---

<sup>1</sup> Гегель подчеркивает, что развиваемые им положения о необходимости войны и ее нравственном моменте есть «*лишь* философская идея или, как это обычно выражают иначе, лишь оправдание *провидения*», тогда как «действительные войны нуждаются еще и в другом оправдании». — Гегель. Философия права. С. 360.

<sup>2</sup> Там же. С. 368.

жизни нации. Поэтому нравственный момент войны (аспект нравственности войны), как и все нравственное, коренится не во внешней сфере межгосударственных отношений, а во внутренней нравственной природе суверенного государства.

Гарантией независимости государства, по Гегелю, являются его вооруженные силы, развитое состояние которых представляет собой постоянную армию. Командование вооруженными силами, а также осуществление иных функций внешнего суверенитета (поддерживание сношений с другими государствами посредством послов и т. п., объявление войны и заключение мира, подписание договоров и т. д.) Гегель относит к прерогативе власти монарха. Но вместе с тем в действительном взаимоотношении одного государства с другими не монарх, а именно «народ как государство» представляет, по мысли Гегеля, «абсолютную власть *на земле*»<sup>1</sup>. Собственно в этом смысле одно государство суверенно и самостоятельно по отношению к другому государству.

Специфика гегелевского учения о взаимоотношении государств обусловлена, в частности, его трактовкой сферы межгосударственных отношений и международного права как «внешнего государственного права»<sup>2</sup>. Внешнее государственное право исходит из взаимоотношений суверенных и самостоятельных государств. Это — не действительное право, каковым является внутреннее государственное право (положительное право), а лишь долженствование. Какова же будет действительность этого долженствования — зависит от суверенных волей различных государств.

Не отрицая сам принцип международного права и, следовательно, саму возможность правовых отношений государств, Гегель вместе с тем исходит из того, что государства находятся в отношении друг к другу в естественном состоянии, и действительность их прав коренится и обнаруживается не во власти возвышающегося над ними всеобщего международного права, а в их особенной суверенной воле. Государства должны признавать друг друга в качестве суверенных и независимых, не вмешиваться во внутренние дела другого, взаимно уважать самостоятельность и т. п. Но действительность этих формальных моментов долженствования определяется именно силой существования особенного государства, которая является подлинной гарантией признания, хотя бы последнее никогда и не было высказано. В этой связи Гегель приводит примечательное суждение Наполеона перед заключением Кампо-

<sup>1</sup> Там же. С. 365.

<sup>2</sup> Там же. С. 364.

формийского мира: «Французская Республика так же не нуждается в признании, как не нуждается в нем солнце»<sup>1</sup>.

Суверенность государства проявляется, в частности, в их договорах между собой, которые представляют собой момент согласования и совпадения их взаимного самостоятельного волеизъявления. «Принцип *международного права* как *всеобщего*, которое в себе и для себя должно быть значимым в отношениях между государствами, — отмечает Гегель, — состоит, в отличие от особенного содержания позитивных договоров, в том, что *договоры*, на которых основаны обязательства государств по отношению друг к другу, должны выполняться»<sup>2</sup>.

Но это опять-таки точка зрения долженствования, а не действительности (в гегелевском их различении), и реальное межгосударственное состояние представляет собой пеструю смену положений, соответствующих договорам или нарушающих и упраздняющих их.

Во взаимоотношениях государств, подчеркивает Гегель, нет никакой власти, которая решала бы, что именно есть само по себе правое, и осуществляла бы такое решение. Отсутствие надгосударственных сил и властей, которые гарантировали бы действительность международного права, делает последнее лишь долженствованием. Нет судьи над государствами, и, следовательно, нет возвышающегося над ними действительного права. Разного рода третейские судьи и посредники между государствами появляются в согласии с их особыми суверенными волями, т. е. отражают лишь случайность согласия государств. Спор между государствами, если их суверенные воли не приходят к согласию, подчеркивает Гегель, может быть решен лишь войной. С этих позиций Гегель критикует кантовское представление о вечном мире, поддерживаемом союзом государств, который улаживает межгосударственные споры, устраняет недоразумения и делает невозможным их решение посредством войны.

В основе расхождений взглядов Канта и Гегеля на войну и вечный мир лежит принципиальное различие их философских позиций. Этим различием, в частности, обусловлена различная трактовка смысла и значения морального подхода к действительности. Как Кант, так и Гегель одинаково исходят из того, что в своих современных взаимоотношениях государства находятся в естественном состоянии. Но к существующему положению дел Кант подходит с точки зрения должного (морального долженствования), тогда как для Гегеля задача философии состоит не в выставлении того или иного идеала, а в познании

<sup>1</sup> Там же. С. 366.

<sup>2</sup> Там же.

разума и внутренней необходимости того, что есть. Поэтому и в вопросе о войне и мире кантовский подход является хотя и критичным (по отношению к существующему положению дел), но морализирующим, а гегелевский подход — примиренческим и соглашательским, но в то же время более адекватным диалектике наличной действительности и более реалистичным.

Кантовскую идею морального долженствования Гегель считал формальной и бессодержательной. В произвольную кантовскую конструкцию, по мысли Гегеля, можно вложить любое содержание. Так, практическая реализация кантовской идеи о союзе государств, призванном улаживать споры между государствами, предстала, по мнению Гегеля, в Священном союзе, который «имел намерение стать чем-то вроде подобного института»<sup>1</sup>. Конечно, прогрессивный гуманистический идеал Канта о союзе мира весьма далек от консервативно-охранительного Священного союза, и Гегель, сам критически настроенный к этому учреждению, хорошо понимал различие между ними. Но мысль Гегеля состоит в том, что в реальных условиях жизни и борьбы наличных государств так называемые моральные идеалы неизбежно должны выродиться и подчиниться практическому соотношению сил соперничающих и борющихся государств.

Кроме того, всякая индивидуальная целостность (в том числе государство и прочный союз государств), согласно гегелевской диалектике, необходимо предполагает свою противоположность и отрицательное отношение к ней. Без этого невозможно само обособление индивидуальности. «Поэтому, — отмечает Гегель, — если известное число государств и сольется в одну семью, то этот союз в качестве индивидуальности должен будет сотворить противоположность и породить врага»<sup>2</sup>. Таким образом, путь к вечному миру оказывается в порочном кругу вражды и войны: вражда отдельных государств заменяется враждой союзов государств.

Организация союза государств, постепенно охватывающего все государства и таким путем приводящего к вечному миру, — выполнимая идея. Так считал Кант. И усилия современного мирового сообщества развиваются в этом направлении.

Согласие государств — лишь временное и случайное явление, поэтому вечный мир невозможен. Такова позиция Гегеля. И сегодня вечный мир остается далекой мечтой.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 361.

<sup>2</sup> Там же.

При всем различии между взглядами Канта и Гегеля по вопросу о войне и мире, в их позициях есть и много общего. Оба они считают, что государства суверенны и должны оставаться таковыми в любом договоре и союзе. Это само собою разумеется применительно к Гегелю, но и Кант выступает лишь за союз суверенных народов, против единого государства народов, против идеи мировой республики. И Кант, и Гегель исходят из того, что суверенные государства в их современных взаимоотношениях находятся в естественном состоянии; для обоих международное право — право мира, а не войны. «Собственно говоря, — подчеркивал Кант, — понятие международного права как права на войну нельзя мыслить»<sup>1</sup>. Эту идею разделял и Фихте. И для Гегеля государства постольку находятся в состоянии мира, поскольку отношения между ними являются правовыми, т. е. опосредованными положениями международного права. Даже в состоянии войны международное право, будучи правом мира, проявляет себя как «возможность мира»<sup>2</sup>.

Как для Канта, так и для Гегеля международное право выражает точку зрения должного, принцип долженствования. Для Гегеля же то обстоятельство, что международное право носит характер морального долженствования, означает как раз его подчиненность более значимой действительности и невозможность его возвышения над последней, к чему стремился Кант. И для Гегеля, и для Канта современное состояние характеризуется расхождением политики и морали. Кант проницательно и вдохновенно критиковал двуличность политики по отношению к морали и показал, как политика использует мораль для своих целей. Политика, отмечал он, легко соглашается с моралью как этикой, в которой речь идет о подчинении людей произволу их правителей, но оспаривает мораль как учение о праве, сводя все разговоры о долге к благим намерениям.

Точка зрения Канта состоит в том, что всей политике следует преклонить колени перед правом. «Истинная политика, — считал Кант, — не может сделать шага, не присягнув заранее морали, и хотя политика сама по себе — трудное искусство, однако соединение ее с моралью вовсе не искусство, так как мораль разрубает узел, который политика не могла развязать, пока они были в споре. Право человека должно считаться священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти»<sup>3</sup>.

Подобные рассуждения Гегель считал «поверхностными представлениями о моральности, о природе государства и его отношении к моральной точке зрения»<sup>4</sup>. Политика как реализация конкретного права —

<sup>1</sup> Кант И. К вечному миру // Трактаты о вечном мире. М., 1963. С. 162.

<sup>2</sup> Гегель. Философия права. С. 368.

<sup>3</sup> Кант И. К вечному миру. С. 185.

<sup>4</sup> Гегель. Философия права. С. 368.



права государства — не нуждается, по мысли Гегеля, в моральном оправдании. Мораль — лишь абстрактный момент, снимаемый в более высокой сфере нравственности. И вообще благо государства находится в зависимости от обстоятельств жизни конкретной нравственной целостности и не определяется моральными заповедями. Политика, считает Гегель, не аморальна, а надморальна, нравственна, и лишь в такой постановке вопроса возможны адекватные суждения о справедливости или несправедливости государственной политики.

Гегель, таким образом, исходит из государственной точки зрения, которая возвышается над моралью. Благо государства, являющееся высшим законом в поведении государства по отношению к другому государству, состоит, по гегелевской трактовке, в его особенной воле, и самостоятельные государства относятся друг к другу как особенные воли. И именно обеспеченность или поражение определенного блага конкретного государства, а вовсе не филантропическая мысль о благе всех государств, является критерием для суждения о государственной политике.

Вместе с тем Гегель не отвергает значения морали и морального долженствования в политике одного государства по отношению к другому. Значимый смысл морального долженствования представлен в международном праве. Война, с этой точки зрения, — неправовое отношение, «состояние бесправия, насилия и случайности», господство «взаимного стремления причинить зло»<sup>1</sup>. Но даже в войне продолжают, по оценке Гегеля, действовать такие моменты международного права, как взаимное признание государств, преходящий характер войны и возможность мира. Это, кроме неприкосновенности послов и т. п., означает также, что «война вообще ведется не против внутренних институтов и мирной семейной и частной жизни, не против частных лиц»<sup>2</sup>. Гегель с одобрением отмечал, что новейшие войны ведутся более гуманно, чем в прежние времена. Однако, как показала практика войн XX в., процесс гуманизации в этой сфере далеко не столь однозначен.

Борьба за суверенитет, обозначающая во внутrigосударственном плане нравственный момент войны, в межгосударственном отношении составляет, по Гегелю, цель и существо войны. Какие из столкнувшихся суверенных волей и конкретных прав являются подлинно действительными — решает суд всемирной истории, в арсенале которой среди прочих средств находится и война.

<sup>1</sup> Там же. С. 368, 369.

<sup>2</sup> Там же. С. 368.

В столкновении различных суверенных государственных воль каждое нравственное целое (самостоятельное государство) «подпадает под власть случайности»<sup>1</sup>. Здесь, по Гегелю, обнаруживается, что отдельные государства, представляющие особенные принципы народных духов, сами носят конечный характер. Через диалектику их соотношения выступает всеобщий мировой дух, который, рождаясь в этой диалектике, одновременно обладает наивысшим правом по отношению к отдельным государствам (народным духам) и судит их.

Всемирная история есть одновременно и всемирный суд. Она оказывается единственным судьей над государствами. Суд всемирной истории вершится не как неизбежность слепой судьбы, а как необходимое развитие моментов разума и свободы. Высшая закономерность всемирной истории пробивает себе дорогу сквозь особенности государств, народов и индивидов, которые, будучи погружены в свои интересы, «одновременно служат бессознательными орудиями и органами того внутреннего дела, в котором эти образы преходят, а дух в себе и для себя подготавливает и разрабатывает себе переход на свою следующую, более высокую ступень»<sup>2</sup>.

В «Философии истории» Гегель сравнивает мировой дух, руководящий ходом мировых событий, с водителем душ Меркурием. Всемирная история есть прогресс в сознании свободы. В своем дисциплинирующем необузданность естественной воли и возвышающем ее до свободы походе с востока на запад всемирная история распадается, по Гегелю, на четыре всемирно-исторических царства: восточное, греческое, римское и германское. В соответствии с этим и в связи с достижением новой, более высокой ступени свободы во всемирной истории происходит смена форм государства: теократия (свобода одного), демократия или аристократия (свобода некоторых), монархия (свобода всех). «Восток знал и знает только, что *один* свободен, греческий и римский мир знает, что *некоторые* свободны, германский мир знает, что *все* свободны»<sup>3</sup>.

В каждую эпоху всемирной истории поручение мирового духа исполняется господствующим на этой ступени народом, который получает однократную возможность составить эпоху всемирной истории. «По отношению к этому его абсолютному праву, быть выразителем данной ступени в движении мирового духа, — пишет Гегель о господствующем народе, — духи других народов бесправны, и они, подобно тем, чья эпоха миновала, больше не принимаются в расчет во всемирной истории»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 369.

<sup>2</sup> Там же. С. 371.

<sup>3</sup> Гегель. Философия истории. М.-Л., 1935. С. 98.

<sup>4</sup> Гегель. Философия права. С. 372.

Все Новое время, начиная с Реформации, Гегель считает эпохой германской нации. Важнейшими результатами Реформации явились утверждение принципа протестантской свободы, а также возвышение и укрепление наследственной монархии. В этой связи Гегель восхваляет прусского короля Фридриха II и Лютера. В Германии все в светских делах, по оценке Гегеля, было улучшено в ходе Реформации, тогда как во Франции принцип свободной воли оказался враждебным существовавшему праву. Признавая разумность завоеванных Французской революцией прав и свобод (свобода личности, собственности, выбора занятий, доступа ко всем государственным должностям и т. д.), Гегель вместе с тем отвергает осуществление этих прав в либерально-демократической форме.

В свете Французской революции и побед французов, отмечал Гегель, обнаружились недостатки германских феодальных учреждений. Развеялись иллюзии существования единой германской империи. Она распалась на самостоятельные государства. Результаты прогрессивных изменений, происшедших в Германии под французским влиянием, Гегель усматривает в принятии «законов права» (в противоположность феодальному произволу), отмене ленных обязательств, признании основных принципов свободы личности и собственности.

Хотя гегелевская характеристика достижений тогдашней Пруссии и других германских государств и преувеличена, однако она в целом верно отражает факт существенного влияния Французской революции и наполеоновских походов на преобразование немецкой действительности в направлении к буржуазным социально-экономическим и политико-правовым порядкам.

В своих взглядах на всемирную историю и место различных государственных форм в прогрессе свободы Гегель, конечно, преувеличивал степень буржуазной развитости прусского государства. Однако ни в «Философии права», ни в «Философии истории» не утверждается, будто современная философу Пруссия является завершающим этапом всемирной истории.

Ориентируясь на Пруссию, Гегель имел в виду страну, вступившую на исторически прогрессивный, буржуазный путь развития и уже отмеченную рядом буржуазных черт<sup>1</sup>. Кроме того, Гегель рассчитывал на

---

<sup>1</sup> Сравнивая гегелевские политические взгляды с современной философу политико-правовой действительностью, И. Лекшас справедливо отмечал, что конституционализм Гегеля был «типичным для немецкой буржуазии», и «учение Гегеля не может быть истолковано как плоское отражение и канонизирование позитивной прусской государственной действительности». — Lekschas I. Vorwort. — Piontkowski A.A. Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Strafrechtsphilosophie. Berlin, 1960. S. XIII.

дальнейшее постепенное развитие прусского государственного строя в направлении к конституционной монархии, которая философски обоснована им в виде разумного государства.

Общефилософская позиция Гегеля отчетливо сказывается на конечных политических выводах его философии права. Конструирование целостной философской системы, исходящей из принципа тождества мышления и бытия, действительного и разумного и претендующей на абсолютную истину, с необходимостью должно было сопровождаться преувеличением меры совершенства и разумности современной философу действительности. Иначе Гегелю пришлось бы, оставив позицию «действительности», вступить на зыбкую почву «должного». Здесь хорошо видно, как философско-методологические установки Гегеля обуславливали известный конформизм его политико-правового учения.

## **Раздел II. ГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ И ЮРИДИЧЕСКОЙ МЫСЛИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

---

### **Глава 1. ФИЛОСОФИЯ ПРАВА КАК ТЕОРИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА: ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ**

#### **1. Естественноправовой профиль и корни гегелевской философии права**

Гегелевская философия права — при всей ее новизне и специфике — разрабатывалась под заметным влиянием естественноправовых учений и мыслилась самим Гегелем как подлинная философия естественного права. Весьма показательно в этой связи, что работа Гегеля, кратко именуемая «Философией права», была опубликована им под следующим двойным названием: «Естественное право и наука о государстве в очерках. Основы философии права»<sup>1</sup>.

Важно в этом плане и то, что в самой работе Гегель, различая естественное и позитивное право, использует понятия «естественное право» и «философское право» как синонимы<sup>2</sup>.

Вместе с тем гегелевская философия права в целом ряде отношений существенно отличается от естественноправовых учений (как прошлых, так и современных). Специфику и отличительные особенности философии права Гегеля (как определенной философской концепции и трактовки естественного права) можно надлежащим образом уяснить лишь в более широком смысловом поле — в контексте истории право-

---

<sup>1</sup> См.: *Hegel G.W.F. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Berlin, 1821 (фактически работа увидела свет в октябре 1820 г.). Также и в своих письмах Гегель называет эту работу «Естественным правом». — См.: Гегель. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971. С. 377.

<sup>2</sup> См.: *Гегель. Философия права.* М., 1990. С. 62.

вой (и прежде всего — естественноправовой) мысли и соответствующей общей теории правопонимания.

Такое обращение к истории и теории правопонимания обусловлено также и тем обстоятельством, что речь при этом по существу идет об истории зарождения и развития различных направлений, концепций и вариантов философско-правовых исследований, о становлении самой философии права как самостоятельного научного направления или отдельной научной дисциплины в рамках юриспруденции или философии.

Это тем более уместно, что сам Гегель, развивая свою философию права в общем русле естественноправовых идей, в то же время явно недооценивал вклад своих предшественников (философов и особенно юристов) в разработку проблем философии права (в рамках как философии, так и юриспруденции). Такой историко-теоретический экскурс необходим для адекватного понимания и самой гегелевской философии права (ее теоретико-правовых истоков, концептуального своеобразие и т. д.), и многочисленных ее интерпретаций, которые связаны с оценкой места и значения учения Гегеля в истории философско-правовой и юридической мысли.

## 2. Античные идеи естественного права

Традиционно, начиная с древности, проблематика философско-правового профиля разрабатывалась в русле естественноправовых идей (в рамках философии и юриспруденции).

Уже согласно ранним мифологическим и религиозным воззрениям, земные порядки (власть в человеческом сообществе, общеобязательные правила и установления, дозволения и запреты и т. д.) восходят к некоему сверхчеловеческому (божественному) источнику и авторитету и являются (должны быть) земным воплощением определенного божественного (естественно-божественного, естественного) порядка справедливости.

Символическое выражение смысла такой всеобщей и безусловной «правды-справедливости» дано в образе богини справедливости (Маат — у древних египтян, Фемида — у древних греков) с Весами Правосудия (Справедливости). И сегодня, спустя тысячелетия, с позиций современных юридических знаний можно сказать, что это древнее образное выражение представлений о безусловной, всеобщей и равной для всех справедливости наглядно, доходчиво и верно выражает суть всякого права как всеобщего принципа, масштаба и меры формального равенства. И именно поэтому оно стало и продолжает оставаться высо-

ким и прекрасным символом права и правопорядка, символом всей юридической деятельности и юридической профессии.

Эти древние представления о божественной справедливости как основе, смысле и цели человеческих порядков нашли свое выражение в таких понятиях, как «рта» (рита) — в древнеиндийской Ригведе (священных гимнах индоариев), «маат» — в Древнем Египте, «дао» — в Древнем Китае, «дике» — в Древней Греции и т. д. Последние по-своему выражали тот же смысл, который в дальнейшем (в более рационализированной форме) стали выражать с помощью понятия естественного права.

Значительные успехи в плане теоретического осмысления права и государства были достигнуты в Древней Греции<sup>1</sup>.

Уже в VI в. до н. э. с теоретическим обоснованием необходимости организации государственной и частной жизни людей в соответствии с выводами и требованиями философии (философского разума) выступили Пифагор и пифагорейцы.

Эта пифагорейская идея легла в основу целого ряда последующих представлений об определяющей роли философского разума и истинного знания для установления идеального строя и совершенного правления. Выразительными примерами подобных представлений являются, в частности, сократовское положение о правлении знающих, платоновский проект идеального строя во главе с философами, кантовские категорические императивы философского разума о нормах долженствования в сфере морали, права, государства, гегелевская концепция тождества разумного и действительного (включая разумность права и государства). В модернизированном виде подобные представления присутствуют и в различных современных концепциях справедливого и разумного способа организации общественной, государственной и правовой жизни, осуществления законотворческой, управленческой и иных форм деятельности государства на научных основах и т. д.

В общем ряду подобных представлений особое место занимает негативная марксистская философская трактовка права и государства с позиций историко-материалистической философии. Основным результатом и выводом марксистского философского разума в рассматриваемом плане является отрицание разумности права и государства, которые в качестве негативных феноменов подлежат преодолению и отмиранию в процессе пролетарской революции и построения совершенного коммунистического строя.

---

<sup>1</sup> См.: *Нерсисянц В.С.* Политические учения Древней Греции. М., 1979.

Для самих пифагорейцев идеалом был полис, где господствуют справедливые законы. При этом справедливость они определяли как воздаяние равным за равное и в таком контексте первыми начали теоретическую разработку понятия «равенство», имеющего существенное значение как для понимания роли права в качестве равной меры при регулировании общественных отношений, так и для всего правопонимания в целом.

Процесс становления и углубления теоретических представлений о праве в Древней Греции развивался в целом в русле поисков объективных основ полиса и его законов. Речь шла о объективных безусловных первоосновах закона и государства, т. е., по сути дела, об идее естественного права.

Так, Гераклит (VI—V вв. до н. э.) трактовал полис и его законы как отражение космического порядка. Знание о справедливости, законе и т. д. — это, по Гераклиту, часть знания о мире вообще, о космосе как «упорядоченной вселенной», «мировом порядке» (В 90)<sup>1</sup>. Обусловленность судеб космоса изменяющейся мерой огня — это и есть, по Гераклиту, всеобщая закономерность, тот вечный логос, который лежит в основе всех событий мира. Справедливость состоит в том, чтобы следовать всеобщему божественному логосу.

Полис и его закон — это, по Гераклиту, нечто общее, одинаково божественное и разумное по их истокам и смыслу. «Ведь все человеческие законы питаются единым божественным, который простирает свою власть, насколько желает, всему довлеет и над всем одерживает верх» (В 114). Божественный (разумный, космический) закон как источник человеческих законов — то же самое, что в других случаях обозначается как логос, разум, природа<sup>2</sup>. Этот божественный закон, согласно концепции Гераклита, дает разумный масштаб и меру человеческим явлениям, делам и отношениям, в том числе — и человеческим законам. Без такого божественного, космически-огненного масштаба у людей, по Гераклиту, не было бы и самого представления о справедливости. «Имени Правды они бы не знали, если бы этого не было» (В 23).

---

<sup>1</sup> Фрагменты Гераклита приводятся по кн.: *Материалисты Древней Греции*. М., 1955. С. 39—52.

<sup>2</sup> Эрнст Кассирер отмечал, что «дике» означает «порядок права», но для Гераклита «дике» вместе с тем означает «порядок природы», поскольку и право, и природа подчиняются одному и тому же всеобщему праву: бытие через логос и через дике утверждает (велит) нечто универсальное, возвышающееся над всяким своеобразием и любой особенностью индивидуальных представлений и иллюзий. Право тем самым выступает как установление разума, а логос и дике подлежат признанию как «всеобщее и божественное» (Cassirer Ernst. *Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung*. Göteborg, 1941. S. 10, 21).



С учетом последующей эволюции правовой мысли можно сказать, что к гераклитовской концепции восходят все те естественноправовые доктрины античности и нового времени, которые под естественным правом понимают некое разумное начало (норму всеобщего разума), подлежащее выражению в позитивном законе.

Существенная для естественноправовой теории характеристика закона и государства как чего-то искусственного, вторичного и обусловленного неким естественным началом (естественным развитием человеческого общества) встречается в развернутом виде уже у Демокрита (ок. V—IV вв. до н. э.)<sup>1</sup>. Соотношение естественного и искусственного — это соотношение того, что существует «по правде» (т. е. по природе, в истинной действительности), и того, что существует лишь согласно «общему мнению». Соответствие природе Демокрит расценивал как критерий справедливости в этике, политике, законодательстве. «То, что считается справедливым, — утверждал он, — не есть справедливое: несправедливо же то, что противно природе»<sup>2</sup>. Это по сути своей естественноправовое положение Демокрита скептически и критически направлено не вообще против справедливости, но лишь против неистинных представлений о справедливости, против того, что «считается» справедливым со стороны «темного» познания и непросвещенного «общего мнения».

Критикуя законы, соответствующие «общему мнению» и расходящиеся с требованиями природной правды, Демокрит писал: «Предписания законов искусственны. По природе же существуют атомы и пустота»<sup>3</sup>. В этом же контексте противопоставления естественного и искусственного он утверждал, что «законы — дурное изобретение», поэтому «мудрец не должен повиноваться законам, а жить свободно»<sup>4</sup>.

В русле различения естественного и искусственного ряд софистов (V—IV вв. до н. э.) уже четко противопоставляют искусственному закону полиса право по природе как разумное начало.

Так, софист Горгий, высоко оценивая достижения человеческой культуры, к их числу относил и «писанные законы, этих стражей справедливости»<sup>5</sup>. Писаный закон — искусное человеческое изобретение, т. е. нечто искусственное в отличие от неписаной «справедливости»,

<sup>1</sup> Русский перевод сохранившихся фрагментов Демокрита см.: *Лурье С.Я.* Демокрит. Л., 1970. С. 187—382; *Материалисты Древней Греции.* М., 1955. С. 53—178.

<sup>2</sup> *Материалисты Древней Греции.* С. 152.

<sup>3</sup> *Лурье С.Я.* Указ. соч., С. 373.

<sup>4</sup> Там же. С. 371.

<sup>5</sup> См.: *Маковельский А.* Софисты. Баку, 1940. Вып. 1. С. 43.

которую Горгий характеризовал как «сущность дел», «божественный и всеобщий закон»<sup>1</sup>.

Противопоставляя природу (фюсис) и закон (номос), другой софист, Гиппий, говорил: «Люди, собравшиеся здесь! Я считаю, что вы все тут родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону: ведь подобное родственно подобному по природе, закон же, властвуя над людьми, принуждает ко многому, что противно природе» (*Платон*, Протагор, 337).

При этом Гиппий критически отмечал условность, изменчивость, текущий и временный характер полисных законов, их зависимость от усмотрения сменяющих друг друга законодателей. Все это, по его мнению, показывает, что принимаемые людьми законы — нечто несерьезное и лишенное необходимости. «Кто станет думать о законах и о подчинении им, как о деле серьезном, — говорит он, — когда нередко сами законодатели не одобряют их и переменяют?» (*Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, IV, IV, 14). В отличие от полисных законов неписанные законы природы «одинаково исполняются в каждой стране» (*Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, IV, IV, 19).

Положение о равенстве всех людей по природе обосновывал софист Антифонт. При этом он ссылался на то, что у всех людей — эллинов и варваров, благородных и простых — одни и те же естественные потребности. Неравенство же людей проистекает из человеческих законов, а не из природы. «По природе, — говорил Антифонт, — мы все во всех отношениях равны, притом (одинаково) и варвары, и эллины. (Здесь) уместно обратить внимание на то, что у всех людей нужды от природы одинаковы»<sup>2</sup>. С этих позиций он отмечал, что «многие (предписания, признаваемые) справедливыми по закону, враждебны природе (человека)»<sup>3</sup>. Даже полезные установления закона — суть оковы для человеческой природы, веления же природы приносят человеку свободу. Обосновывал он это так: «Ибо предписания законов произвольны (искусственны), (веления же) природы необходимы. И (сверх того), предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой (порождения природы); веления же природы суть самовозникшие (врожденные начала), а не продукт соглашения (людей между собой)»<sup>4</sup>.

Аристократическую концепцию естественного права развивал софист Калликл. Критикуя полисные законы, он говорил: «По-моему,

<sup>1</sup> Там же. С. 34.

<sup>2</sup> Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 321.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 320.

законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство. Ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания» (*Платон*, Горгий, 483 с). Те, кто составляют большинство, только по своей ничтожности довольствуются долей, равной для всех. Отвергая принцип равенства, он утверждал, что по природе справедливо то, что лучший выше худшего и сильный выше слабого. Повсюду (среди животных, людей, государств и народов) природный признак справедливости, по его мнению, таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого.

Как результат договора людей между собой трактовал государство и законы софист Ликофрон: «Да и закон в таком случае оказывается простым договором или, как говорил софист Ликофрон, просто гарантией личных прав, сделать же граждан добрыми и справедливыми он не в силах» (*Аристотель*, Политика, III, 5, 11, 1280а, 33). Судя по всему, «личные права» человека Ликофрон считал тем естественным правом (правом по природе), для гарантирования которого, по его договорной теории, и было заключено людьми соглашение о создании полисной общности.

Идею естественноправового равенства и свободы всех людей (включая и рабов) обосновывал софист Алкидам. Ему приписываются следующие знаменательные слова: «Божество создало всех свободными, а природа никого не сотворила рабом»<sup>1</sup>.

Начало понятийно-теоретического исследования (с помощью логических дефиниций и общих понятий) объективной разумной природы официальных полисных установлений, справедливости и законности связано с именем Сократа (469—399 гг. до н. э.)<sup>2</sup>. В основе его теоретического подхода к нравственной, политической и правовой проблематике в целом лежит рационалистическое представление об определяющем, императивно-регулятивном значении знания. Как и добродетель в целом, политическая добродетель, куда Сократ включал и представления о нравственной природе закона, — это знание. «Он утверждал, — пишет о Сократе *Ксенофонт* («Воспоминания о Сократе», III, IX, 5), — что справедливость и всякая другая добродетель состоит в знании, и что справедливое и все то, что совершается посредством добродетели, есть нравственно-прекрасное; что, таким образом, знающие нравственно-прекрасное не предпочтут ему ничего иного, а незнающие не произведут его; если же захотят произвести, то впадут в ошибки. Если же справедливое и все нравственно-прекрасное совершается посредством добро-

<sup>1</sup> См.: *Аристотель*. Политика. М., 1911. С. 408.

<sup>2</sup> См. подробнее: *Нерсисянц В.С.* Сократ. М., 1977 (новое издание — М., 1996).

детели, то, очевидно, справедливость и всякая другая добродетель есть знание».

Как неписанные божественные законы, так и писанные человеческие законы имеют в виду, согласно Сократу, одну и ту же справедливость, которая не просто является критерием законности, но по существу тождественна с ней. Когда софист Гиппий настойчиво спрашивает у Сократа, каково же его учение о справедливости, Сократ говорит ему: «Я лично того мнения, что нежелание несправедливости служит достаточным доказательством справедливости. Но если ты этим не довольствуешься, то, вот, не нравится ли тебе следующее: я утверждаю, что то, что законно, то и справедливо» (*Ксенофонт*, «Воспоминания о Сократе», IV, IV, 12).

Рационалистические положения Сократа о справедливости, праве и законе были развиты его учеником Платоном (427—347 гг. до н. э.)<sup>1</sup>. Идеальное государство и разумные, справедливые законы трактуются Платоном как реализация идей и максимально возможное воплощение мира идей в земной, политической и правовой жизни. Справедливость состоит в том, чтобы каждое начало (каждое сословие и каждый член государства) занималось своим делом и не вмешивалось в чужие дела. Кроме того, справедливость требует, по Платону, соответствующей иерархической соподчиненности этих начал во имя целого. Так, характеризуя справедливость в идеальном государстве, Платон писал: «заниматься каждому своим делом это, пожалуй, и будет справедливостью»; «справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое» (*Государство*, 433b, e). Справедливость состоит также в том, «чтобы никто не захватывал чужого и не лишался своего» (*Государство*, 433e).

Эти определения справедливости (*dikaiosisune*) относятся им и к праву (*dikaion*), раскрывая тем самым платоновское понимание естественного права<sup>2</sup> в его различении с полисным законом. Однако это различение естественного права и закона Платон, как и Сократ, трактует не в плане их противопоставления и разрыва, а для раскрытия объек-

<sup>1</sup> См.: *Нерсесянц В.С.* Платон. М., 1984.

<sup>2</sup> Известный исследователь естественноправовых концепций Г. Райнер, характеризующий принцип «каждому — свое» в качестве основного положения естественного права, подчеркивает связь этого принципа с платоновским определением права, согласно которому «каждый имеет свое». Соответствующие суждения Платона (*Государство*, 433e) о справедливости и праве в переводе Г. Райнера с учетом терминологии оригинала звучат так: «Право (*dikaion*) и справедливость (*dikaiosisune*) состоят в том, что каждый имеет и делает свое, так чтобы никто не имел чужого и не лишился своего» (См.: *Reiner H.* Die Hauptgrundlagen der fundamentalsten Normen des Naturrechts. Basel, 1976. S. 2).

тивных (в конечном счете — божественных, разумных, идеальных) корней полисных законов.

Справедливость, согласно Платону, предполагает «надлежащую меру», определенное равенство. При этом он (со ссылкой на Сократа) различает два вида равенства: «геометрическое равенство» (равенство по достоинству и добродетелям) и «арифметическое равенство» («равенство меры, веса и числа»). Поясняя смысл такого различия, Платон замечает, что «для неравных равное стало бы неравным, если бы не соблюдалась надлежащая мера» (Законы, 757a). «Геометрическое равенство» — это «самое истинное и наилучшее равенство»: «большему оно уделяет больше, меньшему — меньше, каждому дая то, что соразмерно его природе» (Законы, 757b, c).

Эти положения в дальнейшем были восприняты и развиты в учении Аристотеля о двух видах справедливости — справедливости уравнивающей и справедливости распределяющей.

В своей этике, а также в учении о политике и праве Аристотель (384—322 гг. до н. э.) трактует справедливость как некоторую равномерность и различает справедливость распределяющую и справедливость уравнивающую. Эти понятия выражают содержание естественноправовых воззрений Аристотеля.

Распределяющая справедливость — это проявление справедливости при распределении всего того (власти, почести, выплат и т. п.), что может быть разделено между членами общества. Уравнивающая справедливость действует в сфере обмена и «проявляется в уравнивании того, что составляет предмет обмена» (Этика, V, § 5). Этот вид справедливости применяется в области гражданско-правовых сделок, возмещения вреда, преступления и наказания.

Принципом распределяющей справедливости, по Аристотелю, является деление соответствующих общих для всех граждан благ по достоинству, т. е. пропорционально вкладу или взносу в общее дело того или иного гражданина. Тем самым распределяющая справедливость интерпретируется им (не без влияния пифагорейских представлений о числовых характеристиках справедливости и других добродетелей) как геометрическая пропорция, как равенство в геометрической пропорции. В уравнивающей же справедливости имеется в виду арифметическое равенство.

Трактуя право как политическую справедливость, Аристотель пишет: «Не должно ускользнуть от нашего внимания то обстоятельство, что искомое нами понятие состоит как в справедливости вообще, так и в политической справедливости (праве). Последнее же имеет место между людьми, принадлежащими к одному общению, и имеет целью самоудовлетворенность их, притом между людьми свободными и рав-

ными, равными в смысле или пропорциональности, или числа вообще. Люди, не находящиеся в подобных отношениях, не могут и иметь относительно друг друга политической справедливости (прав), но имеют некоторого рода справедливость, названную так по сходству с предшествующим видом. Те люди имеют права, для которых существует закон, определяющий их отношения; закон же предполагает преступление, суд — распределение правды и неправды» (Этика V, § 10).

Политическое право Аристотель делит на естественное право и волеустановленное (т. е. позитивное) право. «Что касается политического права, — пишет Аристотель (Этика, V, § 10), — то оно частью естественное, частью условное. Естественное право — то, которое везде имеет одинаковое значение и не зависит от признания или непризнания его. Условное право — то, которое первоначально могло быть без существенного различия таким или иным, но раз оно определено (это безразличие прекращается), и есть разница, выкупить ли пленника за одну мину, и принести ли в жертву одну козу, а не двух баранов. Сюда же относятся законоположения, даваемые для отдельных единичных случаев, например, касательно жертвоприношения Бразиду, законоположения, получающие силу путем голосования».

Аристотель отмечает, что, хотя вся область права изменчива, однако понятия о справедливости и праве изменчивы только в известной степени. «Ясно, — пишет он (Этика, V, § 10), — что из явлений, могущих быть и иными, должно отнести к области естественного права, и что должно отнести не к области естественного права, а установленного законом и всеобщим соглашением»<sup>1</sup>.

Необходимым критерием политического характера закона является его соответствие политической справедливости и праву. «Всякий закон, — пишет он (Политика, I, 2, 18, 1225a, 19), — в основе предполагает своего рода право». Без этого закон (волеустановленное право) вырождается в средство деспотизма. «Не может быть делом закона, — подчеркивает Аристотель (Политика, VII, 2, 4, 1324b 11), — властвование не только по праву, но и вопреки праву; стремление же к насильственному подчинению, конечно, противоречит идее права».

В трактовке Аристотеля различные формы политического (государственного) устройства — в силу именно своей политичности — соответ-

---

<sup>1</sup> Исследователь правовых взглядов Аристотеля В. Зигфрид следующим образом характеризует его естественноправовые представления: «По-моему, высшее и всеобщее положение естественного права весьма сжато гласит: каждому — свое, надлежащее... Второе основное положение, представляющее собой форму применения первого, гласит: равным — равное, неравным (соответственно) неравное». — *Siegfried W. Der Rechtsgedanke bei Aristotele*. Zürich, 1947. S. 64—65.

ствуют принципу справедливости и идее права, т. е., иначе говоря, носят правовой характер. «Итак, ясно, — пишет Аристотель (Политика, III, 4, 7, 1279a 26), — что только те формы государственного строя, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно принципу абсолютной справедливости, правильными; те же формы, при которых имеется в виду только личное благо правителей, все ошибочны и представляют отклонения от правильных; они основаны на деспотическом принципе, а государство есть общение свободных людей». Такая принципиальная общность и предметно-смысловое единство политических и правовых форм, противопоставляемых деспотизму, дает основание говорить о наличии в учении Аристотеля правовой концепции государства<sup>1</sup>.

В целом разрабатывавшаяся Аристотелем политическая наука опиралась на естественноправовую трактовку всех основных проблем полисной жизни (законов и институтов полиса, свободы его членов, справедливости в их взаимоотношениях и т. д.). Естественноправовой смысл имеет и знаменитое положение Аристотеля о том, что «человек, по природе своей, — существо политическое» (Аристотель. Политика. I, 1, 9, 1253a 16). В контексте его правового учения о политике (о полисе, о государстве, о законах) это положение по существу означает также, что человек, по природе своей, — существо правовое, «так как право, служащее критерием справедливости, является регулирующей нормой политического общения» (Аристотель. Политика, I, 1, 12, 1253a 16).

На современном языке можно сказать, что в учении Аристотеля политичность и юридичность (правовой характер) государства — это одно и то же, так что его политическая наука, представлявшая собой естественноправовое учение о государстве и законе (позитивном праве), содержит в себе исходные представления о правовом законе и правовой государственности.

Древнегреческие идеи оказали заметное влияние на римскую правовую мысль, в частности, на философско-правовые взгляды Цицерона (106—43 гг. до н. э.).

В основе права, согласно Цицерону, лежит присущая природе справедливость. Причем, справедливость эта понимается как вечное, неизменное и неотъемлемое свойство природы в целом, включая человеческую природу. Под «природой» как источником справедливости и права

---

<sup>1</sup> В этой связи В. Зигфрид отмечает: «В наше время мы говорим об идеале правового государства. До некоторой степени соответствующее этому выражение у Аристотеля звучит: эвномия (благозаконие)». Об аристотелевской трактовке деспотизма он пишет: «Деспотический (тиранический) означает не ограниченный, не огражденный естественным или позитивным порядком; видимо, мы можем использовать здесь современное слово: тоталитарный». — *Siegfried W. Op.cit.* S. 47, 68.

(права по природе, естественного права) в учении Цицерона имеются в виду весь космос, весь окружающий человека физический и социальный мир, формы человеческого общения и общежития, а также само человеческое бытие, охватывающее его тело и душу, внешнюю и внутреннюю жизнь. Всей этой «природе» (в силу ее божественного начала), согласно Цицерону, присущи разум и законосообразность, определенный порядок. Именно данное духовное свойство природы (ее разумно-духовный аспект), а вовсе не ее предметный и телесно-материальный состав, занимающий подчиненное и второстепенное место (как тело по отношению к душе, чувственные части души по отношению к разумной ее части), и является, по Цицерону, подлинным источником и носителем естественного права.

Цицерон дает такое развернутое определение естественного права: «Истинный закон — это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга, приказывая, запрещая, от преступления отпугивает, оно, однако, ничего, когда это не нужно, не приказывает честным людям и не запрещает им и не воздействует на бесчестных, приказывая им что-либо или запрещая. Предлагать полную или частичную отмену такого закона — кощунство; сколько-нибудь ограничить его действие не дозволено; отменить его полностью невозможно, и мы ни постановлением сената, ни постановлением народа освободиться от этого закона не можем» (О государстве, III, XXII, 33).

Этот «истинный закон» — один и тот же везде и всегда, и «на все народы в любое время будет распространяться один извечный и неизменный закон, причем будет один общий как бы наставник и повелитель всех людей — бог, создатель, судья, автор закона» (О государстве, III, XXII, 33). Всякого, кто, презрев человеческую природу, своевольно и произвольно не покоряется данному закону, Цицерон характеризует как беглеца от самого себя, который неминуемо понесет величайшую (божью) кару, если даже ему удастся избежать обычного людского наказания.

Существо и смысл справедливости Цицерон (вслед за своими греческими и римскими предшественниками) видит в том, что «она воздает каждому свое и сохраняет равенство между ними» (О государстве, III, VII, 10). Речь при этом идет именно о правовом равенстве, а не об уравнивании имущественного положения людей. Защищая институт собственности, Цицерон отмечает изначальную связь государства и собственности и воспроизводит положение стоика Панетия о том, что причиной образования государства является охрана собственности. Нарушение неприкосновенности частной и государственной собствен-



ности Цицерон характеризует как осквернение и нарушение справедливости и права (Об обязанностях, I, 20–21).

Справедливость, согласно Цицерону, требует не вредить другим и не нарушать чужую собственность. «Первое требование справедливости, — пишет он, — состоит в том, чтобы никто никому не вредил, если только не будет спровоцирован на это несправедливостью, а затем, чтобы все пользовались общей собственностью как общей, а частной — как своей» (Об обязанностях, I, 20). С этих позиций он отвергал такие акции римских популяров, как кассация долгов, ущемление крупных землевладельцев, раздача (своим приверженцам и плебсу) денег и имущества, отнятых у законных владельцев (Об обязанностях, I, 43; II, 78).

Естественное право (высший, истинный закон), согласно Цицерону, возникло «раньше, чем какой бы то ни было писанный закон, вернее, раньше, чем какое-либо государство вообще было основано» (О законах, II, 19). Само государство (как «общий правопорядок») с его установлениями и законами (т. е. положительным правом) является по своей сущности воплощением того, что по природе есть справедливость и право. Такой принципиально единый правовой (естественноправовой) подход Цицерона к закону (позитивному праву) и государству по существу представлял собой теоретическое обоснование предмета юриспруденции как единой науки о праве и государстве. Об этом свидетельствует трактовка им исходного понятийно-смыслового единства закона (позитивного права) и государства как различных форм выражения единого разумного и справедливого начала — естественного права.

Определяя государство (*respublica*) как дело народа (*res populi*), Цицерон поясняет, что «народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов» (Цицерон. О государстве, I, XXV, 39). Государство как согласованное правовое общение людей — это, по Цицерону, определенное правовое образование, «общий правопорядок» (там же). Имея в виду правовое единство закона и государства, Цицерон писал, что магистрат — это говорящий закон, а закон — это магистрат.

Это понятийно-правовое единство закона (позитивного права) и государства, лежащее в основе предмета юриспруденции как единой науки о двух объектах (законе и государстве), в учении Цицерона достигается благодаря тому, что закон и государство трактуются им как проявления одного и того же естественного права (истинного и справедливого закона, выражающего требования божественного разума).

Право, согласно Цицерону, устанавливается природой, а не человеческими решениями и постановлениями. «Если бы права устанавлива-

лись повелениями народов, решениями первенствующих людей, приговорами судей, — пишет Цицерон, — то существовало бы право разбойничать, право прелюбодействовать, право предъявлять подложные завещания, — если бы права эти могли получать одобрение голосованием или решением толпы» (О законах, I, 43). Закон, устанавливаемый людьми, не может нарушить порядок в природе и создавать право из неправа или благо из зла, честное из позорного.

Соответствие или несоответствие человеческих законов природе (и естественному праву) выступает как критерий и мерило их справедливости или несправедливости. В качестве примера законов, противоречащих справедливости и праву, Цицерон отмечает, в частности, законы тридцати тиранов, правивших в Афинах в 404—403 гг. до н. э., а также римский закон 82 г. до н.э., согласно которому одобрялись все действия Суллы как консула и проконсула и ему предоставлялись неограниченные полномочия, включая право жизни и смерти по отношению к римским гражданам.

Подобные несправедливые законы, как и многие другие «пагубные постановления народов», по словам Цицерона, «заслуживают названия закона не больше, чем решения, с общего согласия принятые разбойниками» (О законах, II, 13).

Свои общие представления о справедливых законах Цицерон конкретизирует в предлагаемых им проектах законов о религии и о магистратах (О законах, II, 19—68; III, 1—48). Причем, подчеркивая универсальный характер этих законов, он пишет: «Ведь мы издаем законы не для одного только римского народа, но и для всех народов, честных и стойких духом» (О законах, II, 35).

Ряд важных положений о правовой регламентации государственной деятельности высказывается Цицероном в выдвигаемых им проектах законов о магистратах. Так, Цицерон подчеркивает, что империй (полномочия должностных лиц) должен быть законным. Следует, замечает он, установить «не только для магистратов меру их власти, но и для граждан меру их повиновения. Ведь и тот, кто разумно повелевает, рано или поздно должен будет подчиняться, а тот, кто покорно подчиняется, достоин того, чтобы рано или поздно начать повелевать» (О законах, III, 5). Формулируется им и следующий важный правовой принцип: «Под действие закона должны подпадать все» (О законах, III, 17).

Идеи Цицерона сыграли заметную роль в развитии как римской юриспруденции, так и последующей теории и философии права и государства.

### 3. Естественнопрововые концепции в римской и средневековой юриспруденции

Юриспруденция как самостоятельная наука возникла в Древнем Риме в конце IV — начале III вв. до н. э.

В отличие от сакрального права (*fas*) светское, человеческое право именовалось *ius*. Знание (и познание) этого права и стало предметом юриспруденции (правоведения). Соответственно знатоки права (в его практическом и теоретическом проявлениях и значениях) стали именоваться юристами.

Юриспруденция как наука о праве включала в себя и правовую трактовку проблем организации и деятельности государства, юридическое учение о государстве (юридическое государствоведение).

Существенное значение в этом плане имело выдвинутое римскими юристами положение о делении права на публичное и частное право. «Изучение права, — писал Ульпиан (Д.1.1.1), — распадается на две части: публичное и частное (право). Публичное право, которое (относится) к положению римского государства, частное, которое (относится) к пользе отдельных лиц; существует полезное в общественном отношении и полезное в частном отношении. Публичное право включает в себя святыни, служение жрецов, положение магистратов. Частное право делится на три части, ибо оно составляется или из естественных предписаний, или (из предписаний) народов, или (из предписаний) гражданских».

Существенный вклад римские юристы внесли в изучение проблем теории права и государства, в разработку основополагающих понятий, принципов и концепций юриспруденции, в обоснование предмета и метода юридических исследований.

Разработка юридической догматики (догмы действующего права, принципов, приемов и правил его анализа, классификации, систематизации и толкования его источников и т. д.) при этом сочеталась с исследованием целого ряда фундаментальных общетеоретических проблем права и государства. Такому сочетанию во многом содействовало то принципиальное обстоятельство, что предметная сфера формировавшейся юриспруденции с самого начала включала в себя не только учение об источниках действовавшего права (все то, что со времен средневековья стало именоваться позитивным правом), но и теорию естественного права (весь теоретико-познавательный, мировоззренческий и ценностный потенциал естественнопрововых идей и конструкций). Именно такое юридическое правопонимание (в виде различения и соотношения естественного и позитивного права), лежащее в основе римской юриспруденции, предопределило (и на будущее) предметный про-

филь и научный статус юридической науки как юриспруденции (правоведения), а не законоведения (той или иной версии теоретизирующего и философствующего легизма).

В римской юриспруденции основанием и критерием справедливого, правомерного и правильного в соотношении права и государства является право (правовая справедливость и справедливое право — *boni et aequi, aequum ius*), а не государство: юридическое правопонимание здесь первично и оно определяет также правовой характер понимания государства (полномочий магистратов, компетенций магистратур и т. д.). Государство, следовательно, должно действовать не по собственным особым (внеправовым) правилам, а как правопослушный субъект в соответствии с общими для всех требованиями права — требованиями *boni et aequi, aequum ius*.

Таким образом, распространяя на государство (как объект своего изучения, наряду с позитивным правом) единое понятие права (как *boni et aequi, как aequum ius*), римская юриспруденция тем самым включает в себя (в свой предмет) и юридическое государствоведение (понимание и толкование государства с позиций этого понятия права).

Своего расцвета римская юриспруденция достигает в последний период республики и особенно в первые два с половиной века империи. Из большого числа известных юристов классического периода наиболее выдающимися были Гай (II в.), Папиниан (II—III вв.), Павел (II—III вв.), Ульпиан (II—III вв.) и Модестин (II—III вв.).

Созданная усилиями римских юристов юриспруденция стала фундаментом всего последующего развития юридической науки. Это обусловлено как высокой юридической культурой римской юриспруденции (разработка понятийно-категориального аппарата юриспруденции, основополагающих правовых принципов, понятий, концепций и конструкций, предмета и методологии юридического анализа и т. д.), так и историческими судьбами римского права, его последующей рецепцией и т. д. Важную роль в этом плане сыграло и то обстоятельство, что сочинения римских юристов в VI в. стали существенной частью кодификации Юстиниана (*Corpus Iuris Civilis*)<sup>1</sup>. Ведь именно собрание текстов римских юристов обеспечило кодификации Юстиниана то выдающееся место, которое она заняла в развитии права и правовой мысли.

Под заметным влиянием римской юриспруденции развивалась *юридическая мысль в средневековой Западной Европе*.

<sup>1</sup> См.: Дигесты Юстиниана. Избранные фрагменты в переводе и с примечаниями И.С.Перетерского. М., 1984; *Дождев Д.В.* Римское частное право. М., 1996. С. 68—75; *Перетерский И.С.* Дигесты Юстиниана. М., 1956. С. 55—67.

Для средневековых юристов римское право и римская юриспруденция были исходным пунктом их теоретической и комментаторской деятельности<sup>1</sup>.

В целом ряде юридических школ, возникших в X—XI вв. в Риме, Павии, Равенне и других городах, нормам, принципам и положениям римского права стали придавать универсальное значение. Одновременно существенное место в тогдашнем правопонимании начинает занимать разработанная римскими юристами и принятая в систему римского права и юриспруденции идея правовой справедливости (*aequitas*)<sup>2</sup> и связанные с ней естественноправовые представления и концепции.

В данной связи И.А. Покровский отмечал, что «в юриспруденции Павийской школы рано образовалось убеждение, что для пополнения лангобардского права следует обращаться к римскому, что римское право есть общее право, *lex generalis omnium*. С другой стороны, романисты Равенны принимали во внимание право лангобардское. В тех же случаях, когда правовые системы сталкивались между собой и противоречили друг другу, юриспруденция считала себя вправе выбирать между ними по соображениям справедливости, *aequitas*, вследствие чего эта *aequitas* возводилась ими в верховный критерий всякого права. Отсюда и дальнейшее воззрение, что и внутри каждой отдельной правовой системы всякая норма подлежит оценке с точки зрения той же *aequitas*, что норма несправедливая при применении может быть отвергнута и заменена правилом, диктуемым справедливостью... Понятие *aequitas* при этом отождествляется с понятием *ius naturale*, и таким образом юриспруденция этого времени, по своему общему и основному направлению, является предшественницей естественноправовой школы позднейшей эпохи»<sup>3</sup>.

На смену данному направлению в дальнейшем (конец XI — середина XIII вв.) приходит школа глоссаторов (или экзегетов), представители которой стали уделять свое основное внимание толкованию (т. е. экзегезе, глоссаторской деятельности) самого текста источников римского права — Свода Юстиниана и особенно Дигест. Этот поворот от оценки тех или иных норм с точки зрения *aequitas* к изучению римского права как именно источника позитивного права связан прежде всего с деятельностью юристов Болонского университета, возникшего в конце XI в. и вскоре ставшего центром тогдашней юридической мысли. В этом

<sup>1</sup> Стоянов А. Методы разработки положительного права и общественное значение юристов от глоссаторов до конца XVIII столетия. Харьков, 1862. С. 250—251.

<sup>2</sup> См.: Kaiser M. Das römische Privatrecht. München, 1959. S. 39 u.f.

<sup>3</sup> Покровский И.А. История римского права. Петроград, 1918. С. 191—192.

же направлении развивалась юриспруденция и в других университетах того времени (в Падуе, Пизе, Париже, Орлеане).

Юриспруденция глоссаторов внесла заметный вклад в разработку позитивного права, в формирование и развитие юридико-догматического метода трактовки его источников. «Прежде всего, — писал А. Стоянов о деятельности глоссаторов, — они объясняют себе смысл отдельных законов. Отсюда так называемая законная экзегеза (*exegesa legalis*)), первый шаг, азбука науки права положительного. Но от объяснения отдельных законов высшие, теоретические требования ума повели юристов к логически-связному изложению целых учений в тех же законных пределах источников. Это элемент догматический. Кроме того, юридическая литература начала XIII столетия представляет попытку излагать учения римского права самостоятельно, не придерживаясь порядка титулов и книг свода. Здесь зародыш элемента систематического. Таким образом, глоссаторы напали на те живые стороны, которые должны быть в методе юриспруденции как науки в истинном смысле слова. Изучение положительного права не может обойтись без экзегезы, без догматической и систематической обработки. Здесь выражаются основные, неизменные приемы человеческого ума, которые называются анализом и синтезом»<sup>1</sup>.

Конфликт права и закона, правовой справедливости (*aequitas*) и позитивного права глоссаторы решали в пользу официального законодательства, и в этом смысле они были законниками, стоящими у истоков европейского легизма. «Болонская школа требовала, чтобы судья, отказавшись от своих субъективных представлений о справедливости, держался положительных норм закона, т. е. *Corpus Iuris Civilis*. Уже Ирнерий провозгласил, что в случае конфликта между *ius* и *aequitas* разрешение его принадлежит законодательной власти»<sup>2</sup>.

Постглоссаторы (или комментаторы), ставшие занимать доминирующие позиции в европейской юриспруденции в XIII—XV вв., основное внимание уделяли комментированию самих глосс. Представители школы постглоссаторов (Раванис, Луллий, Бартолус, Балдус и др.), опираясь на идеи схоластической философии, стремились дать логическую разработку такой системы общих юридических принципов, категорий и понятий, из которых можно дедуктивным способом вывести более частные правовоположения, нормы и понятия.

В отличие от глоссаторов постглоссаторы вновь обращаются к идеям естественного права и соответствующим учениям римских юрис-

<sup>1</sup> Стоянов А. Указ. соч. С. 4—5.

<sup>2</sup> Покровский И.А. Указ. соч. С. 194.

тов и других своих предшественников. Естественное право при этом они трактуют как вечное, разумное право, выводимое из природы вещей. Соответствие требованиям естественного права выступает в качестве критерия для признания соответствующих норм позитивного права (норм законодательства и обычного права).

Целый ряд основных положений школы постглоссаторов сформулировал Раймунд Луллий (1234—1315 гг.). Юриспруденция в трактовке Луллия и других постглоссаторов оказывается пронизанной идеями и представлениями схоластической философии и теологии. Но Луллий «имеет еще и другие, для него второстепенные, но в сущности более научные стремления, а именно: 1) дать юриспруденции компендиарное изложение и вывести из всеобщих начал права начала особенные, путем искусственным; 2) сообщить таким образом познанию права свойство науки; 3) подкрепить значение и силу права писаного, согласовавши его с правом естественным и изощрить ум юриста»<sup>1</sup>.

Принципы своего нового подхода к праву и своего понимания «юридического искусства» Луллий формулировал следующим образом: «*reducere ius naturale ad syllogismum*» (редуцировать естественное право в силлогизм); «*ius positivum ad ius naturale reducat et cum ipso concor-det*» (позитивное право редуцировать в право естественное и согласовать с ним)<sup>2</sup>. Даже отвергая то или иное несправедливое положение позитивного права, следует, по мысли Луллия, избегать критического противопоставления естественного и позитивного права. «Юрист, — писал он, — обязан исследовать, справедлив или ложен закон писанный. Если он найдет его справедливым, то должен вывести из него верные заключения. Если же найдет его ложным, то не должен только им пользоваться, не порицая его и не разглашая о нем, чтобы не навлечь позора на старших» (т. е. законодателей).

Кроме выявления содержательного соответствия или несоответствия норм позитивного права смыслу и существу естественноправовой справедливости и разумной необходимости, Луллий использовал (в духе скрупулезной схоластической логики) и формализованный путь проверки соотношения позитивного закона (светского и канонического) и естественного права. «Способ этот, — писал он, — таков: прежде всего юрист должен разделить закон светский или духовный на основании параграфа о различии... после разделения согласить части его одну с другою на основании параграфа согласования... И если части эти, соединившись, составляют полный закон, отсюда следует, что закон

<sup>1</sup> Стоянов А. Указ. соч. С. 10.

<sup>2</sup> См. там же. С. 11.

справедлив. Если же закон духовный или светский этого не выдержит, то он ложен и о нем нечего заботиться»<sup>1</sup>.

Оценочно-содержательная, ценностная характеристика позитивного законодательства с позиций естественного права, таким образом, сочетается и дополняется в подходе Луллия требованием формально-логической процедуры проверки внутренней целостности, последовательности и непротиворечивости закона как источника действующего права. Несправедливость закона (его противоречие естественному праву) и его неразумность (расхождение с требованиями разума) означали, по Луллию, самопротиворечивость, несостоятельность закона также и в формально-логическом плане. Данная идея и лежит в основе предложенной Луллием логизированной процедуры проверки правового качества закона.

Сходные представления о характере соотношения естественного и позитивного права развивал и юрист Балдус. При этом он считал, что естественное право сильнее, чем принципат, власть государя: «*potius est ius naturale quam principatus*»<sup>2</sup>.

С начала XVI в. в юриспруденции заметно ослабевает влияние школы постглоссаторов и начинает складываться так называемая гуманистическая школа (гуманистическое направление в юриспруденции). Для юристов этого направления (Будаус, Альциатус, Цазий, Куяций, Донелл, Дуарен и др.) право — это прежде всего право позитивное, законодательство. Юристы XVI в. по преимуществу являются легистами, выступающими против феодальной раздробленности, за централизацию государственной власти, единое светское законодательство, кодификацию действующего позитивного права.

Скептическое отношение представителей гуманистической школы к естественному праву, однако, не означало полного отрицания естественноправовых идей и представлений. Это очевидно уже из того факта, что в тогдашнее позитивное право входило и римское право, включавшее в себя данные идеи и представления. С другой стороны, ряд юристов этого времени (например, Донелл и др.), характеризуя место и роль римского права среди источников действующего права, расценивали его в качестве «лучшей объективной нормы естественной справедливости»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См. там же.

<sup>2</sup> См.: Покровский И.А. Указ. соч. С. 198.

<sup>3</sup> См.: Стоянов А. Указ. соч. С. 72. Примечательно также, что Донелл относил к «лучшим частям римского права» естественное право и право народов и признавал их универсальное значение и пригодность для всех народов.



В общетеоретическом плане средневековые юристы внесли заметный вклад в процесс развития юриспруденции как с позиций юснатурализма, так и под углом зрения позитивного права, разработки его догмы (принципов и приемов юридико-догматического анализа и толкования права). Они значительно обогатили понятийный и познавательный аппарат юридической науки, углубили и развили основы философского подхода к праву, подготовили теоретическую почву для юриспруденции и философии права Нового времени.

#### 4. Естественноправовая мысль Нового времени

Политико-правовая мысль Нового времени, которая начала формироваться в эпоху европейского Возрождения и Реформации, была ориентирована на принципы и ценности нового, антитеологического и антифеодального, юридического мировоззрения, в основе которого лежали рационалистические концепции естественного права и общественного договора (договорного происхождения и сущности государства), идеи неотчуждаемых прав человека, формального равенства и свободы всех людей.

Становление и развитие этих новых воззрений на государство и право связано с именами таких мыслителей, как Н. Макиавелли, Ж. Боден, Г. Гроций, Б. Спиноза, Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Д. Локк, С. Пуфендорф, Х. Томазий, Х. Вольф, Г. Лейбниц, Ш.Л. Монтескье, Ж.Ж. Руссо, Т. Джефферсон, Д. Адамс, Д. Мэдисон, И. Кант и др. Эта линия развития политико-правовой мысли представлена и в философском учении Гегеля о праве и государстве.

Заметной вехой в процессе обновления юридической мысли и дальнейшего развития юриспруденции как науки стало творчество выдающегося голландского юриста Г. Гроция (1583—1645).

Отмечая юридический профиль своего исследования, Гроций подчеркивал отличие юриспруденции как «науки права»<sup>1</sup> от науки о политике. Предмет юриспруденции, по Гроцию, — это право и справедливость, предмет науки о политике — целесообразность и польза.

При этом под правом и справедливостью Гроций имеет в виду естественное право — «право в собственном смысле слова», «предписание здравого разума»<sup>2</sup>. Источником этого естественного права (которое и есть, по Гроцию, справедливость) является не чья-либо воля, интерес и

---

<sup>1</sup> Гроций Г. О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права. М., 1956. С. 52.

<sup>2</sup> Там же. С. 46, 71.

выгода, а сама разумная природа человека как социального существа, которому «присуще стремление к спокойному и руководимому собственным разумом общению человека с себе подобными»<sup>1</sup>. Неизменное естественное право не зависит даже от бога. «Действительно, — отмечает Гроций, — подобно тому как бог не может сделать, чтобы дважды два не равнялось четырем, так точно он не может зло по внутреннему смыслу обратить в добро»<sup>2</sup>.

Волеустановленное право — в отличие от естественного права — имеет своим источником волю человека или бога и делится Гроцием на право человеческое (внутригосударственное и международное право) и право божественное (закон божий, выраженный в Библии). Как внутригосударственное право (т. е. позитивное право, установление гражданской власти), так и международное право (право народов) основаны в конечном счете на естественном праве. К нему же восходит и государство, которое Гроций (в духе договорной теории) определяет как «совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы»<sup>3</sup>.

Таким образом, именно понятие естественного права (его объективные, неволеустановленные свойства разумности и справедливости) определяет правовую природу и правовой характер позитивного (волеустановленного) права и тем самым обеспечивает в подходе Гроция единство предмета юриспруденции как науки о праве (и вместе с тем — о правовой природе и правовом характере государства).

Поэтому в учении о естественном праве Гроций видит ту теоретическую основу, которая и способна придать юриспруденции научный характер. «Многие, — писал он, — до сих пор предпринимали попытку придать этой отрасли научную форму, но никто не сумел сделать этого, да, по правде говоря, это и невозможно было выполнить иначе, как тщательно отделив то, что возникло путем установления, от того, что вытекает из самой природы; на подобное обстоятельство до сей поры как раз и не было обращено должного внимания. Ибо ведь то, что вытекает из природы вещи, всегда пребывает тождественным самому себе и потому без труда может быть приведено в научную форму, то же, что возникло путем установления, часто изменяется во времени и различно в разных местах, а потому и лишено какой-либо научной системы, подобно прочим понятиям о единичных вещах»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 45.

<sup>2</sup> Там же. С. 72.

<sup>3</sup> Там же. С. 74.

<sup>4</sup> Там же. С. 52.

При этом учение о естественном праве составляет, по Гроцию, «естественную, неизменную часть юриспруденции»<sup>1</sup>. По такой логике, другую (изменчивую) часть юриспруденции как «научной системы» составляет трактовка позитивного права, т. е. того, «что имеет источником свободную волю»<sup>2</sup>. В этом духе он и рекомендует ученым юристам строить свою науку. «Поэтому, — пишет он, — если бы жрецы истинной справедливости предприняли попытку изложить отдельно естественную, неизменную часть юриспруденции, выделив то, что имеет источником свободную волю; если бы один из них излагал учение о законах, другой — о податях, третий — о должности судей, четвертый — об истолковании воли, пятый — о достоверности фактических доказательств, то из собрания всех частей могла бы получиться стройная система»<sup>3</sup>.

Речь, следовательно, идет о соединении — на основе естественно-правовых воззрений — в рамках юриспруденции как единой научной системы естественноправового и юридико-догматического направлений учения о праве. В качестве примера реализации идей такой системной разработки проблем права Гроций ссылается на свой труд: «Что касается нас, то полагаем, что в настоящем труде, содержащем, без сомнения, важнейшую часть науки права, мы показали на деле, а не только на словах, каков надлежащий способ ее изложения»<sup>4</sup>. Построенная на основе естественноправовой концепции научная система права должна была, согласно Гроцию, в своей структуре отразить правовой смысл и значение всех форм права — как естественного права, так и разных форм волеустановленного права. Определяющая роль естественноправовых положений в рамках такой научной системы права придает ее «основным началам», по мысли Гроция, аксиоматический характер, так что с их помощью можно легко выявить и разрешить «обычно возникающие спорные вопросы»<sup>5</sup>.

Рационалистическим идеям Гроция о естественном и позитивном праве вполне соответствовали и его представления о методологии юриспруденции. Отдавая должное усилиям прежних юристов в плане юридико-догматического, исторического и филологического способов рассмотрения права, Гроций акцентировал внимание на рационально-логическом методе изучения и толкования права. Такой формально-логический подход к праву представлял собой, по мысли Гроция, известную аналогию приемов математической аксиоматики. «Ибо, — писал

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 60.

он, — откровенно признаюсь, что, говоря о праве, я отвлекаюсь мыслью от всякого отдельного факта, подобно математикам, которые рассматривают фигуры, отвлекаясь от тел»<sup>1</sup>. В этой связи Гроций подчеркивает преимущество «доказательства априори (из первых начал)» перед «доказательством апостериори (от следствий)», которое «обладает не совершенной достоверностью, но лишь некоторой вероятностью»<sup>2</sup>.

Такой подход, восходящий к пифагорейским математическим трактовкам всех явлений (включая правовые), положениям Платона и Аристотеля об арифметическом и геометрическом равенстве и конкретизированный в сфере юриспруденции средневековыми юристами (с учетом достижений схоластики — приемов формально-логического анализа и синтеза, логического конструирования, обоснования и толкования определенной догмы в виде формализованной системы постулатов и т. д.), в дальнейшем был модернизирован и развит в учениях Канта и кантианцев (от Г. Гуго до Г. Кельзена) в различных вариантах и направлениях (различение формально-правового и фактического, априоризм правового долженствования, разработка и трактовка формально-логических способов изучения права по аналогии с приемами математики, интерпретация права как аксиоматической, формально-логической системы норм, «очищение» учения о праве от всего неправового и т. д.).

Значительное влияние на последующее развитие юридической науки оказала разработанная Гроцием концепция юриспруденции (ее предмета и методологии) как научной системы изучения права, которая опирается на рационально-логическое познание объективной природы права и лишь с этих стабильных, объективно-научных позиций исследует изменчивые (во времени и пространстве) положения сменяющих друг друга законов (волеустановленного, позитивного права).

Многие из этих теоретико-методологических положений разделяет и современная юриспруденция, которая рассматривает теорию права как объективного явления в качестве необходимой основы для учения о законе (всех источников позитивного права), а теоретически обоснованную систему права (и систему отраслей права) — в качестве научной основы системы отраслей законодательства и направлений законотворческой деятельности.

Большое влияние на развитие юридической мысли оказали идеи знаменитого французского юриста Ш.Л.Монтескье (1689—1755). Его учение о «духе законов» (т. е. о закономерном, разумном и необходимом

<sup>1</sup> Там же. С. 59.

<sup>2</sup> Там же. С. 73.

в позитивном праве) представляло собой плодотворную попытку постижения объективных закономерностей и логики исторически изменяемых позитивных законов, познания тех причин и факторов, которые порождают их. Такая ориентация юридического познания на выявление объективных закономерностей возникновения и развития права несомненно содействовала углублению юридических исследований, обогащению научного потенциала юриспруденции, повышению научного качества юридического знания.

«Дух законов» — это правообразующее значение и правовой результат тех факторов (географических, климатических, национальных, исторических, культурных, социальных, хозяйственных, политических, нравственных, религиозных и т. д.), которые влияют на законодательство. Правовой смысл «духа законов» требует принятия разумных и справедливых законов. «Законы, говоря вообще, — отмечает Монтескье в работе «О духе законов», — есть человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами земли; а политические и гражданские законы каждого народа должны быть не более как частными случаями приложения этого разума»<sup>1</sup>.

Понятие «дух законов» опирается на характерные для естественно-правовых учений представления об объективной природе справедливости, которая предшествует позитивному закону, а не впервые создается им. «Законам, созданным людьми, — подчеркивает Монтескье, — должна была предшествовать возможность справедливых отношений. Говорить, что вне того, что предписано или запрещено положительным законом, нет ничего ни справедливого, ни несправедливого, значит утверждать, что до того, как был начертан круг, его радиусы не были равны между собою»<sup>2</sup>.

Правовой смысл «духа законов» по-разному проявляется в различных формах права (естественном, церковном, международном, государственном, гражданском, семейном праве и т. д.) с учетом «их отношения к различным разрядам вопросов, входящих в область их постановлений»<sup>3</sup>. «Существуют, следовательно, — пишет Монтескье, — различные разряды законов, и высшая задача человеческого разума состоит в том, чтобы точным образом определить, к какому из названных разрядов по преимуществу относятся те или другие вопросы, подлежащие определению закона, дабы не внести беспорядка в те начала, которые должны управлять людьми»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955. С. 168.

<sup>2</sup> Там же. С. 164.

<sup>3</sup> Там же. С. 558.

<sup>4</sup> Там же. С. 559.

Здесь, следовательно, речь идет (как и у Гроция, но под несколько другим углом зрения) о разработке надлежащей системы и структуры общего учения о праве с учетом как принципиального правового единства всех форм права (в силу общего для всех них «духа законов», единого источника и критерия их разумности и справедливости), так и различий между ними в рамках такого единства. Также и в трактовке Монтескье научно обоснованная система (и структура) отраслей права выступает как основа для системы позитивного законодательства, его надлежащего структурирования по отраслям и т. д.

Существенное значение — и в плане философии права и с точки зрения единства предмета юриспруденции, имело, наряду с учением Монтескье о правовой природе позитивного закона, дальнейшее развитие им (после Гроция, Локка и других мыслителей) правового подхода к государству (углубление представлений о единой правовой природе государства и закона, о правовом смысле разделения властей, о взаимосвязи свободы, справедливости, права и государства, о государстве и законе как формах выражения и защиты свободы людей и т. д.).

### **5. Философия права как самостоятельная дисциплина: междисциплинарные связи философии и юриспруденции**

Заметное влияние на формирование философии права как отдельной научной дисциплины оказало философское учение о праве и государстве И. Канта (1724—1804). Рационалистический подход к праву и государству, разрабатывавшийся многими предшествующими мыслителями, получает в его произведениях дальнейшее развитие и глубокое философское обоснование. В идейно-мировоззренческом плане учение Канта заметно содействовало распространению и утверждению в философии права и в юриспруденции принципов и ценностей либерализма.

В систематическом виде философско-правовые взгляды Канта изложены в его работе «Метафизические начала учения о праве», которая представляет собой первую часть более обширного его произведения 1797 г. «Метафизика нравов в двух частях» (вторая часть этого произведения — «Метафизические начала учения о добродетели»).

Кант с позиций своей метафизической философии критически оценивает положение дел в области изучения права и государства. Учение о праве, отмечает он, представлено как «учение о положительном праве» («внешнем законодательстве») и сведено к знанию позитивных «внешних законов с внешней стороны, т. е. с точки зрения их примене-

ния к случаям, происходящим в опыте»<sup>1</sup>. Такое учение о позитивном праве, продолжает он, может, пожалуй, стать юриспруденцией — в смысле «правового ума», «смышленности в праве» («*Rechtsklugheit*»), однако без соединения с юриспруденцией подобное учение о позитивном праве «остается всего лишь правовой наукой» — «*Rechtswissenschaft*» (*iurisscientia*)»<sup>2</sup>. По поводу такой «правовой науки» Кант пишет: «Это последнее название относится к систематическому знанию учения о естественном праве (*ius naturae*), хотя правовед и должен при этом давать неизменные принципы для всякого позитивного законодательства»<sup>3</sup>.

Основной недостаток такого учения о позитивном праве (и такой «правовой науки») Кант видит в его эмпиризме, отсутствии надлежащей теоретической основы, которая, по его мысли, может быть разработана лишь с позиций философии и философского разума.

Примечательно в этой связи его развернутое суждение по поводу вопроса «Что такое право?». «Этот вопрос, — пишет Кант, — может так же смутить правоведа, — если только он не хочет впасть в тавтологию или вместо общего решения сослаться на то, что утверждали когда-либо законы какой-нибудь страны, — как пресловутый вопрос: «Что есть истина?», обращенный к учителям логики. Что следует по праву (*quid sit iuris*), т. е. что говорят или говорили законы в том или ином месте в то или другое время, он еще может указать; но является ли то, чего они хотят, также и правом, и всеобщий критерий, по которому можно опознать как право, так и неправое (*iustum et iniustum*), — все это остается для него сокрытым, если он хоть на время не оставляет указанные эмпирические принципы и не ищет источник этих суждений в одном лишь разуме (пускай даже при этом упомянутые законы и служили бы ему прекрасно в качестве направляющей нити), чтобы установить основу для возможного позитивного законодательства. Чисто эмпирическое учение о праве — это голова (как деревянная голова в басне Федра), которая, возможно, и прекрасна, да жаль только, что без мозга»<sup>4</sup>.

Эмпирическое учение о позитивном праве Кант именует «статутарным учением о праве», которому он противопоставляет «чистое учение о праве»<sup>5</sup>, основанное на разуме. «Чистое учение о праве и статутарное

---

<sup>1</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб., 1995. С. 284.

<sup>2</sup> Kant I. *Rechtslehre*. Berlin, 1988. S. 34.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid. S. 34–35.

<sup>5</sup> Ibid. S. 419. В XX в. концепцию «чистого учения о праве» в духе неопозитивизма развивал неокантианец Г. Кельзен.

учение о праве, — писал Кант, — отличаются друг от друга, как рациональное от эмпирического. Но поскольку последнее без первого представляет собой лишь механическую работу и имеет дело с чисто субъективным (идушим от произвола высшей власти) правом, а не с собственно объективным (происходящим из законов разума) правом, то — в качестве перехода от чистого учения о праве к статутарному учению о праве — между этими двумя учениями вообще необходима еще особая часть учения о праве для состыковки обоих учений и опосредования их связи»<sup>1</sup>.

Такая особая юридическая дисциплина (особая часть учения о праве) «как переход от рационального к эмпирическому» необходима, по Канту, для «инструктирования будущего законодателя»<sup>2</sup> по вопросам разумности и правового характера статутарного (позитивного) законодательства, постоянного его улучшения и возможного изменения. Считая разработку подобной дисциплины делом правоведов, сам Кант развивал именно философское (метафизическое, рациональное, чистое) учение о праве.

Метафизика права — это, по Канту, априорно начертанная система права, вытекающая из разума. При этом априорные веления (максимы) разума выступают как категорические императивы — моральные и правовые требования должного (долженствования). Всеобщий правовой категорический императив Кант формулирует следующим образом: «Поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом»<sup>3</sup>.

Применительно к государству категорический императив разума означает требование республики, т. е. соответствующего правовым принципам государственного устройства с разделением властей.

Эти и многие другие идеи и положения философского учения Канта о праве и государстве получили широкое распространение и соответствующее юридическое преломление и конкретизацию в юридической науке XIX и XX вв.

Так, уже в конце XVIII в. некоторые положения кантовской метафизики права использовал в сфере юридической науки немецкий юрист Г. Гуго, предтеча исторической школы права. При этом он пытался в

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid. S. 419—420. Эта идея была воспринята уже Г. Гуго. В дальнейшем идею подобной дисциплины в виде «политики права» (или «правовой политики») с различных позиций поддерживали и развивали многие авторы (Кельзен, Шершеневич, Петражицкий и др.).

<sup>3</sup> Кант И. Указ. соч. С. 286.



рамках юридической науки объединить традиционное юридико-догматическое учение о позитивном праве с философской и исторической трактовкой права. Под «философией права» он имел в виду «философию позитивного права», которая разрабатывалась им как «философская часть учения о праве»<sup>1</sup>.

Гуго считал, что юриспруденция должна состоять из трех частей: юридической догматики, философии права (философии позитивного права) и истории права. Для юридической догматики, занимающейся действующим (позитивным) правом и представляющей собой «юридическое ремесло», по его мнению, достаточно эмпирического знания<sup>2</sup>. А философия права и история права составляют соответственно «разумную основу научного познания права» и образуют «ученую, либеральную юриспруденцию (элегантную юриспруденцию)»<sup>3</sup>. История права при этом призвана показать, что право складывается исторически, а не создается законодателем. В дальнейшем данная идея была воспринята и развита К.Ф. Савиньи, Г. Пухтой и другими представителями исторической школы права.

В трактовке Гуго философия права — это «частью метафизика голой возможности (цензура и апологетика позитивного права по принципам чистого разума), частью политика целесообразности того или иного правоположения (оценка технической и прагматической целесообразности по эмпирическим данным юридической антропологии)»<sup>4</sup>.

Будучи под определенным влиянием философии Канта и положений Монтескье об историческом развитии права (отражение в законах национального характера данного народа, ступени его исторического развития, естественных условий его жизни и т. п.), Гуго, однако, как юрист-позитивист отвергал просветительский рационализм и соответствующие естественноправовые идеи разумного права.

Представители исторической школы права обосновывали первичность исторически трактуемого права по отношению к законодательству. Принцип историзма при этом призван преодолеть принцип разума (в его философско-просветительском или естественноправовом выражении) и заменить его исторически изменчивым, но в каждое конкретное время определенным «народным духом», правовыми представлениями и правосознанием данного народа. «Народный дух» для теоре-

<sup>1</sup> Hugo G. Beiträge zur civilistischen Bücherkenntnis. Bd. I. Berlin, 1829. S. 372 (1 Ausgabe — 1788).

<sup>2</sup> Hugo G. Lehrbuch eines civilistischen Cursus. Bd. I. Berlin. 1799. S. 15.

<sup>3</sup> Ibid. S. 16, 45.

<sup>4</sup> Ibid. S. 15. «Политикой целесообразности» Гуго здесь (под влиянием соответствующих идей Канта) обозначает то, что потом стали называть «политикой права».

тиков исторической школы права является основным исторически изменяющимся, но в то же время постоянно действующим правообразующим фактором.

Таким образом, историческая обусловленность права предстает здесь как единственный критерий его подлинности и правильности. Отсюда и скептицизм представителей исторической школы права ко всякого рода законотворческим новшествам и предложениям. Каждое правовое установление, подчеркивали они, имеет свое время, и его не следует произвольно отменять и искусственно заменять какими-то новыми законами. Право живет своей автономной и независимой от деятельности законодателя жизнью. Так, помимо этой деятельности складывается обычное право, отражающее фактически сложившийся порядок вещей. Закон — не основной и не единственный источник права. «Гармония развития» права, отмечал Пухта, нарушается, «когда, например, парализуют силу непосредственного народного убеждения и науки и все дальнейшее развитие права перекладывают на законодателя»<sup>1</sup>.

По характеристике Пухты, право — это ветвь народной жизни. Оно изменяется и развивается вместе с жизнью этого народа, разделяя характер его культуры на различных ступенях развития и приспособляясь к его изменчивым потребностям. Историчность права означает, во-первых, органическую связь права с народной жизнью, совпадение ступеней их одновременного развития; во-вторых, — органический характер развития самого права, органичность связи разных ступеней в развитии права. «Не только правовые нормы, содержащиеся в данное время в народном праве, — пояснял Пухта смысл историчности права, — являются членами организма; этим органическим свойством право обладает также в своем движении вперед; также и преемственное соотношение правовых норм органично. Словом, это можно выразить так: *право имеет историю*»<sup>2</sup>.

Право, согласно этим представлениям, развивается подобно народным нравам, обычаям, языку. Оно возникает, растет и умирает вместе с данным народом. Когда в 1814 г. сторонник естественноправовой доктрины Тибо предложил кодификацию немецкого гражданского права, Савиньи выступил в своей брошюре «О призвании нашего времени к законодательству и правоведению» против этого предложения, ссылаясь на его несвоевременность. Савиньи отмечает, что право, отвечающее характеру и духу, бытию и состоянию народа, прежде создается его нравами и верованиями, а лишь затем — юриспруденцией, не произво-

<sup>1</sup> Puchta G.F. *Cursus der Institutionen*, I Band, 5. Aufl., Leipzig, 1856. S. 47.

<sup>2</sup> Ibid. S. 46.

лом законодателя, а незаметно действующими внутренними силами народной жизни. Правда, Савиньи не отвергал сам принцип кодификации права, а в 1842—1848 гг. даже возглавлял министерство по пересмотру законов.

В целом представители исторической школы права, несмотря на определенные недостатки в их правопонимании, сыграли значительную роль в создании немецкой юридической науки XIX в., оказавшей, кстати говоря, заметное влияние и на развитие юриспруденции в России.

Приведенный краткий очерк истории развития философско-правовой и юридической мысли позволяет лучше понять своеобразие гегелевского философского учения о праве и государстве, аспекты концептуальной новизны и преемственности в этом учении, его сильные и слабые стороны, меру обоснованности (и необоснованности) его критических выпадов против своих предшественников и т. д.

Юридическая наука — это, по Гегелю, наука о позитивном праве, или позитивная наука о праве, позитивная юриспруденция. Она занимается не смыслом права, а тем, что в данном месте и в данное время соответствующим властно-авторитетным образом установлено (позитивировано) как закон, т. е. исторически изменчивым законодательством (позитивным правом). Она, следовательно, в своем подходе к праву исходит не из разума, а из авторитета (властного установления). «Тем самым, — пишет Гегель, — позитивная наука о праве есть историческая наука, принципом которой является авторитет. Все остальное — дело рассудка и касается внешнего порядка, сопоставления, последовательности, дальнейшего применения и т. п.»<sup>1</sup>.

Весьма низко ставит Гегель метод юриспруденции, оперирование формальными дефинициями «ради сохранения по крайней мере внешней научной формы»<sup>2</sup>. К тому же, замечает он, присущие самому позитивному праву внутренние противоречия затрудняют подобные дефиниции, ибо дефиниции «должны содержать общие определения, а в общих определениях непосредственно обнаруживается противоречивое, здесь — неправоное во всей его очевидности»<sup>3</sup>.

В позитивной юриспруденции (начиная от римских юристов), по оценке Гегеля, дефиниции дедуцируются «обычно из этимологии, преимущественно посредством абстрагирования от особых случаев, причем основной служат чувства и представления людей. Правильность дефиниции определяют затем в зависимости от ее соответствия существующим представлениям. При этом методе отодвигается на задний

<sup>1</sup> Там же. С. 250.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

<sup>3</sup> Там же.

план то, что единственно существенно в научном отношении, в отношении содержания, — *необходимость предмета* в себе и для себя (здесь права), в отношении же формы — природа понятия»<sup>1</sup>. По поводу же «последовательности умозаключений из данных принципов» — предмета особой гордости юристов и математиков — Гегель полагает, что эта восхваляемая «последовательность представляет собой, несомненно, существенное свойство науки о праве, как и математики, и вообще каждой рассудочной науки, но с удовлетворением требований разума и с философской наукой эта рассудочная наука не имеет ничего общего. К тому же именно *непоследовательность* римских юристов и преторов следует считать одним из их величайших достоинств, которое позволяло им отступать от несправедливых и отвратительных институтов...»<sup>2</sup>.

Такому методу юридического познания Гегель противопоставляет «научный метод философии»<sup>3</sup>, под которым имеется в виду разработанная им диалектика.

«В философском познании, — подчеркивает он, — главным является *необходимость* понятия, а движение, в ходе которого оно становится *результатом*, составляет его доказательство и дедукцию»<sup>4</sup>.

Гегелевская критика позитивной юриспруденции, — оставшая в стороне высокомерие философа по отношению к ней и недостатки его собственного учения о праве, — в целом ряде отношений, хотя и не во всем, по существу была правильной. Собственно именно поэтому она оказала столь громадное, продолжающееся до наших дней, влияние на последующее развитие философии права и юридической науки. Особо следует в этом плане отметить как гегелевские мысли о научно-познавательном статусе понятия права и его значении для научного учения о праве, так и его философско-методологические положения о требуемых наукой понятийном типе и способе познания права. Гегель несомненно углубил понимание всего этого комплекса проблем, связанных с предметом и методом научного изучения права.

Вместе с тем признание подлинной наукой о праве лишь собственной концепции философии права и принижение научного значения, достижений и потенциала юриспруденции, да и других направлений философского учения о праве были очевидными доктринальными преувеличениями. История юриспруденции (до и после Гегеля) свидетельствует, что в ней всегда, наряду с легистским (позитивистским) правовым пониманием, против которого выступает Гегель, развивалось в той или

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 66—67.

<sup>3</sup> Там же. С. 61.

<sup>4</sup> Там же. С. 60.

иной версии и форме и юридическое (антипозитивистское, естественноеправовое) правопонимание, в общем русле и на почве которого разработана и сама гегелевская философия права. Так что эта последняя была бы и сама попросту невозможна без научно-правового опыта и достижений предшественников (юристов и философов), в том числе и в области предмета и метода науки о праве, изучения понятия права и понятийного исследования явлений права и государства.

«Философия права» Гегеля содействовала широкому распространению данного понятия и утверждению философии права в качестве отдельной самостоятельной научной дисциплины — в рамках как философии, так и юридической науки. При этом философия права развивалась не только на гегельянских основах, но и с позиций кантианства и неокантианства, неотомизма, неопротестантизма, феноменологизма, философской антропологии, интуитивизма, экзистенциализма и т. д.

Со второй половины XIX в. до настоящего времени философия права стала по преимуществу разрабатываться — вопреки гегелевским представлениям о юриспруденции — именно как юридическая дисциплина и преподаваться в основном на юридических факультетах. Причем в рамках юридической науки философия права разрабатывалась и разрабатывается и на позитивистских основах (в виде позитивистской философии позитивного права), и с антипозитивистских позиций.

Позитивистское (и неопозитивистское) направление философии права развивалось в XIX—XX вв. в виде общей теории права в основном с позиций аналитической юриспруденции. Идеи и установки аналитической юриспруденции нашли свое обоснование и развитие в утилитаристском учении о праве И. Бентама, в «философии позитивного права» Д. Остина, «чистом учении о праве» Г. Кельзена, учении Г. Харта о первичных и вторичных правовых правилах, «познавательной-критической теории права» О. Вайнбергера и др.<sup>1</sup> К этому направлению относятся и философско-правовые воззрения русских представителей юридического позитивизма (Г.Ф. Шершеневич) и неопозитивизма (В.Д. Катков)<sup>2</sup>.

Антипозитивистское направление философии права как юридической дисциплины разрабатывалось как на основе определенного фило-

---

<sup>1</sup> См.: *Austin J. Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positiv Law*. London, 1873; Чистое учение о праве Ганса Кельзена. Вып. 1—2. М., ИНИОН АН СССР, 1987—1988; *Hart H. The Concept of Law*. Oxford, 1961; *Einführung in die Rechtsphilosophie*. Hrsg. von Prof. Weinberger O. in Zusammenarbeit mit Koller P., Strasser P., Prisching M., Graz, 1979.

<sup>2</sup> См.: *Шершеневич Г.Ф. Философия права*. Т. I. Вып. 4. М., 1911; *Катков В.Д. Реформированная общим языковедением логика и юриспруденция*. Одесса, 1913.

софского учения, например, неокантианства, неогегельянства, экзистенциализма, онтологической философии и т. д., так и с позиций юснатурализма и других вариантов юридического (антилегистского) правопонимания<sup>1</sup>.

Восходящие соответственно к Гуго и к Гегелю два подхода к вопросу об определении дисциплинарного характера философии права в качестве юридической или философской науки получили свое дальнейшее развитие в философско-правовых исследованиях XIX—XX вв.<sup>2</sup>

Представители почти всех основных течений философской мысли (от древности до наших дней) выдвигали свою версию философской трактовки права. Применительно к XIX—XX вв. можно говорить о философско-правовых концепциях кантианства и неокантианства, гегельянства, младогегельянства и неогегельянства, различных направлений христианской философской мысли (неотомизма, неопротестантизма и т. д.), феноменологизма, философской антропологии, интуитивизма, экзистенциализма и др.

Как сами философские учения непосредственно, так и соответствующие философские трактовки права оказали и продолжают оказывать заметное влияние на всю юридическую науку и на развиваемые в ее рамках философско-правовые подходы и концепции. Но и юриспруденция, юридико-теоретические положения о праве, проблемах его становления, совершенствования и развития оказывают большое воздействие на философские исследования правовой тематики. Таким взаимовлиянием и взаимодействием философии и юриспруденции в той или иной мере отмечены все философские подходы к праву — независимо от их дисциплинарной принадлежности к системе юридических наук или к философии. И хотя со второй половины XIX в. и в XX в. философия права по преимуществу стала разрабатываться как юридическая дисциплина и преподаваться в основном на юридических фа-

<sup>1</sup> См.: *Stammler R.* Die Lehre von dem richtigen Rechte. Berlin, 1902; *Radbruch G.* Rechtsphilosophie, 1983; *Naucke W.* Rechtsphilosophische Grundbegriffe. Frankfurt a. Main, 1982; *Larenz K.* Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1931; *Sforza W.C.* Corso di Filosofia del Diritto. Roma, 1942; *Messner J.* Das Naturrecht. 7. Aufl. Berlin, 1984; *Verdross A.* Abendländische Rechtsphilosophie. Wien, 1963; *Marcic R.* Rechtsphilosophie. Freiburg, 1969; *Kubes V.* Grundfragen der Philosophie des Rechts. Wien, New York, 1977; *Coing H.* Grundzüge der Rechtsphilosophie. Berlin, 1969; *Maihofer W.* Sein und Recht. Frankfurt a. Main, 1954; *Fecher E.* Rechtsphilosophie. Tübingen, 1962; *Smid S.* Einführung in die Philosophie des Rechts. München, 1991.

<sup>2</sup> См. подробнее: *Нерсесянц В.С.* Философия права. М., 1997. С. 553—643. Вопрос о дисциплинарной принадлежности философии права к философии или юриспруденции не следует, разумеется, путать с совершенно другим вопросом — с вопросом о типе правопонимания (юридическом или легистском), лежащем в основе той или иной концепции права (независимо от ее дисциплинарной принадлежности).

культетах, однако ее развитие всегда было и остается тесно связанным с философской мыслью.

Вопрос о научном профиле и дисциплинарной принадлежности философии права имеет несколько аспектов.

Если речь идет о философии права в целом, то очевидно, что мы имеем дело с междисциплинарной наукой, объединяющей те или иные начала, как минимум, двух дисциплин — юридической науки и философии. Так что этот междисциплинарный компонент является общим для всех версий философии права, независимо от того, разработаны ли они как отдельная юридическая или философская наука.

Когда же встает вопрос о дисциплинарной принадлежности к юриспруденции или к философии тех или иных конкретных вариантов философии права, то по существу речь идет о концептуальном различии юридического и философского подходов к основной проблеме (подразумевающей и охватывающей и все остальные, более частные проблемы) любой философии права: «Что такое право?».

Это концептуальное различие обусловлено уже дисциплинарными особенностями философии и юриспруденции, отличием предметов их научного интереса, изучения и изученности (научно-профессиональной компетентности), спецификой философской и юридической мысли. Несколько упрощая, можно сказать: философское познание, философия (по ее предмету, методу и т. д.) — сфера всеобщего, право и правоведение — сфера особенного, искомая же философией права истина о праве<sup>1</sup>, как и всякая истина, — конкретна. Отсюда и концептуальное различие подходов к философии права от философии и от юриспруденции: путь от философии к философии права идет от общего через особенное к конкретному (искомой истине о праве), путь же от юриспруденции к философии права — это движение от особенного через всеобщее к конкретному.

Интерес философии к праву и философия права как особенная философская наука в системе философских наук порождены прежде всего внутренней потребностью самой философии самоудостовериться в том, что ее всеобщность (предметная, методологическая, познавательная и т. д.) действительно всеобща, что она распространяется и на такую особую сферу, как право.

Также и у юриспруденции (в ее движении к философии права) есть внутренняя потребность самоудостовериться, что ее особенность

---

<sup>1</sup> Если бы, как утверждает Гегель, «истина о праве» была «открыто дана в публичных законах» (Гегель. Философия права. С. 46), то не только юриспруденция, но и философия права, в том числе и его философия права, были бы излишни. Но это как раз не так.

(предметная, познавательная и т. д.) — это действительная особенность всеобщего, его необходимая составная часть, т. е. нечто необходимое, а не произвольное и случайное в контексте всеобщего.

В этом движении с разных сторон к философии права и философия, и юриспруденция в поисках истины о праве выходят за границы своей базовой сферы и осваивают новую предметную область. Но делают они это по-своему.

В философии права как особой философской дисциплине (наряду с такими особыми философскими дисциплинами, как философия природы, философия религии, философия морали и т. д.) познавательный интерес и исследовательское внимание сосредоточены в основном на философской стороне дела, на демонстрации познавательных возможностей и эвристического потенциала определенной философской концепции в особой сфере права. Существенное значение при этом придается содержательной конкретизации соответствующей концепции применительно к особенностям данного объекта (права), его осмыслению, объяснению и освоению в понятийном языке данной концепции, в русле ее онтологии, гносеологии и аксиологии.

В концепциях же философии права, разработанных с позиций юриспруденции, при всех их различиях, как правило, доминируют правовые мотивы, направления и ориентиры исследования. Его философский профиль здесь не задан философией, а обусловлен потребностями самой правовой сферы в философском осмыслении. Отсюда и преимущественный интерес к таким проблемам, как смысл, место и значение права и юриспруденции в контексте философского мировоззрения, в системе философского учения о мире, человеке, формах и нормах социальной жизни, о путях и методах познания, о системе ценностей и т. д.

Нередко при этом в поле философского анализа оказываются (в силу их фундаментальной значимости для теории и практики права) и более конкретные вопросы традиционной юриспруденции, такие, например, как: понятийный аппарат, методы и задачи юридических исследований, приемы юридической аргументации и природа юридического доказательства, иерархия источников позитивного права, совершенствование действующего права, правовой статус различных общественных и государственных институтов, воля в праве, законодательство и правоприменительный процесс, правосубъектность, норма права, правосознание, договор, соотношение прав и обязанностей, правопорядок и правонарушение, природа вины и ответственности, проблемы преступности, смертной казни и т. д.

Главное, разумеется, не в том или ином наборе тем и проблем, а в существе их осмысливания и толкования с позиций предмета философии



фии права, в русле его развертывания и конкретизации в общем контексте современной философской и правовой мысли.

Степень развитости философии права, ее реальное место и значение в системе наук (философских и юридических) непосредственно зависят от общего состояния философии и юриспруденции в стране. Заметную роль при этом, помимо прочего, играют политико-идеологические факторы, а также научные традиции.

В нашей философской литературе проблематика философско-правового характера освещается по преимуществу (за редким исключением) в историко-философском плане.

Традиционно большее внимание, хотя и явно недостаточное, уделяется философско-правовой проблематике в юридической науке. Дело здесь обстоит таким образом, что философия права, ранее разрабатывавшаяся в рамках общей теории права в качестве ее составной части, постепенно оформляется в качестве самостоятельной юридической дисциплины общенаучного статуса и значения (наряду с теорией права и государства, социологией права, историей правовых и политических учений, отечественной и зарубежной историей права и государства).

И в таком качестве философия права призвана выполнять ряд существенных общенаучных функций методологического, гносеологического и аксиологического характера как в плане междисциплинарных связей юриспруденции с философией и рядом других гуманитарных наук, так и в самой системе юридических наук.

## **Глава 2. ГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ОСНОВНЫХ ТИПОВ ПРАВОПОНИМАНИЯ**

### **1. Типология правопонимания**

Исходное и определяющее значение для любого учения о праве (все равно — с позиций философии или юриспруденции) имеет лежащий в его основе тип понимания (и понятия) права. Именно тип правопонимания определяет парадигму (смысловую модель, принцип и образец) юридического познания, собственно научно-правовое содержание, предмет и метод соответствующего учения о праве.

Это обусловлено научно-познавательным статусом и значением понятия в рамках любой последовательной, систематически обоснован-

ной, развитой и организованной теории. Как в семени дано определенное будущее растение, так и в понятии права в научно-абстрактном виде содержится определенная правовая теория, теоретико-правовой смысл и содержание определенной концепции (и типа) учения о праве. Если, таким образом, понятие права — это сжатая правовая теория, то правовая теория — это развернутое понятие права. Ведь только некое целостное учение о праве (в виде определенной концепции философии права или юриспруденции) способно дать систематическое и полное раскрытие понятия права в виде соответствующей научной теории.

История и теория правовой мысли и юриспруденции пронизаны борьбой двух противоположных типов правопонимания. Эти два типа понимания права и трактовки понятия права условно можно обозначить как *юридический* (от *ius* — право) и *легистский* (от *lex* — закон) типы правопонимания и понятия права<sup>1</sup>.

Внутри этих двух типов правопонимания имеются различные концепции и направления трактовки понятия права. Учет межтипологических различий и внутритипологических особенностей тех или иных учений о праве имеет существенное значение для конкретной характеристики их теоретико-правового содержания.

Такой подход позволит более предметно охарактеризовать как приущий гегелевской философии права тип правопонимания, так и ее внутритипологические особенности — в их соотношении с другими концепциями правопонимания.

## 2. Позитивистское правопонимание

В основе легистского правопонимания и легистской концепции юриспруденции лежит понятие права как приказа, как принудительных установлений государства, как совокупности (системы) обязательных правил (норм), предписанных официальной властью.

С легистских позиций, сводящих с самого начала право к закону и отождествляющих их, по сути дела невозможно сказать что-либо содержательное о законе (позитивном праве), поскольку с этой точки зрения в принципе безразлично (да и невозможно выявить), формой выражения какого именно содержания (правового или произвольно-противоправного) является закон. Тут существование закона (публично-власт-

---

<sup>1</sup> См.: *Нерсисянц В.С.* Различение и соотношение права и закона как междисциплинарная проблема // Вопросы философии права. М., 1973; *Его же.* Из истории правовых учений: два типа правопонимания // Политические и правовые учения: проблемы исследования и преподавания. М., 1978; *Его же.* Право и закон. М., 1983.

ная его данность) в роли права предшествует той правовой сущности (и того правового содержания), выражением чего этот закон как носитель права должен быть.

Для легизма и «юридического позитивизма» весьма характерны пренебрежение правами человека и гражданина, апология власти и гипертрофия ее нормотворческих возможностей. В этом смысле легизм представляет собой нормативное выражение авторитарного правопонимания. Пафос и устремления легизма — подчинение всех властно-приказных правилам и установлениям. Здесь повсюду — от древнекитайских до современных легистов — господствует взгляд на человека как на подчиненный объект власти, а не свободное существо.

У истоков легизма и юридического позитивизма в Новое время стоит Гоббс с его концепцией всемогущего государства и трактовкой права как приказа власти. «Правовая сила закона, — подчеркивал он, — состоит только в том, что он является приказанием суверена»<sup>1</sup>. Под «законом» здесь имеется в виду все действующее (так называемое «позитивное») право. В дальнейшем такое понимание права было взято на вооружение представителями различных направлений легизма.

В конкретно-историческом плане становление и развитие «юридического позитивизма» было связано с победой и укреплением буржуазного строя, с возвышением роли государства и увеличением в этих условиях удельного веса и значения государственных актов в системе источников права<sup>2</sup> и т. д.

В идейном отношении «юридический позитивизм» отразил изменившееся юридическое мировоззрение победившего класса буржуазии, уже добившегося официального признания в законе («позитивации») своих правовых притязаний, идеологию защиты официального, наличного законопорядка против всякого рода критически и оппозиционно («непозитивно») звучащих требований и представлений о «естествен-

<sup>1</sup> Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С. 214.

<sup>2</sup> В юриспруденции принято различать источник права в формальном смысле (формальный источник права) и источник права в материальном смысле (материальный источник права): под первым имеется в виду та или иная форма выражения (формулирования) права (соответствующий нормативно-правовой акт, прецедент, обычное право и т. д.); под вторым — то, что, согласно соответствующей точке зрения, порождает (формирует) право (природа человека, разум, общество и т. д.). В этой связи следует отметить, что для юридического позитивизма (и вообще для легизма) закон (все источники позитивного права) является по существу источником права в материальном смысле, поскольку, с этой точки зрения, закон не выражает и формулирует право, а порождает и формирует его. Отсюда и характерные для такого подхода «юридические иллюзии» о всемогуществе закона и неограниченных возможностях («свободной воле») законодателя творить по своему усмотрению любое право.

ном», «должном», «идеальном», «разумном», «справедливом» и т. п. праве.

К основным идеям и положениям «юридического позитивизма» относятся трактовка права как творения власти, властная принудительность как, в конечном счете, единственная отличительная особенность права, формально-логический и юридико-догматический методы анализа права, отрыв и «очищение» права от общественных отношений, а юриспруденции — от «метафизических» положений о природе, причинах, ценностях, сущности права и т. д. Подобные представления в XIX в. развивали Д. Остин, Ш. Амос и др. в Англии; Б. Виндшайд, К. Гербер, К. Бергбом, П. Лабанд, А. Цительман и др. в Германии; Кабанту и др. во Франции; Е.В. Васьковский, А.Х. Гольмстен, Л.Д. Гримм, С.В. Пахман, Г.Ф. Шершеневич и др. в России. В XX в. этот подход представлен такими направлениями «юридического» неопозитивизма, как «реформированная общим языковедением юриспруденция» В.Д. Каткова, «чистое учение о праве» Г. Кельзена, «концепция права» Г. Харта и т. д.

Так, Д. Остин характеризовал право как «агрегат правил, установленных политическим руководителем или сувереном», и подчеркивал: «Всякое право есть команда, приказ»<sup>1</sup>. Так же и Ш. Амос утверждал, что «право есть приказ верховной политической власти государства с целью контроля действий лиц в данном сообществе»<sup>2</sup>. Г.Ф. Шершеневич придерживался аналогичных воззрений. «Всякая норма права, — писал он, — приказ»<sup>3</sup>. Право, по его оценке, — это «произведение государства», а государственная власть характеризуется им как «тот начальный факт», из которого исходят, цепляясь друг за друга, нормы права»<sup>4</sup>.

Своим приказом государственная власть порождает право — таково кредо данного типа правопонимания. С этой точки зрения, все, что приказывает власть, есть право. Отличие права от произвола тем самым в принципе лишается объективного и содержательного смысла и имеет для приверженцев такого подхода лишь субъективный и формальный характер: явный произвол, санкционируемый определенным субъектом (органом государства) в определенной форме (в форме того или иного акта — закона, указа, рескрипта, постановления, циркуляра и т. д.), признается правом. В легистско-позитивистской трактовке за приказом государственной власти признаются магические возможности. Получается, что подобным приказом решаются задачи не только

<sup>1</sup> *Austin J. Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law. L., 1873. P. 89, 98.*

<sup>2</sup> *Amos Sh. A systematic View of the Science of Jurisprudence. L., 1872. P. 73.*

<sup>3</sup> *Шершеневич Г.Ф. Общая теория права. М., 1910. Вып.1. С. 281.*

<sup>4</sup> Там же. С. 314.

субъективного характера (формулирование норм законодательства), но и объективного плана (формирование, создание самого права), а также собственно научного профиля (выявление специфики права, его отличия от иных социальных форм и т. д.).

Как приказ власти и принудительный порядок трактуют право и неопозитивисты (Г. Кельзен, Г. Харт и др.).

В силу своей позитивистско-прагматической ориентированности легистская юриспруденция занята уяснением и рассмотрением двух основных эмпирических фактов: 1) выявлением, классификацией и систематизацией самих видов (форм) этих приказаний (принудительно-обязательных установлений) официальной власти, т. е. так называемых формальных источников действующего права (позитивного права, закона), и 2) выяснением мнения (позиции) законодателя, т. е. нормативно-регулятивного содержания соответствующих приказаний власти как источников (форм) действующего права.

Легизм (во всех его вариантах — от старого легизма и этатистского толкования права до современных аналитических и нормативистских концепций юридического позитивизма), отождествляя право и закон (позитивное право), отрывает закон как правовое явление от его правовой сущности, отрицает объективные правовые свойства, качества, характеристики закона, трактует его как продукт воли (и произвола) законоустанавливающей власти. Поэтому специфика права, под которым позитивисты имеют в виду закон (позитивное право), неизбежно сводится при таком правопонимании к принудительному характеру права. Причем эта принудительность трактуется не как следствие каких-либо объективных свойств и требований права, а как исходный правообразующий и правоопределяющий фактор, как силовой (и насильственный) первоисточник права. *Сила власти здесь рождает насильственное, приказное право.*

Истина о праве, согласно легизму, дана в законе, выражающем волю, позицию, мнение законодателя (суверена, государства). Поэтому искомое истинное знание о праве носит здесь характер мнения, хотя и официально-властного мнения.

По логике такого правопонимания, одна только власть, создающая право, действительно знает, что такое право и чем оно отличается от неправа. Наука же в лучшем случае может адекватно постигнуть и выразить это воплощенное в законе (действующем праве) властно-приказное мнение.

Теоретико-познавательный интерес легизма полностью сосредоточен на действующем (позитивном) праве. Все, что выходит за рамки эмпирически данного позитивного права, все рассуждения о сущности права, идее права, ценности права и т. д. позитивисты отвергают как

нечто метафизическое, схоластическое и иллюзорное, не имеющее правового смысла и значения.

Особо остро позитивисты критикуют естественноправовые учения. Причем к естественноправовым они чохом относят все концепции различения права и закона, все теоретические рассуждения о праве, расходящиеся с положениями закона. Позитивистская гносеология тем самым по существу отвергает теорию права и признает лишь учение о законе, законоведение, предметом которого является позитивное право, а целью и ориентиром — догма права, т. е. совокупность непреложных основных положений (устоявшихся авторитетных мнений, позиций, подходов) о действующем (позитивном) праве, о способах, правилах и приемах его изучения, толкования, классификации, систематизации, комментирования и т. д.

Конечно, изучение, комментирование, классификация и иерархизация источников позитивного права, выявление их нормативного содержания, систематизация этих норм, разработка вопросов юридической техники, приемов и методов юридического анализа и т. д., — все то, что традиционно именуется юридической догматикой (догмой права) и относится к особой сфере профессиональной компетентности, мастерства и «ремесла» юриста, представляют собой важную составную часть познания права и знания о действующем праве. Но позитивистское ограничение теории права разработкой догмы права по существу означает подмену собственно научного исследования права его формально-техническим описательством, сведение правоведения к законоведению.

Позитивистская гносеология закона (действующего права) при этом ориентирована не на познание сущности закона, не на получение какого-то нового (отсутствующего в самом фактически данном законе) знания о действующем праве, а на адекватное (в юридико-догматическом смысле) описание его как собственно уже познанного и известного объекта. Все знание о праве, согласно такому правопониманию, уже официально дано в самом позитивном праве, в его тексте, и основная проблема позитивистского учения о праве состоит в правильном толковании текста закона и надлежащем изложении имеющегося в этом тексте официально-правового знания, мнения и позиции законодателя.

С этим связан и повышенный интерес позитивистов (особенно представителей аналитической юриспруденции) к лингвистическим и текстологическим трактовкам закона при явном игнорировании его правового смысла и содержания. При таком подходе юридическая гносеология подменяется легистской лингвистикой, согласно которой разного рода непозитивистские понятия, идеи и концепции (типа сущность права, идея права, естественное право, неотчуждаемые права человека

и т. д.) — это лишь ложные слова, языковые иллюзии и софизмы, результат неверного словоупотребления.

Подобные взгляды развивал уже ярый позитивист И. Бентам, оказавший заметное влияние на становление аналитической юриспруденции (Д. Остин и др.). Естественное право — это, согласно его оценке, словесная фикция, метафора, а неотчуждаемые права человека — химера воображения.

Начатое Бентамом «очищение» языка юриспруденции от подобных «обманных» слов было продолжено последующими позитивистами, особенно последовательно — в кельзеновском «чистом» учении о праве.

Дальше всех в этом направлении пошел русский дореволюционный юрист В.Д. Катков. Реформируя юриспруденцию с помощью «общего языковедения», он даже предлагал вовсе отказаться от слова «право» и пользоваться вместо него словом «закон», поскольку, как утверждал он, в реальности «нет особого явления «право»<sup>1</sup>.

Юридическое правопонимание признает теоретико-познавательное и практическое значение лингвистического, текстологического (герменевтического), структуралистического, логико-аналитического, юридико-догматического направлений, приемов и средств исследований проблем права и закона. Но в рамках юридического подхода к праву речь идет не о сведении права к закону и теории права к учению о законе и догме позитивного права, а об использовании всей совокупности гносеологических приемов, средств и возможностей в процессе всестороннего познания права для получения достоверного и истинного знания о праве и законе.

В аксиологическом плане легизм — в силу отождествления права и закона (позитивного права) и отрицания объективных, независимых от законодателя и закона, свойств и характеристик права — отвергает по существу собственно правовые ценности и признает лишь ценность закона (позитивного права). Причем признаваемая позитивистами «ценность» закона (позитивного права) на самом деле лишена собственно ценностного смысла. Позитивистская «ценность» закона (позитивного права) — это его официальная общеобязательность, властная императивность, а не его общезначимость по какому-либо объективному (не властно-приказному) основанию.

Характерен в этом отношении радикально-позитивистский подход Кельзена, согласно которому право ценно только как приказание, как норма. В таком смысле (как приказ, как норма) право характеризуется

---

<sup>1</sup> Катков В.Д. Реформированная общим языковедением логика и юриспруденция. Одесса, 1913. С. 391, 407.

им как форма долженствования. «Нельзя сказать, как это часто делается, — утверждает Кельзен, — что право не только представляет собой норму (или приказание), но что оно также составляет или выражает некую ценность (подобное утверждение имеет смысл только при допущении абсолютной божественной ценности). Ведь право составляет ценность как раз потому, что оно есть норма...»<sup>1</sup>.

Но эта «норма» у Кельзена — чистое долженствование-приказание, но не норма равенства, не норма свободы, не норма справедливости. Она ничего из формально-правовых характеристик права в себе не содержит. Кельзеновская норма (и вместе с тем форма права) — это «чистая» и пустая форма долженствования, пригодная для придания императивно-приказного статуса и характера любому произвольному позитивно-правовому содержанию.

Характеризуя свое «чистое учение о праве», Кельзен писал: «Оно пытается ответить на вопрос, *что* есть право и *как* оно есть, но не на вопрос, как оно должно быть или создаваться. Оно есть правоведение, но не политика права»<sup>2</sup>. «Это учение о праве, — пояснял он, — называется «чистым» потому, что оно занимается одним только правом и «очищает» познаваемый предмет от всего, что не есть право в строгом смысле. Другими словами, оно стремится освободить правоведение от чуждых ему элементов. Таков основной принцип его методики»<sup>3</sup>.

С этих неопозитивистских позиций Кельзен критикует не только естественноправовые учения, но и традиционное позитивистское правоведение XIX—XX вв. за его «нечистоту»: «Юриспруденция совершенно некритично «расширилась» за счет психологии и социологии, этики и политической теории. Такое расширение можно объяснить тем, что эти науки имеют дело с предметами, которые, несомненно, тесно связаны с правом. И если чистое учение о праве желает отграничить познание права от смежных дисциплин, то вовсе не потому, что оно не замечает или даже отрицает эту связь, но потому, что оно хочет избежать методологического синкретизма, который затемняет сущность правоведения и смазывает границы, предназначенные ему природой его предмета»<sup>4</sup>.

В отличие от каузальных наук (наук о природе), опирающихся на каузальное (причинно-следственное) объяснение действительности, правоведение, по Кельзену, — это нормативная наука со своим нормативным (формально-логическим) методом, опирающимся на должен-

<sup>1</sup> Чистое учение о праве Ганса Кельзена. Вып.1. М., ИНИОН АН СССР, 1987. С. 93.

<sup>2</sup> Там же. С. 7.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 7—8.



ствование. «Определяя право как норму (или, точнее, как систему норм, как нормативный порядок) и ограничивая задачу правоведения познанием и описанием правовых норм и установленных ими отношений между определенными фактами, — писал Кельзен, — мы противопоставляем право природе, а правоведение как нормативную науку — всем тем наукам, которые направлены на познание причинно-следственных связей в реально протекающих процессах. Таким образом, мы получили надежный критерий, позволяющий четко противопоставить природу обществу и естественные науки — общественным»<sup>1</sup>.

Согласно Кельзену, нормативность права (и его нормологическая интерпретация) — это метод чистого учения о позитивном праве, а не исходное собственное объективное свойство самого позитивного права как объекта познания. «Верно также и то, что — в смысле Кантовой теории познания — правоведение как познание права, подобно всякому познанию, имеет конститутивный характер и потому «создает» свой предмет постольку, поскольку понимает его как исполненное смысла целое. Подобно тому, как хаос чувственных восприятий превращается в космос, т. е. в целостную систему природы лишь в результате упорядочивающего научного познания, точно так же и множество созданных правовыми органами общих и индивидуальных правовых норм (т. е. материал, которым располагает правоведение) лишь в результате познания правоведением превращается в единую, непротиворечивую систему, в право-порядок. Но это «создание» носит чисто теоретико-познавательный характер. Это совсем не то, что создание предмета человеческим трудом или создание права властной инстанцией»<sup>2</sup>.

Таким образом, в чистом учении Кельзена именно специальный нормативистский подход к материалу позитивного права (метод нормологического долженствования) «превращает» этот материал в систему норм долженствования, позволяет интерпретировать его как право-порядок. В этой связи Кельзен отмечает, что «специфический метод определяет специфический предмет»<sup>3</sup>. Принципиальное отличие метода, по Кельзену, влечет за собой и принципиальное отличие исследуемого предмета.

В рамках подобного единства предмета и метода правоведения предмет познания (т. е. право как система норм) является произведением метода познания (т. е. нормативистского, нормологического способа его изучения и описания). Не само право (как нечто само по себе объективное) определяет его нормативистское (нормологическое) пони-

<sup>1</sup> Там же. С. 105.

<sup>2</sup> Там же. С. 102.

<sup>3</sup> *Kelsen H.* Der soziologischen und der juristische Staatsbegriff. Tübingen, 1928. S. 106.

мание и описание в виде системы норм, а нормативистский (нормологический) метод определяет его в качестве системы норм должностования. Само же по себе позитивное право до его понимания и описания с позиций определенного метода, — это, по оценке Кельзена, лишь алогический материал.

В единый предмет правоведения у Кельзена входит и государство, которое интерпретируется им как правопорядок и по существу отождествляется с позитивным правом. Критикуя присущий старому позитивизму дуализм права и государства, Кельзен писал: «Как только мы начнем подразумевать под государством правопорядок, тотчас обнаружится, что противостоящая простым этико-политическим постулатам «действительность» или «реальность» государства есть позитивность права. «Действительное» государство представляет собой позитивное право в отличие от справедливости, т. е. требования политики»<sup>1</sup>. Если традиционный позитивизм этатизирует право, то кельзеновский нормативизм, напротив, легализирует (в смысле чисто формального должностования) государство.

С позиций отождествления права и государства Кельзен утверждает, что «всякое государство есть *правовое государство*»<sup>2</sup>. Но как радикальный позитивист он отвергает понятие «правовое государство» в общепринятом смысле, которое используется для обозначения «такого типа государства, которое отвечает требованиям демократии и правовой безопасности»<sup>3</sup>. Подобное понятие «правовое государство» предполагает «принятие допущения, согласно которому лишь такой порядок принуждения может считаться «настоящим» правопорядком, а это, по оценке Кельзена, «предрассудок, основанный на теории естественного права»<sup>4</sup>. Кельзен же под правопорядком (и в качестве права, и в качестве государства) имеет в виду только позитивное право с любым произвольным содержанием. «Ведь, — пишет он, — и относительно централизованный порядок принуждения, имеющий характер автократии, и при неограниченной гибкости не гарантирующий никакой правовой безопасности, — это тоже правопорядок... С точки зрения последовательного правового позитивизма, право, как и государство, не может быть понято иначе, нежели как принудительный порядок человеческого поведения, что само по себе еще никак не характеризует его с точки зрения морали или справедливости. Тогда государство может быть понято в

<sup>1</sup> Kelsen H. Allgemeine Staatslehre. Berlin, 1925. S. 45.

<sup>2</sup> Чистое учение о праве Ганса Кельзена. Вып. 2. М., ИНИОН АН СССР, 1988. С. 146.

<sup>3</sup> Там же. С. 153.

<sup>4</sup> Там же.

«юридическом смысле» не в большей и не в меньшей мере, чем само право»<sup>1</sup>.

«Чистое учение о праве» Г. Кельзена — с учетом его концептуальной продуманности, оснащенности и изощренности — можно было бы охарактеризовать как позитивистскую философию позитивного права, но позитивистский подход к праву (с его отождествлением права и закона и т. д.) по существу отвергает предмет и смысл любого философского учения о праве, отрицает научный статус и значение философии права как таковой. Поэтому точнее было бы сказать, что по своему профилю, содержанию и существу кельзеновское нормативистское учение разработано в виде именно позитивистской теории права в русле аналитической юриспруденции.

Нормативизм Кельзена как один из вариантов аналитической юриспруденции оказал большое влияние на модернизацию позитивистского учения о праве в XX в. Под его заметным влиянием находится и учение Г. Харта, другого видного представителя аналитической юриспруденции. Мы видели, что Кельзен, стремясь скрыть этатистско-приказной смысл своего правопонимания, апеллировал к гипотетической «основной норме» в качестве исходной формально-логической основы права как нормологического образования — как системы норм долженствования.

Аналогичным образом обстоит дело и в неопозитивистском учении Г. Харта о праве (позитивном праве) как системе правил (норм), которые делятся на первичные правила (правила обязывания) и вторичные правила — «правила о правилах» (правила признания, правила изменения и правила решения)<sup>2</sup>. «Мы, — писал Харт, — отказываемся от позиции, по которой основой правовой системы является привычка повиновения юридически неограниченному суверену, и заменяем ее концепцией высшего правила признания, дающего системе правил критерий действительности»<sup>3</sup>. Но этот отказ от принудительно-приказного правопонимания по существу оказывается мнимым, поскольку единственным действительным критерием права и его отличия от неправовых (моральных и т. д.) правил, согласно концепции Харта, является наличие принудительной санкции, т. е. принудительность правовых правил и права в целом.

Еще одной разновидностью современной аналитической юриспруденции является так называемая познавательная-критическая теория права<sup>4</sup> австрийского юриста О. Вайнбергера и его сторонников. Со-

<sup>1</sup> Там же. С. 153—154.

<sup>2</sup> См.: Hart H. The Concept of Law. Oxford, 1961. P.163.

<sup>3</sup> Ibid. P.201.

<sup>4</sup> Einführung in die Rechtsphilosophie, Hrsg. von Prof. O. Weinberger in Zusammenarbeit mit P. Koller, P. Strasser, M. Prisching. Graz, 1979. S. 37.

гласно их подходу, к «главным дисциплинам правовой науки» относятся: всеобщая теория права (философия права), догматика права, социология права, история права, сравнительное право<sup>1</sup>. «Всеобщая теория права (философия права), — поясняют авторы цитируемого курса, — охватывает анализ структурных проблем права, теоретические основополагающие проблемы правовой науки, всеобщие юридические понятия и проблемы, которые относятся к различным догматическим дисциплинам, теорию справедливости и юридическое учение о методах. К юридическому учению о методах относятся не только, как это традиционно делается, учения о юридических решениях и обоснованиях мнений о праве, но также учение о законодательстве как теория политико-правовой аргументации и как учение о законодательной технике»<sup>2</sup>.

В отличие от общей теории права (именуемой ими также философией права) «догматика права охватывает позитивное право, с тем чтобы ясно и систематически его изложить. Догматика права распадается в зависимости от данных систем права на различные дисциплины»<sup>3</sup>. «Социология права, — пишут авторы, — занимается изучением всех общественных факторов применительно к праву, как и права как общественного фактора, которое обуславливает другие общественные феномены»<sup>4</sup>. История права, в свою очередь, занимается правом в его развитии. А сравнительное право, включающее в себя догматико-правовое, социолого-правовое и политологическое сравнение, занимается различиями отдельных систем права под историческим и современным углом зрения.

Соответственно философия права (или общая теория права) в виде составной части неопозитивистской юриспруденции понимается и разрабатывается «не как составная часть мировоззренческой системы, а как рефлектирующий анализ оснований правовых наук»<sup>5</sup>. Все непозитивистские концепции общей теории (философии) права они именуют «спекулятивной философией права», которой противопоставляют «научно-критическую философию права» (т. е. различные варианты позитивистской общей теории права)<sup>6</sup>. «Спекулятивная философия права» оказывается ненаучной, поскольку занимается «метафизическими проблемами и «трансцендентными идеями»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 34.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid. S. 35.

<sup>6</sup> Ibid. S. 35–36.

<sup>7</sup> Ibid. S. 35.

Характеризуя задачи неопозитивистской общей теории (философии) права, они пишут: «Научно-критическая философия права ставит перед собой как философия науки задачу предложить философский базис правовых наук. Она прежде всего стремится дать философское обоснование постановок вопросов, методов и приемов работы правовой науки. В основе разработки позитивной правовой системы лежит система общих основных понятий права, которые составляют инструментарий для исследования любой правовой системы; такого рода понятиями, например, являются право, правовая норма, действие права, правовой акт, правовое отношение и т. д.»<sup>1</sup>. На базе этого понятийного инструментария «научно-критическая философия права» стремится развить «всеобщую теорию строения и динамики права»<sup>2</sup>. Кроме того, она разрабатывает учение о методах юридической работы, т. е. руководство для практической деятельности юристов.

Авторы курса относят к «научно-критической философии права» «аналитическую философию права (или аналитическую юриспруденцию)» и «так называемое чистое учение о праве, разновидность аналитической философии права»<sup>3</sup>. Как «аналитическую концепцию» они расценивают и свою «познавательльно-критическую теорию права»<sup>4</sup>.

Свое понимание аналитической юриспруденции они трактуют так: «Как аналитическую философию права (или аналитическую юриспруденцию) обозначают те всеобщие теоретико-правовые учения, которые ставят в центре своего изыскания структурную теорию права, т. е. изучают все проблемы правовой теории прежде всего в формальном смысле и в этом аппарате структурных понятий и схем видят необходимые инструменты для всех юридических изысканий. Однако многие представители аналитической философии права не упускают из виду различные аспекты и факты, т. е. то, что право прежде всего есть общественный феномен»<sup>5</sup>.

Дистанцируясь от «чистого учения о праве» как разновидности аналитической философии права, они пишут: это учение считает себя учением о праве, которое достигает чистоты юридических методов благодаря тому, что оно направлено лишь на постижение позитивного права, т. е. это учение считает, что оно как всеобщая структурная теория правоположения, правовой системы и правовой динамики предлагает понятийный и методологический инструментарий для постижения и из-

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 36.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid. S. 37.

<sup>5</sup> Ibid. S. 36.

ложения любой мыслимой правовой системы. Чистое учение о праве (в разных его вариантах), критически замечают авторы курса, «элиминирует из правовой науки все психологические, социологические, этические и политико-правовые соображения о праве как внеюридические («метаюридические»), так что его предметом являются лишь мыслимые правовые структуры и позитивные, т. е. фактически на основе юридико-догматического анализа устанавливаемые, правовые содержания»<sup>1</sup>.

Задачи своей «познавательной-критической правовой теории» они определяют следующим образом: как «аналитическая концепция» эта теория «прежде всего пытается прояснить структурные проблемы права, юридического аргументирования и правовой динамики, с тем чтобы иметь в распоряжении понятийный аппарат для всех теоретико-правовых рассуждений»<sup>2</sup>. Хотя эта теория «признает необходимость определения характера постановки проблемы, например, необходимость отличать догматическую трактовку от социологической или от трактовки с позиций политики права, но в отличие от чистого учения о праве она придерживается мнения, что не только «чистые», но также и комплексные трактовки права, включая и соображения *de-lege-ferenda*, относятся к юриспруденции»<sup>3</sup>.

Авторы курса именуют свою теорию «познавательной-критической», поскольку «она исходит из теоретико-познавательной дифференцированной семантики и постоянно стремится дать ясный познавательной-критический анализ проблемной ситуации»<sup>4</sup>. Она «исходит из убеждения, что современная юридическая наука базируется на целом ряде таких дисциплин, как логика, семантика, теория коммуникации, аксиология, теория решений, кибернетика, социология, политология и т. д. При этом речь идет не только о применении результатов этих дисциплин, но, более того, о том, чтобы развить особенные основополагающие дисциплины для целей юридической науки. Так, например, нельзя просто привлекать имеющуюся логику дескриптивного языка, но сперва должна быть создана особая дисциплина, логика прескриптивного языка»<sup>5</sup>.

В своем определении понятия права авторы курса в целом придерживаются достаточно умеренного варианта позитивистского (в принципе легистского) правопонимания. Под «правом (правопорядком)»

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid. S. 37.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid.

имеется в виду «право в объективном смысле»<sup>1</sup>, т. е. позитивное право (закон). Право, согласно их трактовке, это «динамичная система», «принудительный порядок», «система долженствования», «система норм, генеральные нормы которой относятся ко всем лицам (персонам), образующим правовую общность»<sup>2</sup>. «Правопорядок, — отмечают авторы курса, — всегда выступает с притязанием быть *общественно правильным долженствованием*. В рамках демократического мировоззрения это включает в себя требование, что право как целое *акцептировано правосознанием народа*»<sup>3</sup>.

Но действительно ли позитивное право таково или нет? Рассмотрение этого и других («метафизических») вопросов по существу остается вне рамок «познавательной-критической теории права», ограничивающейся лишь «ценностно-нейтральным понятием права»<sup>4</sup>.

«В обыденной речи и часто в философии права, — пишут авторы курса, — понятие права выступает в связке с атрибутом «правильное», «справедливое»... В этих формах речи выражена не только ссылка на содержание данной нормы, но также и привносимая извне оценка. Для целей правовых наук, для научного анализа права, напротив, нужно применять ценностно-нейтральное понятие права. Это нейтральное применение понятия «право» имеет то достоинство, что позволяет четко отличать друг от друга изложение и оценку... Имманентное моральное притязание права надо строго отличать от оценочной позиции толкователя по отношению к праву»<sup>5</sup>.

Верно, что позицию толкователя следует отличать от «моральных притязаний» самого права, от собственных претензий правопорядка на то, что он представляет «общественно адекватные, «правильные» правила»<sup>6</sup>. Но собственно философско-правовая проблема состоит в другом, в выяснении обоснованности или необоснованности подобных претензий закона (позитивного права). Причем при адекватном юридическом подходе речь должна идти не о моральности или неморальности закона (позитивного права), как это в лучшем случае допускают позитивисты, а о его правовом или неправовом характере и содержании, о его соответствии или несоответствии объективным требованиям права, независимым от воли и усмотрений законодателя, официальной власти.

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 85.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid. S. 85—86.

<sup>6</sup> Ibid. S. 86.

При легистском же правопонимании право, отличающееся от закона (позитивного права), рассматривается как «мораль», т. е. как нечто по сути своей неправовое и внеправовое. Такова и позиция авторов «познавательного-критической» философии права. Кстати говоря, они входят во внутреннее противоречие, когда, с одной стороны, говорят о моральных притязаниях самой правовой системы и, следовательно, признают наличие этих притязаний в данности позитивного права, в его содержании, а, с другой стороны, для строго «научного» изложения этого, уже исходно ценностно не нейтрального, позитивного права требуют применения «ценностно-нейтрального понятия права». Ведь и без привнесения извне толкователем ценностных моментов сам объект такого «научного» изложения уже изначально не является, даже по признанию авторов рассматриваемой теории, нейтральным в ценностном отношении.

К тому же получается, что «моральные притязания законодателя на то, что он создал «адекватное» и «правильное» право, вполне уместны и обоснованны, а философско-правовое сомнение в этом и исследование реального положения дел в данной сфере — нечто «трансцендентальное», «метафизическое», «ненаучное».

Юридический позитивизм в любом своем варианте так или иначе демонстрирует свою легистскую суть.

### 3. Естественноправовой подход

Согласно естественноправовому подходу, право по своей природе, смыслу, сущности и понятию — это естественное право. Но на вопрос о том, что такое само естественное право, различные естественноправовые концепции дают разные ответы.

Как традиционное, так и «возрожденное» естественное право лишено надлежащей содержательной и понятийной определенности и общезначимости<sup>1</sup>. Ведь никогда не было, нет и в принципе не может быть какого-то одного-единственного естественного права, а было и есть множество различных (отдельных, особенных) естественных прав, точнее говоря — их концепций и версий. Так что под общим наименованием и единым термином «естественное право» подразумеваются различные (по своему содержанию, сущности и понятию) варианты естествен-

<sup>1</sup> См. подробнее: *Нерсисянц В.С.* Право и закон. М., 1983. С. 311—329; *Его же.* Философия права. М., 1997. С. 607—625; *Туманов В.А.* Буржуазная правовая идеология. М., 1971. С. 318—366; *Четвернин В.А.* Современные концепции естественного права. М., 1988.



ного права, различные смыслы, вкладываемые его прошлыми и современными сторонниками и противниками в это устоявшееся и широко используемое собирательное понятие.

Плюрализм естественноправовых учений отражает, следовательно, плюрализм (особенных) естественных прав и их понятий, причем каждое из этих конкурирующих между собой учений претендует на истинность именно своей версии особенного естественного права, своего понимания (и понятия) того, что есть естественное право.

Но поскольку разные естественноправовые учения (и лежащие в их основе разные понятия естественного права), наряду с различиями, имеют и нечто существенно общее, что, собственно говоря, и позволяет отличать «естественное право» в целом (и естественноправовые концепции) от «позитивного права» (и позитивистских концепций), встает вопрос об универсальном определении естественного права, т. е. об определении общего понятия естественного права (в логико-теоретическом, а не в собирательно-техническом значении). А для этого прежде всего необходимо сформулировать (т. е. реконструировать теоретическую абстракцию естественного права, его основной идеи и принципа — из материала отдельных учений об особенных вариантах естественного права) универсальный принцип естественного права, который в концентрированной форме выражает его специфику и суть (а вместе с тем и общее понятие).

Мы уже отмечали, что, с точки зрения общей теории правопонимания, различение естественного права и позитивного права (а такое различение — один из существенных моментов искомого общего понятия естественного права) — это частный случай, вариант (хронологически первый, фактически наиболее распространенный, но в силу своего древнего происхождения архаичный, теоретически недостаточно развитый, «нечистый») общей теории различения права и закона. Согласно естественноправовому различению права и закона, право (и присущие или приписываемые ему свойства) *объективно* в особом смысле — в смысле его *естественности*, принципиально противопоставляемой *искусственности* позитивного права (а вместе с тем — его *субъективности*, произвольности и т. д.).

Наряду с этим естественноправовое различение естественного права и позитивного права одновременно включает в себя их противоположную ценностную оценку: положительную — естественного права, отрицательную — позитивного права.

Из сказанного можно сделать вывод, что обращенное к сфере права принципиальное противопоставление «естественного» «искусственному», соединенное с их противоположной нравственной оценкой, состав-

ляет смысл и суть понятия естественного права в его различении и соотношении с позитивным правом.

Постоянным компонентом этой естественноправовой схемы и вместе с тем смысловой основой традиционных представлений о вечном и неизменном естественном праве (в отличие от изменчивого позитивного права) является именно принцип противопоставления в области права «естественного» «искусственному», включающий в себя их ценностную оценку и приоритет «естественного» над «искусственным».

Это и есть всеобщий (универсальный) принцип естественного права.

В рамках этого принципа «искусственное» уже дано в виде позитивного права, поэтому «естественное» (естественное право) трактуется как *предданное* (богом, разумом, природой вещей, природой человека и т. д.), *предпозитивное* (допозитивное, надпозитивное). Причем предданность (той или иной безусловно авторитетной, надчеловеческой инстанцией) «естественного» в пространстве и времени мироздания имеет одновременно онтологическое, гносеологическое и аксиологическое значение: «естественное» (естественное право) изначально, безусловно правильно и нравственно, словом хорошо, а «искусственное» — плохо и как отклонение от «естественного» (в силу присущих людям ошибок, произвола и т. д.) подлежит вытеснению или исправлению и приведению в соответствие с «естественным».

Смысловое содержание универсального принципа естественного права, а вместе с тем и общего понятия естественного права включает в себя следующие моменты.

Во-первых, данный принцип, определяя право как сферу своего применения и действия, отрицает правовой смысл принципа позитивного права и утверждает наличие естественного права как собственно права в исходном, безусловном и подлинном смысле этого явления и понятия.

Во-вторых, этот принцип — в своем противопоставлении естественного и позитивного права — обозначает противоположность двух качественно разных сфер — противоположность «естественного» (включая естественное право) и «искусственного» (включая позитивное право). Причем «естественное» (включая естественное право), согласно такой положительной качественной оценке, — это нечто по своему бытию, смыслу и значению исходное, объективное, безусловное, подлинное, не зависящее от человека, а «искусственное» (включая и позитивное право) — нечто вторичное, производное, субъективное, условное, неподлинное, зависящее от человеческого усмотрения и в целом негативное по качеству (как уклонение, отрыв и противоположность «естественному»).

В-третьих, естественное право (как правовое выражение «естественного») и позитивное право (как правовое выражение «искусственного»), согласно естественнопрововому принципу, выступают как взаимосвязанные противоположности (и как подразумевающие друг друга парные категории). В этом плане естественное право — в его соотношении с позитивно данным правом — представляет собой предданное (препозитивное, допозитивное и надпозитивное) право, которому (в силу безусловного примата и определяющего характера «естественного» в его соотношении с «искусственным», включая и правовой аспект такого соотношения) должно соответствовать позитивное право, чтобы иметь правовой характер.

В-четвертых, универсальный естественнопрововой принцип (и соответственно — универсальное понятие естественного права) — это принцип (и понятие) универсальной модели естественного права, которая выступает как универсальный образец для всех отдельных видов естественного права, но не принцип (и понятие) для отдельного (особенного, отличного от других) вида естественного права.

Обозначаемая универсальным естественнопрововым принципом общая модель естественного права (в его различении и соотношении с позитивным правом) является исходно объективной, абсолютной, безусловной ценностной моделью, а не только объяснительной схемой и конструкцией долженствования. Однако конкретное содержание ценностей этой ценностной модели (т. е. какие именно конкретные ценности составляют содержание этой модели — справедливость, равенство, достоинство человека, истина или что-то другое), а вместе с этим и определение конкретной границы (линии раздела) между ценностями естественного права и антиценностями позитивного права остаются за рамками универсального естественнопровового принципа (и, следовательно, вне общего понятия естественного права).

Все эти аспекты, остающиеся за рамками универсального естественнопровового принципа (а вместе с тем и вне общего понятия и общей формы естественного права), относятся к сфере того или иного отдельного (особого) естественного права и зависят, следовательно, от усмотрения автора соответствующей концепции этого отдельного естественного права.

Отдельное естественное право при этом представляет собой реализацию универсальной модели естественного права, ее воплощение в виде особенного естественного права с определенной формой и определенным содержанием.

Универсальный естественнопрововой принцип (и равным образом — универсальное понятие и универсальная модель естественного права) в силу своей абсолютной ценностной природы воплощает собой

всеобщую абстракцию ценности, но не сводится к какой-то одной определенной ценности (например, справедливости, равенству, разумности, истинности, достоинству человека и т. д.) либо к какой-то конкретно определенной их совокупности. Абстракция безусловной и абсолютной ценности естественного права вообще, т. е. абстрактной идеи естественного права, остается здесь (на уровне универсального принципа, понятия и модели естественного права) совершенно не конкретизированной в виде определенных правообразующих ценностей, хотя вместе с тем ни одна из возможных таких ценностей и не отрицается.

Выбор определенной ценности (например, справедливости, если брать самый распространенный случай) и содержательная трактовка ее правообразующего смысла (как господства сильных — у Фрасимаха и Калликла, как той или иной формы равенства — у Платона, Аристотеля, римских юристов и т. д.) осуществляется на уровне отдельной концепции естественного права.

Поэтому, например, справедливость (или любая другая определенная ценность, скажем, равенство, достоинство человека, разумность и т. д.) — это не универсальный естественноправовой принцип (и, следовательно, не составной момент универсального понятия естественного права), а принцип отдельного естественного права, абстрактно допускаемый универсальным принципом (и универсальным понятием) естественного права.

Если бы, гипотетически говоря, справедливость была бы универсальным принципом естественного права, тогда все другие ценности (равенство, истинность, разумность, свобода, достоинство человека и т. д.) необходимо было бы трактовать как модификации (формы выражения и проявления) той же самой справедливости, а не как равноценные принципы того же самого естественного права, у которого по определению не может быть двух принципов и двух понятий. Последовательное продвижение в этом гипотетическом направлении привело бы, как об этом свидетельствует изложенная нами общая теория различения права и закона, к преодолению самого естественноправового подхода как частного случая (теоретически неразвитого, искаженного исходными ценностными оценками, отягощенного своими архаическими истоками и т. д.) такого различия.

Резюмируя изложенные положения о специфике и сущности естественного права, можно сформулировать следующее определение общего (универсального) понятия естественного права. *Естественное право* — это везде и всегда наличное, извне предданное человеку исходное для данного места и времени право, которое как выражение объективных ценностей и требований человеческого бытия является единственным и безусловным первоисточником правового смысла и абсолют-

ным критерием правового характера всех человеческих установлений, включая позитивное право и государство.

Данное определение подразумевает и охватывает все версии естественного права — как традиционные, так и современные, как представления о вечном и неизменном естественном праве, так и концепции естественного права с меняющимся содержанием, словом, абсолютистские и релятивистские, содержательные и формальные конструкции естественного права, онтологические, гносеологические и аксиологические интерпретации его ценностного содержания, естественноправовые учения теологические и светские, рационалистические и интуитивистские, исходящие из природы вещей, природы человека и т. д.

Можно, конечно, памятуя об уже сказанном, сформулировать и более краткие дефиниции общего понятия естественного права. Так, можно сказать, что *естественное право* — это право, извне предданное человеку и приоритетное по отношению к человеческим установлениям. Или: *естественное право* — это правовая форма выражения первичности и приоритета естественного над искусственным в человеческих отношениях.

Типичное и существенное для любого естественноправового подхода различие «естественного» и «искусственного» (с безусловным возвышением первого над вторым) своими корнями уходит в архаическое отрицание культуры, недостаткам и опасностям которой (антитрадиционность, новизна, чреватость ошибками и заблуждениями, динамичность, условность, зависимость от человеческой воли и произвола, постоянная изменчивость и т. д.) противопоставлялись достоинства традиционного, раз навсегда данного человеку природой (т. е. невыдуманного человеком, неискусственного, докультурного) порядка жизни.

Эти архаические представления, в которых «естественное» и «искусственное» символизировали соответственно положительное («хорошее») и отрицательное («плохое») начала в порядке человеческой жизни, были отражением (и остатком) огромной силы естественного притяжения (влияния природы на весь строй социализировавшейся жизни людей) в трудном и долгом процессе выделения и отделения социального от природного. Возникновение и становление социума — в его различении и соотношении с природой — не было и не могло быть простым отрывом или прямым переходом от одного к другому. Этот стихийный и опасный путь к неизвестному будущему мог и должен был (уже в силу инстинкта самосохранения) протекать лишь с преодолением тотального сопротивления уже известного прошлого, испытанного на выживаемость, а потому хорошего и правильного. От добра же, как говорится, добра не ищут.

Архаическое противопоставление идеализируемого «естественного» произвольному «искусственному», продиктованное потребностями выживания социализируемого (т. е. денатурализируемого, культуризируемого, «искусственного») человека, тем самым предстает как объективно необходимая форма защиты (своеобразные «сдержки и противовесы» природы против культуры) «естественного» (вне человека и в нем самом) от опасностей и угроз «искусственного». Эти представления, воспринятые и трансформированные в естественноправовых воззрениях, в различных модификациях сопровождают всю историю человечества. Они заметно актуализировались в XX в., когда вновь, но уже на перзрелой стадии цивилизации, все «естественное» (природа и человечество) оказалось перед смертельной угрозой со стороны «искусственного» (опасности тоталитаризма, глобальной ядерной и экологической катастрофы и т. д.).

Причина живучести и приспособляемости к различным эпохам и ситуациям архаичного по своим истокам естественноправового принципа противопоставления «естественного» и «искусственного» в сфере права кроется, в конечном счете, в том, что эта противоположность (и вместе с ней — диалектика «естественного» и «искусственного») внутренне присуща всему процессу формирования и развития человечества. Хотя содержание и конфигурация этих противоположностей (и смысл того, что «естественно», а что «искусственно» в ту или иную эпоху, в том или ином социуме и т. д.) социально-исторически изменяется, однако сама противоположность (как факт и принцип) остается.

Таким образом, между естественноправовой и реально-исторической формами соотношения «естественного» и «искусственного» имеется заметное соответствие и сходство, можно сказать определенная изоморфность. Поэтому естественноправовой принцип противопоставления (соотношения и т. д.) «естественного» и «искусственного» затрагивает противоречивую суть человеческого бытия и цивилизации, по-своему выражает одно из существенных противоречий в развитии человечества. Этим, кстати говоря, обусловлен тот значительный вклад, который естественноправовая мысль (с характерной для нее разработкой проблем права в глобальном контексте человеческого бытия в мире, назначения и судеб человечества и т. д.) внесла в становление и развитие не только юриспруденции, но также социальной философии и философии истории.

Процессы «возрождения» и модернизации естественного права в XX в. вновь продемонстрировали большой обновленческий потенциал естественноправового подхода.

Одним из важных (в социально-политическом и идейно-мировоззренческом отношениях) направлений такого обновления естественно-

го права, во многом содействовавшему его послевоенному «ренессансу», стала антитоталитарная переинтерпретация естественноправовых идей и ценностей. Ведущая роль представителей естественного права в правовой критике тоталитаризма и тоталитарного законодательства, активная разработка с таких антитоталитаристских (во многом — с либерально-демократических) позиций проблем естественных и неотчуждаемых прав и свобод человека, ценности права, достоинства личности, правового государства и т. д. заметно повысили престиж естественно-правовой идеологии в широком общественном мнении послевоенной Европы, усилили ее теоретические позиции и практическое влияние во многих сферах политической и правовой жизни (конституционное и текущее законодательство, правоприменительный процесс, правосудие и т. д.).

В целом для «возрожденного» естественного права характерен заметный поворот к реальным и конкретным аспектам правовой практики, свидетельствующий о чуткости естественноправовой мысли к актуальным проблемам действительности и способности предложить свои ответы и решения, в которых традиционная ориентация на апробированные ценности гибко сочетается с новейшими веяниями, ожиданиями и тенденциями, с духом времени.

В этом плане сформулированная неокантианцем Р. Штаммлером концепция «естественного права с меняющимся содержанием» была конгениальна двойственной традиционалистско-обновленческой (охранительно-критической, архаично-модернистской, консервативно-прогрессистской) ориентации естественноправовой мысли с ее глубинными представлениями о развитии как постоянном процессе (и человеческом призвании и долге) актуализации вечного и неизменного в этом преходящем и изменчивом мире.

Концепция «естественного права с меняющимся содержанием» (непосредственно и в различных последующих вариациях) содействовала существенной методологической, гносеологической и общетеоретической модернизации естественноправового подхода в XX в., особенно — во второй его половине.

Заметный вклад в послевоенный «ренессанс» естественноправовых идей внес и другой влиятельный неокантианец — известный немецкий юрист Г. Радбрух. Право (в его различении и соотношении с законом) у него представлено в понятиях «идея права», «надзаконное право», а не посредством понятия «естественное право», как у некоторых других кантианцев. Но его философско-правовая критика юридического позитивизма и настойчивые призывы к восстановлению в юриспруденции «идеи права» и концепций «надзаконного права» существенно содейст-

вовали послевоенному «ренессансу» естественного права в Западной Европе.

В этом плане особую роль сыграла работа Радбруха «Законное неправо и надзаконное право» (1946), которая вызвала широкую дискуссию в ФРГ и ряде других стран, способствовала консолидации идей и усилий всех тогдашних противников юридического позитивизма и дала заметный толчок активизации естественноправовых исследований.

Юридический позитивизм, подчеркивал Радбрух в этой своей работе, ответствен за извращение права при национал-социализме, так как он «своим убеждением «закон есть закон» обезоружил немецких юристов перед лицом законов с произвольным и преступным содержанием»<sup>1</sup>. Трактовка юридическим позитивизмом власти как центрального критерия действительности права означала готовность юристов к слепому послушанию в отношении всех законодательно оформленных установлений власти. Правовая наука тем самым капитулировала перед фактичностью любой, в том числе и тоталитарной, власти.

Такому подходу Радбрух противопоставляет неокантианскую трактовку справедливости как содержательного элемента идеи права и сущности понятия права. При этом у Радбруха речь шла не о материальном, а о формальном принципе справедливости, смысл которого раскрывался им через принцип равенства. «Так как справедливость, — писал Радбрух, — указывает нам именно на то, чтобы обходиться так: «равное равно, неравное неравно», но ничего не говорит нам о точке зрения, по которой ее следует охарактеризовать как равное или неравное, она определяет лишь отношение, но не способ обхождения»<sup>2</sup>.

Такое понимание справедливости и равенства, лежащее в основе правопонимания Радбруха, и определяет в его подходе отличие права от «законного неправа». «Установление, — пишет он, — которому не присуща воля к тому, чтобы обходиться так: «равное равно, неравное неравно», может быть позитивным, может быть целесообразным, даже необходимым и поэтому также и абсолютно законно признанным, но ему должно быть отказано в имени право, так как право есть лишь то, что по меньшей мере имеет своей целью служить справедливости»<sup>3</sup>.

Позитивное право, которое расходится со справедливостью, не является действительным правом, поэтому ему, согласно Радбруху, надо отказать в послушании. «Если законы, — подчеркивал он, — сознатель-

---

<sup>1</sup> Radbruch G. Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht (1946) // Rechtsphilosophie. Heidelberg, 1983. S. 352.

<sup>2</sup> Zit. nach: Luf G. Zur Verantwortlichkeit des Rechtspositivismus für «gesetzliches Unrecht» // Nationalsozialismus und Recht. Wien, 1990. S. 22.

<sup>3</sup> Ibid.



но отрицают волю к справедливости, например, произвольно отказываются от гарантий прав человека, то такие законы не имеют действия, народ не обязан к послушанию им, и юристам тоже надо найти мужество отрицать их правовой характер»<sup>1</sup>.

Для «обновления права» и возрождения юридической науки, подчеркивал Радбрух, необходимо вернуться к идее надзаконного (надзаконодательного) права. «Юридическая наука, — писал он в работе «Обновление права», — должна вновь вспомнить о тысячелетней мудрости античности, христианского средневековья и эпохи Просвещения, о том, что есть более высокое право, чем закон, — естественное право, божественное право, разумное право, короче говоря, надзаконное право, согласно которому неправое остается неправым, даже если его отлить в форму закона»<sup>2</sup>.

Эта идея «надзаконного права» как отрицание юридического позитивизма для многих была идентична признанию естественного права и существенно содействовала расширению круга сторонников его «возрождения».

#### 4. Юридический либертаризм

Последовательное преодоление недостатков естественноправового подхода (в сфере юридической аксиологии так же, как и в вопросах юридической онтологии и гносеологии) ведет не к позитивизму и легизму, а к теоретически более развитой форме юридического правопонимания и соответствующего толкования понятия права и ценностно-правового значения закона (позитивного права) и государства.

В этой связи в рамках самого юридического (антилегистского) типа правопонимания мы выделяем два разных подхода: 1) естественноправовой подход, исходящий из признания естественного права, которое противопоставляется позитивному праву (сам термин «позитивное право» возник в средневековой юриспруденции); 2) развиваемый нами (в рамках предложенной общей теории правопонимания) либертарно-юридический (либерально-юридический) подход, который исходит из различения права и закона (позитивного права) и под правом (в его различении и соотношении с законом) имеет в виду не естественное право, а бытие и нормативное выражение (конкретизацию) принципа формального равенства (как сущности и отличительного принципа

<sup>1</sup> Radbruch G. Rechtsphilosophie. S. 336.

<sup>2</sup> Zit. nach: Luf G. Zur Verantwortlichkeit des Rechtspositivismus für «gesetzliches Unrecht». S. 25.

права). При этом принцип формального равенства трактуется и раскрывается нами как единство трех основных компонентов правовой формы (права как формы отношений) — абстрактно-всеобщего равенства (равной для всех нормы и меры), свободы и справедливости. Как составные моменты принципа формального равенства (а поэтому и компоненты правовой формы отношений) все элементы данного триединства (равная мера, свобода и справедливость) в рамках либертарно-юридического правопонимания носят чисто и последовательно формальный характер, поскольку право как форму отношений не следует смешивать с фактическим содержанием этих отношений. Названные элементы не только дополняют, но и предполагают, подразумевают друг друга, ибо являются лишь различными проявлениями (разными аспектами и формами проявления) единого правового начала — принципа формального равенства (а вместе с тем — и правовой формы отношений). Такой формально-юридический подход к праву, последовательно отделяющий правовую форму (право как форму) от опосредуемого этой формой фактического (эмпирического) содержания, является либертарным (либертарно-юридическим), поскольку право (а вместе с ним и государство) здесь понимается и трактуется как всеобщая и необходимая форма свободы.

Естественноправовой подход и либертарный (либертарно-юридический, формально-юридический) подход как различные формы юридического правопонимания представляют собой, согласно нашей трактовке, этапы и ступени возникновения, углубления и развития теоретического подхода к праву, исторического прогресса в области теоретико-правовой мысли.

Либертарный подход предполагает (и включает в себя) все возможные формы различения и соотношения права и закона — от разрыва и противостояния между ними (в случае антиправового, правонарушающего закона) до их совпадения (в случае правового закона). Та же логика действует и применительно к отношениям между правом и государством, которое с позиций либертарно-юридического правопонимания трактуется во всем диапазоне его правовых и антиправовых проявлений (от правонарушающего до правового государства).

Согласно либертарно-юридическому (формально-юридическому) правопониманию, право — это форма отношений равенства, свободы и справедливости, определяемая принципом формального равенства участников данной формы отношений. Везде, где есть (действует) принцип формального равенства (и конкретизирующие его нормы), там есть (действует) право, правовая форма отношений. Формальное равенство как принцип права и есть правовое начало, отличительное свойство и специфический признак права. В праве нет ничего, кроме

принципа формального равенства (и конкретизаций этого принципа). Все, что выходит за рамки этого принципа и противоречит ему, является неправовым и антиправовым.

Равенство представляет собой определенную абстракцию, т.е. является результатом сознательного (мыслительного) абстрагирования от тех различий, которые присущи уравниваемым объектам. Уравнивание предполагает различие уравниваемых объектов и вместе с тем несущественность этих различий (т.е. возможность и необходимость абстрагироваться от таких различий) с точки зрения соответствующего основания (критерия) уравнивания.

Так, уравнивание разных объектов по числовому основанию (для определения счета, веса и т.д.) абстрагируется от всех их содержательных различий (индивидуальных, видовых, родовых). В этом русле сформировалась математика, где составление и решение уравнений играет ключевую роль и где равенство, «очищенное» от качественных различий, доведено до абсолютной абстракции количественных определений.

Правовое равенство не столь абстрактно, как числовое равенство в математике. Основанием (и критерием) правового уравнивания различных людей является свобода индивида в общественных отношениях, признаваемая и утверждаемая в форме его правоспособности и правосубъектности. В этом и состоит специфика правового равенства и права вообще.

Правовое равенство в свободе как равная мера свободы означает и требование соразмерности, эквивалента в отношениях между свободными индивидами как субъектами права.

Правовое равенство — это равенство свободных и независимых друг от друга субъектов права по общему для всех масштабу, единой норме, равной мере. Там же, где люди делятся на свободных и несвободных, последние относятся не к субъектам, а к объектам права и на них принцип правового равенства не распространяется.

Правовое равенство — это равенство свободных и равенство в свободе, общий масштаб и равная мера свободы индивидов. Право говорит и действует языком и средствами такого равенства и благодаря этому выступает как всеобщая и необходимая форма бытия, выражения и осуществления свободы в совместной жизни людей. В этом смысле можно сказать, что *право — математика свободы*<sup>1</sup>.

Причем можно, видимо, допустить, что математическое равенство как логически более абстрактное образование является исторически

<sup>1</sup> См. подробнее: *Нерсесянц В.С.* Право — математика свободы. М., 1996.

более поздним и производным от идеи правового равенства. Последующее, более интенсивное (чем в праве) развитие и научная разработка начал равенства в математике породило представление, будто идея равенства пришла в право из математики.

Подобная трактовка встречается уже у пифагорейцев, чьи серьезные занятия математикой сочетались с увлечениями цифровой мистикой и экстраполяцией математических представлений о равенстве на общественные явления, включая и право. Сущность мира (физического и социального), согласно пифагорейцам, есть число, и все в мире имеет цифровую характеристику и выражение. Трактуя равенство как надлежащую меру в виде определенной (числовой по своей природе) пропорции, они в духе своей социальной математики выражали справедливость (т.е. право с его принципом равенства) числом четыре.

Такая экстраполяция числовых (математических) представлений о равенстве на общественные отношения отражала неразвитые воззрения о праве и по существу игнорировала специфику равенства в социальной жизни людей как именно формально-правового равенства свободных людей. Обладая этим принципом формального равенства, право само по себе является специфической социальной математикой (в смысле учения о равенствах и неравенствах в общественных отношениях).

В социальной сфере равенство — это всегда правовое равенство, формально-правовое равенство. Ведь правовое равенство, как и всякое равенство, абстрагировано (по собственному основанию и критерию) от фактических различий и потому с необходимостью и по определению носит формальный характер.

По поводу равенства существует множество недоразумений, заблуждений, ошибочных и ложных представлений. В их основе, в конечном счете, лежит непонимание того, что равенство имеет рациональный смысл, логически и практически возможно в социальном мире именно и только как правовое (формально-правовое, формальное) равенство.

Так, нередко (в прошлом и теперь) правовое равенство смешивается с разного рода эгалитаристскими (фактически уравнительными) требованиями, с уравниловкой и т.д. или, напротив, ему противопоставляют так называемое «фактическое равенство». Подобная путаница всегда так или иначе носит антиправовой характер. Ведь «фактическое равенство» имеет рациональный смысл лишь как *отрицание* (а именно — как отрицание формального, правового равенства), но как *утверждение* (как нечто позитивное) оно, «фактическое равенство», величина иррациональная, «фантазм» типа «деревянного железа», вербальная конструкция, подразумевающая нечто совершенно иное, чем равенство.

«Фактическое равенство» — это смешение понятий «фактическое» и нефактическое (формальное) и противоречие в самом понятии «ра-

венство». Ведь «равенство» имеет смысл (как понятие, как регулятивный принцип, масштаб измерения, тип и форма отношений и т.д.) лишь в контексте различения «фактического» и «формального» и лишь как нечто «формальное», отделенное (абстрагированное) от «фактического» — подобно тому, как слова отделены от обозначаемых вещей, цифры и счет — от сосчитываемых предметов, весы — от взвешиваемой массы и т.д.

Именно благодаря своей формальности (абстрагированности от «фактического») равенство может стать и реально становится средством, способом, принципом регуляции «фактического», своеобразным формальным и формализованным «языком», «счетом», «весами», измерителем всей «внеформальной» (т.е. «фактической») действительности. Так обстоит дело и с формально-правовым равенством.

История права — это история прогрессирующей эволюции содержания, объема, масштаба и меры формального (правового) равенства при сохранении самого этого принципа как принципа любой системы права, права вообще. Разным этапам исторического развития свободы и права в человеческих отношениях присущи свой масштаб и своя мера свободы, свой круг субъектов и отношений свободы и права, словом — свое содержание принципа формального (правового) равенства. Так что принцип формального равенства представляет собой постоянно присущий праву принцип с исторически изменяющимся содержанием.

В целом историческая эволюция содержания, объема, сферы действия принципа формального равенства не опровергает, а, наоборот, подкрепляет значение данного принципа (и конкретизирующей его системы норм) в качестве отличительной особенности права в его соотношении и расхождении с иными видами социальной регуляции (моральной, религиозной и т.д.). С учетом этого можно сказать, что право — это нормативная форма *выражения свободы посредством принципа формального равенства людей в общественных отношениях.*

Исходные фактические различия между людьми, рассмотренные (и регулированные) с точки зрения абстрактно-всеобщего правового принципа равенства (равной меры), предстают в итоге в виде неравенства в уже приобретенных правах (неравных по их структуре, содержанию и объему прав различных индивидов-субъектов права). Право как форма отношений по принципу равенства, конечно, не уничтожает (и не может уничтожить) исходных различий между разными индивидами, но лишь формализует и упорядочивает эти различия по единому основанию, трансформирует неопределенные фактические различия в формально-определенные неравные права свободных, независимых друг от друга, равных личностей. В этом по существу состоят специфика и смысл, границы и ограниченность, значение и ценность правовой

формы опосредования, регуляции и упорядочения общественных отношений.

Правовое равенство и правовое неравенство (равенство и неравенство в праве) — однопорядковые (предполагающие и дополняющие друг друга) правовые определения и характеристики и понятия, в одинаковой степени противостоящие фактическим различиям и отличные от них. Принцип правового равенства различных субъектов предполагает, что приобретаемые ими реальные субъективные права будут равны. Благодаря праву хаос различий преобразуется в *правовой порядок равенств и неравенств*, согласованных по единому основанию и общей норме.

Признание различных индивидов формально равными — это признание их равной правоспособности, возможности приобрести те или иные права на соответствующие блага, конкретные объекты и т.д., но это не означает равенства уже приобретенных конкретных прав на индивидуально-конкретные вещи, блага и т.д. Формальное право это лишь правоспособность, абстрактная свободная возможность приобрести — в согласии с общим масштабом и равной мерой правовой регуляции — свое, индивидуально-определенное право на данный объект. При формальном равенстве и равной правоспособности различных людей их реально приобретенные права неизбежно (в силу различий между самими людьми, их реальными возможностями, условиями и обстоятельствами их жизни и т.д.) будут неравными: жизненные различия, измеряемые и оцениваемые одинаковым масштабом и равной мерой права, дают в итоге различия в приобретенных, лично принадлежащих конкретному субъекту (в этом смысле — субъективных) правах. Такое различие в приобретенных правах у разных лиц является необходимым результатом как раз соблюдения, а не нарушения принципа формального (правового) равенства этих лиц, их равной правоспособности. Различие в приобретенных правах не нарушает и не отменяет принципа формального (правового) равенства.

Сравним для иллюстрации три разные ситуации. Допустим, в первой ситуации право приобрести в индивидуальную собственность землю или мастерскую имеют лишь некоторые (докапиталистическая ситуация), во второй ситуации — все (капиталистическая ситуация), в третьей ситуации — никто в отдельности (социалистическая ситуация). В первой и второй ситуациях все, кто наделены соответствующим правом, являются формально (юридически) равными, обладают равной правоспособностью независимо от того, приобрели ли они в действительности право собственности на соответствующие объекты, стали ли они реально собственниками какого-то определенного участка земли, конкретной мастерской или нет. Одно дело, конечно, иметь право (пра-

воспособность) что-то приобрести, сделать и т.д., другое дело — реализовать такую формальную, абстрактно-правовую возможность и приобрести реальное право на определенное благо. Но право — это лишь равный для различных людей формализованный путь к приобретению прав на различные вещи, предметы, блага, а не раздача всех этих вещей и благ поровну каждому.

Но в правовом упорядочении различий по единому основанию и общему масштабу как раз и присутствует признание формального (правового) равенства и свободы всех тех, на кого распространяется данная правовая форма отношений. Так, во второй ситуации все формально равны и свободны, хотя реально приобретенные права на соответствующие объекты (средства производства) у разных лиц различны. В первой (докапиталистической) ситуации в соответствующую сферу правового равенства и свободы допущены лишь некоторые; отсутствие же у остальных соответствующего права (правоспособности) означает непризнание за ними формального (правового) равенства и свободы. Здесь, в первой ситуации, само право (формальное равенство, правоспособность, пользование правовой формой и т.д.), а вместе с ним и свобода представляют собой привилегию для некоторых индивидов против остальной части общества.

В третьей (социалистической) ситуации нет ни правовых привилегий (права-привилегии) первой ситуации, ни различий в правах на соответствующие объекты, поскольку в отношении к этим объектам как средствам производства никто вообще не имеет права (ни правоспособности, ни тем более реально приобретенного права) на индивидуальную собственность. Отсутствие у индивида определенного права — это вместе с тем отсутствие и соответствующей индивидуальной свободы. Здесь, следовательно, в рассматриваемом отношении вообще отсутствует правовой принцип формального равенства и свободы индивидов, и общество в данной третьей ситуации не конкретизируется на индивидов-субъектов права. Общественные (в том числе и хозяйственные) отношения регулируются здесь иными (неправовыми) средствами и нормами.

Формы проявления равенства как специфического принципа правовой регуляции носят социально-исторический характер. Этим обусловлены особенности таких форм в различных социально-экономических формациях, на разных этапах исторического развития права, изменения объема и содержания, места и роли принципа правового равенства в общественной жизни.

Вместе с тем данный принцип — при всем историческом многообразии и различии его проявлений — имеет универсальное значение для всех исторических типов и форм права и выражает специфику и отли-

чительную особенность правового способа регулирования общественных отношений свободных индивидов. Везде, где действует принцип формального равенства, там есть правовое начало и правовой способ регуляции: где действует право, там есть данный принцип равенства. Где нет этого принципа равенства, там нет и права как такового. Формальное равенство свободных индивидов тем самым является наиболее абстрактным определением права, общим для всякого права и специфичным для права вообще.

С принципом формального равенства связано и понимание права как формы общественных отношений. Специфика правовой формальности обусловлена тем, что право выступает как форма общественных отношений независимых субъектов, подчиненных в своем поведении, действиях и взаимоотношениях общей норме. Независимость этих субъектов друг от друга в рамках правовой формы их взаимоотношений и одновременно их одинаковая, равная подчиненность общей норме определяют смысл и существо *правовой формы бытия и выражения свободы*.

Правовая форма свободы, демонстрируя формальный характер равенства, всеобщности и свободы, предполагает и выражает внутреннее сущностное и смысловое единство правовой формальности, всеобщности, равенства и свободы.

Для всех тех, чьи отношения опосредуются правовой формой, — как бы ни был узок этот правовой круг, — право выступает как всеобщая форма, как общезначимый и равный для всех этих лиц (различных по своему фактическому, физическому, умственному, имущественному положению и т.д.) одинаковый масштаб и мера. В целом всеобщность права как единого и равного (для того или иного круга отношений) масштаба и меры (а именно — меры свободы) означает отрицание произвола и привилегий (в рамках этого правового круга).

Необходимая внутренняя взаимосвязь правового равенства и всеобщности правовой формы очевидна: правовая мера всеобща лишь в тех пределах и постольку, пока и поскольку она остается единой (и, следовательно, равной) для различных объектов измерения (регуляции), в своей совокупности образующих сферу этой всеобщности, т. е. круг различных отношений, измеряемых общей (единой) мерой. Всеобщность эта, следовательно, относительна, — она ограничена пределами действия единой меры в различных отношениях. Само равенство здесь состоит в том, что поведение и положение субъектов данного общего круга отношений и явлений подпадают под действие единой (общей, равной) меры.

Такая формальность — внутренне необходимое, а не случайное свойство всякого права. Форма здесь не внешняя оболочка. Она содер-



жательна и единственно возможным способом, точно и адекватно выражает суть опосредуемых данной формой (т.е. охватываемых и регулируемых правом) отношений — меру свободы индивидов по единому масштабу. Своим всеобщим масштабом и равной мерой право измеряет, «отмеряет» и оформляет именно свободу индивидов, свободу в человеческих взаимоотношениях — в действиях, поступках, словом, во внешнем поведении людей. Дозволения и запреты права как раз и представляют собой нормативную структуру и оформленность свободы в общественном бытии людей, пределы достигнутой свободы, границы между свободой и несвободой на соответствующей ступени исторического развития.

Свобода индивидов и свобода их воли — понятия тождественные. Воля в праве — свободная воля, которая соответствует всем сущностным характеристикам права и тем самым отлична от произвольной воли и противостоит произволу. «Почвой права, — писал Гегель, — является вообще *духовное*, и его ближайшим местом и исходной точкой — *воля*, которая *свободна*...»<sup>1</sup>. Волевой характер права обусловлен именно тем, что право — это форма свободы людей, т.е. свобода их воли. Этот волевой момент (в той или иной интерпретации) присутствует в различных определениях и характеристиках права в качестве волеустановленных положений (Аристотель, Гроций и др.), выражения общей воли (Руссо), наличного бытия свободной воли (Гегель), классовой воли (Маркс и марксисты) и т.д.

С позиций излагаемого либертарного правопонимания очевидно, что свобода индивида, свобода его воли подразумевает свободу и той воли (всеобщей воли свободных индивидов — граждан государства), которая представлена в праве и правовом законе. Индивид, по логике правового типа отношений и смыслу правовой формы свободы, свободен и обладает свободой воли не только как адресат действующего права, но и как его творец (совместно с другими свободными индивидами). Действительная и полная правосубъектность индивидов предполагает и их законотворческую правосубъектность, их соучастие (в той или иной форме) в законотворчестве, их право на участие в установлении правового закона. Свобода возможна лишь там, где люди не только ее адресаты, но и ее творцы и защитники. Там же, где люди — лишь адресаты действующего права, там вместо права как формы свободы людей действуют навязываемые им свыше принудительные установления и приказы отчужденной от них насильственной власти (деспотической, авторитарной, тоталитарной).

---

<sup>1</sup> Гегель. Философия права. М., 1990. С. 67.

Свобода, при всей кажущейся ее простоте, — предмет сложный и для понимания и, тем более, для практического воплощения в формах, нормах, институтах, процедурах и отношениях общественной жизни.

В своем движении от несвободы к свободе и от одной ступени свободы к более высокой ступени люди и народы не имеют ни приращенного опыта свободы, ни ясного понимания предстоящей свободы.

Поскольку свобода всегда связана с борьбой за освобождение от прежнего гнета, она прежде всего ассоциируется у большинства с самим процессом высвобождения от прошлого, со *свободой от чего-то* (или *свободой против чего-то*). При таком негативном восприятии свободы кажется, будто освобождение от некоторого известного по прошлому опыту гнета — это освобождение на все будущее от всего негативного и достижение абсолютной свободы и счастья. Подобные иллюзии, абсолютизирующие некую относительную ступень и форму будущей свободы, не только типичны, но, видимо, и социально-психологически необходимы для надлежащей мотивации активной борьбы за нее против прошлого.

При этом даже среди участников процесса освобождения от старого царит разноречивость в представлениях о позитивном смысле грядущей свободы, в ответах на вопросы типа: Свобода для чего? Свобода к чему? Какая именно свобода? Конкретные представления по этому кругу проблем формируются позже, так сказать постфактум.

Отмечая различные значения, придаваемые слову «свобода», Монтескье в работе «О духе законов» писал: «Нет слова, которое получило бы столько разнообразных значений и производило бы столь различное впечатление на умы, как слово «свобода». Одни называют свободой легкую возможность низлагать того, кого наделили тиранической властью; другие — право избирать того, кому они должны повиноваться; третьи — право носить оружие и совершать насилие; четвертые — видят ее в привилегии состоять под управлением человека своей национальности или подчиняться своим собственным законам. Некий народ долгое время принимал свободу за обычай носить длинную бороду. Иные соединяют это название с известной формой правления, исключая все прочие»<sup>1</sup>.

Тем, кто высвободился из тисков прежней несвободы, свобода кажется вольницей, мягким податливым материалом, из которого можно лепить все, что душа пожелает и воображение подскажет. Пафос такого настроения удачно выражен в поэтической строчке В. Хлебникова: «Свобода приходит нагая». Но такой она только грезится. На самом

<sup>1</sup> Монтескье III. Избранные произведения. М., 1955. С. 288.

деле свобода приходит в мир и утверждается в нем в невидимом, но прочном одеянии права. Это, конечно, более скучная материя — порядок, дозволения и запреты, правонарушения, ответственность и т.д. Но такова действительность свободы.

Какой-либо другой формы бытия и выражения свободы в общественной жизни людей, кроме правовой, человечество до сих пор не изобрело. Да это и невозможно ни логически, ни практически. Так же невозможно, как и другая «арифметика», где бы дважды два равнялось не четырем, а пяти или чему-то другому.

*Люди свободны в меру их равенства и равны в меру их свободы.* Неправовая свобода, свобода без всеобщего масштаба и единой меры, словом, так называемая «свобода» без равенства — это идеология элитарных привилегий, а так называемое «равенство» без свободы — идеология рабов и угнетенных масс (с требованиями иллюзорного «фактического равенства», подменой равенства уравниловкой и т.д.). Или свобода (в правовой форме), или произвол (в тех или иных проявлениях). Третьего здесь не дано: неправое (и несвободное) — всегда произвол.

Отсюда и многоликость произвола (от «мягких» до самых жестких, тиранических и тоталитарных проявлений). Дело в том, что у права (и правовой формы свободы) есть свой, только ему внутренне присущий, специфический принцип — принцип формального равенства. У произвола же нет своего принципа; его принципом, если можно так выразиться, является как раз отсутствие правового принципа, отступления от этого принципа, его нарушение и игнорирование. Бесправная свобода — это произвол, тирания, насилие.

Фундаментальное значение свободы для человеческого бытия в целом выражает вместе с тем место и роль права в общественной жизни людей. Наблюдаемый в истории прогрессирующий процесс освобождения людей от различных форм личной зависимости, угнетения и подавления — это одновременно и правовой прогресс, прогресс в правовых (и государственно-правовых) формах выражения, существования и защиты этой развивающейся свободы. В этом смысле можно сказать, что всемирная история представляет собой прогрессирующее движение ко все большей свободе все большего числа людей. С правовой же точки зрения этот процесс означает, что все большее число людей (представители все новых слоев и классов общества) признаются формально равными субъектами права.

Историческое развитие свободы и права в человеческих отношениях представляет собой, таким образом, прогресс равенства людей в качестве формально (юридически) свободных личностей. Через механизм права — формального (правового) равенства — первоначально несвободная масса людей постепенно, в ходе исторического развития пре-

образуется в свободных индивидов. Правовое равенство делает свободу возможной и действительной во всеобщей нормативно-правовой форме, в виде определенного правопорядка.

Об этом убедительно свидетельствует практический и духовный опыт развития свободы, права, равенства и справедливости в человеческих отношениях.

Между тем повсеместно довольно широко распространены представления о противоположности права и свободы, права и справедливости, права и равенства. Они обусловлены во многом тем, что под правом имеют в виду любые веления власти, законодательство, которое зачастую носит антиправовой, произвольный, насильственный характер.

Нередко свобода противопоставляется равенству. Здесь можно выделить несколько направлений критики равенства (по сути дела — правового равенства) с позиций той или иной концепции свободы.

Так, уже ряд софистов младшего поколения (Пол, Калликл, Критий) отвергали правовое равенство с позиций аристократических и тиранических представлений о свободе как праве «лучших» на привилегии и произвол, как праве сильных господствовать над слабыми и т.д. Аналогичный подход в XIX в. развивал Ф. Ницше. Религиозно-аристократическую концепцию «свободы личности» (в духе апологии неравенства и критики равенства) обосновывал в XX в. Н.А. Бердяев<sup>1</sup>.

В отличие от аристократической критики правового равенства «сверху» (в пользу элитарных версий свободы) марксистское отрицание правового равенства и права в целом идет «снизу» (в целях всеобщего прыжка в коммунистическое «царство свободы», утверждения «фактического равенства» и т.д.).

В наши дни широко распространено представление, будто «суть перемен, которые идут в России и в посткоммунистических странах» (т.е. их «модернизация»), состоит «в переходе от логики равенства к логике свободы»<sup>2</sup>. Тут социализм с его уравниловкой (т.е. антиподом права и равенства) предстает как царство равенства, от которого надо перейти в царство свободы без равенства.

В этих и сходных противопоставлениях свободы и равенства данным явлениям и понятиям по существу придается (в силу ошибки, социальных интересов и т.д.) произвольное значение.

Если речь действительно идет о свободе, а не о привилегиях, произволе, деспотизме, то она просто невозможна без принципа и норм равен-

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н.А. *Философия неравенства*. М., 1990. С. 68, 75, 128, 131.

<sup>2</sup> Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. *Модернизация: от равенства к свободе*. СПб., 1995. С. 3.

ства, без общего правила, единого масштаба и равной меры свободы, т. е. без права, вне правовой формы. Свобода не только не противоположна равенству (а именно — правовому равенству), но, напротив, она выражима лишь с помощью равенства и воплощена в этом равенстве. Свобода и равенство неотделимы и взаимно предполагают друг друга. С одной стороны, исходной и определяющей фигурой свободы в ее человеческом измерении является свободный индивид — необходимая основа правоспособности и правосубъектности вообще; с другой стороны, эту свободу индивидов можно выразить лишь через всеобщий принцип и нормы равенства этих индивидов в определенной сфере и форме их взаимоотношений.

Право не просто всеобщий масштаб и равная мера, а *всеобщий масштаб и равная мера именно и прежде всего свободы индивидов*. Свободные индивиды — «материя», носители, суть и смысл права. Там, где отрицается свободная индивидуальность, личность, правовое значение физического лица, там нет и не может быть права (и правового принципа формального равенства), там не может быть и каких-то действительно правовых индивидуальных и иных (групповых, коллективных, институциональных и т.д.) субъектов права, действительно правовых законов и правовых отношений и в обществе в целом, и в различных конкретных сферах общественной и политической жизни.

Эти положения в полной мере относятся и к такой существенной сфере жизнедеятельности общества, как экономика и производство, как отношения собственности в целом. Сама возможность наличия начал свободы, права, равенства людей в сфере экономической жизни общества с необходимостью связана с признанием правоспособности (а, следовательно, и свободы, независимости, самостоятельности) индивида в отношениях собственности, т.е. признания за индивидом способности быть субъектом права собственности на средства производства.

Здесь особо следует подчеркнуть то обстоятельство, что именно отношения по поводу средств производства образуют содержание, смысл и суть экономических отношений. Там, где сложились и действуют правовые формы экономических отношений, где, следовательно, признано и функционирует право собственности индивида на средства производства, там и другие (непроизводственные) объекты, включая предметы личного потребления, вовлекаются в сферу правовых отношений собственности, становятся объектом права собственности. Но собственность на предметы потребления носит вторичный, производный характер, зависящий от наличия или отсутствия, признанности или непризнанности в соответствующем обществе права собственности индивидов на средства производства.

Индивид как субъект права собственности (и прежде всего — на средства производства) — исходная база и непереносимое предварительное условие для возможности также и других, неиндивидуальных (групповых и т.д.) субъектов права собственности («юридических лиц»).

В целом право собственности это свобода индивидов и других субъектов социальной жизни, причем свобода в ее адекватной правовой форме и, что особо важно подчеркнуть, свобода в такой существенной сфере общественной жизни, как отношение к средствам производства, экономика в целом.

Исторический прогресс свободы и права свидетельствует о том, что формирование и развитие свободной, независимой, правовой личности необходимым образом связаны с признанием человека субъектом отношений собственности, собственником средств производства. Собственность является не просто одной из форм и направлений выражения свободы и права человека, но она образует собой вообще цивилизованную почву для свободы и права. Где полностью отрицается право индивидуальной собственности на средства производства, там не только нет, но и в принципе невозможны свобода и право.

В логике таких взаимосвязей собственности, свободы и права коренятся глубинные причины несовместимости социализма (всеобщий запрет частной собственности, ее обобществление и т.д.) с правом и свободой. Этой же логикой определяется фундаментальное значение десоциализации собственности во всем процессе перехода от тоталитарного социализма к началам права и свободы.

Понимание права как равенства (как общего масштаба и равной меры свободы людей) включает в себя с необходимостью и справедливость.

В контексте различения права и закона это означает, что *справедливость входит в понятие права*, что право по определению справедливо, а справедливость — внутреннее свойство и качество права, категория и характеристика правовая, а не неправовая (не моральная, нравственная, религиозная и т.д.).

Поэтому всегда уместный вопрос о справедливости или несправедливости закона — это по существу вопрос о правовом или неправовом характере закона, его соответствии или несоответствии праву. Но такая же постановка вопроса неуместна и не по адресу применительно к праву, поскольку оно (уже по понятию) всегда справедливо и является носителем справедливости в социальном мире.

Более того, *только право и справедливо*. Ведь справедливость потому собственно и справедлива, что воплощает собой и выражает общезначимую правильность, а это в своем рационализированном виде означает

всеобщую правомерность, т.е. существо и начало права, смысл правового принципа всеобщего равенства и свободы.

И по смыслу, и по этимологии справедливость (*iustitia*) восходит к праву (*ius*), обозначает наличие в социальном мире правового начала и выражает его правильность, императивность и необходимость.

Латинское слово «юстиция» (*iustitia*), прочно вошедшее во многие языки, в том числе и в русский, переводится на русский язык то как «справедливость», то как «правосудие», хотя по существу речь идет об одном и том же понятии — о справедливости, включающей в себя и правосудие (и в исходном значении суждения по праву, и в производном значении судебного решения спора в соответствии с правом, справедливо). Кстати, все эти аспекты правового смысла справедливости нашли адекватное отражение в образе богини Справедливости Фемиды с Весами Правосудия. Используемые при этом символические средства (богиня с повязкой на глазах, весы и т.д.) весьма доходчиво выражают верные представления о присущих праву (и справедливости) общезначимости, императивности, абстрактно-формальном равенстве (повязка на глазах богини означает, что абстрагированный от различий равный правовой подход ко всем, невзирая на лица, это необходимое условие и основа для объективного суждения о справедливости).

Справедливо то, что выражает право, соответствует праву и следует праву. Действовать по справедливости — значит действовать правомерно, соответственно всеобщим и равным требованиям права.

Внутреннее единство справедливости и правового равенства (общезначимости и одинаковости его требований в отношении всех, включая и носителей власти, устанавливающих определенное правоположение) хорошо выражено в комментариях знаменитого римского юриста Ульпиана к одному преторскому эдикту. Замечателен по своей справедливости прежде всего сам эдикт, кодифицированный Сальвием Юлианом в первой половине II в. Смысл эдикта — в формулировании одного из существенных требований принципа равенства в сфере правотворчества и правоприменения, который звучит так: «Какие правовые положения кто-либо устанавливает в отношении другого, такие же положения могут быть применены и в отношении его самого» (Д.2.2.). Более развернуто это требование в приводимом Ульпианом фрагменте эдикта выражено следующим образом: «Магистрат или лицо, занимающее должность, облеченную властью, установив какое-либо новое правовое положение по делу против другого лица, должен применить то же правовое положение, если его противник предъявит требование. Если кто-либо достигнет того, что (в его пользу) будет установлено какое-либо новое правовое положение магистратом или лицом, занимающим должность, обеспеченную властью, то это же правовое положение будет

применено против него, когда впоследствии его противник предъявит требование» (Д.2.2.1.).

Комментируя данный эдикт, Ульпиан замечает: «Этот эдикт устанавливает положение величайшей справедливости и не может вызвать чье-либо обоснованное неудовольствие: ибо кто отвергает, чтобы по его делу было вынесено такое же решение, какое он сам выносит для других или поручает вынести... Понятно, что то право, которое кто-либо считает справедливым применить к другому лицу, должно признаваться действительным и для самого себя...» (Д. 2.2.1.).

Другой, не менее важный, аспект единства справедливости и равенства как выражения соразмерности и эквивалента зафиксирован в традиционном естественноправовом определении справедливости как воздаяния равным за равное.

В обобщенном виде можно сказать, что справедливость — это самосознание, самовыражение и самооценка права и потому вместе с тем — правовая оценка всего остального, внеправового.

Какого-либо другого принципа, кроме правового, справедливость не имеет. Отрицание же правового характера и смысла справедливости неизбежно ведет к тому, что за справедливость начинают выдавать какое-нибудь неправовое начало — требования уравниловки или привилегий, те или иные моральные, нравственные, религиозные, мировоззренческие, эстетические, политические, социальные, национальные, экономические и т.п. представления, интересы, требования. Тем самым правовое (т.е. всеобщее и равное для всех) значение справедливости подменяется неким отдельным, частичным интересом и произвольным содержанием, партикулярными притязаниями.

С этой проблемой под несколько другим углом зрения мы уже сталкивались при рассмотрении разных направлений критики принципа правового равенства (и права в целом) с позиций неправовой (и антиправовой) свободы.

При отрицании правовой природы справедливости по существу мы имеем дело с тем же самым, но уже применительно к справедливости, т.е. с неправовой (антиправовой или внеправовой) справедливостью. По логике такого подхода получается, что право как таковое (право вообще, а не только антиправовой закон) несправедливо, а справедливость исходно представлена в том или ином внеправовом (социальном, политическом, религиозном, моральном и т.п.) начале, правиле, требовании.

Здесь, следовательно, справедливость права, если таковая вообще допускается, носит производный, вторичный, условный характер и поставлена в зависимость от подчинения права соответствующему внеправовому началу. И поскольку такие внеправовые начала лишены



определенности принципа правового равенства и права в целом (объективной всеобщности правовой нормы и формы, единого масштаба права, равной меры правовой свободы и т.д.), они неизбежно оказываются во власти субъективизма, релятивизма, произвольного усмотрения и частного выбора (индивидуального, группового, коллективного, партийного, классового и т.д.). Отсюда и множественность борющихся между собой и несогласуемых друг с другом внеправовых представлений о справедливости и праве, односторонних претензий того или иного частного начала на всеобщее, присущее праву и справедливости.

С позиций правовой всеобщности (формально-определенной всеобщности правового равенства, свободы и справедливости), в равной мере значимой для всех, независимо от их моральных, религиозных, социальных, политических и иных различий, позиций и интересов, все эти внеправовые начала с представленными в них особыми потребностями, требованиями и т.д. — лишь особенные сферы в общем пространстве бытия и действия права и правовой справедливости, специфические объекты, а не субъекты справедливой правовой регуляции.

Право (и правовой закон) не игнорирует, конечно, все эти особенные интересы и притязания, и они должны найти в нем свое надлежащее (т.е. именно — справедливое) признание, удовлетворение и защиту. А это возможно только потому, что справедливость (и в целом право, правовой подход и принцип правовой регуляции) не сливается с самими этими притязаниями и не является нормативным выражением и генерализацией какого-либо одного из таких частных интересов. Напротив, справедливость, представляя всеобщее правовое начало, возвышается над всем этим партикуляризмом, «взвешивает» (на единых весах правовой регуляции и правосудия, посредством общего масштаба права) и оценивает их формально-равным, а потому и одинаково справедливым для всех правовым мерилom.

Например, те или иные требования так называемой «социальной справедливости», с правовой точки зрения, имеют рациональный смысл и могут быть признаны и удовлетворены лишь постольку, поскольку они согласуемы с правовой всеобщностью и равенством и их, следовательно, можно выразить в виде требований самой правовой справедливости в соответствующих областях социальной жизни. И то, что именуется «социальной справедливостью», может как соответствовать праву, так и отрицать его. Это различие и определяет позицию и логику правового подхода к соответствующей «социальной справедливости».

Так в принципе обстоит дело и в тех случаях, когда правовой справедливости противопоставляют требования моральной, нравственной, политической, религиозной и иной «справедливости».

В пространстве всеобщности и общезначимости принципа правового равенства и права как регулятора и необходимой формы общественных отношений свободных субъектов именно правовая справедливость выступает как критерий правомерности или неправомерности всех прочих претензий на роль и место справедливости в этом пространстве. Отдавая каждому свое, правовая справедливость делает это единственно возможным, всеобщим и равным для всех правовым способом, отвергающим привилегии и утверждающим свободу.

### **5. Либертарно-юридическое понятие права как формального равенства**

В рамках юридико-либертарной концепции правопонимания внутреннее единство юридической онтологии, аксиологии и гносеологии обусловлено тем, что в их основе лежит один и тот же принцип формального равенства, понимаемый и трактуемый нами как исходное начало юридической онтологии (что есть право?), аксиологии (в чем ценность права?) и гносеологии (как познается право?).

В онтологическом плане (при ответе на вопрос о том, что есть право?) мы утверждаем, что право есть формальное равенство, причем это формальное равенство включает в себя такие компоненты, как абстрактно-всеобщую равную меру, формальность свободы и справедливости. Право как форма (правовая форма общественных отношений) и есть в онтологическом плане совокупность этих формальных свойств и характеристик права — равенства, свободы и справедливости.

При этом право как форму, правовую форму фактических отношений (а вместе с тем и формальные компоненты этой правовой формы — равенство, свободу, справедливость) нельзя смешивать с самими фактическими отношениями, с фактическим содержанием общественных отношений, опосредуемых и регулируемых правовой формой. Так что равенство, свобода и справедливость, согласно нашей трактовке, — это правовые формальности, а не фактичности, это формально-содержательные (а не материально-содержательные, не эмпирические) компоненты, свойства и характеристики права и правовой формы.

Как в онтологическом, так и в аксиологическом и гносеологическом отношениях весьма существенно то обстоятельство, что абстрактно-всеобщая равная мера, свобода и справедливость только в их формальном (формально-правовом) выражении и значении, т.е. только в качестве особых форм выражения и проявления общего смысла принципа формального равенства (и не противореча ему), могут войти в единое, внутренне согласованное и непротиворечивое понятие права и быть

составными компонентами, свойствами и характеристиками всеобщей правовой формы общественных отношений.

Основанные на либертарном правопонимании различные определения понятия права, представляющие собой разные направления конкретизации смысла принципа правового равенства, выражают единую (и единственную) сущность права. Причем каждое из этих определений предполагает и другие определения в общесмысловом контексте принципа правового равенства. Отсюда и внутренняя смысловая равноценность таких внешне различных определений, как: *право — это формальное равенство, право — это всеобщая и необходимая формы свободы в общественных отношениях людей, право — это всеобщая справедливость* и т.д. Ведь всеобщая формально-равная мера так же предполагает свободу и справедливость, как последние — первую и друг друга.

Эти определения права через его объективные сущностные свойства выражают в целом природу, смысл и специфику права, фиксируют понимание права как самостоятельной сущности, отличной от других сущностей. Как эти объективные свойства права, так и характеризующая ими сущность права относятся к определениям права в его различении с законом, т.е. не зависят от воли законодателя, предшествуют закону.

К этим исходным сущностным определениям права (или к определениям сущности права) в процессе так называемой «позитивации» права, его выражения в виде закона, добавляется новое определение — властная общеобязательность того, что официально признается и устанавливается как закон (позитивное право) в определенное время и в определенном социальном пространстве.

Но закон (то, что устанавливается как позитивное право) может как соответствовать, так и противоречить праву, быть (в целом или частично) формой официально-властного признания, нормативной конкретизации и защиты как права, так и иных (неправовых) требований, дозволений и запретов. Только как форма выражения права закон (позитивное право) представляет собой правовое явление. Благодаря такому закону принцип правового равенства (и вместе с тем всеобщность равной меры свободы) получает государственно-властное, общеобязательное признание и защиту, приобретает законную силу. Лишь будучи формой выражения объективно обусловленных свойств права, закон становится правовым законом. Правовой закон это и есть право, право, получившее официальную форму признания, конкретизации и защиты, словом — законную силу, т.е. позитивное право, обладающее объективными свойствами права.

Правовой закон — это адекватное выражение права в его официальной признанности, общеобязательности, определенности и конкретности, необходимых для действующего позитивного права.

Реальный процесс «позитивации» права, его превращения в закон, наряду с необходимостью учета отмеченных объективных свойств и требований права, зависит от многих других объективных и субъективных факторов (социальных, экономических, политических, духовных, культурных, собственно законотворческих и т.д.). И несоответствие закона праву может быть следствием правоотрицающего характера строя, антиправовой позиции законодателя или разного рода его ошибок и промахов, низкой правовой и законотворческой культуры и т.д.

В борьбе против правонарушающего закона в процессе исторического развития свободы, права и государственности сформировались и утвердились специальные институты, процедуры и правила как самой законотворческой деятельности (и в целом процесса «позитивации» права), так и авторитетного, эффективного контроля за соответствием закона праву (система сдержек и противовесов в отношениях между различными властями, общесудебный, конституционно-судебный, прокурорский контроль за правовым качеством закона и т.д.).

В общеобязательности закона (позитивного права) есть два различных, но взаимосвязанных момента: официально-властный и правовой.

Первый момент состоит в том, что закон как установление официальной власти наделяется ее поддержкой и защитой, обеспечивается соответствующей государственной санкцией на случай нарушения закона и т.д. С этой точки зрения кажется, будто общеобязательность закона — лишь следствие произвольного усмотрения власти, обязательности его велений, приказов, установлений. Здесь же лежат корни легизма, согласно которому обязательный приказ власти и есть право.

Второй момент состоит в том, что закон наделяется общеобязательностью (принудительной силой и т.д.) только потому, что он выступает именно как право, а не просто как какое-то иное общеобязательное, но неправовое установление и явление. Ведь власти (и легисты) говорят не только об общеобязательности закона, но одновременно утверждают, что это и есть право.

В этой *претензии закона быть правом* проявляется то принципиальное обстоятельство, что у закона (позитивного права) нет своей собственной сущности, отличной от сущности права. Кстати говоря, у общеобязательных установлений и актов власти нет даже собственного наименования и единого общего названия, почему и приходится обозначать их с помощью разного рода добавочных прилагательных («позитивное», «действующее», «официальное», «установленное» и т.д.) к слову «право» (в контексте нашего юридико-либертарного подхода мы обозначаем их обобщенно и условно как «закон»).

С позиций признания правовой природы и сущности закона ясно, что общеобязательной силой должен обладать только правовой закон.

Иначе пришлось бы признать, что ничего собственно правового нет, что с помощью силы и насилия можно всякий произвол превратить в право. Но объективная природа права проявляется и там, где ее отрицают: даже тиранические, деспотические, тоталитарные акты выдаются их авторами и апологетами за «право» и «справедливость».

Возможность злоупотребления понятием права и формой закона в антиправовых целях, разумеется, не обесценивает роль и значение закона как правового по своей природе явления, как необходимой общеобязательной формы выражения и действия права в социальной жизни людей.

Двудеиная задача здесь состоит в том (в достижении такого состояния и результата), чтобы только праву придавалась законная (официально-властная, общеобязательная) сила и вместе с тем чтобы закон был всегда и только правовым.

Согласно либертарной концепции, общеобязательность закона обусловлена его правовой природой и является следствием *общеэзначимости* объективных свойств права, показателем социальной потребности и необходимости властного соблюдения, конкретизации и защиты принципа и требований права в соответствующих официальных актах и установлениях. И именно потому, что, по логике вещей, не право — следствие официально-властной общеобязательности, а наоборот, эта обязательность — следствие права (государственно-властная форма выражения общеэзначимого социального смысла права), *такая общеобязательность выступает как еще одно необходимое определение права* (а именно — права в его совпадении с законом, права в виде закона) — в дополнение к исходным определениям объективных свойств права. Смысл этого определения состоит не только в том, что правовой закон обязателен, но и в том, что *общеобязателен только правовой закон*.

Основное различие между приведенными исходными определениями права, фиксирующими его объективные свойства, и этим дополнительным определением состоит в том, что объективные свойства права не зависят от воли законодателя, тогда как общеобязательность правового закона, подразумеваемая и диктуемая объективной природой права, зависит и от воли законодателя (от официально-властного опосредования между требованиями права и формой их конкретного законодательного выражения, от властных оценок и решений), и от ряда объективных условий (степени развитости социума, наличия условий, объективно необходимых для появления и действия правовых законов и т.д.).

Применительно к праву в его совпадении с законом (т.е. к правовому закону, к позитивному праву, соответствующему принципу и объективным свойствам права) все названные определения права

(права в его различении с законом и права в его совпадении с законом) имеют субстанциальное значение, раскрывают различные моменты сущности правового закона и, следовательно, входят в его общее (и единое) понятие.

Из сказанного ясно, в принципе возможны дефиниции понятия права в его различении с законом и дефиниции права в его совпадении с законом (т.е. дефиниции правового закона, позитивного права, соответствующего объективным требованиям права), но логически невозможно единое понятие (и соответствующая дефиниция) права в его различении с законом и антиправового (правонарушающего) закона.

Поэтому, говоря ниже об общем (и едином) понятии позитивного права и соответствующих дефинициях, мы везде имеем в виду правовой закон, т.е. позитивное право в его совпадении, но не в расхождении и противоречии с объективными свойствами и требованиями права. Здесь везде мы оперируем правовыми определениями и правовыми понятиями, подразумевающими объективную правовую природу и характер соответствующих феноменов.

Сочетание различных определений позитивного права, соответствующего объективным требованиям права (т.е. права в его совпадении с законом), в одном понятии означает объединение этих определений (их совмещение, уплотнение, синтез, конкретизацию) по одному и тому же основанию, поскольку речь идет о различных проявлениях и определениях единой правовой сущности. Причем эти различные определения права (в силу их понятийного и сущностного единства) дополняют и подразумевают друг друга. Именно это дает логическое основание в дефиниции (по необходимости — краткой) общего понятия такого позитивного права (т.е. правового закона) ограничиваться лишь некоторыми основными определениями (характеристиками), резюмирующими в себе и одновременно подразумевающими все остальные определения сущности права.

Из смысла излагаемой концепции различения и соотношения права и закона вытекает, что даже самая краткая дефиниция общего понятия такого позитивного права, соответствующего объективным свойствам права (правового закона), должна включать в себя, как минимум, два определения, первое из которых содержало бы одну из характеристик права в его различении с законом, а второе — характеристику права в его совпадении с законом. С учетом этого можно сформулировать ряд соответствующих дефиниций. Так, позитивное право, соответствующее объективным требованиям права (закон в его совпадении с правом) можно определить (т.е. дать краткую дефиницию его общего понятия) как общеобязательное формальное равенство; как равную меру (или масштаб, форму, норму, принцип) свободы, обладающую законной

силой; как справедливость, имеющую силу закона. В более развернутом виде (с учетом всех субстанциальных характеристик права) общее понятие такого позитивного права (правового закона) можно определить как *общеобязательную форму равенства, свободы и справедливости*. То же самое либертарно-юридическое понятие права на более привычном для легизма языке можно выразить как *общеобязательную (т.е. обеспеченную государственной защитой) систему норм равенства, свободы и справедливости*.

В обобщенном виде можно сформулировать следующее общее определение: *право — это система норм, установленных или санкционированных государством и выражающих требования формального равенства*. Другой вариант того же самого: *право — это система норм формального равенства, установленных или санкционированных государством*. Или более кратко: *право — это общеобязательная система норм формального равенства*.

Все эти (и возможные в этом ряду другие) дефиниции по своему смыслу равноценны, поскольку определяют одно и то же понятие позитивного права, соответствующего объективной природе и требованиям права. Различия этих дефиниций (акцент на тех или иных субстанциальных определениях права), зачастую диктуемые актуальными целями и конкретным контекстом их формулирования, не затрагивают существа дела, тем более что одни субстанциальные определения права (и соответствующие дефиниции) подразумевают и все остальные, прямо не упомянутые.

Не следует забывать, что речь идет лишь о кратких дефинициях, а не о полном и всестороннем выражении понятия права, на что может претендовать лишь вся наука о праве.

Важно, что эти дефиниции выполняют свое основное назначение, включая в общее понятие права субстанциальные характеристики права и в его различении с законом, и в его совпадении с законом.

Приведенные дефиниции носят общий характер и распространяются на все типы и системы позитивного права (прошлые и современные, внутригосударственное и международное), правда, лишь в той мере и постольку, в какой и поскольку последние соответствуют объективной природе и требованиям права и действительно позитивизируют право, а не произвол. Поэтому данные дефиниции выступают также как масштаб и критерий для проверки и оценки правового качества различных практически действующих систем и типов позитивного права, для определения того, действительно ли в них речь идет о позитивации права или формы права и закона используются в антиправовых целях, для прикрытия произвола и насильственных установлений тирании, деспотизма и тоталитаризма.

Изложенная либертарная формально-юридическая концепция понятия права в онтологическом плане позволяет раскрыть те объективные сущностные свойства права, лишь наличие которых в законе (позитивном праве) позволяет характеризовать его как правовое явление, т.е. как явление, соответствующее сущности права, как внешнее проявление и осуществление правовой сущности.

В аксиологическом плане данная концепция раскрывает объективную природу и специфику ценностей права, которое как особая форма должностования, цель и ценностное начало определяет ценностно-правовое значение фактически данного закона (позитивного права) и государства.

В теоретико-познавательном плане эта концепция выступает как необходимая гносеологическая модель теоретического постижения и выражения знания и истины о законе (позитивном праве) в виде определенного понятия права.

Таким образом, данная концепция выражает процесс познавательного перехода от простого мнения о праве (как некой субъективной властной его данности в виде фактического закона) к истинному знанию — к знанию истины о праве, к понятию права, т.е. к теоретическому (понятийному) знанию об объективных (не зависящих от воли и произвола властей) свойствах, природе, сущности права и формах ее проявления.

В центре либертарного правопонимания стоят проблемы связи права и закона, понимания и трактовки объективных свойств права как сущностных свойств закона и критерия правового качества закона, вопросы разработки понятия правового закона (и законного права, т.е. права, наделенного законной силой) и т.д. С позиций данного подхода искомой истиной о праве и законе является объективное научное знание о природе, свойствах и характеристиках правового закона, о предпосылках и условиях его утверждения в качестве действующего права.

Такой юридико-гносеологический подход позволяет выявить различие и соотношение объективного по своей природе процесса формирования права и субъективного (властно-волевого) процесса формулирования закона (актов позитивного права) и проанализировать *позитивацию права как творческий процесс (творческую деятельность законодателя, власти) нормативной конкретизации правового принципа формального равенства* применительно к конкретным сферам и отношениям правовой регуляции. И лишь в таком смысле уместно говорить о законодательстве как о законотворчестве, как о творческом выражении (в результате творческих усилий законодателя, учитывающего положения и выводы науки) начал и требований права в конкретных нормах общеобязательного закона (позитивного права).



Понимание закона (позитивного права) в качестве правового явления включает в себя и соответствующую трактовку проблемы общеобязательности закона, его обеспеченности государственной защитой, возможности применения принудительных мер к правонарушителям и т.д. Такая специфика санкций закона (позитивного права), согласно либертарно-юридической гносеологии, обусловлена объективной природой права (его общезначимостью и т.д.), а не волей (или произволом) законодателя. А это означает, что подобная санкция (обеспеченность государственной защитой и т.д.) правомерна и юридически обоснованна только в случае правового закона.

Необходимость того, чтобы объективные требования и объективная общезначимость права были признаны, нормативно конкретизированы и защищены государством, дополнены его официально-властной общеобязательностью демонстрирует внутреннее единство и *сущностную связь права и государства*. Государство, по смыслу юриди-ко-либертарного правопонимания, выступает как правовая форма организации суверенной публично-политической власти свободных людей, как публично-правовой институт, необходимый для возведения общезначимого права в общеобязательный закон с надлежащей санкцией, для установления и защиты правового закона. Насилие, согласно такому подходу, правомерно лишь в форме государственной санкции правового закона.

Право и государство, согласно развиваемой нами юриди-ко-либертарной теории, — это всеобщие и необходимые формы соответственно нормативного и институционального (организационно-властного) бытия, признания, выражения и осуществления свободы людей в их социальной жизни.

Исторически свобода (свободные индивиды) появляется в процессе разложения первобытного общества и его дифференциации на свободных и несвободных (рабов). Право и государство, пришедшие на смену нормам и институтам власти первобытного общества, как раз и представляют собой необходимую (и пока что до сих пор единственно возможную) форму нормативного и институционального признания, выражения и защиты этой свободы в виде правосубъективности индивидов в частных и публично-властных делах и отношениях. Последующий всемирно-исторический прогресс свободы (от рабства к феодализму и капитализму, а затем и к постсоциалистическому и посткапиталистическому цивилизму) — это одновременно и прогресс необходимых правовых и государственных форм бытия, закрепления и осуществления этой свободы.

Такая внутренняя связь и смысловое единство права и государства как необходимых абстрактно-всеобщих форм свободы и лежат в основе

общего формально-юридического понятия права, включающего в себя также и либертарно-юридическое понятие государства как правового явления и института. Это сущностно-понятийное единство права и государства, в свою очередь, определяет единство предмета юриспруденции (а также единство предмета философии права и государства) в ее юридино-либертарном понимании и толковании.

Отмеченное понятийное единство права и государства в рамках либертарной концепции правопонимания и юриспруденции, помимо рассмотренных онтологических и гносеологических аспектов данной темы, охватывает и соответствующую аксиологическую проблематику. Согласно юридино-либертарной аксиологии, ценность действующего (позитивного) права и реально наличного государства определяется по единому основанию и критерию, а именно с позиций правовых ценностей (права как ценности). Причем речь идет именно о правовых ценностях (в их формально-юридических значениях и определениях), а не о моральных, нравственных, религиозных и иных неправовых ценностях. Ведь только таким образом определенные правовые ценности — в силу абстрактной всеобщности права (принципа формального равенства, правовой формы отношений) — носят по определению всеобщий и общезначимый (и в этом смысле — абсолютный, а не относительный) характер. Право тем самым в своем аксиологическом измерении выступает не как неформализованный (формально-фактический) носитель моральных (или смешанных морально-правовых) ценностей, что характерно для естественноправового подхода, а как строго определенная форма именно правовых ценностей, как специфическая форма правового долженствования, отличная от всех других (моральных, религиозных и т.д.) форм долженствования и ценностных форм.

Такое понимание ценностного смысла права (права как формы долженствования равенства, свободы и справедливости) принципиально отличается как от естественноправового, так и от позитивистского подхода к данной проблеме. В противоположность позитивистскому обесценению права (в качестве приказа власти) в либертарной концепции права правовая форма как форма равенства, свободы и справедливости качественно определена и содержательна, но содержательна и определена в строго формально-правовом смысле, а не в смысле того или иного фактического содержания, как это характерно для естественноправового подхода. Поэтому такая качественно определенная в формально-правовом плане форма права представляет собой форму долженствования не только в смысле общеобязательности, властной императивности и т.д., но и в смысле объективной ценностной общезначимости, в смысле ценностно-правового долженствования.

Либертарно-юридическая концепция правовой (формально-правовой) трактовки фундаментальных ценностей человеческого бытия (равенства, свободы, справедливости) в качестве основных моментов правовой формы долженствования четко очерчивает и фиксирует ценностный статус права (круг, состав, потенциал права как ценности, специфику права как ценностно-должного в общей системе ценностей и форм долженствования и т.д.). С этих позиций правовых ценностей может и должно определяться ценностное значение всех феноменов в корреспондирующей и релевантной праву (праву как должному, как цели, как основанию требований, источнику правовых смыслов и значений) сфере сущего.

Эту сферу сущего, ценностно определяемого с позиций правового долженствования, составляют — в рамках либертарно-юридической аксиологии (с учетом специфики ее предмета, профиля и задач) — закон (позитивное право) и государство во всех их фактических проявлениях и измерениях, во всем их реальном существовании.

В либертарной концепции речь, следовательно, идет об оценке (ценностном суждении и оценке) с позиций права правового смысла и значения закона (позитивного права) и наличного, эмпирически реального государства, об их правовом качестве, об их соответствии (или несоответствии) целям, требованиям, императивам права как ценностно должного. Право при этом выступает как цель для закона (позитивного права) и государства. Это означает, что закон (позитивное право) и государство должны быть ориентированы на воплощение и осуществление требований права, поскольку именно в этом состоят их цель, смысл, значение. Закон (позитивное право) и государство ценны лишь как правовые явления. В этом ценностно-целевом определении и оценке закон (позитивное право) и государство значимы лишь постольку и настолько, поскольку и насколько они причастны праву, выражают и осуществляют цель права, ценны в правовом смысле, являются правовыми.

Таким образом, ценность закона (позитивного права) и эмпирического государства, согласно развиваемой нами концепции либертарно-юридической аксиологии, состоит в их правовом значении и смысле. Цель права как должного в отношении закона (позитивного права) и государства можно сформулировать в виде следующего ценностно-правового императива: *закон (позитивное право) и государство должны быть правовыми*. Правовой закон и правовое государство — это, следовательно, правовые цели — ценности для реального закона (позитивного права) и реального, эмпирического государства.

В этой аксиологической плоскости такое соотношение должного и сущего выражает идею необходимости постоянного совершенствования

ния практически сложившихся и реально действующих форм позитивного права и государства, которые как явления исторически развивающейся действительности разделяют ее достижения и недостатки и всегда далеки от идеального состояния. К тому же в процессе исторического развития обновляется, обогащается и конкретизируется сам смысл правового должностования, весь комплекс правовых целей — ценностей — требований, которым должны соответствовать реальные законы и государство.

Абсолютный характер цели и требования правового закона и правового государства не означает, конечно, будто сегодня эта цель (и требуемые ею правовой закон и правовое государство) по своему смысловому содержанию и ценностному объему та же, что и сто лет назад или будет сто лет спустя. Яркой иллюстрацией таких изменений является, например, весьма радикальное развитие и существенное обновление за последнее столетие представлений о правах и свободах человека, их месте и значении в иерархии правовых ценностей, их определяющей роли в процессе правовой оценки действующего законодательства, деятельности государства и т.д.

Важно, однако, и то, что при всех подобных изменениях и конкретизациях иерархии, объема и смысла правовых ценностей речь идет не об отрицании, отказе или отходе от правовой цели — ценности (от требования правового закона и правового государства), а о ее обновлении, углублении, обогащении, усложнении и конкретизации в контексте новых исторических реалий, новых потребностей, новых проблем и новых возможностей их разрешения.

## **6. Сравнительный анализ основных концепций правопонимания**

С точки зрения либертарной (формально-юридической) теории правопонимания (различения права и закона, юридического и легистского типов правопонимания и т.д.), естественноправовому подходу присущи как достоинства (наличие некоторых моментов юридического правопонимания, правда, без должного теоретического осознания и выражения), так и недостатки (смещение права с неправовыми явлениями — моралью, нравственностью, религией и т.д., отсутствие четкого критерия отличия права от всего неправового, трактовка равенства, свободы и справедливости не как специфических формально-правовых понятий, свойств и характеристик, а как фактически-содержательных моральных феноменов или смешанных морально-правовых, нравственно-правовых, религиозно-правовых и т.д. явлений).

В естественноправовых концепциях, как правило, основные теоретико-познавательные усилия направлены на утверждение той или иной версии естественного права в его разрыве и противостоянии (в качестве «подлинного» права) действующему позитивному праву. При таком подходе вне поля внимания остаются сама идея правового закона и в целом аспекты взаимосвязи естественного и позитивного права, проблемы приведения действующего права в соответствие с положениями и требованиями естественного права и т.д. Представителей юснатурализма интересует не столько действующее право и его совершенствование в соответствии с требованиями естественного права, сколько само естественное право и его утверждение в качестве исходно данного природой (божественной, космической, физической, человеческой и т.д.) «истинного права», которое, по такой логике, также и действует естественно. Отсюда и присущее юснатурализму представление о двух одновременно и параллельно действующих и конкурирующих между собой системах права — подлинного, истинного, естественного права и неподлинного, неистинного, искусственного (позитивного) права.

В аксиологическом, онтологическом и гносеологическом планах естественное право (и традиционное, и «возрожденное») трактуется его сторонниками как воплощение объективных свойств и ценностей «настоящего» права, как должный образец, цель и критерий для оценки позитивного права и соответствующей правоустанавливающей власти (законодателя, государства в целом), для определения их естественноправовой значимости, ценности. При этом естественное право понимается как уже по своей природе нравственное (религиозное, моральное и т.д.) явление и исходно наделяется соответствующей абсолютной ценностью. В понятие естественного права, таким образом, наряду с теми или иными объективными свойствами права (принципом равенства людей, их свободы и т.д., которые, правда, трактуются не формально-юридически, а фактически-содержательно), включаются и различные моральные (религиозные, нравственные) характеристики. В результате такого смешения права и морали (религии и т.д.) естественное право предстает как симбиоз различных социальных норм, как некий ценностно-содержательный, нравственно-правовой (или — морально-правовой, религиозно-правовой) комплекс, с позиций которого выносятся то или иное (как правило, негативное) ценностное суждение о позитивном праве и позитивном законодателе (государственной власти).

При естественноправовом подходе позитивное право и государство рассматриваются и оцениваются не столько с точки зрения собственно правового критерия (тех объективных правовых свойств, которые присутствуют в соответствующей концепции естественного права), сколь-

ко по существу с этических позиций, с точки зрения представлений автора данной концепции о нравственной (моральной, религиозной и т.д.) природе и нравственном содержании настоящего права. Совокупность подобных нравственно-правовых свойств и содержательных характеристик естественного права в обобщенном виде трактуется при этом как выражение всеобщей и абсолютной справедливости естественного права, которой должны соответствовать позитивное право и деятельность государства в целом. Понятие естественноправовой справедливости наполняется при этом определенным (особым для каждой концепции) фактически-материальным и, следовательно, ограниченным и частным нравственным (или смешанным нравственно-правовым) содержанием. Здесь, таким образом, речь идет о материально-содержательной, фактически-содержательной (т.е. на уровне эмпирических явлений и фактического содержания), а не с формально-содержательной, формально-логической (на уровне теоретических абстракций принципов, норм и форм долженствования) трактовке понятия и смысла справедливости и права в целом.

Уже в силу такого совмещения (и смешения) в естественноправовой (и в любой нравственно и вообще фактически-содержательно трактуемой) справедливости формальных и содержательных (материальных, фактических) компонентов подобная справедливость — по определению — не является принципом в специальном смысле этого понятия как теоретической категории и формального предмета. Поэтому различные естественноправовые концепции справедливости — вопреки их претензиям на нравственную (или смешанную нравственно-правовую) всеобщность и абсолютную ценность — на самом деле имеют относительную ценность и выражают релятивистские представления о нравственности вообще и нравственных ценностях права, в частности. Тем самым в рамках естественноправового подхода смешение права и морали (нравственности и т.д.) сочетается и усугубляется смешением формального и фактического, должного и сущего, нормы и фактического содержания, идеального и материального, принципа и эмпирического явления. Причем трактовка понятия права и правовой ценности закона (позитивного права) и государства подменяется их нравственной (моральной, религиозной) оценкой с позиций того или иного (неизбежно — релятивного, частного, особенного) нравственного или смешанного нравственно-правового представления о смысле естественного права.

Конечно, при всей своей специфике и самостоятельности право, как и другие виды социальных норм, осуществляет свои особые регулятивные функции не изолированно и обособленно, а в едином комплексе и тесном взаимодействии с другими социальными регуляторами.

Выявление специфики различных социальных норм является вместе с тем необходимой предпосылкой для уяснения смысла, содержания и характера соотношения правовых и неправовых норм в рамках выполняемых ими функций социальной регуляции, объективных оснований и критериев известного «разделения труда» и «сфер влияния» между ними и т.д. Системная целостность всех видов социальных норм, в своей совокупности обеспечивающих надлежащую регуляцию общественных отношений и нормальную жизнедеятельность общества, это определенный синтез их своеобразия, их особенных свойств и возможностей. Поэтому поиски оптимальных вариантов сочетания правовых форм воздействия с регулятивными возможностями других социальных норм являются одной из центральных задач всей социальной политики.

В процессе взаимодействия и взаимовлияния различных видов социальных норм (правовых, моральных, эстетических, религиозных и т.д.) каждый из них, сохраняя свою специфику, выступает в качестве регулятора особого рода. Наряду с общими чертами социальные регуляторы имеют и свои специфические особенности, отражающие принципиальное отличие одного вида социальных норм от других. Без таких особенностей нельзя было бы вообще говорить о различных видах социальных норм и способах регуляции.

Так, отличительная особенность всякой религии состоит в вере в бога как сверхъестественное существо. Эта особенность религии как формы общественного сознания определяет специфику религиозных норм и их своеобразие в качестве социального регулятора. Отсюда и такие характеристики религиозных предписаний и запретов, как их божественное происхождение (их данность непосредственно богом или пророками, служителями культа и т.д.), религиозные средства их защиты (посредством сверхъестественных наград и наказаний, религиозно-церковных кар и т.п.). Видовое отличие эстетических норм заключается в том, что они выражают правила (критерии, оценки) красоты и прекрасного (в их противопоставлении безобразному).

Сложившиеся в данной культуре формы, типы и образы прекрасно-го и безобразного (по преимуществу в области искусства, но также и в сфере быта и труда, в религии, идеологии, политике, морали, праве и т.д.), приобретая нормативное значение (в качестве положительного и возвышенного или, наоборот, негативного и низменного образца и примера), оказывают существенное воспитательное и регулятивное воздействие на чувства, вкусы, представления, поступки и взаимоотношения людей, на весь строй и образ их личной и публичной жизни. Эстетически одобренные вкусы, ценности, идеалы, формы и примеры (во всех сферах общественной жизни, включая и правовую) образуют в

рамках сложившейся культуры то «поле прекрасного», которое в качестве притягательного образца и масштаба оказывает воздействие также и на формы бытия и реализации иных социальных норм, на способы функционирования других видов соционормативной регуляции.

Отличительная особенность *морали* состоит в том, что она выражает автономную позицию индивидов, их свободное и самосознательное решение того, что есть добро и зло, долг и совесть в человеческих поступках, взаимоотношениях и делах. Принцип морали — принцип автономной саморегуляции индивидом своих отношений к себе и к другим, к миру, своего поведения (внутреннего и внешнего).

В этических явлениях присутствуют два момента: 1) личностный момент (автономия индивида и самосознательная мотивация им правил морального поведения и моральных оценок); 2) объективный, внеличностный момент (сложившиеся в данной культуре, социальной группе, общности нравственные воззрения, ценности, нравы, формы и нормы человеческих отношений). Первый из отмеченных моментов относится к характеристике морали, второй — нравственности. Когда говорят о морали социальных групп, общностей и общества в целом, речь по существу идет о нравственности (о групповых и общесоциальных нравах, ценностях, воззрениях, отношениях, нормах и установлениях).

В сфере этических отношений мораль выступает в качестве саморегулятора поведения индивида, его осознанного, автономно мотивированного способа участия в социальной жизни и общественных отношениях. Нравственные нормы выступают в качестве внешних регуляторов поведения. Там, где индивид принял, усвоил и превратил в свою внутреннюю установку коллективные нравственные представления, ценности, нормы и руководствуется ими в своем поведении, имеет место сочетание и согласованное действие обоих регуляторов — морального и нравственного.

В процессе исследований соотношения права и морали, при характеристике взаимодействия права с другими социальными нормами необходимо учитывать, что формальное равенство, будучи принципом права, имеет важное значение и с точки зрения всех иных (неправовых) видов социальных норм, всех других типов социальной регуляции, но (и в этом — суть дела!) не в качестве их собственного принципа.

Различные виды социальных норм (право, мораль, религия и т.д.) обладают собственным специфическим принципом, выражающим их природу, специфику, сущность и понятие. Так что соотношение (связь, взаимодействие, противодействие, борьба и т.д.) различных видов социальных норм, различных социальных регуляторов — это соотношение разных принципов.



Мораль, нравственность, религия, эстетика и т.д. в их взаимодействии с принципом равенства (в том или ином его проявлении и значении) по существу имеют дело с правовым началом и принципом. При этом можно выделить два взаимосвязанных аспекта такого взаимодействия: 1) соответствующее моральное, религиозное, эстетическое и т.д. отношение (понимание, восприятие, оценку, притязание, применение) к данному правовому принципу и 2) признание и выражение в праве данного отношения-притязания (морального, религиозного и т.д.) с учетом специфических особенностей и требований самого принципа правового равенства (формально всеобщая равная мера, свобода, справедливость).

В первом аспекте мы имеем дело с моральными, религиозными и т.п. формами осознания права (и правового равенства) и соответствующими притязаниями на их правовое признание. Здесь коренятся истоки различных прошлых и современных представлений и концепций так называемого морального права, нравственного права, религиозного права и т.д. Во втором аспекте речь идет о правовой форме осознания и выражения этих видов правопритязаний; сюда относятся многообразные, исторически изменявшиеся направления, формы и способы правового признания и закрепления (и, следовательно, вовлечения в сферу действия принципа правового равенства) прав и свобод людей в области морали, религии, эстетики и т.д.

Характер и формы распространения принципа правового равенства на эти области духовной жизни, способы правовой защиты соответствующих запросов и интересов людей и условий для их надлежащего удовлетворения относятся к числу существенных характеристик исторически достигнутой ступени прогресса права и свободы, развития форм общественного сознания и видов социальной регуляции.

Утверждение принципа господства права предполагает законодательное признание, закрепление и защиту всех юридически значимых аспектов свободы человека как духовной личности, как свободного, независимого и автономного субъекта во всех сферах общественной жизни (правовой, моральной, нравственной, эстетической, религиозной и т.д.).

Соответствующие современные требования в этом плане нашли свое надлежащее выражение в Конституции Российской Федерации (ст. 2, 28, 29 и др.), согласно которой человек, его права и свободы являются высшей ценностью, и каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, свобода мысли и слова, свобода массовой информации, право свободно искать, получать, передавать, производить и распространять информацию любым законным способом. При-

чем никто не может быть принужден к выражению своих мнений и убеждений или отказу от них.

Весьма существенными в плане конституционно-правового закрепления моральной, нравственной, религиозной и в целом духовной свободы и автономии личности являются также положения Конституции (статьи 21–25) о защите государством достоинства личности, о праве каждого на свободу и личную неприкосновенность, на неприкосновенность частной жизни, личную и семейную тайну, защиту своей чести и доброго имени, право на тайну переписки и иных форм сообщений, на неприкосновенность жилища и т.д. В этом ряду следует отметить и такое важное в моральном и нравственном отношении положение Конституции (ст. 51), как признание за каждым права «не свидетельствовать против себя самого, своего супруга и близких родственников».

Очевидно, что такое правовое (посредством Конституции и текущего законодательства) признание, закрепление и защита свободы личности в соответствующих областях общественной жизни (в сфере морали, нравственности, религии и т.д.) является необходимым условием нормального бытия и функционирования не только всех этих неправовых социальных норм и регуляторов, но и самого права в общей системе социальных норм и социальной регуляции данного общества.

Юридический подход к проблеме соотношения и взаимодействия права с другими видами социальных норм — с учетом правовых притязаний морали, нравственности, религии и т.д. и адекватного (соответствующего специфике права и смыслу принципа правового равенства) правового типа, способа и формы удовлетворения этих притязаний (в меру их правомерности) обеспечивает определенную системную взаимосогласованность и единство различных социальных регуляторов по правовому критерию, с точки зрения принципа свободного действия всех этих регуляторов (и видов социальных норм) по единому, всеобщему и общезначимому правовому основанию.

В условиях развитости, самостоятельности и отдифференцированности друг от друга различных видов социальных норм (морали, нравственности, права, религии и т.д.) именно правовой принцип согласования их совместного бытия и действия способен придать этому разнообразию социальных норм (и регуляторов) определенное системное единство. В историческом плане подобное *определяющее значение права во всей соционормативной системе* соответствует такой эпохе (а именно — буржуазной) социального и духовного развития, когда правовое сознание (*юридическое мировоззрение*) начинает играть ведущую роль в системе форм общественного сознания, как ранее такую роль играли мифология (в эпоху становления соционормативной регуляции), потом

религия и разного рода политические, моральные (нравственные) воззрения.

Эта историческая смена ведущей роли разных форм общественного сознания и соответственно различных видов социальных норм (и регуляторов) нашла свое преломление также в процессе прогресса представлений о праве и развития концепций юридического правопонимания — от мифологических, религиозных, моральных, нравственных трактовок естественного и искусственного (позитивного) права до более развитых в теоретико-юридическом смысле концепций различения и соотношения права и закона.

Очевидные недостатки разного рода теологических, моральных, нравственных и т.д. трактовок права состоят в смещении различных видов социальных норм (и регуляторов), в игнорировании специфики права, в теологизации и этизации учения о праве, в подмене права религиозными или этическими феноменами, в предъявлении действующему праву (закону) неадекватных (неправовых) требований и т.д.

Особо широко распространенными продолжают оставаться ошибочные представления о том, будто право должно быть моральным, нравственным (в подобных этических требованиях к праву мораль и право, как правило, отождествляются). Но подобное требование, если оно выходит за рамки рассмотренного нами правового способа удовлетворения правомерных правопритязаний морали (или нравственности), означает по сути дела, что право должно быть не правом, а моралью, что содержание закона (позитивного права) должно быть не правовым, а моральным.

Но подобное *моральное правопонимание* деформирует существо не только права, но и морали, поскольку *морализация права неизбежно сопровождается юридизацией морали*. И в том, и в другом случаях праву и морали приписывается произвольное содержание и значение.

С учетом недостатков естественноправовой трактовки понятия права следует признать правомерность ряда критических положений, высказанных представителями легизма в адрес естественноправовой доктрины. Речь идет о таких недостатках, как смешение права и морали, формального и фактического при трактовке естественного права, абсолютизация относительных нравственных ценностей, которым должно соответствовать позитивное право и государство, и т.д.

Наиболее последовательной в этом плане является кельзеновская критика естественного права<sup>1</sup>. Важнейшей функцией естественнопра-

<sup>1</sup> См.: Чистое учение о праве Ганса Кельзена. Вып. 1. М., 1987. С. 82–98; Вып. 2. М., 1988. С. 97–102.

вового учения как учения о справедливости, согласно Кельзену, является этико-политическая функция, т.е. ценностное (морально-политическое) оправдание или осуждение позитивного права. В этой связи Кельзен, отстаивая чистоту правоведения, обоснованно критиковал смешение сторонниками естественноправовых учений права с моралью и иными социальными нормами и их требования о моральности права, нравственном содержании права и т.д.

Однако эти, сами по себе верные, положения сочетаются у Кельзена с традиционными позитивистскими представлениями о том, что «справедливость есть требование морали»<sup>1</sup> и поэтому от позитивного права нельзя требовать, чтобы оно было справедливым, что у права может быть любое произвольное содержание.

В разного рода моральных (нравственных) учениях о праве различие права и закона (позитивного права) подменяется различием морали и закона. И моральный подход к праву в лучшем случае ведет через его моральную трактовку и оценку к моральному обоснованию и оправданию морально «правильного» права, т.е. *морального закона* (позитивного права).

Между тем ясно, что искомой истиной и целью теоретически развитого юридического правопонимания является именно *правовой закон*, достижение которого возможно лишь на основе различения права и закона и с учетом специфики различных видов социальных норм.

Отмеченные недостатки естественноправового подхода не отрицают, однако, такие его несомненные заслуги в области правовой теории и практики, как постановка и разработка проблем юридической онтологии, аксиологии и гносеологии, идей свободы и равенства всех людей, смысла естественноправовой справедливости, прирожденных и неотчуждаемых прав человека, концепций господства права, правового государства и т.д.

Для либертарного (формально-юридического) подхода существенное значение имеет различие (несмешение) формального и фактического. Дело в том, что, по логике вещей, только формальное может быть всеобщим, обладать свойством всеобщности, тогда как никакая фактичность (фактическое содержание) не может быть всеобщностью, и всякое фактическое — это, по определению, нечто частное. Поэтому будучи только формальным предметом (специфической формой, особой формальностью), право может обладать качеством всеобщности, быть абстрактно-всеобщей формой отношений и т.д.

---

<sup>1</sup> Там же. Вып. 1. С. 83.

Естественноправовой юридичности (из-за смешения формального и фактического при трактовке естественного права) как раз недостает надлежащей формальности (и всеобщности), а легистской формальности (и всеобщности) — необходимой юридичности (собственно правового начала, правовых свойств).

В рамках либертарного (формально-юридического) подхода — благодаря последовательному различению формального и фактического (фактически-содержательного) — при трактовке права (и правовой формы) преодолевается такой существенный недостаток естественно-правового подхода (который, кстати говоря, верно отмечают и легисты), как смешение права и неправовых явлений, правовой формы и фактического содержания, формального и фактического, формально-правового и фактически-содержательного. Здесь вместе с тем — в отличие от легизма — право (правовая форма) трактуется не как пустая («чистая» в кельзеновском смысле) форма, годная для любого произвольного содержания (нормативного и фактического), а как специфическая форма, обладающая особыми формализованными (формально-содержательными) характеристиками и свойствами, отличающими право от неправа, правовую форму от неправовых форм. Иначе говоря, либертарный формально-юридический подход — это содержательное понимание, определение и толкование права, но оно формально-содержательно (содержательно в плоскости формальных свойств и характеристик, формализованных смыслов и значений), а не фактически-содержательно, т.е. не смешивает правовую форму и фактическое (неправовое) содержание. Право, согласно либертарной трактовке, обладает такими формально-содержательными (но не фактически-содержательными!) свойствами и характеристиками, как формально-всеобщая равная мера, свобода, справедливость. Именно благодаря обладанию этими формально-содержательными характеристиками (компонентами), выражающими смысл принципа формального равенства, форма приобретает свое правовое свойство, свое специфическое качество именно правовой формы, отличной от всякой другой формы, от форм моральных, религиозных или принудительно-приказных (силовых, произвольных) отношений и т.д.

Такая формально-юридически специализированная и квалифицированная форма выражает специфику и существо правового типа отношений и правового способа регуляции. Правовая форма (и право в целом), таким образом, это не просто форма приказа и долженствования, не пустая и всеядная форма, допускающая любое (в том числе — и произвольное) фактическое содержание, как это имеет место у легистов (особенно последовательно — в неопозитивистском «чистом учении о праве» Г.Кельзена), а юридически определенная форма, включающая в

себя и выражающая свойства и требования права и тем самым отвергающая все антиправовое. Под «формальным» при этом имеется в виду специфическая формальность (формальные характеристики) права, а не позитивистски трактуемая формальность произвольного закона (позитивного права), когда полностью отрицаются объективные (независящие от официальной власти) свойства и отличительные особенности правовой формы. Под «юридическим» же имеются в виду не естественное право, не «юридическое» в естественноправовом или легистском толковании, а либертарно понимаемое право в его различении или совпадении с законом (позитивным правом), т.е. «юридическое» — в смысле приведенной трактовки принципа формального равенства.

В рамках либертарного формально-юридического подхода удержаны, учтены в преобразованном виде и развиты дальше (с позиций более абстрактной, более последовательной и в этом смысле более «чистой» юридической теории правопонимания) моменты (элементы) как естественноправового юридизма, так и легистского формализма. Представители легистского правопонимания, односторонне (хотя зачастую и верно) критикуя недостатки естественноправового подхода, отвергают в принципе неприемлемые для них положения и достижения естественноправовой мысли в плане юридического (антилегистского) правопонимания. Сторонники естественноправового подхода, в свою очередь, в силу противопоставления естественного и позитивного права концентрируют внимание прежде всего на своей трактовке непозитивного и антипозитивного (естественного) права и критике позитивистского правопонимания, во многом игнорируя его контрдоводы (в том числе и резонные) и достижения.

Либертарно-юридическая теория различения (соотношения, расхождения, совпадения) права и закона и соответствующего правопонимания свободна от бескомпромиссного антагонизма между легизмом и юснатурализмом и включает в себя (в качестве надлежащим образом трансформированных моментов формально-юридического правопонимания) релевантные достижения обоих подходов. Эта теория, отвергая как легистское сведение права к закону, так и разделение права на естественное и позитивное, вместе с тем признает и учитывает познавательные значимые положения и позитивистских, и естественноправовых учений о праве и законе. По-своему преодолевая недостатки этих учений и удерживая их достижения, либертарная теория трактует различение права и закона как необходимое основание для адекватного понимания смысла их соотношения и, в конечном счете, их надлежащего синтеза в искомой форме правового закона (т.е. позитивного права, соответствующего объективному смыслу и принципу права). Такая формально-юридическая концепция правового закона,

сформулированная с позиций либертаризма, недостижима с позиций легизма или юснатурализма, которые по своим исходным основаниям закрыты для подобного синтеза и соответствующего синтетического (юридически содержательного и вместе с тем — строго формального) правопонимания.

С позиций либертарной теории правопонимания очевидно, что без той или иной концепции различения права и закона мы в своем понимании и трактовке права неизбежно остаемся в одномерной плоскости властно данного позитивного права, т.е. по сути дела — в рамках официального закона, в границах позитивистского законоведения и легизма.

Прошлые и современные философские учения о праве включают в себя тот или иной вариант различения права и закона, что собственно и определяет философско-правовой профиль соответствующего подхода. Речь при этом идет о различных формулировках такого различения, в частности, о различении права по природе и права по человеческому установлению, права естественного и права волеустановленного, справедливости и закона, естественного права и человеческого права, естественного права и позитивного права, разумного права и позитивного права, философского права и позитивного права, правильного права и позитивного права и т.д. За этим терминологическим разнообразием по сути дела лежит то, что в теоретически обобщенной и генерализированной форме мы в предложенной нами юридико-либертарной (формально-юридической) теории правопонимания обозначаем как право и закон, их различение и соотношение.

Такое теоретическое различение права и закона не только терминологически, но и понятийно, по своему смыслу выступает как общая теория для всех остальных (названных и иных) частных случаев подобного различения и тем самым позволяет понять и выразить момент общности и единства в познавательной ориентированности, в смысловой структуре и предмете различных прошлых и современных философско-правовых учений. Именно наличие момента такого внутреннего единства оправдывает обозначение внешне разноликих учений под общим названием «философия права» и дает содержательное основание для их понимания и толкования в качестве той или иной концепции именно философии права, понимаемой не в виде случайного набора и конгломерата разнородных воззрений, а как предметно определенной и внутренне единой дисциплины (научной и учебной).

Та или иная концепция правопонимания (в русле определенного варианта различения и соотношения права и закона) в предметно развитом и содержательно развернутом виде охватывает весь мир права, все правовое в его сущностно-понятийном единстве, во всех его опреде-

лениях и реальных проявлениях. Бытие права в человеческом мире подразумевает и включает в себя правовую определенность и упорядоченность мира человеческого бытия, правовое понимание и правовой подход к основным отношениям, формам, институтам и установлениям в общественной жизни людей. Этот правовой подход (правовое понимание, толкование, характеристика, оценка и т.д.) распространяется и на такой основополагающий институт общественной жизни людей, как государство. Поэтому в предметную область философии права традиционно включаются проблемы философского исследования государства, тематика философии государства. Это обусловлено уже тем, что в юриспруденции (и в философии права как юридической дисциплине) государство изучается с правовых позиций, с точки зрения определенной концепции и понятия права. При этом в поле философско-правового интереса, помимо правовых характеристик государства, его законодательной, законозащитной и иной деятельности, находится и целый ряд других философско-правовых проблем и тем, в числе которых: право и государство, человек — общество — государство, правовые формы осуществления функций государства, правовая организация самого государства, государство как правовой институт, правовое государство как реализация идеи господства права и т.д.

Различение и соотношение права и закона представляет собой ту предметную сферу и теоретическое пространство, в рамках которого вся эта проблематика правопонимания (от понятия права до правового понимания закона и государства) может быть адекватно осмыслена и содержательно развернута в виде последовательного философско-правового учения. Смысл сказанного можно резюмировать следующим образом: *предметом философии права является право в его различении и соотношении с законом.*

## 7. Гегелевское правопонимание в контексте основных концепций правопонимания

В процессе обоснования своего политико-правового учения в форме философии права Гегель расценивает философский способ исследования проблем государства и права в качестве единственной адекватной формы, возвышающей освещение этих вопросов до уровня подлинной науки. При этом он имеет в виду именно свою концепцию философии вообще и соответствующей философии права в частности<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: Fulda H.F. Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts. Frankfurt a. Main, 1968.



Заслуги Гегеля в области философско-правовых исследований значительны и бесспорны. Однако он, разумеется, не был зачинателем философского учения о праве и государстве, которое, как мы видели, возникло и успешно развивалось уже в Древней Греции и Риме (Пифагор, Гераклит, Демократ, софисты, Сократ, Платон, Аристотель, Цицерон, римские юристы и др.). Не был он и автором самого термина «философия права», который в конце XVIII в. впервые был использован для обозначения определенного направления и особого жанра правовых исследований немецким юристом Г. Гуго.

Кроме того, предшествующий очерк истории и теории правовой мысли свидетельствует о том, что философия права — это (вопреки гегелевскому представлению о ее сугубо философском профиле и его уничижительной критике юристов) продукт не только философии, но и юриспруденции, представители которой, начиная с римских юристов, внесли существенный вклад в формирование и развитие этой дисциплины и содержательную разработку ее основных проблем.

В своей характеристике философского профиля и статуса философии права, как он ее понимал и трактовал, Гегель подчеркивал, что в противоположность положительной юриспруденции, изучающей юридические законы (позитивное право), философская наука о государстве и праве призвана постигать мысли, лежащие в основании права. В отличие от абсолютных естественных законов юридические законы не абсолютны, с ними можно как согласиться, так и вступить в конфликт. В отношении к юридическому закону каждый человек считает, что он сам обладает масштабом права, и правовое предписание должно соответствовать его собственному критерию. Тут возможен конфликт между тем, что есть, и тем, что должно быть, между в-себе-и-для-себя-сущим правом и произвольными представлениями о праве. В этой ситуации, чреватой неблагоприятными последствиями, настоятельно встает вопрос: что же есть право? Ответ на этот вопрос Гегель дает всей своей «Философией права»: «В праве человек должен найти свой разум, должен, следовательно, рассматривать разумность права, и этим занимается наша наука в отличие от позитивной юриспруденции, которая часто имеет дело лишь с противоречиями»<sup>1</sup>.

Гегелевская концепция философии права заметно отличается и от прежних естественноправовых учений, и от антирационалистической критики естественного права (Гуго и представители исторической школы права), и от рационалистического подхода к праву с позиций

---

<sup>1</sup> Гегель. Философия права. М., 1990. С. 57–58.

долженствования, противопоставления должного права — праву существующему и т.д. (Кант, кантианец Я.Ф. Фриз<sup>1</sup> и другие).

С точки зрения приведенной выше типологии правопонимания, гегелевская философия права разработана во многом в русле развития естественноправового варианта юридического типа правопонимания. Гегель различает естественное право и позитивное право, «право в себе» и «право как закон»<sup>2</sup>. Естественное право при этом он называет также «философским правом»<sup>3</sup>.

По поводу различия между естественным (философским) и позитивным правом он замечает: «Представлять себе различие между естественным или философским правом и позитивным правом таким образом, будто они противоположны и противоречат друг другу, было бы совершенно неверным; первое относится ко второму, как институции к пандектам»<sup>4</sup>. Иначе говоря, естественное (философское) право, по Гегелю, относится к позитивному праву, как теория права (т.е. учение о праве, содержащееся в институциях — сочинениях римских юристов Гая, Ульпиана, Флорентина и Марциана) относится к самому действующему праву (к позитивному праву, содержащемуся в Пандектах, т.е. Дигестах).

Таким образом, под естественным (философским) правом Гегель по существу имеет в виду философию права — философское учение о праве, философскую трактовку понятия права и форм его объективации. В этом смысле естественное (философское) право идентично гегелевской «философской науке о праве», которая «имеет своим предметом идею права — понятие права и его осуществление»<sup>5</sup>.

Будучи под заметным влиянием естественноправовых идей и представлений, Гегель вместе с тем существенно модернизировал и развил (в духе своей философии) естественноправовой подход к праву и тем самым преодолел целый ряд противоречий и недостатков традиционного юснатурализма.

В гегелевской философии права отсутствуют, в частности, такие типичные для традиционного юснатурализма недостатки, как неисторический подход к естественному праву (как к чему-то вечному и неизменному), антагонизм между естественным и позитивным правом, до-

<sup>1</sup> С кантианских позиций должного права Фриз остро критиковал все позитивное законодательство. См.: *Fries J.F. Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung*. Heidelberg, 1803. Гегель неоднократно подвергал взгляды Фриза уничижительной критике.

<sup>2</sup> Гегель. Философия права. С. 62, 247, 250.

<sup>3</sup> Там же. С. 62.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 59.

пушение дуализма одновременно действующих правовых систем (естественного и позитивного права — с приоритетом первого перед вторым), исходное негативное отношение к позитивному праву и эмпирическому государству, недооценка их значения и т.д.

Вместе с тем в гегелевском правопонимании (в его соотношении с предшествующим юснатурализмом) есть такие качественно новые положения, как диалектический подход к праву и государству, идея всемирно-исторического прогресса свободы и его выражения в государственно-правовых формах, трактовка идеи права (т.е. предмета философии права) как понятия права и его объективации, понимание права как наличного бытия свободной воли и т.д.

Но отношение Гегеля к традициям естественного права не было полным «разрывом», как это утверждал М. Ридель<sup>1</sup>. Нельзя согласиться и с оценкой Н. Боббио, который писал: «Парадоксальным образом гегелевская философия права, которая изложена как отрицание всех систем естественного права, есть одновременно последняя и совершенная система естественного права; и как последняя система представляет собой конец, как совершеннейшая — завершение всего того, что ей предшествовало»<sup>2</sup>. При этом он полагал, что гегелевской философией права завершается естественное право и что «после Гегеля нельзя представить новую систему естественного права»<sup>3</sup>.

Также и Н. Калера считал, что «гегелевская философия права содержит завершенную теорию естественного права, весьма отличающуюся от предшествующих естественноправовых теорий»<sup>4</sup>. Правда, он расценивает как учение о естественном праве не всю гегелевскую философию права, а лишь первую ее часть — учение об абстрактном праве. Формальное или абстрактное право есть, по его мнению, подлинное, аутентичное естественное право, хотя и с особым значением. Основание для такого подхода Н. Калера усматривает в том, что непосредственность и спонтанность первой ступени объективного духа (сфера абстрактного права) предполагают известную долю естественной природности. Но в отличие от предшествующих теорий естественного права гегелевское

<sup>1</sup> См.: *Riedel M. Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*. Neuwied, 1970. S. 10, 25, 37.

<sup>2</sup> *Bobbio N. Hegel und die Naturrechtslehre* // *Filosofický časopis*, 1967, № 3. S. 322.

<sup>3</sup> *Ibid.* Общеизвестно, однако, что после Гегеля, в том числе и в XX в., появилось множество различных новых естественноправовых учений.

<sup>4</sup> *Calera N. Empirismus und Formalismus in der Naturrechtslehre nach Hegel* // *Hegel-Jahrbuch 1967. Meisenheim am Glan*, 1968. S. 106; *Idem. Die Auffassung der Natur in Hegels Rechtshilosophie* // *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, T.V. Wien, 1970. S. 286–287.

абстрактное право, по Н. Калере, не обладает нормативным характером<sup>1</sup>. Такие же или схожие взгляды разделяют и некоторые другие исследователи<sup>2</sup>.

Нам представляется такой подход неправомерным, поскольку так называемый природный момент абстрактного права является моментом понятия, а потому — мнимо природен, поскольку относится не к природе, а к духу. Абстрактное право — понятие, а потому из него уже с самого начала исключены естественноприродная стихийность и спонтанность.

Различение Гегелем естественного и позитивного права вовсе не означает, будто гегелевская философия права (в целом или в отдельных своих частях) разработана именно в духе юснатурализма, в виде системы естественного права. Само по себе признание естественного права еще не дает естественноправовой теории, точно так же, как признание позитивного права вовсе не означает еще юридического позитивизма<sup>3</sup>.

Существенное своеобразие гегелевской концепции правопонимания и всей его философии права состоит в том, что, хотя Гегель и признает основой принцип естественноправовых воззрений — различение естественного и позитивного права, однако он, отождествляя «естественное право» с «философским правом», существенно отходит от естественноправового смысла такого различения (от противопоставления естественного права праву позитивному и т.д.) и придает этому различению качественно новый, а именно логико-философский смысл. Вместо традиционного различения естественного и позитивного права речь у Гегеля по существу идет об отличии «права в себе» от позитивного права (как формы конкретизации этого «права в себе»)<sup>4</sup>, т.е. об отличии друг от друга разных ступеней диалектической конкретизации единого понятия права. «Естественное право», признаваемое и трактуемое Гегелем как «философское право», в его философии права представлено в виде «идеи права — понятия права и его осуществления»<sup>5</sup>.

В целом систематическая разработка Гегелем понятия права, развертывающаяся в систему философии права, своим существом направлена на демонстрацию не различий, а единства естественного и пози-

<sup>1</sup> Ibid. S. 287.

<sup>2</sup> Так, абстрактное право расценивает как естественное Р.Гайс. См.: Heiss R. Die grossen Dialktiker des 19. Jahrhunderts. Hegel, Kierkegaard, Marx. Köln, 1963. S. 170.

<sup>3</sup> В этой связи представляется преувеличением утверждение В.А.Туманова о существенных пунктах сходства гегелевского учения и юридического позитивизма. См.: Туманов В.А. Гегель и современная буржуазная философия права // Проблемы государства и права. Вып.11. М., 1975. С. 189.

<sup>4</sup> Гегель. Философия права. С. 247, 250.

<sup>5</sup> Там же. С. 59.

тивного права. Таким образом, система гегелевской философии права, хотя и содержит в себе естественноправовой принцип, но разработана она в плане не развертывания, а снятия этого принципа и доказательства его мнимости, поскольку речь идет лишь о различных моментах одного понятия. В этом смысле характеристика гегелевской философии права в качестве *системы* естественного права несостоятельна, поскольку тем самым игнорируется специфика как гегелевской системы, так и естественноправового подхода.

Специфический смысл философии права Гегеля ярко раскрывается именно в его расхождении с естественноправовыми идеями и их критике. Гегель отвергает как фикцию естественное состояние и договорное происхождение государства. С позиций разумной нравственной целостности договор как институт частного права не может быть источником государственного права.

Резко критикует Гегель индивидуализм естественноправовых концепций, которые исходят из первичности не целого (государственного организма, нравственной жизни народа, народного духа), а отдельной личности. За этот индивидуализм он с позиций разумного универсализма критикует не только Гоббса, Руссо, Канта, Фихте, Ф. Шлегеля, но также и Галлера. Гегель видит философскую заслугу Руссо в том, что он в качестве принципа государства выдвинул понятие воли. Но как сам Руссо, так и Фихте понимали эту волю как единичную волю, а всеобщую волю — лишь как общее, возникающее из единичных волей. Основание всеобщей воли государства, таким образом, покоится у Руссо, с точки зрения Гегеля, на произволе и мнении единичных людей<sup>1</sup>. Тем самым, по Гегелю, отвергаются первичность государства перед индивидами, первенство всеобщей воли перед частной волей и ставятся под сомнение божественный авторитет и величине государства. Гегель подчеркивает, что практическая реализация подобных абстрактных представлений о договоре и воле чревата, как показала французская революция, опасными последствиями.

Принципиально неприемлемо, с точки зрения гегелевского тождества мышления и бытия, разумного и действительного, столь характерное для естественноправовых доктрин противопоставление естественного права позитивному, идеального — реальному, должного сущему и

---

<sup>1</sup> Исходя из первичности всеобщей воли по отношению к воле эмпирической, индивидуальной, Гегель правомерно отмечает, что у Руссо, напротив, всеобщая воля по существу вторична и генетически производна от индивидуальных волей. Представляется поэтому неверным утверждение Ф. Мюллера, будто Гегель не понял учения Руссо о всеобщей воле. См.: Müller F. Der Denkansatz der Staatsphilosophie bei Rousseau und Hegel // Der Staat. 1971, Bd. 10. H.2. S. 216, 219.

т.п. С этим связана, в частности, гегелевская критика кантовской морали, категорического императива, формализма долженствования и т.д.

Естественноправовую критику позитивного права Гегель считает неразумной, эмоциональной и произвольной. «Если позитивному праву и законам, — пишет он, — противопоставляются диктуемое сердцем чувство, склонность и произвол, то уж во всяком случае не философия признает подобные авторитеты. То обстоятельство, что насилие и тирания могут быть элементом позитивного права, является для него чем-то случайным и не затрагивает его природу»<sup>1</sup>. По природе же, судя по гегелевской трактовке, позитивное право разумно. Подобный подход отчетливо демонстрирует неkritичность гегелевской концепции различения «права в себе» и позитивного права.

Исходя из «тождества в себе бытия и положенности» (т.е. из тождества «права в себе» и положительного права), Гегель вместе с тем признает саму возможность несовпадения закона с «правом в себе»: «Поскольку положенность составляет ту сторону наличного бытия, в которой может выступить и случайность, порождаемая своеволием и другой особенностью, постольку то, что есть закон, может быть отличным по своему содержанию от того, что есть право в себе»<sup>2</sup>. Однако вся эта проблематика правонарушающего закона и антиправового законодательства как нечто несущественное и случайное для природы позитивного права остается за рамками гегелевской философии права, ограниченной предметным пространством идеи права.

То же самое можно сказать и о гегелевской философской трактовке государства, которая столь же неkritично ограничена сферой «идеи государства». Даже в «несовершенных государствах» есть «идея государства», но в них, поясняет Гегель, эта «идея государства еще скрыта и ее особенные определения еще не достигли свободной самостоятельности»<sup>3</sup>.

Гегелевская «идея государства» при этом во многом выступает не как масштаб для критики дурного государства, а в качестве основания для его философского понимания и оправдания. «Каждое государство, — отмечает Гегель, — пусть мы даже в соответствии с нашими принципами объявляем его плохим, пусть даже в нем можно познать тот или иной недостаток, тем не менее, особенно если оно принадлежит к числу развитых государств нашего времени, содержит в себе существенные моменты своего существования... Государство — не произведение искусства, оно находится в мире, тем самым в сфере произвола, случай-

<sup>1</sup> Гегель. Философия права. С. 62.

<sup>2</sup> Там же. С. 250.

<sup>3</sup> Там же. С. 286.

ности и заблуждения; дурное поведение может внести искажения в множество его сторон. Однако ведь самый безобразный человек, преступник, больной, калека — все еще живой человек, утвердительное, жизнь существует, несмотря на недостатки, а это утвердительное и представляет здесь интерес»<sup>1</sup>.

Гегель, скорее, презюмирует наличие в любом позитивном праве и государстве «идеи права» и «идеи государства», нежели аргументированно обосновывает это принципиальное для любой философии права утверждение. Трансформация общеправового положения о тождестве мышления и бытия в философско-правовой тезис о тождестве разумного и действительного (все разумное действительно, все действительное разумно) включает в себя философскую установку на примирение эмпирически данными реалиями позитивного права и государства.

По своему конкретно-историческому содержанию гегелевская «идея права» (а вместе с ней и правовая «идея государства») подразумевает современное и развитое (для гегелевской эпохи), т.е. буржуазное, право и государство и в целом буржуазно развитую *действительность*. Однако гегелевское философское обоснование такой разумной действительности зачастую трудно отличимо от оправдания любой реальности и примирения с ней.

С точки зрения освещенной нами юридико-либертарной (формально-юридической) теории правопонимания, гегелевская концепция правопонимания в теоретико-методологическом плане является, несомненно, более развитой, чем предшествующие концепции юснатурализма. Гегелевское преобразование «естественного права» в «философское право» и соответствующий переход от прежних различий между естественным и позитивным правом к различиям между идеей права и позитивным правом, между «правом в себе» и законом («правом для себя») обозначают более высокую ступень и форму теоретического осмысления и выражения проблемы различения (и соотношения) права и закона и вместе с тем — более глубокое понимание и более точное формулирование предмета философии права.

С этим связаны многие существенные достоинства (общетеоретического и методологического характера) гегелевской концепции философии права в ее соотношении с юснатурализмом. Достижения, однако, сопровождались, как мы видели, и определенными потерями, особенно в плане чрезмерного ограничения (гегелевского диалектического «снятия») потенциала критичности естественноправовой идеи, трансформированной в «идею права».

<sup>1</sup> Там же. С. 284—285.

«Идея права» не может быть разумной (и оправдывающей разумную действительность), не будучи надлежаще критичной ко всему неразумному, не расходясь критически с неразумной действительностью, не демонстрируя постоянно необходимость «идеи права» в качестве критерия и ориентира для правового смысла и качества эмпирически данного закона и государства. Сущее в качестве разумного (должного) не может не быть должным (разумным) для сущего. Только в таком смысловом пространстве отождествление мышления и бытия, разумного и действительного сохраняет свой рациональный смысл и значение. По гегелевской же концепции правопонимания и философии права в целом получается, что «идея права» одновременно и должна (по логике вещей), и не должна (по логике доктрины) быть долженствованием, обладать смыслом, значением, функцией, статусом и потенциалом должного. Отсюда — непоследовательность и многие внутренние противоречия гегелевской философии права.

Отход Гегеля от юснатурализма был не только без потерь; он не был и полным. Гегелевская концепция правопонимания и философии права остается в ряде принципиальных аспектов под заметным влиянием естественноправовых представлений. Дело не только в том, что Гегель не может обойтись без понятия «естественное право» в качестве основания для перехода (через понятие «философское право») к философской «идее права», т.е. к предмету своей концепции философии права, которая вместе с тем мыслилась как своя (подлинно научная) версия философии естественного права.

Более важно, с точки зрения либертарного формально-юридического правопонимания, то обстоятельство, что Гегель не преодолел такого существенного порока юснатурализма, как смешение права и морали (нравственности).

Об этом свидетельствует уже гегелевская концепция конкретизации понятия права в форме абстрактного права, морали и нравственности (семьи, гражданского общества и государства). Все эти формы (и ступени) самоуглубления идеи свободы являются, по Гегелю, особыми правами. «Моральность, нравственность, государственный интерес, — подчеркивает Гегель, — каждое в отдельности представляет собой особое право, так как каждая из этих форм есть определение и наличное бытие *свободы*. Коллизия между ними может произойти лишь постольку, поскольку все они находятся на одной и той же линии и являются правом; если бы моральная точка зрения духа не была также правом, свободой в одной из ее форм, она вообще не могла бы вступить в коллизия с правом личности или с каким-либо другим правом, потому что такое право содержит в себе понятие свободы, высшее



определение духа, по отношению к которому иное есть нечто лишённое субстанции»<sup>1</sup>.

Поясняя свою концепцию множественности этих особых прав, Гегель пишет: «Говоря здесь о праве, мы имеем в виду не только гражданское право, которое обычно под этим понимают, но также и моральность, нравственность и всемирную историю, которые также сюда относятся, так как понятие объединяет мысли согласно истине»<sup>2</sup>.

Для гегелевского правопонимания весьма существенно и то, что все эти «особые права» находятся в иерархической соподчиненности: более конкретное право — это более высокое право — в соответствии с логикой диалектического движения понятия права от абстрактных форм права к более конкретным формам (от абстрактного права к морали и нравственности). По поводу коллизии между «особыми правами» Гегель замечает: «Но в коллизии содержится и другой момент, а именно что все эти формы права ограничены и, следовательно, подчинены друг другу; только право мирового духа есть неограниченно абсолютное»<sup>3</sup>.

Приоритет более конкретного права по отношению к более абстрактному праву Гегель обосновывает так: «По сравнению с более формальным, т.е. *более абстрактным* и поэтому более ограниченным, правом та сфера и ступень духа, на которой он довел в себе до определенности и действительности содержащиеся в его идее дальнейшие моменты, имеет в качестве *более конкретной* в себе, более богатой и истинно всеобщей и более высокое право»<sup>4</sup>.

Причем абстрактное право и мораль, по Гегелю, «суть абстракции, истина которых есть *нравственность*»<sup>5</sup>. Это означает, что право нравственности выше абстрактного права и морали. В самой нравственности (т.е. в сфере семьи, гражданского общества и государства) наивысшим правом обладает государство как подлинная действительность нравственной идеи. «Но *государство*, — подчеркивает Гегель, — есть лишь третье — нравственность, дух, где происходит необычайное объединение самостоятельности индивидуальности и всеобщей субстанциальности. Поэтому право государства выше других ступеней: это свобода в ее самом конкретном образе, подчиненная лишь высшей абсолютной истине мирового духа»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 90.

<sup>2</sup> Там же. С. 94.

<sup>3</sup> Там же. С. 90.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 95.

<sup>6</sup> Там же.

Подобная множественность и иерархизация «особых прав» по существу означает не только смешение права с моралью и нравственностью (в их гегелевском толковании), но и сопровождающую это смешение девальвацию собственно правового начала и права как такового.

Если, как утверждает Гегель, все (и абстрактное право, и мораль, и нравственность) есть право, то в чем, собственно говоря, состоит право и чем оно отличается от морали и нравственности? У Гегеля нет надлежащего ответа на этот ключевой вопрос, поскольку у права (в его гегелевском понимании и толковании) нет собственного принципа, выражающего его специфику и служащего критерием отличия права от морали, нравственности и т.д.

Свое определение права Гегель формулирует так: «Право состоит в том, что наличное бытие вообще есть *наличное бытие свободной воли*. Тем самым право есть вообще свобода как идея»<sup>1</sup>.

Это понимание права как свободы, продолжающее и развивающее классические традиции европейского правопонимания (от Аристотеля, Цицерона, римских юристов до Гроция, Локка, Монтескье, идеологов американской и французской революций, Канта, Фихте и др.) относится к числу несомненных достоинств гегелевской философии права. Но эта свобода (свободная воля, свобода как идея) ничего специфически правового у Гегеля не содержит, поскольку она представлена не только в праве, но в еще большей мере — в морали и нравственности (в силу чего они — более высокое право).

Такая общая характеристика и права, и морали, и нравственности как форм свободы ничего не говорит о специфике правовой формы свободы и ее отличии от форм моральной или нравственной свободы. более того, ссылка на свободу используется Гегелем в качестве основания для утверждения, будто мораль и нравственность — это тоже право и даже более высокое право, чем формальное право, именуемое им абстрактным правом. Гегель, таким образом, не просто смешивает право с моралью и нравственностью, но и подчиняет право морали и нравственности, выдавая их за более высокое право. Юридизация (с помощью идеи свободы) морали и нравственности сопровождается девальвацией смысла и статуса права.

Для гегелевского подхода весьма характерно, что только абстрактное право определяется им как формальное право. «Личность, — отмечает он, — содержит вообще правоспособность и составляет понятие и саму абстрактную основу абстрактного и потому *формального* права. Отсюда веление права гласит: *будь лицом и уважай других в качестве лиц*»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 89.

<sup>2</sup> Там же. С. 98.

То, что Гегель здесь говорит об абстрактном и формальном праве, относится к праву в собственном смысле слова, к праву вообще, поскольку всякое право абстрактно и формально, без чего оно не может быть чем-то всеобщим (всеобщей нормой, мерой, масштабом), а, следовательно, и общеобязательным.

Вся эта специфическая формальность права (и характеристики права как формы отношений свободных индивидов) представлена, как это мы уже отмечали при изложении либертарной (формально-юридической) концепции правопонимания, в правовом принципе формального равенства. По смыслу этого принципа, выражающего отличительную особенность права, право не просто одна из многих (наряду с моралью, нравственностью и т.д.) форм свободы (как у Гегеля), а единственная, необходимая, всеобщая и одинаково справедливая для всех форма свободы людей в их общественных отношениях, в их внешнем поведении. Определение (и ограничение) права как свободы должно быть, следовательно, дополнено определением (и ограничением) свободы как права. Это означает, что свобода возможна только в правовой форме, только как право.

Таким образом, свобода входит (и может входить) в понятие права лишь как составной момент принципа формального равенства. Свобода, следовательно, возможна и действительна только как формальная свобода, как свобода в границах правовой формы и в сфере действия принципа формального равенства, словом, — как правовая свобода.

Если же свобода, о которой говорит Гегель в связи с понятием права, возможна и вне права (в морали, нравственности и т.д.), то ясно, что такая свобода не входит в понятие права и ничего специфически правового в себе не содержит. Более того, подобная внеправовая «свобода» («свобода» вне и без правового равенства, всеобщности и справедливости) — это на самом деле произвол и привилегия.

Когда Гегель определяет абстрактное право как формальное право, это, по логике гегелевского движения от абстрактного к конкретному, означает, что абстрактное право (которое как раз и обладает собственно правовыми свойствами!) — это еще недействительное, ненастоящее, неистинное право, каковым является в конечном счете «право государства». «То, что действительно, образ понятия, — разъясняет Гегель, — тем самым для нас — последующее и дальнейшее, хотя бы оно и было первым в самой действительности. Наше продвижение состоит в том, чтобы абстрактные формы явили себя не как для себя пребывающие, а как неистинные»<sup>1</sup>. И в соотношении с «правом государства», которое и есть последнее, наиболее конкретное из «особых прав» и «первое в

---

<sup>1</sup> Там же. С. 93.

самой действительности», абстрактное право — это «только голая возможность и поэтому нечто формальное по сравнению со всем объемом отношения»<sup>1</sup>.

Таким образом, качеством абстрактности и формальности, по Гегелю, обладает лишь абстрактное право, а в других, более конкретных и высоких «особых правах» (в праве морали, в праве государства) эти (собственно правовые) свойства диалектически «сняты» и подчинены более содержательным и высоким началам морали и нравственности.

Показательно, что при этом под «правом государства» имеется в виду не закон государства («право как закон», «позитивное право»), которое тоже относится Гегелем к сфере нравственности, а весьма неопределенный (по существу — надправовой) государственный резон, интересы, цели, требования и притязания тотальной нравственной целостности, представленной государством.

По логике гегелевской конкретизации понятия права получается, что в более конкретных и высоких «особых правах» (в праве морали, позитивном праве, праве государства) конкретизированы не собственно формально-правовые начала, присущие абстрактному праву (абстрактность и формальность права, правоспособность и правосубъектность свободных индивидов, их формально-правовое равенство и т.д.), а нечто другое — некие содержательно конкретные (неабстрактные и неформальные) интересы и притязания морали и нравственности. Иначе говоря, право морали, право нравственности — это не абстрактно-формальное право (т.е. по существу — не право!), а некое содержательное право, а именно — морально, нравственно содержательное право.

Здесь отчетливо видно, что у Гегеля, как и у юснатуралистов, смешение права с моралью и нравственностью неизбежно сопровождается со смешением формального и содержательного, правовой формы и опосредуемого ею фактического содержания и т.д. Так, Гегель, говоря о праве морали и праве нравственности, подменяет формально-правовое (т.е. право) неким фактическим (морально-нравственным) содержанием. Юридизация морали (и нравственности) здесь, как и везде при таком подходе, сопровождается морализацией права, подменой права моралью (или нравственностью). Все это свидетельствует об отсутствии в гегелевском правопонимании отчетливо осознанного и сформулированного принципа права, отличающего право от морали, нравственности и других неправовых регуляторов и норм. Кстати говоря, при таком смешении отсутствуют четкие представления также и о принципах морали, нравственности и т.д.

<sup>1</sup> Там же. С. 98.

Вследствие отсутствия в гегелевском правопонимании принципа права (единого и всеобщего правового начала для всех его «особых прав») его трактовка проблемы различения и соотношения права и закона — в виде различения и соотношения «права в себе» и «права как закон»<sup>1</sup> — лишена надлежащей формально-правовой определенности, поскольку весьма сомнительно правовое качество самого этого «права в себе», формально-юридические свойства которого на стадии нравственности подменены и замещены (в процессе гегелевской содержательной конкретизации понятия права) нравственным содержанием и этическими характеристиками. Гегель и сам характеризует свою трактовку нравственности (включая позитивное право и государство) как «этическое учение об обязанностях»<sup>2</sup>.

В русле такого этического правопонимания (и соответствующего различения и соотношения права и закона), представляющего собой этическое (моральное, нравственное) обоснование позитивного права, можно прийти к моральному закону, к нравственному закону, к этическому закону. Но идея, смысл, принцип собственно правового закона (в его либертарном, формально-юридическом понимании) здесь, как и в юснатурализме, отсутствуют. Когда же Гегель и другие сторонники этического учения о праве (например, Кант) говорят о «правовом законе», о «законах права» и т.д., то они имеют в виду лишь официальные государственные законы, т.е. позитивное право, а вовсе не закон, соответствующий праву, не правовой закон в его либертарном, формально-юридическом понимании и трактовке.

Приведенные суждения о гегелевской трактовке проблем права и закона в полной мере относятся и к гегелевскому философско-правовому учению о государстве как действительности нравственной идеи. В целом можно сказать, что в рамках этического учения о праве и государстве юридически последовательная и адекватная концепция правового государства так же недостижима, как и концепция правового закона.

Применительно к учению Гегеля о государстве особого внимания заслуживает то обстоятельство, что гегелевская этическая апологетика государства как нравственной тотальности, как самого «высокого права» и т.д. как раз и свидетельствует об отсутствии собственно правовой (в либертарно-юридическом смысле) трактовки государства. К тому же подмена права нравственностью сопровождается у Гегеля острой критикой индивидуализма, занижением правового смысла и значения формального права абстрактной личности и возвышением права тотальной целостности — «права государства».

<sup>1</sup> Там же. С. 247, 250.

<sup>2</sup> Там же. С. 202.

# **Раздел III. ГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

---

## **Глава I. ОТ МЛАДОГЕГЕЛЬЯНСТВА ДО КОММУНИЗМА**

### **1. Младогегельянство**

Большое влияние, оказанное Гегелем на современников, особенно усилилось в первое десятилетие после смерти философа. «Это, — писал Ф. Энгельс, — было триумфальное шествие, длившееся целые десятилетия и далеко не прекратившееся со смертью Гегеля. Напротив, именно период с 1830 до 1840 г. был временем исключительного господства «гегельянщины», заразившей в большей или меньшей степени даже своих противников... Но эта победа по всей линии была лишь прологом междоусобной войны»<sup>1</sup>.

Учение Гегеля давало довольно широкий простор для обоснования как консервативных, так и критических, оппозиционных воззрений по актуальным в тогдашней Германии проблемам.

Представителями консервативного правого крыла гегельянства (старогегельянцы) были Г. Габлер, К. Гешель, Г. Хинрикс, К. Дауб, П. Мархейнеке, Л. Хеннинг и др.

Начало размежеванию между левыми и правыми приверженцами гегелевского учения было положено работой Д. Штрауса «Жизнь Иисуса» и последовавшей затем полемикой с ним Б. Бауэра. Философские положения Гегеля Д. Штраус и Б. Бауэр по существу направляют против религии. Раскол гегельянцев на правое и левое крыло обозначился в конце 30-х годов.

Для литературного и теоретического оформления младогегельянского движения (левых гегельянцев) значительную роль сыграли «Галлёрский ежегодник по вопросам немецкой науки и искусства», издававшийся А. Руге и Т. Эхтермейером в 1838—1841 гг., и «Немецкий еже-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 279.

годник по вопросам науки и искусства», редактировавшийся с июля 1841 г. и до его запрещения в январе 1843 г. А. Руге. В конце 1841 г. берлинскими младогегельянами основывается атеистический клуб «Свободных», куда входили, в частности, Буль, Мейен, Фаухер, с 1842 г. — братья Бруно и Эдгар Бауэры. На левогегельянских позициях находились также Л. Фейербах, М. Гесс, К. Кеппен, М. Штирнер и др.

В своем творческом развитии к левогегельянским позициям приходят также К. Маркс (1837 г.) и Ф. Энгельс (1840 г.)<sup>1</sup>.

В письме к отцу от 10 ноября 1837 г. Маркс пишет, что он после долгих «философски-диалектических» поисков приходит «к тому, чтобы искать идею в самой действительности»<sup>2</sup>. Это положение вместе с выводом о том, что всякий объект, в том числе — государство и право, должен исследоваться в его развитии, как противоречивое в себе единство, совпадали с основами гегелевского учения. В этих условиях Маркс отходит от некоторых прежних просветительских и романтических представлений и обращается к философии Гегеля, признавая преимущества и высокие достоинства диалектики.

В этом отношении определенное влияние на Маркса могли оказать лекции либерального гегельянца Э. Ганса, пользовавшиеся большими симпатиями студенчества.

В отличие от первоначального философско-правового подхода молодого Маркса к началам гегелевской философии и значительного его внимания на первых порах к проблемам собственно философии и истории философии (работа над докторской диссертацией в 1839—1841 гг.) молодой Ф. Энгельс пришел к гегелевской философии, интересуясь по преимуществу проблемами философии истории и религии и политической практики.

Испытав большое влияние работы Д. Штрауса «Жизнь Иисуса», Энгельс уже в октябре 1839 г. называл себя «восторженным штраусианцем»<sup>3</sup>. Резюмируя свое понимание религиозных проблем, он писал, что приходит к гегелевскому учению, на которое обрушились реакционеры<sup>4</sup>. В ноябре 1839 г., касаясь своих занятий и взглядов, Энгельс отмечает: «Я как раз на пороге того, чтобы стать гегельянцем. Стану ли я им, я, право, еще не знаю, но Штраус так мне осветил Гегеля, что это

<sup>1</sup> Эта проблематика обстоятельно освещена Т.И. Ойзерманом (Формирование философии марксизма. М., 1962), Н.И. Лапиным (Молодой Маркс. М., 1968), Г.Н. Волковым (Рождение гения. М., 1968) и др.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 12.

<sup>3</sup> См. там же. С. 316.

<sup>4</sup> См. там же. С. 322.

кажется мне довольно правдоподобным. Кроме того, его (Гегеля) философия истории как бы вычитана из моей души»<sup>1</sup>.

Работы Энгельса, относящиеся к концу 1839—1840 гг. («Ретроградные знамения времени», «Эрнст Мориц Арндт» и др.), отражают путь Энгельса к гегелевской философии и успешность первых его опытов по ее интерпретации в младогегельянском духе. В 1841 г., переехав в Берлин, Ф. Энгельс сближается с членами кружка берлинских младогегельянцев (так называемыми «Свободными») и выступает с рядом статей, направленных против критики справа гегелевской философии старым Шеллингом.

К. Маркс и Ф. Энгельс, разделяя в целом общеполитические методологические положения гегелевского объективного идеализма в младогегельянский период (от времени перехода на младогегельянские позиции до их статей в «Немецко-французском ежегоднике» 1844 г.), ориентировались на гегелевскую диалектику и историзм, на связь философии с действительностью. В этом была общность их подхода к гегелевской философии.

Схожи по существу и их позиции при обращении к политико-правовой проблематике. Эта близость политических взглядов Маркса и Энгельса в младогегельянский период их творчества заключалась в революционно-демократическом подходе к идеям гегелевской философии, особенно там, где они прямо обращаются к политической теме.

В этом плане заметную роль играло и то обстоятельство, что уже в младогегельянский период К. Маркс и Ф. Энгельс восприняли и использовали революционно-критический дух французского Просвещения XVIII в., ряд идей и положений якобинских деятелей Французской революции, немецких демократов (особенно значительное влияние на Ф. Энгельса оказал Л. Берне)<sup>2</sup>.

Как переход К. Маркса и Ф. Энгельса на младогегельянские позиции и становление их младогегельянских представлений, так и эволюция их взглядов в этот период проходили под определенным влиянием таких зачинателей младогегельянского движения и ведущих его деятелей, как Б. Бауэр, А. Руге, М. Гесс, не говоря уже о влиянии Л. Фейербаха. В свою очередь Маркс и Энгельс внесли много нового в младогегельянское движение, в котором они пользовались значительным влиянием. Это взаимовлияние в рамках одного оппозиционного к существовавшим взглядам и порядкам движения вполне понятно и естественно.

<sup>1</sup> Там же. С. 330.

<sup>2</sup> Утверждение С. Геландера, будто «демократическую веру» К. Маркс взял из «немецкой идеалистической философии», искажает существо дела. См.: *Helander S. Marx und Hegel*. Iena, 1922. S. 32.



Младогегельянское движение не было, конечно, монолитным, в нем были различные направления и течения. Однако в целом оно в начале 40-х годов (до своего распада в 1844 г.) представляло собой радикальное, революционное крыло тогдашней немецкой оппозиции.

Характеризуя политическую позицию, которую занимало младогегельянское движение в это время, Ф. Энгельс позднее писал: «Речь прямо шла уже об уничтожении унаследованной религии и существующего государства»<sup>1</sup>.

Критика религии и привлечение внимания к критическому потенциалу теории и активной роли сознания Б. Бауэром, дополнение религиозной критики критикой политической, заострение интереса к политике, государству и праву А. Руге, вовлечение в обсуждение социальной проблематики М. Гессом, его попытки объединить философию Гегеля с французским социализмом, антропологизм и гуманизм Фейербаха, революционно-демократическая интерпретация гегелевских идей Марксом и Энгельсом — вот основные моменты, характерные для идейной атмосферы младогегельянского движения.

Заметное влияние на младогегельянцев оказали некоторые положения умеренного гегельянца А. Цешковского, который, продолжая соответствующую идею Фихте, первый среди гегельянцев в вышедшей в 1838 г. работе «Прологомены к историософии» ввел в употребление в качестве философского термин «практика» и писал, что будущее философии — философия практического действия, «практическая философия»<sup>2</sup>.

Говоря о трех путях определения будущего, А. Цешковский, наряду с чувствованием (путь пророков) и знанием (путь философии), выделяет в качестве третьего пути путь «истинно практический», «сферу действия»<sup>3</sup>.

Младогегельянцы радикализировали эти мысли А. Цешковского, придерживавшегося умеренных, а позднее и консервативных взглядов, придав им революционное звучание.

Говоря о влиянии младогегельянцев на К. Маркса, Д. Маклеллан в работе «Младогегельянцы и К. Маркс» пишет, что от Б. Бауэра К. Маркс взял острую критику религии, которую использовал как модель для своего анализа политики, экономики и т.д.; от Фейербаха — систематическую трансформацию гегелевской философии, радикальный гуманизм и отрицание верховенства гегелевской идеи; Штирнер, наиболее критически настроенный из всех младогегельянцев, помог

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 279.

<sup>2</sup> Cieszkowski A. Prolegomena zur Historiosophie. Berlin, 1838. S. 129.

<sup>3</sup> Ibid. S. 16.

К. Марксу преодолеть статичный гуманизм Фейербаха; наконец, Гесс, первый пропагандист коммунистических идей в Германии, прокладывал путь применению радикальных идей в экономической области<sup>1</sup>.

Но подобное влияние не было односторонним. Кроме того, уже в младогегельянский период Маркс расходился по целому ряду вопросов с другими младогегельянами при теоретической трактовке и практическом преломлении идей гегелевской философии вообще и философии права в частности.

## 2. Отношение Маркса к учению Гегеля в период работы в «Рейнской газете»

Заметное расхождение Маркса с положениями Гегеля и подходом других младогегельянцев отчетливо проявляется уже на первом этапе его публицистической деятельности, начиная с «Заметок о новейшей прусской цензурной инструкции» (написано в январе-феврале 1842 г., опубликовано впервые в феврале 1843 г. в Швейцарии) и до вынужденного ухода из «Рейнской газеты» (март 1843 г.).

Так, в статьях К. Маркса из «Рейнской газеты» встречается своеобразное сочетание критики реальной государственно-правовой практики и обусловленной гегелевским идеализмом трактовки государства и права как нравственных и разумных по своей идее явлений. Обращаясь к критическому анализу государственных учреждений и правовых институтов, К. Маркс использует гегелевское понятие «разумного государства» и «разумного права», но вкладывает в них политически иное, революционно-демократическое, содержание.

Для революционно-демократической позиции Маркса весьма характерно критическое отношение к гегелевскому положению о нерасторжимости нравственных отношений, в том числе — государства. «Никакое реально существующее нравственное отношение, — подчеркивает Маркс, — не соответствует или, по крайней мере, не должно с необходимостью соответствовать своей сущности»<sup>2</sup>. И далее он добавляет: «Мировая история решает вопрос, не отклонилось ли какое-нибудь государство от идеи государства настолько, что оно не заслуживает дальнейшего сохранения...»<sup>3</sup>.

В соответствии с гегелевской диалектикой Маркс различает сущее и действительное и из этого различия делает выводы, на-

<sup>1</sup> См.: McLellan D. The Young Hegelians and Karl Marx. London, 1969. P. 161.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 163.

<sup>3</sup> Там же.

правленные против прусского полуфеодального бюрократического государства и установленного в нем антидемократического режима.

Прусскому государству, которое хотя и существует, но ввиду несоответствия своему понятию недействительно и подлежит революционной перестройке, Маркс критически противопоставляет нравственное государство, «государство разумной свободы», «государство как великий организм, в котором должны осуществиться правовая, нравственная и политическая свобода, причем отдельный гражданин, повинаясь законам государства, повинуеться только естественным законам своего собственного разума, человеческого разума»<sup>1</sup>.

Уже в марте 1842 г. Маркс в письме к А. Руге упоминает о своей статье, представляющей собой «критику гегелевского естественного права, поскольку дело касается *внутреннего государственного строя*. Основное в ней — борьба с *конституционной монархией*, с этим ублюдком, который от начала до конца сам себе противоречит и сам себя уничтожает»<sup>2</sup>.

В этот период, особенно в последних статьях из «Рейнской газеты», намечается расхождение К. Маркса с Гегелем по такому методологически и политически важному вопросу, как взаимоотношение общества и государства. Это, например, проявляется в том, что К. Маркс подчеркивает противоречия между обществом и государством и критикует государство, государственные органы и бюрократию за их антиобщественный, антидемократический характер. Далее он обосновывает необходимость решающего представительства общества в делах государства, указывает на то, что в основе деятельности реально существующего государства лежат такие социальные и общественные явления, как сословные привилегии, частный интерес, и что эта деятельность (например, правотворчество) осуществляется одной группой (имущими и привилегированными) вопреки интересам другой (бедных). Результатом такого правотворчества является «*закон одной партии против другой*»<sup>3</sup>.

Правда, среди статей К. Маркса, относящихся ко времени работы в «Рейнской газете», нет такой, в которой бы резюмировались и давались в единстве все эти направления отхода от гегелевской философии права.

Критикуя субъективизм при исследовании вопросов государства и права, К. Маркс (в статье «Оправдание мозельского корреспондента», январь 1843 г.) обращает внимание на действие объективных отноше-

<sup>1</sup> Там же. С. 111, 112.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 241.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 15.

ний. Позицию социально-политического исследователя он сравнивает с поведением химика, изучающего реальность. «При исследовании явлений *государственной* жизни, — замечает Маркс, — слишком легко поддаются искушению упускать из виду *объективную природу отношений* и все объяснять *волей* действующих лиц. Существуют, однако, *отношения*, которые определяют действия как частных лиц, так и отдельных представителей власти и которые столь же независимы от них, как способ дыхания»<sup>1</sup>.

Большое место в публицистической деятельности Маркса этого времени занимает критика бюрократизации государственного аппарата, превращения государственных дел в частное канцелярское дело касты чиновников.

В критике прусского законодательства и в обосновании необходимости демократизации форм и институтов правовой жизни Маркс с революционно-демократических позиций использует ряд идей гегелевской философии права, в частности, гегелевскую идею разумного права, понимание права как наличного бытия свободной воли, положения о применении наказания лишь за действие и о ненаказуемости моральной воли, об уважении к человеческой личности преступника и др.

Используя гегелевскую трактовку права как идеи свободы, Маркс в отличие от Гегеля критически противопоставляет разумное право позитивным нормам права, существующим законам (как прусским, так и английским, французским). Имея в виду действительный закон, Маркс пишет, что в лице такого закона «бессознательный естественный закон свободы становится сознательным государственным законом»<sup>2</sup>. Свобода, по К.Марксу, — это необходимое, естественное, нормальное состояние человеческой жизни, несвобода — ненормальное, больное состояние<sup>3</sup>.

В отличие от произвола в форме закона действительный, подлинный закон выражает положительное бытие свободы. «Юридически признанная свобода, — замечает Маркс, — существует в государстве в форме *закона*»<sup>4</sup>. В статье «Дебаты о свободе печати» (апрель 1842 г.), касаясь злободневного тогда вопроса о цензуре, К. Маркс пишет: «Закон о цензуре имеет только *форму* закона. Закон о печати есть *действительный закон*»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 192.

<sup>2</sup> Там же. С. 63.

<sup>3</sup> См. там же. С. 64.

<sup>4</sup> Там же. С. 62.

<sup>5</sup> Там же.

Государственное установление мер, исходящих из несвободы и ущемляющих свободу, представляет собой, по К. Марксу, злоупотребление формой закона<sup>1</sup>. Это уже не подлинный закон, а бесправие и произвол в форме закона. Критикуя такой произвол, Маркс замечает: «Законодатель же должен смотреть на себя как на естествоиспытателя. Он не *делает* законов, он не изобретает их, а только формулирует, он выражает в сознательных положительных законах внутренние законы духовных отношений»<sup>2</sup>.

С этих естественноправовых позиций Маркс определяет действительный позитивный закон как всеобщее и подлинное выражение правовой природы вещей. «Правовая природа вещей, — замечает при этом К. Маркс, — не может поэтому приспособляться к закону — закон, напротив, должен приспособляться к ней»<sup>3</sup>.

Когда же критерием закона является не объективная природа вещей и не объективные внешние действия, а намерения и тенденции, тогда, по Марксу, подобные законы предстают как средства «самого ужасного терроризма» и «юрисдикции подозрения»<sup>4</sup>.

Такой произвольный закон, «закон, карающий за образ мыслей, не есть закон, изданный государством для его граждан, это — закон одной партии против другой»<sup>5</sup>.

Трактуя под влиянием Гегеля идею государства как осуществление политического и правового разума, Маркс в борьбе против прусских антинародных порядков замечает, что нравственное государство предполагает в своих членах государственный образ мыслей, если даже они вступают в оппозицию против какого-то органа государства, например, правительства.

Критически применяет К. Маркс и гегелевское теоретическое положение о единстве формы и содержания закона. Подчеркивая связь судебного процесса и права, К. Маркс замечает, что «процесс есть только форма жизни закона, следовательно, проявление его внутренней жизни»<sup>6</sup>. То обстоятельство, что во всеобщей форме закона протаскивается «материальное содержание частного интереса», приводит к обесценению закона: «Форма лишена всякой ценности, если она есть форма содержания»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 63.

<sup>2</sup> Там же. С. 162.

<sup>3</sup> Там же. С. 122.

<sup>4</sup> Там же. С. 14.

<sup>5</sup> Там же. С. 15.

<sup>6</sup> Там же. С. 158.

<sup>7</sup> Там же. С. 158, 159.

С тех же естественноправовых позиций Маркс отмечает, что не только дух права, но и конкретное законодательство должно соответствовать разуму и свободе. Но анализируя реалии процесса законотворчества ландтага, принятие им закона о краже леса, Маркс приходит к выводу, что нормы действующего законодательства продиктованы не идеей права, свободы и разума, а частным интересом. «Частный интерес, — замечает Маркс, — стремится низвести и низводит государство до роли средства частного интереса...»<sup>1</sup>.

В противовес такому законотворчеству богатых К. Маркс обосновывает требование признания обычного права для бедноты. «Мы требуем, — подчеркивает он, — для бедноты *обычного права*, и притом не такого обычного права, которое ограничено данной местностью, а такого, которое присуще бедноте во всех странах»<sup>2</sup>. Речь, таким образом, шла об официальном признании правовых интересов и притязаний неимущей части общества<sup>3</sup>.

Опыт и выводы этого периода К. Маркс использует после ухода из «Рейнской газеты» при работе над рукописью «К критике гегелевской философии права» (лето 1843 г.), которая не только подводит итог теоретическому расхождению Маркса с гегелевской философией права во время работы в «Рейнской газете», но и представляет собой ее критический пересмотр с новых позиций.

### 3. Оценка гегелевского учения в ранних работах Энгельса

Уже в первых работах Ф. Энгельса содержится критика существовавших в тогдашней Германии государственно-правовых порядков. Идеями века, по его оценке, являются «прежде всего, участие народа в управлении государством, следовательно, конституция; далее, эмансипация евреев, уничтожение всякого религиозного принуждения, всякой родовой аристократии и т.д.»<sup>4</sup>.

В гегелевской философии Ф. Энгельса привлекали не умеренно-буржуазные взгляды Гегеля, а ее революционный подтекст. Примечательна характеристика, данная Энгельсом Гегелю как философу, «который спереди раболепен, как доказал Гейне, а сзади революционен, как

<sup>1</sup> Там же. С. 137–138.

<sup>2</sup> Там же. С. 125.

<sup>3</sup> Характеризуя Марксову концепцию обычного права, Э. Нольте приравнивает ее к защите «старого права». См.: *Nolte E. Die konservativen Züge im Marxismus.* — «Politische Ideologien und Nationalstaatliche Ordnung». München — Wien, 1968. S. 192–193, 197. Подобная оценка представляется необоснованной.

<sup>4</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. С. 280.

доказал Шубарт...»<sup>1</sup>. Задача времени состояла, по его оценке, в том, чтобы «завершить взаимопроникновение идей Гегеля и Берне»<sup>2</sup>.

В работе «Эрнст Мориц Арндт», написанной в октябре—декабре 1840 г., Ф. Энгельс дает характеристику политической роли гегелевской философии, в ряде пунктов совпадающую с его оценками более позднего времени. Хотя сам Гегель, отмечает Ф. Энгельс, был ортодоксальным человеком, выступившим против неодобряемых государственной властью течений, но созданное им новое учение не исчерпывается этим. «Когда Берне нападал на Гегеля, он был со своей точки зрения совершенно прав, но когда власть покровительствовала Гегелю, когда она возвела его учение чуть ли не в ранг прусской государственной философии, она попала впросак и теперь, очевидно, раскаивается в этом»<sup>3</sup>.

Такой подход к гегелевской философии отчетливо проявляется и в полемике против поздних работ Шеллинга. Приглашенный в 1841 г. в Берлин, Шеллинг выступил с критикой Гегеля и младогегельянцев. Энгельс, посещавший в это время в качестве студента-вольнослушателя лекции Шеллинга в Берлинском университете, первый среди младогегельянцев дал обстоятельную его критику. Оппозиция Шеллинга против Гегеля и младогегельянцев расценивается Ф. Энгельсом как реакция против свободомыслия, измена свободе. Защищая Гегеля от консервативных нападок Шеллинга, Ф. Энгельс ориентируется на гегелевскую диалектику, на ее критический дух. Еще до полемики с Шеллингом Ф. Энгельс в статье «Воспоминания Иммермана» видел истину гегелевской философии в идеях, освобожденных «от сухой шелухи системы»<sup>4</sup>.

В статье «Шеллинг и откровение», написанной в конце 1841 — начале 1842 г. и изданной отдельной брошюрой в 1842 г., Ф. Энгельс, критикуя иррационализм Шеллинга, в то же время значительно расходится и со взглядами защищаемого им Гегеля. Статья эта примечательна, в частности, содержащейся в ней оценкой политических взглядов Гегеля и его философии права. Ограниченный характер выводов, сделанных Гегелем из своего учения, обусловлен, по характеристике Ф. Энгельса, отчасти временем гегелевского творчества, отчасти личностью философа. «Его политические взгляды, его учение о государстве, складывавшиеся под влиянием английских учреждений, — отмечает Ф. Энгельс, — носят явный отпечаток периода Реставрации»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 358.

<sup>2</sup> Там же. С. 370.

<sup>3</sup> Там же. С. 369.

<sup>4</sup> Там же. С. 385.

<sup>5</sup> Там же. С. 397.

Корень непоследовательности Гегеля, противоречий его философии Ф. Энгельс видит в это время главным образом в личности философа, не сумевшего абстрагироваться от окружавшей его действительности в сторону чистой мысли. «Все, что в его философии религии является чрезмерно ортодоксальным, все, что в его философии права сильно отдает псевдоисторизмом, — пишет Энгельс, — приходится рассматривать под этим углом зрения. Принципы всегда носят печать независимости и свободомыслия, выводы же — этого никто не отрицает — нередко осторожны, даже нелиберальны»<sup>1</sup>.

Смысл левогегельянского подхода Ф. Энгельс усматривает в том, чтобы, отвергая умеренные, а порой и консервативные выводы гегелевской философии, развить ее принципы. Имея в виду результаты младогегельянского продолжения гегелевской философии, Энгельс пишет: «...Наступило новое время, и священной обязанностью всех тех, кто идет в ногу с саморазвивающимся духом, является — ввести в сознание нации и сделать жизненным принципом Германии этот грандиозный результат»<sup>2</sup>. Своим острием такая интерпретация философии Гегеля и младогегельянцев была направлена против прусского христианско-монархического государства.

Статьи Ф. Энгельса против Шеллинга примечательны также и в том отношении, что в них в известной мере уже чувствуется влияние Фейербаха, но материалистический характер фейербаховской критики религии и гегелевской философии Ф. Энгельсом в этот период еще не выяснен.

Осенью 1842 г. Энгельс переезжает в Англию, и уже в декабре 1842 г. начинают публиковаться его статьи в редактировавшейся К. Марксом «Рейнской газете». Статьи этого периода (1842—1843 гг.), написанные в целом с младогегельянских позиций, все отчетливее отражают наметившиеся во взглядах Ф. Энгельса коммунистические тенденции. Так, в статье «Успехи движения за социальное преобразование на континенте» (октябрь—ноябрь 1843 г.) он критикует буржуазную демократию, выступает за уничтожение частной собственности и трактует коммунизм не как следствие «особого положения английской или какой-либо другой нации, а необходимый вывод, неизбежно вытекающий из предпосылок, заложенных в общих условиях современной цивилизации»<sup>3</sup>.

В этой статье Ф. Энгельс, освещая своеобразие зарождения коммунистических идей в Германии, подчеркивает их прямую связь с исто-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 398—399.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 525.



рией развития немецкой философской мысли. Коммунизм, пишет Энгельс, стал «необходимым следствием неогегельянской философии»<sup>1</sup>. Среди младогегельянцев, перешедших на коммунистические позиции, Энгельс называет К. Маркса, М. Гесса, А. Руге, Г. Гервега. «Наша партия — писал он, имея в виду младогегельянцев, — должна доказать, что либо все усилия немецкой философской мысли от Канта до Гегеля остались бесполезными или даже хуже чем бесполезными, либо их завершением должен быть коммунизм...»<sup>2</sup>.

#### 4. Критика Марксом гегелевской философии права в рукописи 1843 г.

Летом 1843 г. К. Маркс в ходе работы над рукописью «К критике гегелевской философии права», опираясь в известной мере на результаты фейербаховской критики гегелевского идеализма, с материалистических позиций критически пересматривает гегелевскую философию права, в частности — учение о государстве.

16 лет спустя, имея в виду эту рукопись, он писал: «Первая работа, которую я предпринял для разрешения обуревавших меня сомнений, был критический разбор гегелевской философии права...»<sup>3</sup>. Эта критика ведется Марксом с новых, материалистических позиций, которые во многом отличны от положений материализма Фейербаха<sup>4</sup>. Обосновывая первичность общества по отношению к государству, Маркс трактует государство как производное от социальной жизни политическое явление.

«Логический, пантеистический мистицизм» гегелевской философии права состоит, по мысли Маркса, в том, что у Гегеля «идея превра-

<sup>1</sup> Там же. С. 539.

<sup>2</sup> Там же. С. 540.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 6.

<sup>4</sup> Поэтому неверно, будто материализм Маркса в рукописи 1843 г. сводится лишь к применению метода «фейербаховского трансформативного критицизма» (т.е. к перемене местами субъекта и предиката, определяющего и определяемого). — См.: *Avineri. Sh. The social and political thought of Karl Marx. Cambridge. 1969. P. 13, 27.* Нельзя согласиться и с мнением В. Майхофера, будто различие между идеализмом и материализмом на различных этапах развития взглядов К. Маркса — это просто «легенда». Сперва чувственно (уже в письме к отцу 1837 г.), а затем и сознательно (после ознакомления с работами Фейербаха) Маркс «не только антиидеалист, но и материалист». И вообще в ранних работах К. Маркса (по 1844 г. включительно), по Майхоферу, «разработана вся материалистическая и социалистическая концепция». — *Maihofer W. Recht und Staat im Denken des jungen Marx // Karl Marx, 1818—1968, Neue Studien zu Person und Lehre. Meisenheim am Glan, 1968. S. 169.*

щается в самостоятельный субъект»<sup>1</sup>. Поэтому эмпирическая действительность (в том числе реальные социально-политические феномены) в гегелевской трактовке предстает в качестве результата и продукта идеи. «В действительности, — пишет Маркс, — семья и гражданское общество составляют предпосылки государства, именно они являются подлинно деятельными; в спекулятивном же мышлении все это ставится на голову»<sup>2</sup>. Необходимая связь между гражданским обществом и государством, с точки зрения К. Маркса, должна выводиться не из развития абстрактной идеи государства, а из собственного содержания гражданского общества. Государство не может существовать без таких базисов, как семья и гражданское общество. Они для государства — необходимое условие.

В основе политических различий лежат, по К. Марксу, различия социальные. «Значение, которое *частная собственность* имеет в политическом государстве, есть ее *существенное*, ее *истинное* значение; значение же, которое *различие сословий* имеет в политическом государстве, есть *существенное значение* различия сословий»<sup>3</sup>. Касаясь современной ему социально-политической действительности, он отмечает: «Тот же дух, который создает в обществе корпорацию, создает в государстве бюрократию»<sup>4</sup>. Свою критику гегелевской идеи государства Маркс резюмирует в виде следующего вывода: «Государство существует *лишь* как *политическое государство*»<sup>5</sup>.

Подробно останавливается Маркс на гегелевском учении о различных властях. При этом он отвергает идею монархической власти как идею произвола.

Реальная взаимообусловленность различных властей и государственных сфер в рамках разумного общественного организма исключает, по К. Марксу, власть монарха и необходимо связана с равным правом всех граждан на решающее участие во всей государственной деятельности.

Основательной критике подвергается в рукописи гегелевское учение о правительственной власти. Это учение, по оценке Маркса, фактически представляет собой учение о бюрократии. Он критикует гегелевское возвеличение чиновников и обосновываемый Гегелем принцип бюрократического централизма, сводящийся к тому, что «верхи полагаются на низшие круги во всем, что касается знания частных; низ-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 224.

<sup>2</sup> Там же. С. 224.

<sup>3</sup> Там же. С. 344.

<sup>4</sup> Там же. С. 270.

<sup>5</sup> Там же. С. 357.

шие же круги доверяют верхам во всем, что касается понимания всеобщего, и, таким образом, они взаимно вводят друг друга в заблуждение»<sup>1</sup>. При господстве бюрократии государственные задачи превращаются в канцелярские, а канцелярские задачи выдаются за государственные. «Превращение *государственных дел в должности*, — пишет Маркс, — имеет своей предпосылкой отрыв государства от общества»<sup>2</sup>.

Значительное место в рукописи Маркс уделяет анализу и критике гегелевской концепции законодательной власти.

Государственный строй представляет собой, по мысли Гегеля, предпосылку для законодательной власти и поэтому не может непосредственно определяться законодательной властью. С другой стороны, прогресс в законодательной и правительственной деятельности оказывает влияние на дальнейшее развитие государственного строя.

Отвергая гегелевский подход к рассматриваемой проблеме, К. Маркс отмечает, что Гегелю не удалось разрешить коллизию. Новое государство вырастает не из постепенных реформ, а из революционной борьбы. «Правда, — замечает Маркс, — в целом ряде государств строй менялся таким образом, что постепенно возникали новые потребности, старое подвергалось разложению и т.д., но для установления *нового* государственного строя всегда требовалась настоящая революция»<sup>3</sup>. Защищая идеи суверенитета народа, Маркс отмечает, что законодательная власть должна быть выразительницей народной воли.

Мысли о взаимосцеплении и взаимопроникновении различных государственных властей Гегель использует для обоснования разумности сословного строя. Тем самым, замечает К. Маркс, Гегель приходит в противоречие со своими собственными предпосылками. С одной стороны, он исходит из того, что современное ему состояние как необходимый этап развития идеи характеризуется раздельностью гражданского общества и политического государства; с другой стороны, не желая такой раздельности политической и гражданской жизни, при конструировании законодательной власти он рассматривает гражданские сословия как непосредственно политические сословия. Но именно средним векам, а не современности, подчеркивает К. Маркс, было свойственно тождество сословий гражданского общества и сословий в политическом смысле, так как сословные различия носили непосредственно политический характер.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 271–272.

<sup>2</sup> Там же. С. 278.

<sup>3</sup> Там же. С. 283.

Гегелевскую категорию отчуждения в рукописи 1843 г. К. Маркс использует для характеристики отрыва государственных функций от общества и народа.

Ни одна из сторон государственной деятельности не должна быть монополией отдельных привилегированных лиц, так как все государственные дела суть дела всего народа и каждого его члена. «Гражданин государства, — пишет К. Маркс, — в качестве того, кто определяет всеобщее, есть законодатель; в качестве того, кто выносит решения о единичном, кто *действительно* проявляет волю, он — государь»<sup>1</sup>. Народ является сувереном, и государство есть дело народа.

Специфическое отличие демократии Маркс видит в том, что «*политический строй* сам по себе не образует здесь государства»<sup>2</sup>. Он дает следующее обоснование отсутствию в демократии государства как организованной политической власти: «В демократии государство, как особый момент, есть *только* особый момент, как всеобщее же оно есть действительно всеобщее... Французы новейшего времени это поняли так, что в истинной демократии *политическое государство исчезает*. Это верно постольку, поскольку в демократии политическое государство как таковое, как государственный строй, уже не признается за целое»<sup>3</sup>.

В последующем (в произведениях зрелого марксизма) эта идея «исчезновения» государства в условиях «истинной демократии» была трансформирована и развита в учение об «отмирании» государства и права при коммунизме.

## 5. Трактовка Марксом и Энгельсом гегелевского учения с позиций материализма и коммунизма

В феврале 1844 г. в Париже под редакцией К. Маркса и А. Руге вышел первый номер «Немецко-французского ежегодника». Статьи К. Маркса и Ф. Энгельса, помещенные в «Ежегоднике», свидетельствуют о переходе их авторов на позиции материализма и коммунизма<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 246.

<sup>2</sup> Там же. С. 252.

<sup>3</sup> Там же. С. 253.

<sup>4</sup> Это обстоятельство отмечал впоследствии и В.И. Ленин. — См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 82. К. Маркс поместил в «Ежегоднике» статьи «К еврейскому вопросу» и «К критике гегелевской философии права. Введение» (последнюю статью в дальнейшем будем называть: «Введение»); Ф. Энгельс — «Наброски к критике политической экономии» и «Положение Англии».

В статье «К еврейскому вопросу» К. Маркс говорит о двоякого рода эмансипации: политической и человеческой<sup>1</sup>. Во «Введении» К. Маркс говорит об уничтожении частной собственности, о связи классовой борьбы пролетариата с человеческой эмансипацией и всемирно-исторической миссии пролетариата.

Ближайшую задачу «философии, находящейся на службе истории», Маркс формулирует как критику того положения вещей, которое нуждается в иллюзиях религии: «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, *критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики*»<sup>2</sup>.

За исходную точку своего исследования и своей критики К. Маркс берет Германию. Отмечая ее отсталость, Маркс вместе с тем считал, что и порядки в передовых странах, переживших буржуазные революции, не могут представлять для Германии настоящего идеала. Будущее современных народов — социализм, «человеческая высота» — это одновременно и будущее немецкого народа<sup>3</sup>.

Одно важное обстоятельство, по мысли Маркса, позволяет Германии принять участие в современной общеевропейской дискуссии: «Мы, немцы, переживаем нашу будущую историю в мыслях, в философии. Мы — философские современники нынешнего века, не будучи его историческими современниками»<sup>4</sup>. В этой связи Маркс дает высокую оценку гегелевской философии права, считая ее «возведенным в науку» «немецким мысленным образом современного государства»<sup>5</sup>. Учитывая именно буржуазный характер этой философии права, К. Маркс связывает ее критику с критикой основ буржуазного строя. «Критика *немецкой философии государства и права*, получившей в работах Гегеля свою самую последовательную, самую богатую и законченную формулировку, — подчеркивает К. Маркс, — есть одновременно и критический анализ современного государства и связанной с ним действительности, и самое решительное отрицание всей донныне существующей *формы немецкого политического и правового сознания*, для которого

<sup>1</sup> Указанное различие Маркс использовал для противопоставления буржуазной революции (политической эмансипации) идеи грядущей революции (человеческой эмансипации).

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 415.

<sup>3</sup> Подобные положения К. Маркса Г.-Х. Шредер трактует как «диалектику отсталости». Эта «диалектика отсталости» состоит, по Шредеру, в радикальных следствиях из отсталой исходной ситуации. — См.: Schröder H.-Ch. Aspekte historischer Rückständigkeit im ursprünglichen Marxismus // Politische Ideologien und Nationalstaatliche Ordnung. München — Wien, 1968. S. 204, 206.

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 419.

<sup>5</sup> Там же. С. 421.

самым значительным, универсальным, возведенным в *науку* выражением является именно сама *спекулятивная философия права*<sup>1</sup>.

Недостатки прежней, в том числе и гегелевской, философии К. Маркс видит в абстрактности и оторванности от действительности. Отвергая гегелевский взгляд на задачи философии и представление ряда младогегельянцев о всемогуществе теоретической критики, К. Маркс рассматривает практику как единственное средство разрешения определенных теоретических задач: «Уже как решительный противник прежней формы *немецкого* политического сознания, критика спекулятивной философии права погружается не в себя самое, а в такие *задачи*, для разрешения которых имеется одно только средство — *практика*»<sup>2</sup>.

Здесь же К. Маркс высказывает одну из основных идей исторического материализма: «Оружие критики не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой; но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами»<sup>3</sup>.

Связав социально-политический анализ общества с развитием материального производства, К. Маркс отмечает, что необходимым следствием промышленного развития является зарождение пролетариата и его революционная борьба за переустройство общества.

Маркс при этом отмечает, что пролетариат, не притязая «ни на какое *особое право*» и требуя «*отрицания частной собственности*, лишь возводит в *принцип общества* то, что общество возвело в *его* принцип, что воплощено уже в *нем*, в пролетариате, помимо его содействия...»<sup>4</sup>.

Когда писалась статья «К критике гегелевской философии права. Введение», К. Маркс полагал, что после «Введения» он подготовит к печати свою рукопись 1843 г., содержащую развернутую критику гегелевской философии права. Однако в дальнейшем, как это отмечается в «Предисловии» к «Экономическо-философским рукописям 1844 г.» (апрель — май 1844 г.), К. Маркс, найдя нецелесообразным «сочетание критики, направленной только против спекулятивного мышления, с критикой различных предметов самих по себе», решил дать критику права, политики, морали и т.д. в виде отдельных брошюр и лишь после этого в завершающей работе обобщить критику спекулятивной философии<sup>5</sup>. Известно, что, отказавшись от этих планов, К. Маркс в дальнейшем связал критику идеалистической философии с разработкой и ос-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 422.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 427, 428.

<sup>5</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 519; см. также: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 415, 656–657.

вещением положений нового мировоззрения, о чем свидетельствуют совместные работы К. Маркса и Ф. Энгельса «Святое семейство» и «Немецкая идеология».

В названных «Экономическо-философских рукописях» содержится ряд положений, развивающих критику К. Марксом гегелевской философии права с материалистических позиций. Эту критику К. Маркс связывает с трактовкой проблемы отчуждения.

Характеризуя гегелевский подход как «ложный позитивизм» и «лишь мнимый критицизм», К. Маркс отмечает, что, по Гегелю, «человек, понявший, что в праве, политике и т.д. он ведет отчужденную жизнь, ведет в этой отчужденной жизни как таковой свою истинную человеческую жизнь... Таким образом, теперь не может быть и речи о том, что Гегель просто приспособлялся к религии, к государству и т.д., так как эта ложь есть ложь его принципа»<sup>1</sup>.

То обстоятельство, что гегелевская категория снятия соединяет в себе оба момента — и отрицание, и утверждение (сохранение), — означает, что отрицание предыдущей ступени отчуждения есть его утверждение в качестве момента познания и перехода к следующей ступени. «В реальной действительности, — поясняет К. Маркс гегелевскую концепцию, — частное право, мораль, семья, гражданское общество, государство и т.д. продолжают существовать по-прежнему, они только стали *моментами*, формами существования и наличного бытия человека, которые не имеют силы изолированно друг от друга, отменяют друг друга, порождают друг друга и т.д.»<sup>2</sup>. Подчеркивая связанную с этим неkritичность гегелевского подхода, К. Маркс отмечал, что спекулятивное исследование реальных явлений сводится к философскому разложению и восстановлению наличной эмпирии<sup>3</sup>.

По мнению канадского автора Д. О'Нейла, Гегель и Маркс давали схожую критику отчуждения как отчуждения от действия. Поэтому, полагает он, было «роковым то, что К. Маркс начал критику Гегеля с нападения на гегелевскую концепцию государства. К. Маркс атакует гегелевское государство как культурное всеобщее на том основании, что оно лишь в абстрактной форме опосредует разделение между частными интересами буржуазии, суммированными в доктрине естественных прав, и природой человека, предположительно очерченной в этой доктрине»<sup>4</sup>. С такой трактовкой трудно согласиться, поскольку расхождение Маркса с Гегелем имело более фундаментальный характер.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 634.

<sup>2</sup> Там же. С. 635.

<sup>3</sup> См. там же. С. 626.

<sup>4</sup> O'Neil J. Hegel and Marx on History as Human History // Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie. Bd. II. Wien, 1968. S. 101.

Статьи Ф. Энгельса, помещенные в «Немецко-французском ежегоднике», — «Наброски к критике политической экономии» и «Положение Англии» (январь 1844 г.) — отражают заметное движение в сторону материалистической трактовки истории. «...История, — отмечает он в статье «Положение Англии», — это для нас все, и она ценится нами выше, чем каким-либо другим, более ранним философским учением, выше даже, чем Гегелем, которому она в конце концов должна была служить лишь для проверки его логической конструкции»<sup>1</sup>.

Встреча К. Маркса и Ф. Энгельса летом 1844 г. в Париже, положившая начало их дружбе и совместному творчеству, обнаружила принципиальное единство их политических и теоретических взглядов. Было решено сообща разработать свои взгляды по широкому кругу проблем нового мировоззрения.

На первом плане их творческого сотрудничества стояла критика послегегелевской философии. Эта задача была выполнена в первых совместных произведениях Маркса и Энгельса — «Святое семейство» (1844) и «Немецкая идеология» (1845—1846). Содержание этих работ, а также самостоятельного произведения Ф. Энгельса «Положение рабочего класса в Англии» (1845) в значительной мере выходит за круг проблематики гегелевской философии права. Вместе с тем в них имеется и ряд оценок тех или иных положений самой философии Гегеля.

В своих более поздних работах К. Маркс и Ф. Энгельс неоднократно возвращаются к оценке и характеристике с позиций материализма и коммунизма как гегелевской философии в целом, так и философии права. В их многочисленных высказываниях о гегелевской философии раскрывается существо преемственности и различий между идеалистической и материалистической диалектикой, прослеживаются судьбы учения Гегеля, дается политико-идеологическая оценка гегелевской философии права.

Признавая большое значение гегелевской диалектики и защищая ее от нападок, К. Маркс и Ф. Энгельс вместе с тем постоянно подчеркивали принципиальное отличие и специфику материалистической диалектики. Основным недостаток гегелевского подхода К. Маркс видел в мистификации диалектики. Это он подчеркивал много раз. В письме к Л. Кугельману (от 6 марта 1868 г.) Маркс, отвергая нападки Дюринга на диалектику, отмечает: «Он очень хорошо знает, что мой метод исследования *не* тот, что у Гегеля, ибо я — материалист, а Гегель — идеалист. Гегелевская диалектика является основной формой всякой диалектики,

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 592.



но лишь *после* освобождения ее от ее мистической формы, а это-то как раз и отличает от нее *мой метод*»<sup>1</sup>.

Эти мысли развернуто изложены Марксом в послесловии ко второму немецкому изданию первого тома «Капитала» (1873)<sup>2</sup>. Здесь Маркс подчеркивает, что его диалектический метод в своей основе не только отличен от гегелевского, но и является его прямой противоположностью. Если диалектика в мистифицированной форме стала немецкой модой, так как казалось, будто она прославляет существующее положение вещей, то в своем рациональном виде она по существу критична и революционна. И Маркс, резюмируя смысл своего отношения к диалектике Гегеля, пишет: «Мистифицирующую сторону гегелевской диалектики я подверг критике почти 30 лет тому назад, в то время, когда она была еще в моде. Но как раз в то время, когда я работал над первым томом «Капитала», крикливые, претенциозные и весьма посредственные эпигоны, задающие тон в современной образованной Германии, усвоили манеру третировать Гегеля, как некогда, во времена Лессинга, бравый Мозес Мендельсон третировал Спинозу, как «мертвую собаку». Я поэтому открыто объявил себя учеником этого великого мыслителя и в главе о теории стоимости местами даже кокетничал характерной для Гегеля манерой выражения... У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно»<sup>3</sup>.

Прямая политическая характеристика гегелевской философии права как буржуазной теории дается Энгельсом в «Революции и контрреволюции в Германии» (1851–1852). «Наконец, и немецкая философия, этот наиболее сложный, но в то же время и надежнейший показатель развития немецкой мысли, встала на сторону буржуазии, когда Гегель в своей «Философии права» объявил конституционную монархию высшей и совершеннейшей формой правления. Иными словами, он возвестил о близком пришествии отечественной буржуазии к власти»<sup>4</sup>.

Примечательна оценка, которую дает Энгельс гегелевской философии в «Развитии социализма от утопии к науке» (1880), написанной в период действия в Германии закона против социалистов. Приводя известные гегелевские слова из «Философии истории» о Французской революции как величественном восходе солнца и наступлении новой эпохи, Энгельс иронически заключает: «Не пора ли, наконец, против

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 32. С. 448.

<sup>2</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 12–22.

<sup>3</sup> Там же. С. 21–22.

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 8. С. 16.

такого опасного, ниспровергающего общественные устои учения покойного профессора Гегеля пустить в ход закон о социалистах?»<sup>1</sup>.

В работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884) Энгельс, рассматривая соотношение общества и государства, заключает: «Итак, государство никоим образом не представляет собой силы, извне навязанной обществу. Государство не есть также «действительность нравственной идеи», «образ и действительность разума», как утверждает Гегель. Государство есть продукт общества на известной ступени развития; государство есть признание, что это общество запуталось в неразрешимое противоречие с самим собой, раскололось на непримиримые противоположности, избавиться от которых оно бессильно»<sup>2</sup>.

Обстоятельно останавливается Энгельс на рассмотрении гегелевской философии в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886). Противоречие, вводившее в заблуждение близоруких правителей и их либеральных противников, замечает Ф. Энгельс, действительно присуще гегелевской философии, которая в силу своей внутренней противоречивости допускала как консервативную, так и революционную ее интерпретацию. Ф. Энгельс подчеркивает, что тезис о тождестве разумного и действительного, оправдывающий по видимости все существующие порядки деспотизма и полицейского государства, имеет в соответствии с логикой диалектического подхода и противоположный смысл: все, что существует, достойно гибели.

По отношению к прусскому государству, отмечает Ф. Энгельс, это гегелевское положение означало, что прусское государство разумно в той мере, в какой оно необходимо. «А если оно все-таки оказывается, на наш взгляд, негодным, но, несмотря на свою негодность, продолжает существовать, то негодность правительства находит свое оправдание и объяснение в соответственной негодности подданных. Тогдашние пруссаки имели такое правительство, какого они заслуживали»<sup>3</sup>.

Подчеркивая абсолютность революционного характера диалектического способа мышления, Ф. Энгельс вместе с тем отмечает и его относительно консервативный аспект — оправдание каждой данной ступени познания и общественного развития для своего времени и условий. Сам Гегель, по оценке Ф. Энгельса, не делал революционных выводов и, «несмотря на довольно частые в его сочинениях взрывы революционного гнева, в общем, по-видимому, склонялся больше к

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 189—190.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 169—170.

<sup>3</sup> Там же. С. 274.

консервативной стороне»<sup>1</sup>. Ф. Энгельс обращает внимание на связь между философской непоследовательностью Гегеля и политическими выводами «Философии права». Наряду с идеалистичностью формы гегелевской философии права, он при этом отмечает реалистичность ее содержания, значительность круга исследованных Гегелем проблем.

В целом следует отметить, что взгляды, развитые Марксом и Энгельсом в их младогегельянский период и в последующие годы, представляют значительный интерес и как одно из содержательных направлений интерпретации гегелевской философии, и как существенный аспект формирования марксизма.

## Глава 2. ОТНОШЕНИЕ К ФИЛОСОФИИ ПРАВА ГЕГЕЛЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

### 1. Германия

Во второй половине XIX в. в Германии наблюдается определенный спад интереса к гегелевской философии в целом и философии права, в частности. В политическом и идеологическом отношении ослабление интереса к гегелевской философии права обуславливалось тем, что она после революции 1848 г. в Германии потеряла свою непосредственную актуальность, значимую в предреволюционной ситуации.

Немецкие либералы, постоянно видевшие в Гегеле, несмотря на его конституционализм, апологета Пруссии и философа Реставрации, а в его доктрине — образчик антилиберализма, стремились окончательно развенчать и похоронить гегелевскую политико-правовую теорию, да и всю его философию в целом.

Показательна в этом отношении появившаяся в 1857 г. работа либерала Р. Гайма «Гегель и его время»<sup>2</sup>. Аргументы и положения гаймовской критики философии права Гегеля получили в дальнейшем широкое распространение среди либеральных интерпретаторов учения Гегеля и использовались его критиками.

Характеризуя Гегеля как «официального философа Реставрации», а его философию как «прусскую философию», Гайм писал: «Как мне

<sup>1</sup> Там же. С. 279.

<sup>2</sup> См.: *Haym R. Hegel und seine Zeit.* Berlin, 1857 (русский перевод: Р.Гайм. Гегель и его время. СПб., 1861).

кажется, сравнительно с знаменитым словом о разумности всего действительного в смысле гегелевского предисловия, все, чему учили Гоббс и Фильмер, Галлер и Шталь, было более свободным учением в известном смысле»<sup>1</sup>.

Духовная обстановка в Германии в период появления гаймовской книги была такова, что написанная год спустя работа гегельянца и биографа Гегеля К. Розенкранца «Апология Гегеля против Р. Гайма»<sup>2</sup>, хотя и содержала исторически и фактически верную критику ряда гаймовских оценок, однако не смогла ослабить, а тем более нейтрализовать их широкое распространение.

Однако либеральным и иным критикам учения Гегеля не удалось предать его забвению, хотя, конечно, К. Фишер явно преувеличивал, утверждая, что «философия Гегеля, несмотря на мнимое забвение, господствовала в XIX в. как посредством точек зрения, происшедших из нее, все равно, согласно ее воле или против ее воли, а также и посредством антитез, восставших против нее, все равно с каким успехом»<sup>3</sup>. В целом в духовной жизни Германии во второй половине XIX в., особенно в последней трети века, из идей классиков немецкой философии доминируют воззрения кантовской философии в виде различных направлений неокантианства.

Применительно к проблемам государства, права, политики и морали кантовский либерализм соответствовал политико-правовым установкам либеральных критиков гегелевского политико-правового учения. Не случайно клич «Назад к Канту!» был приурочен к 100-летию со дня рождения Гегеля и для либеральных кантианцев в той духовной ситуации носил явно антигегелевский характер.

Однако в рассматриваемое время, да и в иные времена, далеко не все немецкие юристы, историки, политики, философы, авторы различных политико-правовых концепций мыслили либерально.

Значительное влияние идеи гегелевской философии права, в той или иной интерпретации и модификации, оказывают в это время, в первую очередь, на противников либерализма и демократизма, сторонников монархии, централизованного государства силы и власти, сильного национального государства, способного к внутривнутриполитической твердости и внешнеполитической экспансии, словом — на «национально-государственно» настроенных идеологов немецкой буржуазии и провозвестников империалистической идеологии.

<sup>1</sup> Гайм Р. Гегель и его время. СПб., 1861. С. 315.

<sup>2</sup> См.: *Rosenkranz K. Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym. Berlin, 1858.*

<sup>3</sup> Фишер К. Гегель, его жизнь, сочинение и учение. Т. 8, полутом 2. СПб, 1902. С. 463.

Исследователи немецкой национальной идеологии государства силы упорно подчеркивают как то обстоятельство, что истоки этих представлений содержатся в учении Гегеля, так и прямое или косвенное влияние идей гегелевской философии на взгляды идеологов государства силы<sup>1</sup>. Влияние идей гегелевского политического учения не ограничивалось лишь кругом его непосредственных современников (А. Мюллер, Г. Люден, Л. Ранке), но в той или иной степени сохранялось и в дальнейшем, укрепляя во второй половине XIX в. традиции авторитарно-реакционных интерпретаций философии права Гегеля.

Многие идеи гегелевской философии права (о конституционной монархии, соотношении общества и государства, государстве как нравственности и др.) разделялись и были развиты дальше в рамках политической социологии и наук о государстве.

Заметное распространение получили гегелевские положения о преступлении и наказании среди криминалистов-гегельянцев Абега, Кестлина, Бернера и др. Весьма существенно сказались воззрения Гегеля на последующих концепциях философии права, всемирной истории, межгосударственных отношений и международного права.

В области философии права очень рьяно развивал и абсолютизировал консервативные аспекты гегелевского учения гегельянец А. Лассон, в частности, в таких работах, как «Культурный идеал и война» (1868), «Система философии права» (1882). В первой из них А. Лассон дает, например, такую характеристику соотношения личности и государства, которая, существенно искажая исходные гегелевские идеи, приспособливает их к практически-политическим нуждам авторитарного государства: «Все внешнее существование людей стоит под силой и властью государства, которое по отношению к ним есть просто цель, а индивиды для него — лишь средство. Они используются в зубчатой передаче и приводах мощной машины, и свою свободу индивиды могут сохранить, лишь познав это свое назначение, делая то же самое радостно и с соответствующим убеждением и превращая внешне вынужденную необходимость в свободно желаемое, как если бы без этого и нельзя было обойтись»<sup>2</sup>.

Вслед за Гегелем Лассон говорит о нравственном характере государства, обосновывает суверенитет монарха и бесконечно возвышает государство над обществом. Весьма реакционные взгляды развивает он в

---

<sup>1</sup> Наиболее полный набор аргументов и примеров в подтверждение этого положения приводится в работах: *Heller H. Hegel und die nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*. Leipzig — Berlin, 1921; *Topitsch E. Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*. Neuwied — Berlin, 1967. S. 63—64.

<sup>2</sup> *Lasson A. Das Kulturideal und der Krieg*. Berlin, 1868. S. 13.

вопросах международного права, расценивая целесообразный и безграничный эгоизм в этой сфере как единственно разумный подход.

А. Лассон был одним из тех, кто положил начало традиции реакционных интерпретаций гегелевской философии права. Своим творчеством он поддерживал и развивал антилиберальную сторону философии права, связывающую старое правовое гегельянство XIX в. и неогегельянство XX в., чему во многом содействовала развернувшаяся под его непосредственным влиянием литературно-организаторская деятельность его сына, неогегельянца Г. Лассона.

Ориентируясь на гегелевское учение о внешнем государственном праве и войне, реакционные идеи в области международного права развивали гегельянски настроенные юристы-международники К. Пюттер, Г. Оппенгейм, А. Геффер и др.

Бисмарковская политика объединения Германии под гегемонией Пруссии «железом и кровью» в определенной мере усилила интерес к ряду идей гегелевской философии права, которые в свете новой политической ситуации использовались в различных антидемократических и националистических интерпретациях.

Представители школы так называемых политических историков (И. Дройзен, М. Дункер) и практических политиков (К. Реслер и др.) привлекают гегелевские идеи для обоснования политики Бисмарка. Выразительна при этом роль К. Реслера, который трактовал Гегеля в духе бисмарковской политики, а бисмарковскую политику — гегельянски. Приведем следующее его характерное высказывание. «Для Гегеля, — писал он, — имеется лишь один достойный памятник: возведение немецкой нацией своего государства как живого храма высочайшего идеализма»<sup>1</sup>.

В вышедшей в год 100-летия со дня рождения Гегеля работе «Гегель как немецкий национальный философ»<sup>2</sup> К. Розенкранц, хорошо знавший ситуацию в Германии и ориентированность либеральных критиков Гегеля на Канта, стремился показать несостоятельность использования идей Канта для принижения Гегеля. Эти положения Розенкранца были в начале XX в. использованы при переходе от неокантианства к неогегельянству. «Кант и Гегель, — писал Розенкранц, — принадлежат друг другу, как Платон и Аристотель, как Лютер и Меланхтон, как Вольтер и Руссо, как Гете и Шиллер. В Гегеле сила северного разума объединилась с искренностью южногерманского нрава. Швабский Гегель — последовательный продолжатель дела прусского Канта. Прими-

<sup>1</sup> Цит. по: Heller H. Op. cit. S. 194–195.

<sup>2</sup> См.: Rosenkranz K. Hegel als deutscher Nationalphilosoph. Leipzig, 1870.

рение северной и южной Германии нашло свой первый всемирно-исторический облик в философии и языке Гегеля. От Кенигсберга до Штутгарта можно провести диагональ через Германию, и на этой линии лежит посередине новой Германии как центральный пункт гравитации Берлин, в котором Гегель возвысился до мировой власти»<sup>1</sup>.

В Германии к гегелевскому юбилею, наряду с книгой Розенкранца, вышли также работы гегельянцев К. Михелета («Гегель, неопровергнутый мировой философ») и К. Кестлина («Гегель в философском, политическом и национальном отношении, изложенный для немецкого народа»)². Ряд материалов, в том числе по гегелевской философии права, систематически (с 1860 по 1884 г.) публиковался в органе «Берлинского философского общества», возглавляемого К. Михелетом.

Общая картина распространения и влияния гегелевских идей в это время предстает в следующем виде. Собственно ортодоксальных гегельянцев в этот период было весьма мало, и они не представляли сколько-нибудь заметного самостоятельного течения, но идеи гегелевской философии права продолжали свою жизнь в произведениях отдельных гегельянцев и их временных группировок, выпускавших журналы и специальные исследования, в творчестве и деятельности теоретиков права и практических политиков, в той или иной степени воспринявших идеи гегелевской философии права. Широкое распространение гегелевские идеи, понятия и оценки получили также в теории государства. Это обстоятельство в несколько резкой форме, но в принципе верно отмечал в 1882 г. А. Лассон. «Только невежество или глупость, — писал он, — может забыть, что привычные понятия, которыми мы оперируем в науке о государстве, восходят к Гегелю как их автору»³.

## 2. Россия

Значительное внимание учению Гегеля в XIX в. было уделено в России⁴. Слушателями гегелевских лекций были Б. Икскуль, П.Г. Редкин, К.А. Неволин, И.В. Киреевский и др. К гегелевской философии обращались такие представители русской мысли, как Станкевич, Бакунин, Герцен, Белинский, Чернышевский, Огарев, Лавров и др. Г.В. Пле-

<sup>1</sup> Ibid. S. 333.

<sup>2</sup> См.: *Michelet C. Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. Leipzig, 1870; Köstlin K. Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung, für das deutsche Volk dargestellt. Tübingen, 1870.*

<sup>3</sup> Цит. по: *Heller H. Op. cit. S. 197—198.*

<sup>4</sup> См.: *Володин А.И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX века. М., 1973; Гегель и философия в России. М., 1974; Чижевский Д.И. Гегель в России. Париж, 1939.*

ханов, касаясь проблемы исторических судеб гегелевского учения, распространения и влияния его идей, отмечал: «Вполне естественно, что влияние Гегеля было всего больше на его родине, в Германии. А после Германии не было страны, на которую так сильно повлиял бы он, как Россия»<sup>1</sup>.

Н.В. Станкевич был, по характеристике А.И. Герцена, «первым последователем Гегеля в кругу московской молодежи»<sup>2</sup>. Он сыграл заметную роль в приобщении Бакунина, Белинского, Грановского и других к идеям гегелевской философии и произведениям младогегельянцев.

Молодой М.А. Бакунин, под влиянием Станкевича занявшийся немецкой философией и вскоре ставший одним из лучших (уже в конце 30-х годов) русских знатоков Гегеля, пропагандировал его идеи, по словам Герцена, всем и всюду, — «нам и Белинскому, дамам и Прудону»<sup>3</sup>.

М.А. Бакунин перевел на русский язык и в 1838 г. опубликовал в редактировавшемся В.Г.Белинским журнале «Московский наблюдатель» «Гимназические речи» Гегеля, снабдив их своим предисловием<sup>4</sup>. Как видно из данного предисловия, Бакунин в это время, как и Белинский (в конце 30-х гг.), трактовал известное гегелевское положение о разумности действительности в духе примирения с существующей действительностью — «во всех отношениях и во всех сферах жизни»<sup>5</sup>.

Подобных взглядов определенное время (с конца 1837 г. до 1840 г.) придерживался и Белинский, в частности, в таких работах, как «Очерки Бородинского сражения», «Менцель, критик Гете»<sup>6</sup>. В этот период Белинский, оправдывая примирение с существовавшими самодержавными порядками, расценивал государство в качестве «живого осуществления современной божественной идеи»<sup>7</sup>.

Однако вскоре и Бакунин, и Белинский отошли от идей примирения с действительностью и, остро критикуя существовавшие порядки, стали интерпретировать гегелевские идеи с революционно-демократических позиций.

Бакунин, оказавшись в начале 40-х гг. в Германии, завязал тесные связи с немецкими младогегельянами (А. Руге и др.), был признан ими и печатался в их изданиях. Так, в издававшихся А. Руге «Немецких

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. От идеализма к материализму // Избранные философские произведения. Т. III. М., 1957. С. 639.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Избранные философские произведения. Т. II. М., 1948. С. 179.

<sup>3</sup> Там же. С. 204.

<sup>4</sup> См.: Бакунин М.А. Собрание сочинений и писем. Т. II. М., 1934.

<sup>5</sup> Там же. С. 177.

<sup>6</sup> См.: Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. Т. III. М., 1954.

<sup>7</sup> Там же. С. 392.



ежегодниках» Бакунин (под псевдонимом Жюль Элизар) в 1842 г. опубликовал статью «Реакция в Германии. Отрывок, составленный французом», в которой с революционно-демократических позиций и в русле идей младогегельянского движения освещался вопрос о необходимости связать результаты философской мысли с политической практикой<sup>1</sup>.

О высокой роли М.А. Бакунина среди тогдашних младогегельянцев свидетельствует и тот факт, что в изданных К. Марксом и А. Руге в 1844 г. в Париже «Немецко-французских ежегодниках» было опубликовано (наряду с письмами других ведущих младогегельянцев) также и письмо Бакунина к Руге (май 1843 г.). Письмо это пронизано идеей необходимости реализации выводов философской мысли (Гегеля и младогегельянцев) в революционно-демократической перспективе. «Философии, — писал Бакунин, имея в виду идеи гегелевской философии в их младогегельянской радикализации, — еще раз предстоит сыграть роль, которую она так славно выполнила во Франции»<sup>2</sup>.

В процессе дальнейшей эволюции своих взглядов к социализму, а затем и к анархизму Бакунин неоднократно обращался в своих трудах к учению Гегеля, к характеристике различных направлений гегельянства. Так, в работе «Государственность и анархия» Бакунин, выступая против всякого государства и воспевая «славянский бунт» против «немецкого государства», дает оценку двум послегегелевским школам. Консервативная партия, замечает он, ухватилась за гегелевское оправдание существующих порядков (прусская монархия как идеал политического устройства и т.п.), за тезис о разумности действительности<sup>3</sup>. Другая же партия (революционные гегельянцы во главе с Фейербахом) сняла с гегелевской философии консервативную маску и представила во всей наготе «беспощадное отрицание, составляющее ее настоящую суть»<sup>4</sup>. Недостаток позиции Фейербаха, Бюхнера, а также и Маркса Бакунин видит в «преобладании метафической абстрактной мысли»<sup>5</sup>.

Для анархизма Бакунина весьма примечательно, что суть революционной стороны гегелевского учения он видит в «беспощадном отрицании»: односторонний акцент лишь на «отрицании» (на «негации») — существенный характерный момент и для многих последующих анархистских и полуанархистских интерпретаций гегелевской диалектики (вплоть до «негативной диалектики» Г. Маркузе и др. в XX в.).

<sup>1</sup> См.: *Бакунин М.А.* Собрание сочинений и писем. Т. III. С. 148.

<sup>2</sup> Цит. по: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. I. М., 1938. С. 344.

<sup>3</sup> См.: *Бакунин М.А.* Полное собрание сочинений. Т. II. СПб., 1907. С. 160.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 161.

А.И. Герцен, несколько позже Станкевича, Бакунина и Белинского обратившийся к философии Гегеля, еще до знакомства с ней основательно изучил французские социалистические теории. Это обстоятельство сказалось не только в том, что Герцен с самого начала отвергал истолкование Бакуниным и Белинским (в конце 30-х гг.) гегелевского тезиса о разумности действительности в духе примирения с существовавшими порядкам, но и в том, что он в своем подходе к учению Гегеля исходил из необходимости союза новой философии (и прежде всего — гегелевской) с социализмом. Эта мысль в дальнейшем была развита как самим Герценом, так и Бакуниным, Белинским (в 40-х гг.), Чернышевским (в 50—60-х гг.). «В Москве, — писал Герцен, — социализм развивался вместе с гегелевской философией»<sup>1</sup>.

В своей попытке с помощью гегелевских идей дать философское обоснование социализма Герцен сознательно ориентировался на революционный смысл гегелевской диалектики и остро критиковал консервативные черты политико-правовой доктрины Гегеля, его примиренческое отношение к прусской социально-политической действительности и т.д. Отвергая существовавшие порядки и обосновывая необходимость их преобразования в социалистическом духе, Герцен писал: «Социализм нам представляется самым естественным философским силлогизмом, приложением логики к государству»<sup>2</sup>.

Герцену принадлежит одна из самых блестящих во всей мировой литературе характеристик революционного аспекта гегелевского учения: «Философия Гегеля — алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя. Но она, может с намерением, дурно формулирована»<sup>3</sup>. С этих позиций Герцен одновременно критиковал представителей консервативного направления русских гегельянцев (Ю.Ф. Самарина и др.) — тех «московских славян», которые «с Гегелем в руках взошли в ультраславянизм»<sup>4</sup>.

Линия революционно-демократического и социалистического подходов к философии Гегеля в 50—60 гг. XIX в. в России была развита Н.Г. Чернышевским, который, по оценке Ленина, был «великим русским гегельянцем и материалистом»<sup>5</sup>. Н.Г. Чернышевский критиковал идеализм Гегеля, несоответствие между философскими принципами и политическими выводами Гегеля, консервативные черты гегелевской

<sup>1</sup> Герцен А.И. Собрание сочинений. Т. 7. М., 1958. С. 252.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Избранные философские произведения. Т. II. М., 1949. С. 185.

<sup>4</sup> Там же. С. 199.

<sup>5</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 381.

философии государства и права<sup>1</sup>. Характеризуя политический смысл философии Гегеля, Чернышевский писал: «Гегель — умеренный либерал, чрезвычайно консервативный в своих выводах, но принимающий для борьбы против крайней реакции революционные принципы — в надежде не допустить до развития революционный дух, служащий ему орудием к ниспровержению слишком ветхой старины»<sup>2</sup>.

Заметное внимание учению Гегеля уделял один из видных представителей русского народничества П.Л. Лавров. Уже в трех больших статьях, объединенных под общим названием «Гегелизм» (1858—1859 гг.), Лавров в связи с выходом в свет книги Р. Гайма о Гегеле дал оценку этой работе и свою развернутую критику гегелевских философских и политических воззрений.

Недостатки гегелевской философии, по Лаврову, состоят в ее ненаучности, религиозности и догматичности. «Гегелизм, — писал он, — был учение религиозное, гегельянцы были сектаторы, безусловное было догмат»<sup>3</sup>. Лавров соглашается с гаймовской характеристикой гегелевского учения в качестве «философии реставрации»<sup>4</sup>. За исключением некоторых ранних работ (например, о Вюртембергской конституции) Гегель, по оценке Лаврова, всегда был верен «идеям всепоглощающей организации государства, преобладания управления над всеми проявлениями человеческого духа»<sup>5</sup>. Лавров в названных статьях одинаково критичен и к политическим, и к философским взглядам Гегеля.

В более верной перспективе «гегелизм» был охарактеризован Лавровым позднее, в 1887 г., в его предисловии к работе К. Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение» (эта работа в русском переводе с предисловием к ней Лаврова была опубликована в Женеве, в издании кружка народолюбцев).

Отмечая влияние философии Гегеля на Д. Штрауса, Л. Фейербаха, М.А. Бакунина, Ф. Лассалья, К. Маркса и Ф. Энгельса и положительно оценивая роль младеггегельянской критики на страницах «Рейнской газеты» существовавших порядков, Лавров писал: «Гегелизм, выступавший перед этим как бы охранителем наличного общественного строя и сделавшийся в «Галльских летописях» уже учением революции

---

<sup>1</sup> См.: Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. Т. III. С. 218—222; Избранные философские сочинения. Т. I. М., 1950. С. 55, 203—208, 431, 659—682; Т. II. М., 1950. С. 457; Т. III. М., 1951. С. 162—254, 847.

<sup>2</sup> Чернышевский Н.Г. Избранные философские произведения. Т. III. С. 164.

<sup>3</sup> Лавров П.Л. Гегелизм // Избранные сочинения. Т. I. М., 1965. С. 89.

<sup>4</sup> Там же. С. 79, 89.

<sup>5</sup> Там же. С. 211.

политической, в статье Маркса развертывал знамя революции политически-социальной»<sup>1</sup>.

Начало марксистского подхода в России к творческому наследию Гегеля, его философии и политико-правовой теории связано с трудами Г.В. Плеханова. В его многочисленных произведениях на протяжении нескольких десятилетий были затронуты и проанализированы различные аспекты и проблемы гегелевского учения, истории европейского и русского гегельянства, соотношения гегелевской и марксовской диалектики, вклада Гегеля в историю философской и политической мысли, смысла последующей борьбы вокруг гегелевского учения и т.д.

В большой статье «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» (1891), получившей высокую оценку Ф. Энгельса, Плеханов, характеризуя Гегеля как «человека, которому бесспорно и всегда будет принадлежать одно из самых первых мест в истории мысли», отмечал, наряду с другими великими заслугами Гегеля, также и его вклад в исследование права, в «науки нравственные и политические», в диалектический анализ проблем политического устройства<sup>2</sup>.

Плеханов многое сделал в разработке тем «Гегель в России», в освещении с марксистских позиций различных направлений в истории русского гегельянства, отношения к Гегелю русских революционных демократов<sup>3</sup>.

Значительный интерес представляют интерпретации гегелевской философии права русскими правоведом XIX в.

Заметное влияние идеи гегелевской философии права оказали на творчество профессора Киевского университета К. Невוליной. Правда, вполне последовательным гегельянцем он не был, но в своей «Энциклопедии законоведения» использовал ряд идей и подходов гегелевского учения. Так, гегельянски Неволин трактовал проблему сущности воли в ее связи с правом и вопрос о ступенях развития воли; влияние гегелевских идей обнаруживается и при освещении им проблем соотношения сущности и явления, необходимости и случайности, объективного и субъективного, исторического и логического применительно к тематике энциклопедии законоведения<sup>4</sup>.

Обстоятельно освещая основные положения гегелевской философии права, Неволин к ее достоинствам относит идеи о неразрывном

<sup>1</sup> Лавров П.Л. Избранные сочинения. Т. 2. М., 1965. С. 606.

<sup>2</sup> См.: Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. I. М., 1956. С. 422.

<sup>3</sup> См.: Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. IV. М., 1958. С. 417–467.

<sup>4</sup> См., например: Неволин К. Энциклопедия законоведения. Т. I. Киев, 1839. С. 24–30, 152–153, 156, 628, 633.

единстве субъективного и объективного в развитии идеи, о преодолении разрыва между правом и нравственностью, правом и политикой, философское разрешение всех важнейших вопросов политики на базе права<sup>1</sup>. При определении специфики гегелевской философии права в ее соотношении с концепциями древних и новых авторов Неволин вполне адекватно собственным представлениям Гегеля отмечает, что Гегель стремился «примирить древний — объективный и новый — субъективный образ воззрения на предметы законодательства друг с другом»<sup>2</sup>. Весьма высоко, хотя и с некоторым критическим расхождением, звучит его общая оценка гегелевской философии права. «Все части великого здания права у Гегеля, — пишет он, — отделаны с величайшим искусством и даже изяществом; целое отличается внутреннею твердостью. Но эта философия права находится слишком много под влиянием духа своего времени. Она слишком мало приписывает важности духу других времен и веков. В этом заключается ее несовершенство»<sup>3</sup>.

«Энциклопедия законоведения» К. Неволина — одна из первых обстоятельных работ по философии права, в которой нашли отражение как высокая оценка гегелевского политико-правового учения, так и использование ряда его идей и положений.

В области уголовного права идеи гегелевской философии права в России использовали в 40—50-х гг. XIX в. П. Редкин и И. Максимович.

В первый период своей преподавательской деятельности в Московском университете (после возвращения из Германии) П. Г. Редкин исходил во многом из гегельянских представлений. К этому времени относятся его статьи «Обозрение гегелевой логики» (журнал «Москвитянин», 1841, ч. 4, кн. 8), «Об уголовной кодификации» (опубликована в издаваемых Редкиным «Юридических записках», т. II, 1842), «Какое образование требуется современностью от русского правоведа?» (М., 1846). В 1848 г. Редкин за причастность к «вольномудству» был отстранен от преподавательской работы, к которой он вновь был допущен лишь в 1863 г. в качестве профессора Петербургского университета. В этот, второй, период творческой деятельности Редкин в своих лекциях по энциклопедии юридических и политических наук, а также в работах по истории философии права стоит по существу на позитивистских позициях и критикует гегелевские взгляды. Признавая гегелевскую философию в качестве вершины духовного развития для прошлого времени, Редкин исходит из того, что в условиях современности на

<sup>1</sup> См. там же. С. 627—628.

<sup>2</sup> Там же. С. 629.

<sup>3</sup> Там же. С. 628.

смену спекулятивной философии закономерно пришла положительная философия<sup>1</sup>.

Редкин различает три способа, или метода, систематического научного освещения: органический, диалектический и генетический. Органический способ — наименее научный из всех систематических способов; генетический способ, который развивает сам Редкин, и есть, по его представлениям, подлинно научный (в духе позитивизма).

Не вдаваясь в детали учения Редкина о методе, приведем некоторые его суждения о диалектическом методе. В своих лекциях Редкин подробно останавливается на освещении гегелевской диалектики и обстоятельно говорит о ее преимуществах по сравнению с предшествующими методами. В качестве достоинства гегелевского способа рассуждения Редкин отмечает его определенность, всесторонность и «теоретическую методичность» (т.е. методичность лишь в намерении, но не в действительности) в изложении материала. Недостатки же гегелевского метода состоят, по Редкину, в произвольности его оснований и в «практической неметодичности». В учении Гегеля, и особенно гегельянцев, Редкин с позитивистских позиций отмечает много натяжек, произвольных и недоказанных предположений и допущений. Вместе с тем, расходясь с другими критиками Гегеля, он признает в качестве его важной заслуги содействие постановке вопроса о подлинном научном методе. «Гегель, — пишет он, — оставил по себе тот важный, глубокий след, который состоит в поставлении, хотя и не решении, задачи, выполнение которой и есть идеал истинного, методического в строжайшем смысле этого слова изложения содержания нашей науки»<sup>2</sup>.

Кроме принципиального расхождения — при всем признании его достоинств — с гегелевским методом, Редкин подвергает критике и ряд иных положений гегелевской философии права, которую, кстати, он весьма обстоятельно освещает в своих лекциях. Он критикует гегелевскую концепцию нравственности за игнорирование права и морали индивида. «Гегель, — отмечает Редкин, — напитанный античным духом, в особенности духом Платона и Аристотеля, предаст индивида своим нравственным организмам так, что индивиды поглощаются ими, в особенности же — в самом высшем организме — в государстве»<sup>3</sup>.

Во вступительной лекции 1876/1877 учебного года Редкин подвергает критике, наряду с антииндивидуализмом гегелевской философии права, гегелевскую концепцию войны и всемирно-исторического права

<sup>1</sup> См.: Редкин П.Г. Энциклопедия юридических и политических наук. СПб., 1872—1873. С. 18.

<sup>2</sup> Там же. С. 122.

<sup>3</sup> Там же. С. 1744.

ведущей в данную эпоху нации. Гегелю и его последователям Редкин приписывает сведение права к силе. «Такая Гегелева теория войны, — резюмирует он свою оценку, — комбинируется теперь с известной теорией Дарвина о борьбе в природе за существование, так что право силы возвысилось теперь на степень всеобщего закона природы, равно как и истории человечества»<sup>1</sup>.

Хотя ряд гегельянских интерпретаций (особенно в Германии) во второй половине XIX в. давал повод для подобных оценок, однако в целом отождествление Редкиным тех или иных интерпретаций с собственно гегелевскими идеями методологически несостоятельно. Так, по поводу тезиса «сила и есть право» Редкин замечает: «Это совершенно гармонирует с тою общею мыслью Гегеля, что все действительное разумно, как и все разумное действительно. Но таким образом оправдываются всякое неправое, всякая неправда и несправедливость»<sup>2</sup>. Столь прямолинейный подход, кстати, весьма типичный для тогдашних и последующих либеральных критиков Гегеля, весьма упрощает существо гегелевской философии права и сводит ее к философии силы. Тем самым — вольно или невольно — игнорируются многие принципиально важные аспекты гегелевского учения, не укладывающиеся в подобные схемы.

Идеи гегелевской философии права оказали определенное влияние и на взгляды известного русского исследователя государственного права А.Д. Градовского<sup>3</sup>. Он не был гегельянцем, но его теоретические представления о месте и роли государства в обеспечении исторического прогресса, о государственно-организованной форме выступления различных народов на арене всемирной истории, его стремление дополнить историческое освещение проблем государства, права, политики, нравственности, свободы и т.п. философским постижением лежащих в их основе идей и понятий, критическое отношение к революционным теориям, ко всякого рода абстракциям, социально-политическим и государственно-правовым утопиям, попытки «разумного» примирения преобразовательных и охранительных начал общественной и политической жизни — эти и схожие положения Градовского в известной мере питались из гегелевского источника. Показательно в этом плане, в частности, то обстоятельство, что в докторской диссертации Градовский, обосновывая методологию своего анализа и подчеркивая недостаточ-

<sup>1</sup> Редкин П.Г. Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще. Т. I. СПб., 1889. С. 171.

<sup>2</sup> Там же. С. 173.

<sup>3</sup> См.: А.И. Краткий очерк жизни и деятельности А.Д. Градовского // Градовский А.Д. Собрание сочинений. Т. IX. СПб., 1904. С. I—CVII.

ность простого исторического освещения государственно-правовых институтов, прямо ссылается на Гегеля и его методологическое положение об идее как единстве понятия и действительности<sup>1</sup>.

Изложению гегелевской философии права посвящена приуроченная к 100-летию со дня рождения философа большая статья Градовского «Политическая философия Гегеля»<sup>2</sup>. Написанная с целью дать русскому читателю возможно полное представление о системе политико-правового учения Гегеля (Градовский намеревался в том же духе осветить взгляды Канта, Фихте, Конта и других мыслителей) и лишенная прямых оценок излагаемых взглядов, статья Градовского вместе с тем выгодно отличается большой научной культурой и компетентностью автора.

Не солидаризируясь прямо с положениями гегелевской философии права и предоставляя самому читателю делать выводы, Градовский, однако, весьма последовательно раскрывает существо расхождения гегелевской философии права и государства как со взглядами Платона, так и с концепциями нового времени — с доктринами рационально-индивидуалистической философии и исторической школы права.

Профессор Московского университета, крупный русский теоретик государства и права, историк и философ, один из основоположников так называемой юридической (государственной) школы в русской историографии, Б.Н. Чичерин — одна из наиболее значительных фигур русского гегельянства. Широкую известность получили его многотомный труд «История политических учений» (1869—1902) и «Философия права» (1900).

Будучи в значительной мере близок гегельянским позициям, Чичерин предпринял попытку совершенствования философии объективного идеализма и свою концепцию называл универсализмом (рационализм и реализм у него соединяются в универсализм).

В отличие от Гегеля Чичерин подчеркивает самостоятельный по отношению к нравственности характер права. Рядом с позитивным правом, по Чичерину, в качестве общих норм разума существует и естественное право.

Основными ступенями человеческого общежития являются, по Чичерину, семья, церковь и гражданское общество, государство. Своего высшего единства элементы человеческого общежития достигают в государстве, однако они самостоятельны и не «снимаются» в гегелевском

<sup>1</sup> См.: Градовский А.Д. Собрание сочинений. Т. IX. С. XV.

<sup>2</sup> См.: Градовский А.Д. Собрание сочинений. Т. III. СПб., 1899. С. 269—310. Статья эта впервые была напечатана в июльском номере «Журнала Министерства Народного Просвещения» за 1870 г.



смысле. Цель государства — общее благо. Каждая область человеческой жизни и деятельности (религия, искусство, хозяйство, политика и т.д.) представляет собой самостоятельное начало. Идеалом является их гармония, а не подавление. Основным началом всякого человеческого союза является индивидуализм. История, по мнению Чичерина, развивается в направлении расширения свободы и прав человека. Гегельянски решается им и вопрос о войне.

Во многом с гегельянских позиций Чичерин критиковал позитивизм, эмпиризм, дарвинизм и утилитаризм. Его в принципе не устраивает ни один из послегегелевских теоретических подходов к праву и государству, и он подвергает критике взгляды Иеринга, Конта, Спенсера, Петражицкого, Кареева. Особенно остро он выступает против положения Иеринга о том, что право — акциденция силы, политика силы<sup>1</sup>.

Критика Чичериным трактовки силы в качестве источника права и нравственности выгодно отличает его от тех гегельянцев и гегельянски настроенных авторов того времени, которые превозносили силу и склонялись к авторитарной интерпретации гегелевской философии права. Кроме того, Чичерин, исходя из принципа индивидуализма, выступает против подавления личности государством, против безусловного подчинения отдельного человека общественному и коллективному началу.

Не лица существуют для учреждений, подчеркивал Чичерин, а учреждения для лиц. «Правительства, которые хотят заставить подданных быть нравственными, — отмечал он, — тем самым подают пример безнравственности, ибо они извращают нравственный закон, делая его принудительным»<sup>2</sup>.

Высоко оценивая учения Канта и Гегеля о праве и государстве, Чичерин призывает юристов-философов к внимательному изучению наследия этих мыслителей. Одним из первых Чичерин определенно формулирует необходимость возвращения к идеям гегелевской философии права<sup>3</sup>. Упадок влияния гегелевской философии права, по Чичерину, роковым образом отразился на умах современников и привел к «полному затмению» высших начал и основ общественной жизни. Свою «Философию права» он расценивает как попытку восстановить забытое учение Гегеля.

Проблематика гегелевской философии права обстоятельно освещалась также известным русским юристом П.И. Новгородцевым<sup>4</sup>. Его

<sup>1</sup> См.: Чичерин Б. Философия права. М., 1900. С. 3—4.

<sup>2</sup> Там же. С. 232—233.

<sup>3</sup> См. там же. С. 24.

<sup>4</sup> См.: Новгородцев П.И. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. М., 1896; *Его же*. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права. М., 1901.

политико-правовые взгляды находились под заметным влиянием концепций естественного права и кантианства. Вместе с тем он воспринял ряд отправных общефилософских и методологических принципов и конкретных положений гегелевской философии права, хотя и не в их ортодоксальной версии, а с индивидуалистически-либеральными поправками и оговорками с позиций кантианства и теории естественного права.

В целом весь подход Новгородцева к гегелевской философии права пронизан стремлением примирить личность и нравственное целое, что, впрочем, ему плохо удается. С одной стороны, Новгородцев с одобрением отмечает гегелевское (в отличие от Канта) выделение объективной стороны нравственности и восполнение индивидуализма кантовской морали реальным нравственным организмом. Но, с другой стороны, в гегелевском подходе, по Новгородцеву, упускается из виду безграничность нравственных перспектив, затушевывается или вовсе игнорируется такое ценное достижение Канта, как принцип нормативного рассмотрения, всецело основанный на противоположении идеала действительности. «Гегель, — пишет Новгородцев, — не оценил надлежащим образом ни возвышенной стороны кантовской морали, ни тех гносеологических оснований, на которых она утвердилась»<sup>1</sup>.

В качестве бесспорной заслуги Гегеля Новгородцев признает переход от субъективной этики к объективной. По смыслу гегелевской концепции этот переход означает снятие предыдущих абстрактных моментов (абстрактного права личности, субъективной морали и т. п.) в нравственной целостности и конкретности государства. Но, одобряя подобный гегелевский переход, Новгородцев не согласен с гегелевским смыслом соотношения личности и нравственного целого и возражает против того, что у Гегеля твердые основы общественной организации ставятся выше личного сознания. Исходя из превосходства личного сознания над нравственным целым, Новгородцев пишет: «Нравственный закон в своей приспособляемости не может служить для личности безусловной нравственной опорой»<sup>2</sup>.

Для Б. Н. Чичерина и П. И. Новгородцева в целом характерна интерпретация гегелевской философии права в либерально-индивидуалистическом духе. Отсюда — ряд аспектов их критического расхождения с Гегелем при общей высокой оценке его учения. Их подход не свободен от противоречий. В целом, однако, их обращение к гегелевской философии права и их работы по данной проблематике представляли заметное явление в русской дореволюционной философской и юридической литературе.

<sup>1</sup> Новгородцев П.И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. С. 200.

<sup>2</sup> Там же. С. 223.

### 3. Другие страны Европы и Америки

Интерес к учению Гегеля, ознакомление с ним и появление ряда работ, освещающих гегелевскую философию и политико-правовую теорию, во второй половине XIX в. наблюдаются также во Франции, Италии, Англии, в других странах Европы и Америки. Идеи гегелевской философии получают, таким образом, мировую известность и распространение, хотя и с различной степенью действенности и значимости.

Первое ознакомление французов с учением Гегеля произошло благодаря В. Кузену, лично знакомому с Гегелем, хотя и не ставшему последователем его идей. Знакомству французской публики с Гегелем содействовали также изданные в Париже работы Г. Гейне 30–40-х гг. по истории немецкой философии и вышедший в 1844 г. в Париже под редакцией К. Маркса и А. Руге «Немецко-французский ежегодник».

Распространение гегелевских идей во Франции было ускорено переводами некоторых гегелевских работ и комментариями к ним итальянца А. Вера. Некоторое влияние гегелевские философские идеи получили у И. Тэна, Рено, особенно у Вашеро, «истинного представителя гегелевского идеализма»<sup>1</sup>.

Проблематика гегелевской философии права затрагивалась и освещалась в 60–80-е гг. М. Маррастом, Е. Боссиром, Л. Леви-Брюлем.

Интерес к Гегелю усилился в связи с его 100-летним юбилеем и приуроченной к этой дате работой Е. Боссира «100-летие Гегеля в 1870»<sup>2</sup>.

Более глубоко, чем во Франции, было влияние философии Гегеля в Италии, где интерес к Гегелю оформился даже в самостоятельное течение — так называемое неаполитанское гегельянство, оказавшее определенное воздействие на итальянскую духовную жизнь в XIX–XX вв.

Хотя гегелевская «Философия права» была переведена на итальянский язык сравнительно рано, в 1848 г., однако непосредственно политико-правовой проблематике неаполитанское гегельянство не уделяло специального внимания. Собственно проблем гегелевской философии права касались в это время лишь некоторые авторы (А. Розмини, Л. Мираля и др.).

В Англии знакомство с Гегелем начинается лишь с 50-х гг. прошлого века. В это же время появляются переводы некоторых гегелевских работ, в частности, в 1855 г. — краткий перевод «Философии права».

<sup>1</sup> См.: *Serreau R.* Hegel et l' Hegelianisme. Paris, 1962. P. 92–93.

<sup>2</sup> См.: *Beaussire E.* Le centenaire de Hegel en 1870 // *Revue des deux mondes.* Janvier, 1871.

Влияние гегелевских идей усиливается после выхода в свет в 1865 г. книги Д. Стерлинга «Секрет Гегеля»<sup>1</sup>.

Имеющиеся во взглядах Стерлинга кантианские черты характерны в той или иной степени и для других представителей анлогегельянства. Подчеркивая это обстоятельство, исследователь истории гегельянства в Англии Д. Смит писал, что для анлогегельянцев «Кант — истинная основа Гегеля, Гегель — истинный интерпретатор Канта»<sup>2</sup>.

Гегелевскую философию права интерпретировали главным образом такие анлогегельянцы, как Т. Грин, Ф. Брэдли, Б. Бозанкет. Восприняв гегелевскую идею государства как нравственной целостности, возвышающейся над отдельными индивидами, они в целом развивали универсально-абсолютистскую, наиндивидуалистическую концепцию государства.

Государство, по Грину, основывается на собственном идеальном принципе, и общее благо, воплощаемое и охраняемое государством, не может быть результатом свободной игры индивидуальных интересов. Нет никаких индивидуальных прав, сепаратных от представленного в государстве универсального права<sup>3</sup>. Основной принцип поведения граждан формулируется им как безусловное выполнение налагаемых государством политических обязанностей. Государство же характеризуется как начало гармонии в социальных и общественных отношениях<sup>4</sup>. Лишь в государстве и благодаря соблюдению права государства обеспечиваются индивидуальные права и свободы.

Значительную иррационализацию претерпевает гегелевская философия права в трактовке Ф. Брэдли, который дает следующую мистическую схему связи индивида и государства: объективный разум государства обнаруживает и познает себя, неосознанно проявляясь в индивидах<sup>5</sup>. Все элементы реальности, в том числе и в сфере социально-политической, он, используя гегелевские идеи, рассматривал как моменты конкретной тотальности.

Гегелевские идеи о том, что все действительное разумно, об истинном как целостном и тотальном в своей «Философской теории государства» развивал Б. Бозанкет<sup>6</sup>. Индивид в его интерпретации предстает

---

<sup>1</sup> См.: *Stirling J.H.* The Secret of Hegel: being the Hegelian System in origin, principle, form and matter. London, 1865.

<sup>2</sup> *Smith J.A.* The Influence of Hegel on the philosophy of Great Britain // *Verhandlungen der ersten Hegelskongresses* Tübingen, 1931. S. 61.

<sup>3</sup> См.: *Green T.H.* Lectures of the Prinziplies of Political Obligation. London, 1895. P. 122.

<sup>4</sup> *Ibid.*, P. 148.

<sup>5</sup> См.: *Bradley F.H.* Ethical Studies. London, 1876. P. 73.

<sup>6</sup> Его перу принадлежит также ряд статей о гегелевской теории политического организма, гегелевской теории наказания и т.д.

как продукт универсального государственного начала. Центр притяжения индивида, по Бозанкету, находится вне его. Государство выступает по отношению к индивиду в качестве высшего «императива», и «свобода индивида может быть реализована только при полном послушании этому императиву»<sup>1</sup>. Государство определяется им как «целое, выражающее справедливое осуществление руководства над своими членами посредством абсолютной физической силы», как «целое, полноправно осуществляющее насилие»<sup>2</sup>. С этих позиций он отвергает ограничение абсолютной силы государства.

Англогегельянцы, особенно Брэдли и Бозанкет, оказали серьезное влияние на формирование неогегельянских представлений о государстве, и их творчество, продолжавшееся и в начале XX в., непосредственно примыкает к неогегельянству.

Гегелевские идеи приобретают известность в XIX в. не только в европейских странах, но также и в Америке. В США, как показывают исследования Л. Истона, уже в 50—60-х гг. XIX в. складывается группа так называемых гегельянцев Огайо, включавшая в себя П. Кауфманна, М. Конвея, А. Виллиха и др. В противоположность распространенным представлениям об антилиберализме гегелевской доктрины эти гегельянцы акцентировали внимание на ее либеральных аспектах, подчеркивая субстанциальный характер свободы индивида в учении Гегеля<sup>3</sup>.

Влияние гегелевских идей в конце XIX в. наблюдается и в духовной и политической жизни Кубы (Э. Барри, Р. Монторо-и-Вальдес и др.)<sup>4</sup>.

Заметным распространением и известностью пользовались гегелевские идеи в таких странах Европы, как Норвегия, Дания, Швеция и Голландия. Наиболее значимыми для истории гегельянства фигурами в этих странах были датчанин С. Кьеркегор и голландец Г. Болланд. Первый из них, испытав влияние ряда идей гегелевской диалектики, в своем экзистенциальном творчестве подверг резкой критике с позиций индивидуализма гегелевский объективизм и системосозидание. «Анти-Гегель» — одна из ведущих идей этого, как нередко его называют, «антигегельянского гегельянца». Непосредственно политико-правовой проблематикой Кьеркегор не занимался и прямо к критике гегелевской философии права не обращался. Однако широкое распространение экзистенциализма в XX в., окружившее имя Кьеркегора славой, от кото-

<sup>1</sup> Bosanquet B. The Philosophical Theory of the State. London, 1899. P. 126.

<sup>2</sup> Ibid. P. 184.

<sup>3</sup> См.: Easton L.D. Hegel in Light of his first American Followers // Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie. Bd. V. Wien, 1970. S. 618—622.

<sup>4</sup> См.: Velhandlungen des dritten Hegelkongresses. Tübingen, 1934. S. 60—68.

рой он был очень далек при жизни, породило и весьма актуализировало тематику «Гегель — Кьеркегор», «Гегель — Маркс — Кьеркегор» и т. д.

Г. Болланд, став гегельянцем в 90-х гг. прошлого века, оказал большое влияние не только на распространение гегельянства в Голландии, но и на оживление и укрепление всего европейского гегельянства, сыграв видную роль в становлении неогегельянства. «Болландовское общество» много внимания уделяло изучению, распространению и обновлению гегельянства. Г. Болланд, имея в виду, очевидно, свою главную работу «Чистый разум и его действительность» (1904), с явным преувеличением писал: «В 1900—1910 гг. чистый разум говорил по-голландски»<sup>1</sup>. Сам Болланд не дожил (он умер в 1922 г.) до открывшегося в Гааге в апреле 1930 г. первого конгресса неогегельянцев, однако многие выступавшие (Р. Кронер, Г. Киндерманн, Г. Глокнер, Б. Телдерс) отмечали его роль в распространении неогегельянства. Уже в 1906 г. он выступил с призывом: «Обращение к Гегелю». О роли Болланда говорит и тот факт, что первоначально организация неогегельянцев, предложенная голландскими гегельянами (Б. Вигерсма и др.), мыслилась в виде «Общества Болланда и Гегеля».

### Глава 3. ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА В XX в.

#### 1. Неогегельянские интерпретации

В начале XX в. заметно растет интерес к учению Гегеля, и все чаще повторяется мысль о необходимости «обновления» гегельянства, возврата к «подлинному» Гегелю, перехода от Канта к Гегелю или, во всяком случае, дополнения неокантианства неогегельянством. В этих условиях работа В. Дильтея «История молодого Гегеля»<sup>2</sup>, появившаяся в 1905 г., а также впервые опубликованные в 1907 г. его учеником Г. Нолем ранние произведения Гегеля стали важной начальной вехой «обновления» и «ренессанса» Гегеля. «Дильтей, — отмечал неогегельянец Г. Глокнер, — дал юного Гегеля... С тех пор появилось неогегельянство»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Verhandlungen des ersten Hegelskongresses. S. 69.

<sup>2</sup> См.: *Dilthey W. Jugendgeschichte Hegels* // W. Dilthey. Gesammelte Schriften. Bd. IV. Leipzig — Berlin, 1921.

<sup>3</sup> *Glockner H. Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus* // Hegel-Studien. Bhf 2. Bonn, 1965. S. 213.

В 1910 г. с программой «обновления» гегельянства выступил в Гейдельбергской академии наук и неокантианец В. Виндельбанд. С этого времени, подчеркивает другой неогегельянец Р. Кронер, «ренессанс Гегеля в академическом мире стал бесспорным фактом»<sup>1</sup>.

В это же время заметный «обновленческий» толчок гегельянству дала работа Б. Кроче «Живое и мертвое в гегелевской философии», вышедшая на итальянском языке в 1907 г. и уже в 1909 г. переведенная на немецкий, в 1910 г. на французский, в 1915 г. на английский языки. В 10–20-е гг. «ренессанс Гегеля» усиливается, расширяя ряды неогегельянцев в западноевропейских странах, особенно в Германии и Италии. К 30-м гг. неогегельянское течение достигает своего апогея, оформляясь в апреле 1930 г. на первом конгрессе в Гааге в «Интернациональный гегелевский союз». Кроме гаагского конгресса в начале 30-х гг. были проведены также конгрессы в Берлине и Риме, на которых значительное внимание уделялось проблематике гегелевской философии права.

Основные аспекты неогегельянской интерпретации политико-правовой философии Гегеля дали главным образом *немецкие неогегельянцы*. Зародившись в условиях агрессивных установок вильгельмовской Германии, немецкое неогегельянство теоретически обосновывало «идеи 1914 г.», а после краха кайзеровской Германии атаковало буржуазно-демократические принципы и институты Веймарской республики, выступало за государство силы. Немецкие неогегельянцы приветствовали гитлеровский рейх и всячески стремились приспособить к его внутри- и внешнеполитическим целям свою интерпретацию ряда консервативных идей гегелевской философии права. «Характерно, — отмечал неогегельянец К. Ларенц, — что неогегельянство свое начало берет как раз от философии права»<sup>2</sup>.

Идеи государства силы, нравственности войн, сильного национального государства и иные антидемократические и антилиберальные концепции политики, государства и истории, сформулированные интерпретаторами гегелевской философии права в XIX в., приобретают благодатную почву в начале XX в., дополняясь в новой ситуации новыми трактовками и вариациями. С призывом дать новую интерпретацию гегелевского учения о государстве и разрушить «легенду десятилетий злобной клеветы» на Гегеля, остающегося пока «великим неизвест-

<sup>1</sup> Kroner R. Zur Eröffnung der Heidelberger Hegel-Tage // Hegel-Studien. Bhf. 1. Bonn, 1964. S. 13.

<sup>2</sup> Larenz K. Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus // Handbuch der Philosophie. Bd. «Staat und Geschichte». München – Berlin, 1934. S. 186.

ным», выступает в 10-е гг. И.Пленге<sup>1</sup>. Для философского оправдания агрессивных устремлений немецкого юнкерства и буржуазии он делает Гегеля великим предтечей идей 1914 г. Со ссылкой на Гегеля он обосновывает свой идеал сильного национального государства.

С «идеями 1914 г.» связывал Гегеля и Г. Лассон, развивавший концепцию государства силы, которую разрабатывал, апеллируя к гегелевской философии права, А. Лассон-старший. В статье 1916 г. «Гегель и идеи 1914 года» Г. Лассон, подобно И. Пленге, расценивает Гегеля как «духовного отца государственных мыслей 1914 г.» и использует авторитет Гегеля для оправдания империалистической политики Германии<sup>2</sup>.

«Назад, к немецким мыслителям о государстве!», — призывает в 1920 г. О. Шпанн, так как только они (прежде всего имелся в виду Гегель, отчасти также националистически интерпретируемый Фихте) способны освободить немцев Веймарской республики от «цепей индивидуалистического образования», в первую очередь в вопросах о государстве<sup>3</sup>.

К Гегелю апеллирует и Э. Гирш в работе «Судьба Германии» (1920). Гипертрофируя гегелевскую критику отдельного человека как пустой субъективности в ее отношении ко всеобщему (т.е. государству), он дает следующую примечательную своим вульгарным антииндивидуализмом интерпретацию гегелевских идей о связи личности и государства. По Гегелю, пишет он, «мы находимся к государству во внутренних отношениях, как маленькая индивидуальность к близкому матерински большому; государство является единством жизни и убеждений, духовной родиной и предпосылкой всей жизни каждого отдельного»<sup>4</sup>.

Популярную в эти годы тему о воспитании немецкого народа в духе гегелевских идей о государстве развивал Г. Гизе, который в подобной обработке граждан видел важнейшую задачу «ренессанса Гегеля»<sup>5</sup>. Эту тему развивал и Г. Геллер. «Нет, кажется, — писал он, — видимых мостов от народа поэтов и мыслителей к народу «крови и меча». И все же такой мост есть! Да, национальная идеология государства силы есть

<sup>1</sup> См.: *Plenge I.* Marx und Hegel. Tübingen, 1911. S. 19, 139.

<sup>2</sup> См.: *Lasson G.* Hegel und die Ideen von 1914 // *Hegel-Archiv*. Bd. III. Leipzig, 1916. S. 57.

<sup>3</sup> См.: *Spann O.* Über die Erziehung des Deutschen zum Verständnis des Staates // *Deutsches Volkstum*. 1920. Hf. 5. S. 195.

<sup>4</sup> *Hirsch E.* Deutschlands Schicksal. Berlin. 1920. S. 54.

<sup>5</sup> *Giese G.* Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung. Halle-Saale, 1926. S. 118–119, 71, 106.



собственное дитя идеалистической философии, и никто другой, как Гегель, отец этой идеологии»<sup>1</sup>. Здорова или нездорова политика, исходящая из этого мировоззрения? — риторически спрашивает Геллер. «Я лично, — продолжает он, — а для меня эта работа была делом внутреннего самопрояснения, пришел к убеждению, что многое в гегелевской политике силы как доктринальное преувеличение должно быть отклонено. Однако очень многое из нее должно стать общественным мнением Германии, если немецкая нация хочет выйти из этой мучительной современности в лучшее будущее»<sup>2</sup>.

Либеральные идеи были глубоко чужды и ненавистны для немецких неогегельянцев. Это весьма ярко проявляется и в работах Ю. Биндера, К. Ларенца, В. Шенфелда и др.

Ведущей фигурой в кругу неогегельянцев, обращавшихся к философии права, был Ю. Биндер. У него были многочисленные ученики и последователи не только в Германии, но и в Голландии и скандинавских странах. Начав как неокантианский историк римского права, он уже в 20-е гг. (в 1925 г. вышла его работа «Философия права») от Канта переходит к Гегелю и, ссылаясь на гегелевское учение, предпринимает значительные усилия для выделения «философии права» в самостоятельное направление, отличая ее от распространенного в то время «всеобщего учения о праве».

В дальнейшем неогегельянские интерпретации политико-правового учения Гегеля, в соответствии с традицией также и юристов-гегельянцев XIX в. (А. Лассон и др.), протекали главным образом в русле философии права. При этом предмет и метод философии права определялись вполне по Гегелю. «Предмет философии права, — отмечал К. Ларенц, — идея права, а ее метод — диалектика, позволяющая раскрыть путь этой идеи»<sup>3</sup>.

В работе «Государственный резон и нравственность» (1929) Биндер с позиций неогегельянства обосновывал политическую и нравственную оправданность войны, поскольку речь идет не о стремлении к власти ради власти и голом экспансионизме лишь численно и материально сильного народа, а о стремлении к власти во имя нравственной сущности государства и блага нации. Самоутверждение через войну национального и культурного государства абсолютно нравственно, покуда

<sup>1</sup> Heller H. Hegel und die nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Leipzig, 1921. S. V.

<sup>2</sup> Heller H. Op cit. S. VI.

<sup>3</sup> Larenz K. Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1931. S. 109.

только нация способна доказать свое право на бытие и действительность на суде истории и разума.

Весьма показательно для позиции Биндера его выступление на первом конгрессе неогегельянцев в 1930 г. В нападках на либерализм и демократизм Ю. Биндер использовал гегелевскую категорию вне-себя-бытия и отчужденности духа для критики Веймарской республики. Со ссылкой на «гегелевское последовательное выступление за монархию»<sup>1</sup> он атаковал республику как государственную форму.

Антидемократизм и антилиберализм, авторитаризм и антииндивидуализм, оправдание войны и борьбы между народами, национализм, атаки против принципов международного права (с позиций произвольно интерпретируемого гегелевского «внешнего государственного права») и различного рода международных сообществ государств (типа «Лиги наций»), понимание государства как тотальности и т.п. — излюбленные идеи, аспекты и темы неогегельянских интерпретаций философии права Гегеля.

«Идея грядущего золотого века, мысль Фихте о царстве чистого разума, в котором исчезнет государство, религиозный анархизм Толстого, — вещал Биндер на первом конгрессе, — не только утопичны, но и абсурдны. Свобода имеет свою действительность только в праве и только в государстве»<sup>2</sup>.

Претензии Биндера на выражение «подлинных» мыслей гегелевской философии права были явно преувеличены. В речи «Право как свобода» он, вопреки смыслу «Философии права», абстрактное право трактовал в качестве юридического частного права<sup>3</sup>. Рассматривая всю философию права Гегеля как диалектику нравственного сознания, Биндер, как и многие другие юристы-гегельянцы, считал гегелевское абстрактное право позитивным правом, а мораль и нравственность — соответствующими понятиями моральной философии<sup>4</sup>.

Биндер акцентировал внимание на «безусловном принятии» государства, так как нет иной нравственности, кроме государства и права, и

---

<sup>1</sup> *Binder J.* Die Freiheit als Recht // Verhandlungen des ersten Hegelskongresses. Tübingen, 1931. S. 202.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 167.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 171–172.

<sup>4</sup> В совместном с М. Буссе и К. Ларенцом подготовленном сборнике 1931 г. «Введение в философию права Гегеля» Биндер поместил большую статью «Система философии права Гегеля», в которой отказывается от своего прежнего, ошибочного понимания гегелевской трактовки права и признает, что собственно о позитивном праве Гегель говорит в разделе о нравственности (См.: *Binder J.* Das System der Rechtsphilosophie Hegels // *Binder J., Busse M., Larenz K.* Einführung in Hegels Rechtsphilosophie. Berlin, 1931. S. 88–89).

вне их нет никакой свободы<sup>1</sup>. «Остается, однако, — замечает Биндер, — открытым вопрос: эта свобода и эта нравственность предполагают людей в их общественной обусловленности и связанности. Где же здесь остается, однако, индивидуальная свобода и нравственность индивидуальной жизни? Действительно ли нравственная ценность должна быть находима лишь в обществе и государстве?». Вопрос резонный и старый. Примечателен и биндеровский ответ на него. «Нет никакого сомнения, — писал он, — что на этот вопрос в смысле Гегеля следует ответить утвердительно»<sup>2</sup>.

Откровенно авторитарную интерпретацию гегелевских идей Биндер развивает в статье «Авторитарное государство». Лишь авторитарное государство, обладающее силой и волей «мочь требовать повиновения всех», отвечает понятию государства и имеет подлинную легитимацию. Авторитарное государство, противопоставляемое Биндером всякому либерально-демократическому государству, в том числе Веймарской республике, есть «действительность духа», «истинная народная общность»<sup>3</sup>. Выступая против всей системы Веймарской республики, он ратовал за установление авторитарного государства как «безусловной, категорической воли нации»<sup>4</sup>.

Биндеровские поучения юристов началам неогегельянской философии права тесно сочетались с критикой юриспруденции. Это ярко проявилось в его докладе на третьем конгрессе неогегельянцев в Риме (1933) «Обязательственный договор в системе гегелевской философии права». Юридические понятия, если их действительно постигнуть, говорил Биндер, предстают как философские понятия. Лишь философия, но никак не позитивная наука о праве, может обосновать их предпосылки. Для этого необходима спекулятивная диалектика, и «поэтому юрист должен стать гегельянцем»<sup>5</sup>. Юрист не в состоянии понять предмет своей деятельности вне философии и без нее беспомощно противостоит понятиям своей дисциплины.

Спекулируя на самой по себе общеизвестной и верной мысли о важности философских подходов к праву, Биндер абсолютизировал неогегельянскую версию философии права и критически противопоставлял ее юриспруденции. Его призывы к юристам понимать подлинное право как «дух», «живое развитие духа», «цепь членов духовного

<sup>1</sup> *Binder, J.* Die Freiheit als Recht. S. 93.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 93.

<sup>3</sup> *Binder, J.* Der autoritäre Staat // *Logos*, 1933. Bd. XXIII. S. 143, 152.

<sup>4</sup> *Ibid.* S. 160.

<sup>5</sup> *Binder, J.* Der obligatorische Vertrag im System der Hegelschen Rechtsphilosophie // *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses*. Tübingen, 1934. S. 38.

организма, проистекающих из целого»<sup>1</sup> — составная часть похода против режима буржуазной законности и правопорядка, похода, столь характерного для того времени. Эти неогегельянские обоснования и оправдания отступлений от законности откровенно противоречат вполне определенным положениям «Философии права» Гегеля о господстве законности и правопорядке в общественной и государственной жизни.

Приход Гитлера к власти и установление нацистского режима Биндер воспринял как учреждение ожидавшегося им авторитарного государства, наконец-то легитимированного и отвечающего своему понятию. Свои философско-правовые усилия Биндер направил на приспособление неогегельянства к нуждам гитлеровского рейха и их оправдание. «Должно быть показано, — писал он в 1934 г. в работе «Немецкое народное государство», — что это государство, которым мы обязаны политической изобретательности Адольфа Гитлера, не только является осуществлением правильно понятого государства — государства идеи, но оно также, если правильно его понимать, соответствует сущности народа, чьей формой жизни оно хочет быть»<sup>2</sup>.

Тема оправдания гитлеровского государства является ведущей и в другой работе Биндера, «Идеализм как основа философии государства», где неогегельянские разглагольствования о государстве как свободе и нравственности непосредственно принорованы к «третьему рейху». Свою цель он прямо формулирует как внедрение в сознание людей мысли, что новое государство — «не монстр, не голая сила над стадом несвободных людей», так как, «несмотря на свой авторитет, благодаря которому он притязает на тоталитет жизни своих граждан, «третий рейх» соответствует понятию государства и в качестве вообще государства является не несвободой и принуждением, а действительной свободой»<sup>3</sup>.

Неогегельянские идеи Биндера разделял и развивал его ученик К. Ларенц, характеризовавший своего учителя как «философа-правохранителя»<sup>4</sup>. Речь шла о неогегельянски трактуемом праве как «обязательном жизненном порядке народа»<sup>5</sup>. В условиях фашистского режима Ларенц, определяя задачи философии права, акцентировал внимание на «постижении разумности данного, т.е. действительного, эмпири-

<sup>1</sup> Ibid. S. 59.

<sup>2</sup> *Binder J.* Der Deutsche Volksstaat. Tübingen, 1934. S. 5—6.

<sup>3</sup> *Binder J.* Der Idealismus als Grundlage der Staatsphilosophie // Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie. Bd. I. Tübingen, 1935. S.157.

<sup>4</sup> *Larenz K.* Rechtswahrer und Philosoph. Zum Tode Julius Binders // Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie. Bd. 6. Tübingen, 1940. S. 3.

<sup>5</sup> Ibid. S. 4.

ческого права»<sup>1</sup>. Право, замечает он, выражает «всеобщность разума», «разум предмета» и не может быть сведено к «абстрактным правилам», «к какому-нибудь случайному и абстрактному регулированию»<sup>2</sup>. Гегелевские суждения о разумном праве Ларенц интерпретировал в духе дискредитации не только идей юридического позитивизма о правовых нормах, но и вообще позитивного права как определенных предписаний и правил.

После прихода к власти нацистов Ларенц откровенно приспосабливал неогегельянские представления о Гегеле к идеологическим и политическим стандартам национал-социализма. Для национал-социализма характерны отрицательное отношение не только к твердому правопорядку и режиму законности, но и известное стремление размыть понятие государства как учреждения нормализованной общественной жизни в расплывчатых, демагогически и пропагандистски используемых понятиях «нация», «народ», «раса», «рейх», «тоталитет народа», «народный порядок» и т.п. «Сегодня, — писал «партийный идеолог» А. Розенберг, — мы больше не рассматриваем государство в качестве независимого идола, перед которым все должны гнуть спины. Государство не есть также предел, но лишь только средство для сохранения народа... Формы государства меняются, права государства отмирают, народ же остается. Из этого следует, что нация — первое и последнее, чему должно подчиняться все остальное»<sup>3</sup>.

Отношение Розенберга к Гегелю пронизано идеологической нетерпимостью и низкопробной демагогией. Гегелевскую философию права он отвергает с порога как «вершину чуждого по крови учения о власти», которое находится под французским влиянием и, кроме того, было использовано К. Марксом. Для антигегелевской «аргументации» Розенберга весьма характерно, что, дополняя расовую демагогию демагогией социальной и становясь в позу «защитника» народа, он говорил о неприемлемости гегелевского «чиновничьего государства»<sup>4</sup>.

Неогегельянцы, приспосабливая Гегеля к нуждам времени, всерьез считались с нацистскими идеологическими и политическими установками. Это отчетливо обнаруживается во всех манипуляциях неогегельянцев вокруг связей права и государства с «нацией», «расой», «народом», «народным духом» и т.п.

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> *Larenz K. Hegels Begriff der Philosophie und der Rechtsphilosophie* // Binder J., Busse M., Larenz K. *Einführung in Hegels Rechtsphilosophie*. S. 23.

<sup>3</sup> См.: *Marcuse H. Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. N.Y., 1941. P. 412.

<sup>4</sup> См.: *Beyer W. Hegel-Bilder*. Berlin, 1970. S. 154.

Нацистские представления о «расовом праве», «народной правовой мысли» и т.п. К. Ларенц развивал в таких, например, работах, как «Философия права и государства современности» (1931), «Немецкое правовое обновление и философия права» (1934), «О предмете и методе народной правовой мысли» (1938), «К логике конкретного понятия» (1940). Ведущая идея этих работ — неогегельянская трактовка учения о «народном духе» в качестве философской основы нацистски ориентированной немецкой правовой науки, воспевание «нравственности» и «народности» нацистского законодательства, «конкретно-диалектическое» обоснование отказа от принципа равенства всех перед законом и внедрения расовых представлений в сферу права.

Вопрос о правоспособности ставился Ларенцом в прямую связь с расовой принадлежностью того или иного субъекта, в зависимости от того, расовый он «друг» или «враг». С педантичной пунктуальностью повторяя нацистские циркуляры о степени «чистоты расы и крови», он конструировал иерархию правоспособностей, на вершине которой стоит «гражданин рейха», далее следуют «становящийся гражданин рейха», «государственно чуждый» иностранец и, наконец, внизу пирамиды — бесправный «расовый враг»<sup>1</sup>.

«В идее рейха, — писал Ларенц, — противоположность между народом и государством снята и как противоположность уничтожена, так как здесь народ — как идущая к историческому самоосуществлению общность крови и судьбы — стал «политичным», а государство — понимаемое не только как «аппарат», но и как жизненная форма этой общности — стало «народным»<sup>2</sup>.

С целью обоснования подобной интерпретации гегелевской философии права в понятиях, терминах и духе национал-социалистической идеологии К. Ларенц предпринял экскурс в историю гегельянства, чтобы отвести преграды к приемлемому для фашизма пониманию Гегеля. Этому главным образом посвящена его работа «Гегельянство и прусская государственная идея». Один из основных тезисов работы: Гегель не прусский государственный философ, его значение не ограничивается прошлым и не приурочено лишь к Пруссии, но тянется к современности. Гегеля, его «политическую этику» правильно не смогли понять ни либералы XIX в., ни марксизм. «Впервые только наша современность, — подчеркивал Ларенц, имея в виду нацистские времена, — в состоянии правильно понять и оценить подлинное и

<sup>1</sup> Цит. по: *Topitsch E. Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*. Neuwied-Berlin, 1967. S. 80.

<sup>2</sup> См.: *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie*, 1940, Bd. 6. S. 160.

глубокое стремление Гегеля — истинно всеохватывающую общность народа, «нравственную тотальность», тогда как этого не смогло понять все XIX столетие, введшее себя в заблуждение фальшивым образом Гегеля»<sup>1</sup>.

Неогегельянскую линию приспособления Гегеля к нацистскому тоталитаризму развивал и Т. Гаеринг. В работе «Учение Гегеля о государстве и праве. Его развитие и значение для современности» (1940) Гаеринг подчеркивал близость гегелевского учения к современности. Особо велика роль Гегеля, по Гаерингу, в вопросе о «тотальном государстве» и тоталитарных притязаниях государства. Но подлинным представителем этой народной тотальности оказывается собственно не государство, а фюрер, который так же нужен для борьбы против анаρχизма и разрушения государства, как больному организму нужен врач<sup>2</sup>.

Гегелевские идеи в неогегельянской интерпретации использовали также В. Шмидт, В. Шенфелд и другие для обоснования нацистски понимаемого «народного порядка», «чистоты народного своеобразия» и вообще безудержного шовинизма в вопросах государства и права. В. Шмидт, апеллируя к гегелевским положениям об эпохе германской нации, еще в 1944 г. продолжал писать о «европейском порядке как системе руководства под упорядочивающей властью рейха»<sup>3</sup>.

Ортодоксально-нацистские идеологические выпады против идей Гегеля своеобразно сочетались с их неогегельянской фальсификацией у такого ведущего юриста гитлеровского времени, как К. Шмитт. В борьбе против либерально-демократических концепций государства и права, против юридического позитивизма и «абстрактного» индивидуализма он широко использовал неогегельянски интерпретируемую гегелевскую философию права. Так, в работе «О трех способах научно-правовой мысли» (1934) Шмитт находит «в гегелевской философии права и государства обобщение и итог всего течения и направления немецкого сопротивления»<sup>4</sup> французским идеям 1789 г. Гегелевская идея государства интерпретировалась им как «конкретная мысль порядка», изложенная Гегелем, по Шмитту, живо и с большой силой<sup>5</sup>. «Действенные», работающие в условиях нацизма аспекты гегелевской философии права Шмитт отмечал и в работе «Государство, движение,

<sup>1</sup> *Larenz K.* Hegelianismus und preussische Staatsidee. Hamburg, 1940. S. 15.

<sup>2</sup> См.: *Haering T.* Hegels Lehre von Staat und Recht. Ihre Entwicklung und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Stuttgart, 1940. S. 26.

<sup>3</sup> *Schmidt W.* Hegel und die Idee der Volksordnung. Leipzig, 1944. S. 158.

<sup>4</sup> *Schmitt C.* Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. Hamburg, 1934. S. 45.

<sup>5</sup> *Ibid.*

народ» (1933). Свои нацистские теоретизации о трехчленном единстве политического порядка (государство, движение, народ) он подкреплял утверждением, что эта его конструкция соответствует «основанным Гегелем великим традициям немецкой мысли о государстве»<sup>1</sup>.

Но, с другой стороны, реализуя в своих государственно-правовых построениях отправные положения ортодоксальной идеологии национал-социализма, К. Шмитт в целом расходился с Гегелем и считал его пройденным этапом<sup>2</sup>, поскольку актуальная политическая практика нацистов требовала иных, более адекватных политико-идеологических форм и конструкций. Ведущие неогегельянцы (Ю. Биндер, К. Ларенц) подвергли критике тезисы К. Шмитта об «устарелости» Гегеля.

Помимо А. Розенберга в духе нацистской ортодоксии критиковали Гегеля А. Боймлер, Э. Крикк, Ф. Бём, Г. Гайзе и др. Центральным в этой критике был тезис Розенберга о том, что авторитет народности выше государства, и тот, кто это не принимает, тот — враг народа. Ортодоксально настроенные критики находили у Гегеля нехватку этой «народности».

Основными представителями *итальянского неогегельянства* были Б. Кроче и Д. Джентиле.

Кроче представлял либеральное направление неогегельянства. Гегелевский способ понимания хотя и находится, по мнению Кроче, «по ту сторону политических партий, однако составляет разумное основание каждой истинной политики»<sup>3</sup>. Невозможно, замечает он, полностью принять или отбросить Гегеля. «Задачу критиков и продолжателей Гегеля» Кроче видит в том, чтобы, удерживая «живое» (диалектическую мысль), «сохранить новое понятие понятия и синтез противоположностей и на этой основе вновь построить систему»<sup>4</sup>.

Гегель, согласно Кроче, — «великий противник недовольных жизнью», «враг гуманизма энциклопедистов и якобинства, которое везде сеет тиранию»<sup>5</sup>.

Свою концепцию Кроче называл «религией свободы». Свобода — высший закон человеческой истории и бытия. Но если у Гегеля, под влиянием которого находятся крочеанские представления о связи истории и свободы и т.п., речь шла о разумных формах объективизации свободы в ходе исторического прогресса, то Кроче акцентировал внимание на принципиально неопределяемом характере свободы.

<sup>1</sup> *Schmitt C.* Staat, Bewegung, Volk. Hamburg, 1933. S. 32.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Croce B.* Lebendiges und Todes in Hegels Philosophie. Heidelberg, 1909. S. VIII.

<sup>4</sup> *Ibid.* S. XIV.

<sup>5</sup> *Ibid.* S. 50—51.



Идею необусловленности свободы никакими фактическими условиями Кроче использовал для обоснования формальной, юридической свободы и невозможности фактической свободы. Лишь «правлящее меньшинство», называемое им «политическим классом», знает, чего оно хочет.

Защищая формальные, юридические права личности, Кроче считал, что свобода без субъекта есть пустое слово и абстракция, если не признается свобода личности. В обстановке тоталитарного попрания прав и свобод личности эти либерально-индивидуалистические представления носили оппозиционно-критический характер. Такую же направленность имело положение Кроче о том, что не государство выше морали, а, наоборот, мораль возвышается над государством<sup>1</sup>.

Исходя из этих представлений, Кроче отвергал тоталитаризм и фашизм, к которому в той или иной степени тяготело большинство итальянских и немецких неогегельянцев. «Этот идеал смерти, — писал позднее Кроче, — который сейчас называется «тоталитаризмом», «единой партией», «партийной субординацией», требовался и теоретически обосновывался проистекающим из гегелевской философии прославлением государства»; тем самым, по Кроче, государство из «политического и юридического действия» превращалось в «варварское божество»<sup>2</sup>.

Вместе с тем крочеанские выступления против авторитарных и тоталитаристских интерпретаций гегелевского учения дополнялись яркой критикой демократии, проповедью вечности войн, неравенства и т.п.

В конкретно-исторических условиях политической жизни фашистской Италии либерализм Кроче элементами своей оппозиционности и критичности существенно отличался от профашистского неогегельянства Джентиле и др. Хотя собственные философские воззрения Джентиле так и не были признаны официальной версией фашистской философии, однако в первую очередь благодаря его усилиям ряд неогегельянских представлений был трансформирован в эклектическую смесь итальянской фашистской доктрины, что служило предметом большой зависти немецких неогегельянцев.

В неогегельянстве Джентиле превалируют иррационализм и мистицизм, критика разума с позиций волюнтаристского «актуализма», «числительного акта», столь созвучного фашистскому активизму. Он утверждал, что подлинный индивид универсален и завершает бога в своей сущности, однако подобные характеристики скорее подходят к его оценкам

---

<sup>1</sup> С этих позиций Кроче критиковал взгляды Джентиле в качестве «правительственной теории морали».

<sup>2</sup> Цит. по: *Edlin G. Hegel als Kriegsverherrlicher und totalitärer Denker* // Schweizer Rundschau. 1 Januar 1967. S. 45.

фашистского государства и дуче, нежели отдельного человека, индивида. В духе концепции «чистого акта» именно только «подлинное решение дуче» расценивается Джентиле как совпадение «одновременного формулирования и осуществления», словом, как высшее проявление подлинного контакта с действительностью, трудно отличимого от магии.

Свою интерпретацию духа как «чистого акта» Джентиле использовал для атаки идей правопорядка и режима законности, оправдания фашистского «активизма» и беззакония<sup>1</sup>.

Гегелевские идеи о государстве как нравственной целостности, действительности нравственной идеи и т.п. Джентиле использовал для прямого оправдания фашистского государства как высшего выражения нравственности и свободы<sup>2</sup>. Именно к этому свелось его обращение к гегелевскому понятию государства на втором конгрессе неогегельянцев в Берлине (1931).

Фашистское государство оказывалось в освещении Джентиле реализацией свободы, а «подлинная» свобода индивида сводилась к подчинению тоталитарному государству. Этот неогегельянский штамп многократно им использовался. Своеобразие Джентиле состоит, впрочем, в том, что он выдавал фашистское государство за «истинный либерализм» и «подлинную демократию». Нравственность, внутренне присущая, имманентная государству вообще, наиболее полно и последовательно осуществлена, согласно Джентиле, именно в фашистском государстве. По отношению к индивиду государство приобретает характер категорического императива, поскольку, в соответствии с неогегельянской версией Джентиле, оно воплощает в себе универсальность индивида. Реализация в индивиде универсальной, божественной сущности оказывается тривиальным послушанием всеильному государству.

Скрайне антииндивидуалистических позиций Джентиле обосновывал всевластие тоталитарного государства и отвергал все частные сферы жизни индивидов.

С неогегельянских позиций трактовал гегелевскую идею конкретно-го нравственного государства У.Спирито. Этику Гегеля он рассматривал как тождество индивидуальной и универсальной воли. Акцент, как и у Джентиле, делался при этом на универсальной воле. В качестве моментов реализации единого процесса он толковал философию и политику<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Gentile G. Grundlagen des Faschismus*. Stuttgart, 1936. S. 33.

<sup>2</sup> См.: *Gentile G. Il concetto dello Stato in Hegel* // *Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses*. Berlin, 1932. S. 121 u. ff.

<sup>3</sup> См.: *Spirito U. Economia ed Etica nel Pensiero di Hegel* // *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses*. S. 216, 220.

В области философии права историзм Кроче и крочеанскую линию неогегельянства развивал В.Сфорца, который в плане юридической эпистемологии рассматривал проблему деятельности юриста<sup>1</sup>.

Среди *голландских неогегельянцев* проблемами философии права занимался в 30-е гг. Б. Телдерс. Другие голландские неогегельянцы (И. Гессинг, Б. Вигерсма) были представителями в первую очередь философского неогегельянства.

Уже на первом конгрессе неогегельянцев в Гааге Телдерс обосновывал «ортодоксальность голландского гегельянства»<sup>2</sup>. С большим докладом «История как божий суд» он выступил и на римском конгрессе. В том же духе, в каком другие неогегельянцы критиковали позитивное право, Телдерс со ссылкой на Гегеля атаковал «рассудочные» и «абстрактные» представления в области международного права<sup>3</sup>. Он не только отвергал надгосударственный характер международного права, но и вообще международное право, отличающееся от «внешнего государственного права». С этих позиций он критиковал представления об определенности норм международного права и желательности их кодификации. «Рассудочные и морально настроенные политики и юристы», по Телдерсу, «ограничивают самовластие государства», когда стремятся превратить «абстрактно-всеобщее требование справедливости в действительную и действующую справедливость»<sup>4</sup>. Действительность всеобщей или надгосударственной справедливости заключена не в абстракциях международного права, а зависит от способности государства реализовать эту всеобщую справедливость.

Международное право, таким образом, предстает в трактовке Телдерса как право одного государства, им же самим устанавливаемое по отношению к другому государству. Всеобщая справедливость реализуется через суд всемирной истории, который не нуждается в особых правовых и моральных нормах. Международное право как таковое и не нужно для проявления этой справедливости, так как справедливость в качестве идеи сама собой проявляется в процессе национальной и интернациональной политики, в политической истории. Справедливость, таким образом, сводится к ориентациям соответственно внешнеполитической конъюнктуре. Одни государства, осужденные идеей, терпят крах и исчезают, другие возвышаются, демонстрируя тем самым «не

<sup>1</sup> См.: Sforza W.C. Corso di Filosofia del diritto. Roma, 1942.

<sup>2</sup> Telders B.M. Bericht über den Stand und die Auffassung der Hegelschen Philosophie in Holland // Verhandlungen des ersten Hegelskongresses. S. 125–126.

<sup>3</sup> См.: Telders B.M. Die Geschichte als Gottes Gericht // Verhandlungen des dritten Hegelkongresses. S. 229, 234.

<sup>4</sup> Ibid. S. 229.

только суд по справедливости, но суд как сущность или понятие самой справедливости»<sup>1</sup>. Не имеет смысла, говорил Телдерс, вновь измерять этот приговор суда истории масштабом справедливости, поскольку сам масштаб — опять-таки нечто абстрактное. Идея как высший суд собственно уже не является «справедливой» или «несправедливой», она — последний рубеж и «граница справедливости». Поэтому при рассмотрении истории категория справедливости должна молчать с доверием к богу — последнему суду идеи и истории.

В предвоенной ситуации 30-х гг. эксплуатация Телдерсом гегелевских идей, оторванных от их конкретно-исторического контекста и специально заостренных против международного права (чего у Гегеля не было), могла лишь поощрять и оправдывать попрание норм международного права и агрессию.

Неогегельянское течение появилось и развилось во Франции медленнее и позже, чем в других западноевропейских странах<sup>2</sup>. Французские неогегельянцы, главным образом и особенно на первых порах, интересовались философией, а не политико-правовым учением Гегеля и им в целом не присущ подход к Гегелю как тоталитарному мыслителю.

Заметное влияние на развитие французского неогегельянства оказал А. Куайре, выступивший на первом конгрессе неогегельянцев с докладом о гегельянских исследованиях во Франции. Если в философском плане в его подходе к Гегелю доминируют экзистенциалистские мотивы, то в политическом отношении он отвергает оценку Гегеля как реакционера и солидаризируется с трактовкой его учения как умеренной теории, стремящейся примирить свободу индивида и социального целого<sup>3</sup>.

Заметной фигурой французского гегельянства был Ж. Ипполит. В 1939 г. он перевел на французский язык «Феноменологию духа». В дальнейшем он обратился к переводу и интерпретации гегелевской «Философии права» и содействовал актуализации среди французских гегельянцев тех политико-правовых проблем учения Гегеля, которые ранее выпадали из их поля зрения.

Новые моменты в интерпретации Ипполитом гегелевской философии права связаны прежде всего с тем, что в политико-правовую тематику он привносит экзистенциалистские идеи и ориентации. «Философию права» Ипполит называет «парадоксальной»<sup>4</sup>. «Парадокс» состоит

<sup>1</sup> Ibid. S. 233.

<sup>2</sup> См.: Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. М., 1982.

<sup>3</sup> См.: Koyré A. Rapport sur L'Etat des études Hegeliennes en France // Verhandlungen des ersten Hegelskongresses. S. 80—105.

<sup>4</sup> Hyppolite J. L'état du droit (La condition juridique). Introduction a un commentaire // Hegel-Studien. Bhf. 3. Bonn, 1966. P. 183.

в том, что «Философия права» предстает как «Государство» Платона в форме конструкции, которая спаслась в истории. Гегелевская оценка платоновских идей о государстве не как утопии, а как выражения греко-античной нравственности неоднократно использовалась Ипполитом для подобного рода суждений.

В своей характеристике гегелевской «Философии права» Ипполит писал: «Пантрагизм как негативность, интегрирование насилия, войны, возвышение государства над экономическим и гражданским обществом всегда остается задним фоном и основанием гегелевской мысли»<sup>1</sup>. Юридические отношения и реализация отдельного субъекта неотделимы от насилия и негативности.

Подобно тому как Платон обосновывал не утопию, а реальность античного полиса, так и Гегель, согласно Ипполиту, обрисовал современное государство и гражданское общество и, предвидя зародыши будущих их трансформаций, защищал это общество и государство, опережая свое время. Но история, писал Ипполит, продолжается через чуждое соединение позитивного и негативного. Современное государство Гегеля, эта «проза мира», «не может преодолеть полностью трагическую перспективу по ту сторону удовлетворения частной жизни», и «встреча с трагедией судьбы» остается<sup>2</sup>. Рациональный остаток гегелевской концепции характеризуется Ипполитом как «форма оптимизма, которую мы не можем больше постулировать»<sup>3</sup>.

В послевоенный период неогегельянство (в первую очередь немецкое и итальянское), ориентированное на оправдание фашистского и нацистского режимов и достигшее апогея в 30-е гг., разделило в целом их судьбу и сошло со сцены.

## 2. Либеральная критика Гегеля как «тоталитариста» во второй половине XX в.

После Второй мировой войны большую актуальность приобрела проблема поиска новых путей и подходов к Гегелю.

Можно в целом говорить о более спокойном и умеренном, тяготеющем к академизму характере исследований послевоенного гегелеведения по сравнению с ажиотажно-крикливым неогегельянством.

В рассматриваемый послевоенный период, по сравнению со всеми предшествующими, неизмеримо вырос объем литературы по гегелев-

<sup>1</sup> *Hypolite J.* Le Tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel // Hegel-Jahrbuch 1964. Meisenheim/Glan. 1965. P. 13.

<sup>2</sup> *Hypolite J.* Le Tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel. P. 14.

<sup>3</sup> Ibid. P. 15.

ской тематике. Заметной активизации гегелевских исследований содействовали такие объединения гегелеведов, как «Интернациональное объединение для содействия изучению гегелевской философии» и «Международное гегелевское общество».

Одной из центральных для всего послевоенного гегелеведения стала проблема оценки характера политического содержания гегелевской философии права. Реакционно или прогрессивно, тоталитарно или либерально, революционно-критично или конформистски-опportunистично гегелевское политическое учение — таковы главные аспекты этой центральной проблемы, то или иное решение которой связывается с далеко идущими выводами. Эти вопросы ставятся и освещаются применительно к отдельным темам гегелевского учения (личность и государство, отношение Гегеля к Прусскому государству и к Французской революции, взгляды на войну и т.п.), к истории гегельянства (влияние гегелевских идей на основоположников марксизма, использование гегелевских положений неогегельянами в профашистских целях и т.п.) и, наконец, в глобальном аспекте (диалектика и политика, теория и практика, концепция истории и прогресса и т.д.).

Интерпретация гегелевского политико-правового учения как тоталитарной теории немецкими и итальянскими неогегельянами для оправдания фашизма и национал-социализма, пролившая новый свет на возможности антилиберального и антидемократического использования гегелевских идей, в послевоенных условиях послужила удобным поводом выступления против Гегеля. Это антигегельянство в значительной мере мотивировалось актуальной борьбой против коммунистического тоталитаризма и его идейных источников.

Широкое распространение получила в англосаксонской литературе трактовка Гегеля как тоталитарного мыслителя; эту версию развивали и некоторые европейские гегелеведы, в том числе западногерманские.

К числу таких интерпретаторов гегелевского учения относятся К. Поппер, И. Фетчер, Б. Рассел, С. Хук, К. Фридрих, Я. Гоммес, Э. Топич, К. Ахам, В. Таймер, Ф. Бауэр, Э. Зауэр и др. Следует, правда, иметь в виду, что трактовка Гегеля ими и другими авторами, придерживающимися аналогичной позиции, весьма многолика, что, в частности, зависит от различий в их понимании тоталитаризма, соотношения тоталитарной теории и практики, связи идей прошлого с современной политикой и идеологией и т.п. В целом интерпретация Гегеля как тоталитариста (или: тоталитарно ориентированного мыслителя, предтоталитариста, духовного подготовителя тоталитарных идей и мероприятий XX в. и т.п.) исходит из оценки учения Гегеля как реакционной, антилиберальной и антидемократической теории, которая, по мнению этих авторов, соответствует, аналогична и созвучна идеям и практике

воинствующего антилиберализма и антииндивидуализма XX в., нашедших свое воплощение в фашизме, гитлеризме и сталинизме.

Показательна в этом плане работа К.Поппера «Открытое общество и его враги», первое издание которой появилось в 1945 г. Врагами «открытого», «свободного» общества, противниками индивидуальной свободы, сторонниками так называемого закрытого общества, тоталитаризма являются, по Попперу, Гераклит, Платон, Аристотель, средневековые авторитаристы, а в Новое время — особенно Гегель, Маркс и их последователи<sup>1</sup>. Формы тоталитаризма менялись от Платона до Гегеля и Маркса, но во всех своих формах он был, по оценке Поппера, бунтом против свободы и разума. «Государство — все, индивид — ничто», — таково, пишет Поппер, суждение Платона, Фридриха-Вильгельма III, Гегеля.

Гегельянство характеризуется Поппером как направленное против идей Французской революции возрождение античного и средневекового тоталитаризма, как «ренессанс трибализма»<sup>2</sup>, т.е. племенных и родовых начал.

Повторяя старые обвинения Гегеля в философском обосновании реставрации, идеализации Прусского государства и враждебности к идеям революции, Поппер пишет: «Точно так же, как Французская революция раскрыла неувядаемые идеи... свободы, равенства и братства, Гегель раскрыл платоновскую идею, лежащую в основе неувядаемого мятежа против свободы и разума»<sup>3</sup>. В угоду своей схеме Поппер обходит те аспекты гегелевской философии права, которые по своему смыслу соответствовали идеям Французской революции и, следовательно, расходились с полуфеодальной прусской действительностью. Поппер проходит мимо и прямой полемики Гегеля против платоновской (и вообще античной) концепции государства.

Результаты своей интерпретации Поппер резюмирует так: «Гегель плюс Геккель и есть формула современного расизма»<sup>4</sup>.

В том же духе развивали свою критику гегелевских идей Б. Рассел, Э. Топич, К. Ахам и некоторые другие либеральные толкователи гегелевской философии права.

Для Рассела вообще «почти все учение Гегеля ложно»<sup>5</sup>. Гегелевскую концепцию свободы Рассел — возможно, самый ироничный критик

---

<sup>1</sup> См.: *Popper K.R. The Open Society and its Enemies. Vol. II. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath.* London, 1957. P. 1.

<sup>2</sup> Ibid. P. 30.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid. P. 61.

<sup>5</sup> *Рассел Б. История западной философии.* М., 1959. С. 747.

Гегеля — раскрывает как право подчиняться закону. «Это, — пишет он о гегелевском понимании свободы, — свобода чрезвычайно утонченного типа. Она не означает, что вы сможете не допустить концентрационных лагерей. Она не подразумевает демократии, или свободной прессы, или какого-либо из обыкновенных либеральных лозунгов, которые Гегель отвергает с презрением... С точки зрения абсолюта различие между монархом и подданными, подобно всем другим различиям, иллюзорно, и когда монарх сажает в тюрьму либерально мыслящего подданного, то это не что иное, как свободное самоопределение духа»<sup>1</sup>.

В целом гегелевское учение о государстве, по оценке Рассела, оправдывает всякую внутреннюю тиранию и внешнюю агрессию, войну и международный разбой. Исходя из того, что государство не цель, а средство, Рассел критикует антииндивидуалистический характер гегелевской концепции государства как этического организма и нравственного целого, гегелевское понимание государства как самоцели. Действительный вопрос в связи с Гегелем, по Расселу, состоит в следующем: существуют ли граждане ради государства или государство ради граждан? «Гегель, — замечает Рассел, — утверждает первое. Либеральная философия, которая исходит из Локка, утверждает второе»<sup>2</sup>.

Расселовская интерпретация, исходящая из этого противопоставления, хотя и адекватна ряду существенных положений политико-правового учения Гегеля (гегелевское восхваление государства в ущерб индивиду, нравственный характер войны и т.п.), однако в целом односторонняя, поскольку касается лишь того, что в учении Гегеля неприемлемо с точки зрения либерализма и позитивизма.

С такой оговоркой следует признать, что не лишены основания и расселовские суждения о противоречиях и непоследовательностях в гегелевской философии права, о гегелевском злоупотреблении понятием «организм» и т.п. «Внутри государства, согласно своей философии, Гегель, — справедливо замечает Рассел, — должен уважать индивида больше, чем он это делает, так как в целом индивидуальное не исчезает... Государство, в котором индивидуальное игнорируется, не есть уменьшенная модель гегелевского абсолюта. В метафизике Гегеля нет никакого основания для исключительного выделения государства, в противоположность другим социальным организациям»<sup>3</sup>.

Во многом резонна и расселовская критика гегелевской трактовки соотношения индивида и государства как целого и части организма.

<sup>1</sup> Там же. С. 754.

<sup>2</sup> Там же. С. 760.

<sup>3</sup> Там же. С. 757–758.



Этические отношения гражданина к государству, отмечает Рассел, для Гегеля аналогичны отношению глаза к целому: индивид вне нравственного организма так же бесполезен, как и изолированный глаз. Рассел, конечно, прав, говоря о сомнительности подобных аналогий. Действительно, «из этической важности некоторых целых этическая важность всех целых не следует»<sup>1</sup>.

Правда, критикуя гегелевское государство как «метафизическое чудовище», Рассел оставляет за рамками своего анализа тот факт, что гегелевское государство — это правовая организация, а не аппарат насилия.

Негативный подход к учению Гегеля развивается и в работе Э. Кассирера «Миф о государстве», в которой гегелевская политическая теория расценивается как антилиберальная и антииндивидуальная, как «очень ясная и весьма жесткая программа»<sup>2</sup>, когда-либо выдвинутая какой-нибудь политической философией.

Как «дедушку» «мифа о государстве» в немецкой политической истории трактовал Гегеля Р. Дарендорф<sup>3</sup>. Критикуя гегелевское учение о нравственности и обожествление им государства, Дарендорф идентифицирует идеи гегелевской философии права с реакционными аспектами в истории немецкой политической жизни, борьбой против либерализма и демократизма, становлением фашизма и «авторитарного фюреровского государства»<sup>4</sup>. Линию Платон — Гегель развивали, по его представлениям, Ф. Лассаль и Г. Трейчке. Гегелевская концепция государства и до сих пор, отмечал Дарендорф, имеет своих сторонников «в политической мысли и политической практике Германии»<sup>5</sup>.

В своем критическом обращении к Гегелю «для нахождения нашего пути в современности» Травис писал: диалектика человеческой истории привела к тоталитаризму, гегелевский принцип отрицания — к нигилизму, идея развития — к статике<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 760.

<sup>2</sup> Cassirer E. The Myth of the State. New Haven, 1946. P. 267. Правда, Кассирер все же проводит различие между учением Гегеля и тоталитарной идеологией, признавая, что государство у Гегеля — не грубая физическая сила и что над гегелевским государством как объективным духом возвышается абсолютный дух.

<sup>3</sup> Dahrendorf R. Gesellschaft und Demokratie in Deutschland. München, 1966. S. 225.

<sup>4</sup> Ibid. S. 232.

<sup>5</sup> Ibid. S. 230, 231, 234, 237. Отвергая иронизирование и высмеивание гегелевских мыслей, Дарендорф называет идею Гегеля о субстанциальности и разумности государства (§ 258 «Философии права») «немецким тезисом», дающим ключ ко многим аспектам немецкой общественной жизни (ibid. S. 228).

<sup>6</sup> См.: Travis D.C. A Philosopher Reconsidered // A Hegel Symposium. Austin, 1962. P. 4.

По оценке К. Фридриха, связь гегелевской диалектики с тоталитарной идеологией, включая и марксистско-ленинскую идеологию, коренится в присущей диалектике «силе отрицания»<sup>1</sup>.

Гегелевский историзм, представление о свободе как необходимости, перенесенные в сферу идеологии, становятся, по Фридриху, основанием для восхваления насилия от имени диалектики истории. Логическая «власть отрицания» превращается у Гегеля и его последователей в «силу истории», которая давит и сметает все существующие социальные институты<sup>2</sup>.

То обстоятельство, что национал-социализм отклонял государство как цель и центральный пункт истории, возвышая «расу», «нацию», «народ», компенсируется, по характеристике Фридриха, тем, что Гитлер разделял гегелевское представление о «великом человеке, реализующем замысел истории», не останавливаясь перед преступлением и т.п.<sup>3</sup> При этом даже не обязательно, замечает Фридрих, чтобы Гитлер знал о подобных гегелевских идеях и тем более понимал их обоснование в гегелевской диалектике.

«Плюралистичному», «терпимому», «открытому» либерализму С. Хук противопоставлял «монистический, самоуверенно оптимистический», антииндивидуалистический абсолютный идеализм Гегеля<sup>4</sup>. Гегелевское учение, по Хуку, враждебно либерализму не только прошлого, но и современности, его «неувядаемым ценностям»<sup>5</sup>.

Либералы, подчеркивал Хук, должны критиковать гегелевское учение и особенно его тоталитарную реализацию. Но у Гегеля, отмечал он, есть также и идеи, которые можно приспособить к либеральному использованию против тоталитаризма: гегелевское противопоставление государственного порядка анархии, критику революционного террора и т.п. Этот комплекс гегелевских идей Хук характеризовал (не без оснований!) как предостережение против «тоталитарной демократии»<sup>6</sup>.

Весьма критически относился Хук к попыткам «реабилитации» Гегеля от обвинений, связанных с профашистскими и милитаристскими интерпретациями его идей. С большим неодобрением он воспринял появление подобной тенденции после Второй мировой войны также и

<sup>1</sup> *Friedrich C.J.* The Power of Negation: Hegel's Dialectic and Totalitarian Ideology // A Hegel Symposium. P. 13.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 25.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 26.

<sup>4</sup> *Hook S.* Hegel and the Perspective of Liberalism // A Hegel Symposium. P. 51–52, 55.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 33.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 62.

в англо-американской литературе. Так, он подверг критике предисловие к английскому изданию политических работ Гегеля. Автор этого предисловия З. Пельчинский, отвергая обвинения гегелевского учения в консерватизме, реакционности, авторитаризме и тоталитаризме, интерпретировал его как прогрессивную, конституционно-либеральную теорию<sup>1</sup>.

Если гегелевская философия права и не сводится к восхвалению Прусского государства, писал Хук, то и не очень возвышается над ним. Бисмарковская Германия весьма близка, по его мнению, гегелевскому идеалу «свободного» государства. В целом, полагал Хук, нет оснований пересматривать оценку гегелевского «приспособления к меттерниховской реакции»<sup>2</sup>.

Как тоталитарную концепцию интерпретировал гегелевскую философию права И. Фетчер<sup>3</sup>.

Другой немецкий автор, Ф. Бауэр, явно игнорируя различие между гегелевским учением и гитлеризмом, писал, что «подобную философию можно встретить в «Mein Kampf» Гитлера»<sup>4</sup>.

Как «радикальный этатизм» трактовал гегелевскую теорию Г. Кельзен. При этом он подчеркивал, что гегелевская философия является «интеллектуальной основой Марксовой доктрины о государстве»<sup>5</sup>. Кстати говоря, либерализм самого Кельзена плохо согласуется с его апологией любого (в том числе несправедливого) позитивного права и государства.

Говоря о различных «режимах, где царит меч», Р. Арон отмечал, что «олигархичность советского режима», «абсолютная, подавляющая роль государства по отношению ко всему обществу»<sup>6</sup> аналогичны роли государства в гегелевской концепции.

<sup>1</sup> См.: *Pelczynski Z.A. Introduction // Hegel's Political Writings. Trans. by T.M.Knox. London, 1964; см. также: Hegel's Political Philosophy problems and perspectives. Ed. by Z.A.Pelczynski. Cambridge, 1971. P. 1–29, 230–241.*

<sup>2</sup> *Hook S. Hegel Rehabilitated? // Encounter. January 1965. Vol. XXIV. № 1. P. 57.*

<sup>3</sup> *Fetscher I. Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. München, 1967. S. 48.* Ранее подход Фетчера к Гегелю был в значительной мере иным. Так, в 1970 г. в предисловии к своей диссертации двадцатилетней давности, он писал о своем отходе от прежнего «апологетического тона», «о большом скепсисе и дистанции по отношению к Гегелю» в настоящее время. — *Fetscher I. Hegels Lehre vom Menschen. Stuttgart — Bad Cannstatt, 1970. S. 13, 15.*

<sup>4</sup> *Bauer F. Die Wurzeln faschistischen und national-sozialistischen Handelns. Frankfurt/Main, 1965. S. 23.*

<sup>5</sup> *Kelsen H. The Political Theory of Bolshevism. A Critical Analysis. Berkelly — Los Angeles, 1948. P. 9, 14.*

<sup>6</sup> *Aron R. Sociologie des societe industrielles. Esquisse d'une theorie regimes politiques. Paris, 1964. P. 179, 143, 167.*

Как философское и логическое обоснование прусской монархии, абсолютистского государства XVIII—XIX вв. трактовал гегелевскую философию права Ф. Эрмакора<sup>1</sup>. По его оценке, Гегель дал «первую систему государства закона», которое выступает в образе полицейского государства<sup>2</sup>.

Характеризуя Гегеля как сторонника «закрытого общества», Эрмакора утверждал, что лишь для такого общества подходит идеалистическая или материалистическая диалектика (в том числе — и применительно к правовой науке), тогда как для правовой науки «плюралистического общества» подходит только реальная (или реалистическая) диалектика. При этом осталось неясным, что же, собственно говоря, означает так называемая «реальная диалектика», отличная и от идеалистической, и от материалистической концепций диалектики.

Обстоятельная критика гегелевского учения как «идеологии господства» содержится в работе Э. Топича<sup>3</sup>.

Тему «Гегель и третий рейх» (гегелевские идеи на службе тоталитарной политики) Топич рассматривает как «частный случай более основательной проблематики, а именно: отношений между гегелевской социальной философией и мощными традициями социо-космических мифов о государстве и идеологии господства, которые простираются от архаических культур древнего Востока до Европы нового времени, а в рационализированной и вылинявшей форме — и до нашей современности»<sup>4</sup>.

Как вся гегелевская философия в целом, так и его философия права расцениваются Топичем как телеология и модификация архаических представлений. Отсюда он выводит гегелевские идеи о «нравственном универсуме», о возвышении целого над частью, бесконечного над конечным, государства над личностью и т.п.

Острые своей позитивистской критики Э. Топич, солидаризируясь с Э. Кассирером и Г. Кельзенем, направляет против диалектики. С помощью диалектики (и идеалистической, и материалистической) в аксиологическом и теоретическом планах можно, по мнению Топича, бесконечно манипулировать со всяким объектом и доказывать все, что угодно. Так обстоит дело потому, что сами диалектические формы и модели мысли бессодержательны. Не неся «никакой информации», эти формы и модели представляют собой лишь «вид языкового ритуала»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Ermacora F. Allgemeine Staatslehre*, I Tbd. Berlin, 1970. S. 151.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 152.

<sup>3</sup> *E. Topitsch. Op. cit.*

<sup>4</sup> *Ibid.* S. 10.

<sup>5</sup> *Ibid.* S. 54.

Как в теории, так и на практике последователями авторитарного, антилиберального и антидемократического учения Гегеля о государстве были и остаются, согласно Топичу, лишь реакционеры, сторонники идеологии господства во внутренней и внешней политике. Так было в обстановке Прусского государства, кайзеровской Германии, Веймарской республики, гитлеровского господства. Опасность использования «диалектических пустых форм» для дискредитации «демократических принципов» конституции и обоснования «новой диктатуры», писал Топич, не исчезла и в условиях Боннской республики<sup>1</sup>.

Идеи Топича развивал и К. Ахам, который подчеркивал идеологический характер гегелевских форм мышления и критиковал гегелевское «обожествление» государства и «тевтонский национализм» Гегеля<sup>2</sup>.

Заметное место в критике «тоталитарного» Гегеля занимают аргументы, развитые в работе немецкого философа-неотомиста Я. Гоммеса «Кризис свободы. Гегель, Маркс, Хайдеггер».

Современный «кризис свободы», по Гоммесу, состоит в господстве технизированного мира над отдельным человеком, в диктатуре технико-индустриального общественного целого над индивидом.

Гоммес писал, что предварительным условием и необходимым моментом борьбы за свободу человека является критическое расхождение с «диалектико-техницистически освященным миром» Гегеля, пролетарским коммунизмом К. Маркса и религиозной мистификацией техники у экзистенциалиста Хайдеггера<sup>3</sup>.

Игнорируя «в свете христианской метафизики» принципиальные отличия в позициях Гегеля, Маркса и Хайдеггера вообще и в отношении к технике в частности, Гоммес усматривает у них единый «диалектический метод как философское формулирование технократической диктатуры»<sup>4</sup>. Общим у этих мыслителей, по Гоммесу, является и присущее их учениям «мистическое единство»: идея — у Гегеля, общественное бытие — у Маркса, бытие — у Хайдеггера<sup>5</sup>. Диалектическая мысль, согласно Гоммесу, «необходимо тоталитарна» и ведет к «диктаторскому

<sup>1</sup> Ibid. S. 96.

<sup>2</sup> См.: *Aham K.* Modelle in und von Hegels Sozialphilosophie // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. 1968. Vol. LIV/3. S. 389, 401.

<sup>3</sup> См.: *Hommès J.* Krise der Freiheit. Hegel, Marx, Heidegger. Regensburg, 1958. S. 8. Учения Гегеля и Маркса Гоммес сближал с онтологией Хайдеггера, для которого действительно «субъект бессильен, бытие — всесильно». — См.: *Чацюян Г.О.* О проблеме «бытия» и «ничто» в философии М.Хайдеггера // Материалы четвертой республиканской научной конференции. Ереван, 1971. С. 181.

<sup>4</sup> Ibid. S. 8.

<sup>5</sup> Ibid. S. 276.

тоталитаризму»<sup>1</sup>. Лишь тот, кто чтит бога, чтит и человека, лишь живущий в богоданном мире человек «свободен и самостоятелен»<sup>2</sup>.

«Тоталитарны», по оценке Гоммеса, и диалектика Гегеля, и все его политическое учение. Гегель, по оценке Гоммеса, — это «пророк прусско-аристократического государственного социализма», обоснователь «привилегий властвующих», «коллективизма», «аристократического социализма» и даже «материализма»<sup>3</sup>. В целом гегелевское учение есть «теодицея насилия» и «евангелие власти»; в нем индивид цинично превращается в простое «средство прогресса»<sup>4</sup>.

С теологических позиций критикует гегелевское учение Г. Шмидт. Как и Гоммес, он обвиняет Гегеля в ложном понимании христианской религии и ее роли в социально-политической жизни человека<sup>5</sup>. В симпатиях Гегеля к древнегреческому полису Шмидт видит истоки тоталитарного характера его мысли. «Смысловой тоталитет греческого понимания космоса», ограниченность греческой мысли горизонтом замкнутого мира, полиса, неисторический и абстрактный «греческий идеал единства и всеобщности», перенесенные Гегелем в сферу истории, чужды, по Шмидту, христианским идеям историчности и опасны своим тоталитарным характером. Так, разработанное Гегелем понятие отчуждения и самоотчуждения, будучи поднято до уровня политической программы, содействует не свободе, а глубокому самоотчуждению людей, ведет к жертве интересами личности во имя стремлений к единству<sup>6</sup>. И вообще идущая от греков «идея единства», замечает Шмидт, «определила всю европейскую борьбу за власть»<sup>7</sup>. Этой идеей единства пронизана и гегелевская концепция истории.

Основной недостаток гегелевских взглядов на историю Шмидт видит в ориентированности Гегеля на «тоталитарный, греко-католический принцип», а не на «израильско-христианскую послушную веру»<sup>8</sup>.

О тоталитарных последствиях гегелевской системы и метода говорит и другой теологический автор (на этот раз — представитель католической теологии) — Й. Бернгарт<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Ibid. S. 263, 268.

<sup>2</sup> Ibid. S. 141.

<sup>3</sup> Ibid. S. 8, 122, 135.

<sup>4</sup> Ibid. S. 137, 138, 140.

<sup>5</sup> См.: Schmidt H. Verheissung und Schrecken der Freiheit. Stuttgart — Berlin, 1964. S. 249—250.

<sup>6</sup> Ibid. S. 246.

<sup>7</sup> Ibid. S. 261.

<sup>8</sup> Ibid. S. 246, 261.

<sup>9</sup> См.: Salzburger Zeitschrift für Philosophie. 1957. № 1. S. 82.

В крайне резких тонах учение Гегеля освещается В. Таймером. В своей «Истории политических идей» он оценивает «Философию права» как «монумент реакции», а ее автора как «монстра феодальной реакции»<sup>1</sup>. Таймер характеризует гегелевское учение как восхваление прусской монархии и обожествление абсолютистского государства, философское обоснование войны, колониализма и империалистической политики, национализма и мифа об избранном народе.

Хотя Таймер и признает, что от Гегеля исходят не только «консервативные и авторитарные направления», но также и «радикально-прогрессивные движения»<sup>2</sup>, однако как само гегелевское учение, так и исходящие из него доктрины Таймер освещает в односторонне критическом духе. Для прогрессивных партий, считает Таймер, диалектика не нужна. Она трудна для понимания и не доказуема. Она не содержит никаких полезных моментов для понимания современной политики. Лишь марксисты и коммунисты используют «диалектику как ключ к политике»<sup>3</sup>.

Хотя Гегель, по оценке Таймера, был первым, кто связал абсолютистское государство с «понятием тотальности» и от него исходит сильное влияние (вплоть до Муссолини) в понимании государства как «высшей ценности»<sup>4</sup>, однако само гегелевское учение он не квалифицирует как «тоталитарное». Дело в том, что «теория тоталитета», по Таймеру, «развита не писателями», хотя те или иные авторы политических учений и развивали отдельные идеи, созвучные этой теории (восхваление авторитета против свободы, господства элиты против демократии, коллектива против личности, инстинкта против разума, силы против гуманности)<sup>5</sup>. «Теория тоталитета», согласно Таймеру, это наскоро сработанное (в ходе борьбы за власть или после захвата власти) сочинение того или иного фюрера<sup>6</sup>.

Если развитие политических взглядов Гегеля на различных этапах его творческой биографии напоминает Таймеру образ хамелеона, то другой критик гегельянства, Г. Эдлин, напротив, исходит как раз из постоянства политической мысли Гегеля. Правда, это не ведет к существенному расхождению их критических оценок, если не считать того обстоятельства, что Эдлин прямо называет Гегеля «тоталитарным мыс-

<sup>1</sup> *Theimer W. Geschichte der politischen Ideen.* Bern — München, 1959. S. 204, 305.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 211.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 204, 212.

<sup>4</sup> *Ibid.* S. 228, 454.

<sup>5</sup> *Ibid.* S. 453. Само употребление понятия «тоталитет» применительно к фашистской политической системе, по Таймеру, восходит к Муссолини.

<sup>6</sup> *Ibid.* S. 453.

лителем»<sup>1</sup>. Характеризуя Гегеля как «восхвалителя войны», Эдлин писал, что «автократический принцип», который делает индивида «рабом государства», проявляется и в гегелевской концепции всемирной истории.

Философское учение Гегеля о нравственном характере войны не только в оценке Эдлина, но и подавляющего числа критиков «реакционного», «тоталитарного» Гегеля предстает как прямой призыв к войне, милитаризм и оправдание несправедливой, захватнической, агрессивной войны.

В политико-правовом плане философская формула Гегеля о «нравственном моменте войны» резюмирует, как мы видели, гегелевские представления именно о внутривнутриполитических правах государственного целого по отношению к индивидам, их объединениям, всему обществу. Это — яркая формула этатизма, государственноческих воззрений, но не милитаризма или оправдания внешней агрессии. Гегелевское разумное и нравственное государство, это шествие бога в мире, в ситуации войны обязывает индивида идти на смерть во имя сохранения нравственного целого.

Этот гегелевский нравственный этатизм существенно отличается от приписываемого ему (исторически более позднего) тоталитаризма. В свете практики тоталитаризма XX в. (фашизм, национал-социализм, коммунизм и т.п.), успешно, трезво и холодно использующего смерть как нужное средство и в мирных условиях (массовые внесудебные расправы, террор, концлагеря и т.п.), кажется несколько сентиментально-патриархальной гегелевская жесткая привязка смерти (во имя нравственного государства) лишь к ситуации войны.

Искажая философско-правовой смысл гегелевского учения, интерпретаторы Гегеля в духе милитаризма, апологии войны и агрессии (например, А. Лассон, неогегельянцы И. Пленге, Г. Лассон, Ю. Биндер, В. Шмидт и др.) сконструировали линию преемственности от Гегеля к Клаузевицу и Мольтке, к бисмарковской политике «крови и меча», к идеям первой и второй мировых войн<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Edlin G. Op. cit. S. 40.

<sup>2</sup> В свете подобных интерпретаций взглядов Гегеля любопытно, что Первую мировую войну Д. Гарм рассматривал как войну между кантиански вымуштрованной срединной Европой и гегелевски ориентированными державами-союзницами. В разгар Второй мировой войны Г. Голборн в своей «Интерпретации истории» (1943) задавался вопросом, не является ли война между Германией и СССР борьбой между правым и левым крылом гегелевской школы (См.: Beyer W. Hegel-Bilder. Berlin, 1970. S. 167). В том же духе, но уже с намеком на третью мировую войну, В. Таймер в конце 50-х гг. писал, что «гигантские армии на Востоке Европы готовы идти на смерть за религию гегелевской диалектики» (Theimer W., Op. cit. S. 204).



Уравновешивая крайности промилитаристской апологетики Гегеля, прошлые и современные критики его концепции войны по-своему повторяют (правда, с отрицательным знаком) утверждения о гегелевском оправдании войны и агрессии<sup>1</sup>.

В подобного рода критических интерпретациях тоже зачастую игнорируются как философский профиль гегелевской концепции войны, так и ее внутривнутриполитический смысл. Между тем гегелевское положение о нравственном моменте войны по сути своей и прежде всего — суждение о внутривнутриполитическом смысле суверенитета, а не о стратегии и формах внешней политики. И это обстоятельство хорошо видно из сравнения позиций Гегеля и его современника Карла фон-Клаузевица, чье имя нередко упоминается в связи с характеристикой гегелевской концепции войны.

Знаменитое положение Клаузевица о том, что «война — просто продолжение государственной политики другими средствами»<sup>2</sup>, фиксирует ту мысль, что война — есть одна из форм и средств внешней политики, продолжающей политику внутреннюю. Война, по Клаузевицу, — именно насильственная форма внешней политики, и она направлена не вовнутрь, а вовне: «Война есть проявление насилия с целью вынудить противника исполнить нашу волю»<sup>3</sup>.

То, что Клаузевиц говорит о войне, сопоставимо по своему смыслу и значению не с гегелевским нравственным моментом войны, а с тем аспектом войны, в котором она характеризуется Гегелем как «естественное состояние». Причем если, по армейской стратегии Клаузевица, «война есть проявление насилия, применению коего не может быть предела»<sup>4</sup>, то Гегель, напротив, для смягчения и ограничения войны как состояния насилия и зла мобилизует весь арсенал общепризнанных в то время международно-правовых норм и принципов.

Гегелевская концепция войны нередко сравнивается с гераклитовской («война — отец всего», «война всеобща и правда — борьба»). К этому прибегают, например, такие либеральные критики гегелевского «тоталитаризма», как К. Поппер, Б. Рассел, Я. Гоммес и др. Так, Рассел писал, что у Гегеля все существенное принимает форму войны<sup>5</sup>. Прямо

<sup>1</sup> Применительно к позиции упомянутого Э. Топича следует сделать следующую оговорку. Расценивая взгляды Гегеля на войну в качестве «метафизического обоснования» борьбы за власть между государствами, он вместе с тем отмечает, что «война для Гегеля не тотальна и не абсолютна». — *Topitsch E.* Op. cit. S. 44.

<sup>2</sup> *Фон-Клаузевиц К.* Война (теория стратегии). Т. I. СПб., 1902. С. XIX, 19.

<sup>3</sup> Там же. С. 1.

<sup>4</sup> Там же. С. 4.

<sup>5</sup> См.: *Рассел Б.* Указ. соч. С. 757.

в духе афоризмов Гераклита о войне трактовал гегелевскую концепцию Я. Гоммес<sup>1</sup>.

Отрицать общее влияние Гераклита и, прежде всего, его диалектики, на Гегеля, конечно, не приходится. Однако приведенные выше сближения в вопросе о войне представляются необоснованными преувеличениями и натяжками.

Если перейти на язык гераклитовской афористики, то война, по Гегелю, — не отец всего, а дитя нравственности. Кроме того, «война» Гераклита — это всего лишь концентрированный образ борьбы, другими словами, — образное, не понятийное, иносказательное обозначение борьбы противоположностей, а вовсе не специфический феномен, соответствующий своему названию. Далее, война у Гераклита именно потому всеобща и «отец всего», что у него отсутствует мысль о чем-то третьем (т.е. синтезе) по отношению к борющимся противоположностям. Гегелевски говоря, у Гераклита нет идеи синтеза противоположностей, а его представление о гармонии непосредственно совпадает с фактом борьбы этих крайностей. Отсюда ясно, почему война у Гераклита — «отец всего», у Гегеля — лишь «момент» нравственной целостности, синтезирующей предшествующие противоположности. Синтез, по Гегелю, снимает борьбу, примиряя противоположности в рамках данной целостности. В частности, война как столкновение и борьба отдельных суверенных государств подчинена во внутригосударственном плане — требованиям нравственного целого, а во внешнем плане — более высокому резону всемирной истории, синтезирующей борющиеся противоположности.

В целом современные обвинители Гегеля в тоталитаризме, апологии насилия и произвола допускают, на наш взгляд, ряд принципиальных просчетов.

Во-первых, они, игнорируя специфический смысл гегелевской философской концепции государства, не считают с тем, что Гегель восхваляет государство лишь как идею свободы и права, правовое государство, но отнюдь не государство как механизм насилия или аппарат произвольного политического властвования. Лишь состояние реализованной в общественно-политической жизни свободы и объективированного в ней права Гегель квалифицирует как действительное государство (идею государства), ибо идея государства и есть, по Гегелю, реальная осуществленность понятия права. И в этом — радикальное отличие Гегеля от этатистов обычного толка, восхваляющих государство как орудие властвования (во всяком случае не как идею свободы и правовое

---

<sup>1</sup> *Hommes* J. Op. cit. S. 120.

образование), и тоталитаристов всякого толка, которые вообще стремятся подменить государственно-правовую форму осуществления власти произвольным механизмом насилий, беззаконий и террора.

По логике же либеральных критиков получается, будто Гегель восхваляет все то негативное, что ассоциируется с «государством» в их собственном весьма негативном представлении. Показательно, что эти критики гегелевской идеи государства сами являются приверженцами правового государства. При этом ими оставляется в тени или просто не осознается следующее принципиальное обстоятельство: в той мере, в какой эти критики видят в государстве необходимую (и желательную) форму организации, реализации и защиты свободы и права, они и сами являются гегельянцами, вводящими себя в заблуждение иным словесным обозначением того, что Гегель называл идеей государства. Эти критики плохо понимают не только Гегеля, но и себя. Последовательный в данном вопросе антигегельянец должен был бы подвергнуть критике (хотя бы в перспективе) сам принцип государственности, а вместе с ним и правовое государство как таковое.

В этом смысле либеральная критика гегелевской философии государства не принципиальна; принципиальная же ее критика дана — правда, с диаметрально противоположных социально-классовых, мировоззренческих, идеологических и методологических позиций — К. Марксом и марксистами, с одной стороны, Ф. Ницше и его последователями, с другой.

С позиций марксистского учения об общественных формациях и «отмирании» государства при коммунизме гегелевская философия права и государства представляет собой панегирик буржуазному строю, философское обоснование суеверной веры в государство и т.д. Реализация этого учения выразительно представлена в идеологии и практике тоталитарного социализма XX в.

Для Ницше как врага масс, «черни», певца нового рабства и «возвращения» аристократической, «высокой культуры» гегелевское государство (как, впрочем, и вся современная ему государственность) — свидетельство декаданса и «псевдокультуры», упадка аристократических ценностей, господства моральных представлений рабов (всеобщая справедливость и свобода, правовое равенство и т.п.), плебейского рационализма и прогрессизма<sup>1</sup>.

Цель человечества — выращивание гения, выдающихся индивидов и соответствующей им культуры; поскольку государство враждебно

---

<sup>1</sup> См., например: *Ницше Ф.* Полн.собр.соч. Т. I. М., 1912. С. 273–274; Т. II. М., 1909. С. 35, 152–154, 206–207, 314; Т. IX. М., 1910. С. 61, 177.

этому, Ницше враждебен к государству (в том числе — и к гегелевскому). В ожидании «вечного возвращения» того, что уже было, а именно — нового тура аристократического господства он делает ставку не на государство; напротив, устами Заратустры он, характеризуя государство как самое холодное и лживое чудовище, «волю к смерти», «смерть народов», идол «лишних людей», призывает избегать «дурного запаха» государства и сторониться «идолопоклонства лишних людей»<sup>1</sup>. Лишь там, где оканчивается государство, поучает Заратустра, начинается мост, ведущий к сверхчеловеку.

Фашистским и нацистским правителям, вопреки их внешней демагогии, был внутренне близок этот ницшевский элитизм. И скорее в перспективе подобных антиэтатистских выпадов, а не в плоскости гегелевской идеи государства идеологи фашизма и национал-социализма искали аргументы в пользу своих вариантов тоталитаризма. За всем их разглагольствованием о «новом порядке» и т.п. лежало стремление использовать новые, нетрадиционные (внегосударственно-правовые) пути и формы насилия (террор и прямая расправа с оппозицией, политическими, идейными и расовыми врагами и т.д.), заменить государство нацистской партией, государственный аппарат — аппаратом партии (гитлеровское «объединение партии и государства»), право — циркулярным приказом, правосознание — идеологией, придать нацистской партии в целом и различным ее звеньям непосредственно властные функции, традиционно принадлежавшие государству.

Показательно в этой связи критическое отношение ортодоксальных нацистских идеологов к гегелевскому учению. Но либеральным обвинителям Гегеля в тоталитаризме, видимо, кажется, что они лучше нацистских ортодоксов разбираются в том, подходит или нет гегелевская философия права к нуждам тоталитарного режима.

Другой принципиальный просчет либеральных критиков Гегеля связан с трактовкой проблемы: философия — политическая практика. Изъятая из своего конкретно-исторического контекста и брошенная в русло реакционных политических мероприятий XIX—XX вв., гегелевская философия права предстает в интерпретациях этих критиков как идеологическое оправдание тоталитарной практики. При этом упускается из виду то, что нужда той или иной политической практики в прикрытии философскими авторитетами сама по себе не может служить основанием для обвинения давно умершего философа в причастности к неизвестным ему мероприятиям, для оправдания которых фальсифицируется его учение. И если на практике философская идея

<sup>1</sup> См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. СПб., 1903. С. 64—67.

свободы и права воспринимается как оправдание произвола и террора, то это прежде всего хорошее свидетельство испорченности и вины самих воспринимающих, которые всюду находят то, что ищут. Эту жестокую истину следует принять, если мы не хотим превращать в козла отпущения философскую идею и тем самым амнистировать различные формы террора, насилия и деспотизма, прикрывающиеся тем или иным привлекательным философским нарядом.

Просчет либеральных критиков, далее, состоит в неверной оценке гегелевского подхода к проблеме соотношения свободы и насилия. Это ключевой момент гегелевской концепции государства и права. Весь переход от старого, феодального, строя к новому, буржуазному, Гегель трактует как переход от насилия к свободе, от силы к праву, от произвола к разумным началам. Воплощением и конкретным выражением нового строя является, по Гегелю, идея государства — правовая действительность, в которой насилие «снято», преодолено, оставлено *позади* исторического прогресса разума и *вне* достигнутой, наконец, ступени диалектики понятия права.

Гегелевское философское обоснование современности как развитого царства права и свободы означает, что Гегель — защитник буржуазного строя, правопорядка и государственности. Идеологию этой эпохи Гегель в своей философии права выразил в государственно-правовой, государственно-правовой форме. Поэтому, говоря о специфичном (правовом) этатизме Гегеля, следует иметь в виду, что само государство у него — правовое образование, в рамках которого властные и вообще политические отношения протекают в государственно-правовых формах, общественные отношения представлены как правоотношения, полномочия (частей и целого) легитимированы в виде правомочий. В соответствии с этим насилие и произвол представляют собой рецидив исторически и логически преодоленной несвободы и несправедливости, неразумное и неправомерное проявление тех или иных моментов нравственной целостности.

Требования государства к его составным частям, индивидам и их объединениям «носят характер правовой обязанности»<sup>1</sup>. Соответственно права и свободы индивидов и различных кругов целого (общин, корпораций, сословий, товариществ, общества), а также права самих государственных властей (монарха, правительства и законодательной власти) действительны, разумным и правомерны лишь в качестве определенных моментов расчлененного правопорядка, пронизанного идеей суверенитета государственного целого.

---

<sup>1</sup> Гегель. Философия права. С. 306.

Когда какой-либо момент выпадет из этого контекста целого и в виде автономного начала противопоставляет себя всеобщему, ставит под сомнение его суверенитет, в этом случае, по Гегелю, речь идет об отходе от государственности к произвольной партикуляризации власти и, следовательно, к насилию. В свете такой трактовки Гегелем понятия суверенитета государства механизм фашистского, нацистского или большевистского тоталитарного произвола предстает как вырождение и распад суверенитета государства, насильственная власть части (части общества — какой-то группы, слоя партии, класса и т.д.) над целым (как партархия), как подмена государственности — карающей машиной деспотического толка. Против подобных рецидивов насилия и зла (проявлений несвободной воли) нацелена вся гегелевская философия права.

Основная мысль, развиваемая Гегелем в различных вариациях, состоит в том, что уже достигнут уровень достаточно развитого строя свободы, права, разума и сформировался соответствующий этому уровню развития государственно-правовой принцип функционирования современного ему (т.е. буржуазного) строя, весь дальнейший прогресс которого должен происходить на собственной основе — не только без насилия и революций, но даже без видимых изменений.

Жесткость гегелевской государственной конструкции предстает, таким образом, как момент самозащиты и самообороны развитой идеи свободы, как ее самосохранение и, в конечном счете, консервация. Это — старая проблема. Уже Платон в своих построениях идеального государства отвергал всяческие нововведения и изменения, стремясь таким путем спасти гибнущий греческий полис. В XX в. либерально-демократическая мысль, приравнивая гегелевский этатизм к тоталитаризму, оказывается в старой проблемной ситуации: может ли свобода успешно защищаться, не выходя за свои границы. Но на решение именно этой проблемы как раз и претендует гегелевская философия права и государства.

В конкретно-историческом плане Гегель как мыслитель начала XIX в. полагал, что идея свободы достигла наибольшего практического осуществления именно в конституционной монархии, основанной на принципе разделения властей (государя, правительства и законодательной власти). Надлежащее разделение властей в государстве Гегель считал «гарантией публичной свободы»<sup>1</sup>. С этих позиций он защищал суверенитет государственно-правового целого и резко критиковал деспотизм — «состояние беззакония, в котором особенная воля как таковая, будь то воля монарха или народа (охлократия), имеет силу закона

<sup>1</sup> Там же. С. 309.

или, вернее, действует вместо закона, тогда как суверенитет, напротив, составляет в правовом, конституционном состоянии момент идеальности особенных сфер и функций и означает, что подобная сфера не есть нечто независимое, самостоятельное в своих целях и способах действия и лишь в себя углубляющееся, а зависима в этих целях и способах действия от определяющей ее *цели целого* (к которому в общем применяется неопределенное выражение *благо государства*)»<sup>1</sup>.

В целом вся гегелевская конструкция правового государства прямо и однозначно направлена против произвола, бесправия и вообще всех внеправовых форм применения силы со стороны частных лиц, политических объединений и властных институтов. Гегелевский этатизм радикально отличается от тоталитаризма, который видит в организованном государстве и правопорядке своих прямых врагов и стремится вообще подменить правовой закон — произвольно-приказным законодательством, государственность — своим особым властно-политическим механизмом, а суверенитет государства — монополией политического господства той или иной партии и клики. И в гегелевском этатизме правомерно видеть не идеологическую подготовку тоталитаризма, а авторитетное философское предупреждение о его опасностях.

Ведь тоталитаризм XX в., рассмотренный с позиций гегелевской философии государства и права, — это антиправовая и антигосударственная форма организации политической власти определенной группы, партии, класса, рецидив механизма насилия деспотического толка, правда, в исторически новых условиях и с новыми возможностями, целями и средствами.

Осмысление гегелевской концепции государства в контексте опыта и знаний XX в. о тоталитаризме позволяет понять враждебную и взаимоисключающую противоположность между государственностью и тоталитаризмом. В этом смысле можно уверенно сказать: *этатизм против тоталитаризма*<sup>2</sup>.

Отсюда, конечно, вовсе не следует отрицания недостатков гегелевского этатизма (чрезмерное возвышение государства над индивидами и обществом в целом и т.д.). Однако с точки зрения идей правовой государственности существенно отметить как правовую природу гегелевской концепции государства, так и то, что признаваемый этатизмом (как утверждением всеобщего государственного начала) *принцип суверенности государства* и государственных форм выражения, организации и действия публичной власти является по существу одновременно

<sup>1</sup> Там же. С. 318.

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Нерсесянц В.С.* Гегелевская диалектика права: этатизм против тоталитаризма // Вопросы философии. 1975. № 11.

и правовым требованием, необходимым условием для любой концепции и практики господства права и правового государства.

Либерально-демократическая концепция правового государства (в отличие, скажем, от гегелевской недемократической концепции правового государства, исходящей из идеи суверенитета монарха) может быть лишь определенной системой принципов, институтов и норм, выражающей идею народного суверенитета. Именно суверенитет народа — основа и источник государственного суверенитета (как внутреннего, так и внешнего).

Суверенитет либерально-демократического правового государства как формы выражения народного суверенитета — это концентрированное единство полномочий и правомочий, силы и права, распространяющихся на все население и всю территорию страны и определяющих законы и публично-политический порядок общественной жизни. Государственный суверенитет означает верховенство, независимость, полноту, всеобщность и исключительность власти государства, т.е. государственно-организованной формы политической власти. Государственность — это не голая монополия силы и насилия в общественной жизни, а определенная (а именно — правовая) форма (система и порядок) организации и применения этой силы и насилия, в рамках и на основе правового закона.

### **3. Реинтерпретации гегелевской философии права и «реабилитация» Гегеля**

В отличие от обвинителей Гегеля в тоталитаризме сторонники реабилитации гегелевского учения стали толковать его в духе западных либеральных ценностей.

У представителей этого направления — при всех их расхождениях между собой — речь идет о новой переоценке гегелевского учения, об идеях «реабilitированного» Гегеля и о «реабilitированных» идеях Гегеля. При этом зачастую речь идет о «реабilitации» гегелевских идей от обвинений их в близости и связи с идеологией и практикой как фашизма, так и социализма.

Само собой разумеется, что послевоенное и современное политико-правовое гегелеведение не сводится лишь к антитезе «прогрессивный — реакционный» Гегель, «тоталитарист — либерал» и т.п., но затрагивает более широкую теоретически и политически значимую тематику при освещении указанных проблем, отправных при оценке учения Гегеля.

Первой работой на Западе, взявшей учение Гегеля под защиту от неогегельянских его искажений и всякого рода сближений с идеологией



и политической практикой фашизма и национал-социализма, была появившаяся в 1941 г. в США книга Г. Маркузе «Разум и революция. Гегель и возвышение социальной теории». Это не было первым обращением Маркузе к Гегелю. Еще до вынужденной при Гитлере эмиграции в Америку он издал во Франкфурте в 1932 г. работу «Онтология Гегеля и основание теории историчности»<sup>1</sup>. Однако если эта первая работа о Гегеле осталась, скорее, незамеченной, то вторая работа<sup>2</sup> закрепила за ним в западной литературе репутацию «знатока Гегеля».

Главное внимание в работе «Разум и революция» обращено на обоснование тезиса о том, что «основные концепции Гегеля враждебны тенденциям фашистской теории и практики»<sup>3</sup>. В этих целях Маркузе приводит ряд аргументов по нескольким линиям анализа учения Гегеля: а) выражение в гегелевской философии права в конечном счете идей французской революции; б) Гегель — как сторонник «правления права», а гегелевская доктрина — как «продукт либералистской эры и воплощение ее традиционных принципов»; в) искажение гегелевского учения при его интерпретациях в духе авторитаризма и тоталитаризма (старогегельянами, неогегельянами и т.д.); г) непримиримые противоположности между гегелевскими идеями и нацистской идеологией и политической действительностью и т.п.<sup>4</sup>.

Основное расхождение между учением Гегеля и фашистской идеологией Маркузе формулирует следующим образом: «Гражданское общество при фашизме правит государством; гегелевское государство правит гражданским обществом. И от чьего имени это правление? Согласно Гегелю, от имени свободного индивида и его подлинного интереса»<sup>5</sup>.

У Гегеля, действительно, государство правит обществом, но оно возвышается не только над обществом, но и над отдельным индивидом и его интересами. Во всяком случае подобная индивидуализация смысла и целей гегелевской концепции, хотя и предпринята Маркузе с благими намерениями, несостоятельна.

Весьма сомнителен и тезис Маркузе о том, что при фашизме государством правит общество. Национал-социализм и фашизм апеллировали к «народу» как к «нации», «расе», а вовсе не как к общественности

---

<sup>1</sup> См.: Marcuse H. Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt/Main, 1932.

<sup>2</sup> См.: Marcuse H. Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. N. Y., 1941.

<sup>3</sup> Ibid. P. VII.

<sup>4</sup> Ibid. P. 3, 181, 209, 391, 402, 405, 409—419.

<sup>5</sup> Ibid. P. 216.

или какой-то особой составной части общества в традиционном представлении. К тому же ясно, что в условиях любого тоталитаризма вообще нет «гражданского общества» как какой-то особой сферы, независимой от партийно-политической власти.

Гегелевская концепция отличается от тоталитарной не сменой места общества и государства в механизме правления, а тем, что Гегель в принципе признавал и отстаивал сферу частной жизни и частных интересов, и его гражданское общество в отличие от политического государства есть по существу сфера неполитическая, область жизни частных интересов, которые хотя и подчинены государственному закону, но в рамках правопорядка и законности автономны от прямого подчинения политической власти. Подобные идеи Гегеля были неприемлемы для фашистского, нацистского и большевистского тоталитаризма, отрицающего все частное, обособленное и независимое.

Справедливо противопоставив в рассматриваемой работе 1941 г. гегелевскую идею разума нацистской иррациональности и фашистскому активизму, Маркузе в дальнейшем сам стал критиковать этот «разум» как «недиалектический», «позитивный» элемент в философии Гегеля. При этом под «негативностью» имелись в виду радикальная критичность диалектики, ее разрушительный характер.

В последующих оценках Маркузе гегелевская философия выглядит еще более «позитивной». Так, на шестом гегелевском конгрессе в Праге (1966) он уже говорил о «позитивно-конформистском характере гегелевской диалектики»<sup>1</sup>. Отрицание в гегелевской диалектике носит, по Маркузе, лишь кажущийся характер, так как после всех негаций и деструкций развертывается и проявляется в гегелевской философии лишь в-себе-сущее и прогресс предстает как «позитивность разума»<sup>2</sup>. В соответствии с этой «позитивной» диалектикой негативные силы развиваются внутри существующего антагонистического общества, что применительно к современному «позднекапиталистическому» обществу, нейтрализующему, по мнению Маркузе, все противоречия, несостоятельно<sup>3</sup>.

Этим пороком «позитивности», по Маркузе, поражена и диалектика Маркса. В этой связи Маркузе, не видя революционных сил в самом буржуазном обществе, апеллировал к «аутсайдерам», к силам, не интегрированным капитализмом, и говорил о «реальной возможности» отрицания и преодоления «существующего антагонистического целого» и

<sup>1</sup> Marcuse H. Zum Begriff der Negation in der Dialektik // Filosoficky casopis, 1967. № 3. S. 375.

<sup>2</sup> Ibid. S. 376.

<sup>3</sup> Ibid. S. 375—376.

достижения «следующей исторической ступени», опираясь не на внутренние противоречия, а на силы «извне»<sup>1</sup>.

Некую аналогию этим своим представлениям о «негативном» Маркузе усматривает и у Гегеля, имея в виду гегелевскую концепцию связи гражданского общества и государства. Гегелевское государство как «всеобщее» по отношению к «антагонистическому обществу», замечает Маркузе, остается «вне системы гражданского общества»<sup>2</sup>.

Эта ссылка Маркузе на Гегеля для обоснования своей «негативной диалектики» весьма неудачна<sup>3</sup>. Дело не только в том, что общество и государство, по Гегелю, лишь ступени одного и того же нравственного целого, и Маркузе в поисках сил вне «целого» не должен был бы обращаться для демонстрации своей идеи к одному из моментов этого же целого (государство, по Гегелю, один из моментов нравственного целого и высшее, конкретное его проявление). Кроме того, общество и государство у Гегеля связаны не только внешне, как полагает Маркузе, но их связь также и внутренне глубоко опосредована: и общество, и государство у Гегеля находятся на одной ступени социально-исторического развития, и буржуазная, частнособственническая основа гегелевского государства довольно определенно освещается в философии права Гегеля.

Следует также отметить, что государство, по Гегелю, — не негативная сила, извне вторгающаяся в жизнь гражданского общества, а, наоборот, нечто разумное и позитивное, упорядочивающее негативные моменты и стихию гражданского общества. Другими словами, обосновывая свою концепцию «негативного», Маркузе апеллирует к тому, что у самого Гегеля есть, напротив, позитивное и разумное.

В ряде существенных моментов с интерпретацией Маркузе схож и подход Т. Адорно к Гегелю, пронизанный идеей «негативной диалектики». Гегель, по оценке Адорно, акцептировал либеральную экономичес-

<sup>1</sup> Ibid. S. 377.

<sup>2</sup> Ibid. S. 378.

<sup>3</sup> Основная идея «негативной диалектики», как она представлена не только у Маркузе, но и у Адорно и других представителей Франкфуртской школы, исходит из понимания отрицания лишь как отрицания, без последующего отрицания отрицания, которое ведет, по их мнению, к «позитивному» восстановлению отрицаемого. Негативная диалектика пацелена на «радикальный» разрыв с прошлым и настоящим. В своей критике «позитивного» Маркузе, пользуясь рядом психоаналитических идей З. Фрейда, атакует «принцип реальности» и говорит о действительном характере «утопии» в рамках и на базе существующего строя. Отсюда его восхищение левачками и анархистскими лозунгами типа: «Будь реалистом — требуй невозможного». — См.: *Marquise H. Über Revolte, Anarchismus und Einsamkeit. Ein Gespräch.* Zürich, 1969. S. 35; *Ego же: Versuch über die Befreiung.* Frankfurt/Main., 1969. S. 15—16.

кую теорию капиталистического общества, которую и развил в своем учении о гражданском обществе<sup>1</sup>.

Истоки обвинений гегелевской философии права в пособничестве немецкому империализму и фашизму Адорно видит в том, что Гегель развил учение о буржуазном обществе как антагонистической целостности, как тотальности. И именно такое понимание общества и неулаживаемости его конфликтов через их самодвижение и привело Гегеля, по Адорно, к концепции государства, развитой в «Философии права». Поэтому, замечает Адорно, не следует умалять принципиальный смысл гегелевского обожествления государства, призванного удерживать антагонистическое общество, и трактовать этот смысл как «эмпирическое отклонение и несущественную примесь» в гегелевской доктрине<sup>2</sup>. Гегелевскую философию государства, стремящегося снять противоречия гражданского общества, Адорно квалифицирует как «акт насилия», поскольку, отмечает он, тем самым прекращается диалектика<sup>3</sup>. Таким образом, гегелевское обожествление государства, возвышение государства над обществом и индивидом и т.п. в трактовке Адорно имеет прежде всего тот смысл, что Гегель недостаточно диалектичен.

В политическом отношении Гегель, по Адорно, не был философом Прусского государства. Его идея связи разума и свободы развивала наследие Просвещения. Хотя индивид выступает у Гегеля как простой агент общественного процесса производства, однако принцип буржуазного субъективизма присутствует в гегелевском учении<sup>4</sup>. Отвергая критику Шопенгауэра и Кьеркегора в адрес Гегеля, Адорно подчеркивает, что Гегель не был ни конформистом, ни апологетом общества<sup>5</sup>.

Обращение к Гегелю понадобилось Адорно, как это признает он сам, для разработки «измененного понятия диалектики»<sup>6</sup>, «негативной» диалектики. Гегелевское «целое» отвергается им как позитивное и неистинное; истинным является отрицание этого целого. «Луч, просвещающий неистинность целого во всех его моментах», подчеркивает Адорно, — это «утопия», которую еще предстоит осуществить<sup>7</sup>.

Таким образом, если у Гегеля диалектическое движение идет от абстрактного к конкретному и приводит к такому синтезу целого, в котором негативное «снято» и легитимировано в качестве момента позитивного, то в «негативной диалектике», напротив, речь идет об обрат-

<sup>1</sup> См.: *Adorno T. Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt/Main, 1966. S. 41.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 42.

<sup>4</sup> *Ibid.* S. 57—59.

<sup>5</sup> *Ibid.* S. 62.

<sup>6</sup> *Ibid.* S. 8.

<sup>7</sup> *Ibid.* S. 104.

ном процессе — о разложении целого и развязывании связанных в нем сил. Путь «негативной диалектики» от реальности к утопии проходит, следовательно, через хаос насилия и распада.

Для многих западных интерпретаторов гегелевской диалектики, напротив, типично одобрительное отношение к ее позитивно-консервативным аспектам.

Характерно в этом плане выступление на VII гегелевском конгрессе в Париже М. Криле с докладом «Регрессивная диалектика». Отождествляя гегелевскую диалектику с одобрением разумной (буржуазно развитой) действительности и с борьбой против абстрактного долженствования, Криле подверг критике все попытки улучшения и совершенствования буржуазной социально-политической действительности. Последние представляют собой, по его оценке, возврат к точке зрения абстрактного долженствования, отрицание действительности с позиций «светлого будущего», «вечных норм», «идеальных ценностей», словом — «регрессивную диалектику». Опасность этой «регрессивной диалектики», по Криле, заключается в следующем: полагают, что дух, который всегда отрицает, творит добро, но на деле получается, что дух, который хочет добра, творит зло<sup>1</sup>.

Гегелевское обоснование суверенной власти государства по отношению к отдельным субъектам и гегелевскую полемику против абстрактного долженствования Криле при этом трактовал как «предупреждение против этой регрессивной диалектики»<sup>2</sup>.

Причисляя к «регрессивной диалектике», кроме абстрактного долженствования и всякого рода «утопий», также и идею «абстрактного суверенитета», Криле с охранительных позиций отвергает всякое движение за социально-политическое изменение и обновление, не говоря уже о революции. «Абстрактный суверенитет», от имени которого выступает оппозиционно-критическое движение, — это, по Криле, субъективистское злоупотребление суверенитетом, разрушение достигнутого уровня реально возможной разумной свободы. Вообще весь этот «механизм регрессивной диалектики» нацелен, по мнению Криле, на «приобретение субъективной власти за счет всеобщего разума»<sup>3</sup>.

Во многом сходные мысли о диалектике общественно-политических отношений на X гегелевском конгрессе (Москва, 1974) развивали К. Гриммер (ФРГ), Л. Зип (ФРГ), А. Пеперцак (Голландия), М. Тейннисен (ФРГ), Г. Шмидт (ФРГ), В. Вер Экке (США), Г. Коленбергер

<sup>1</sup> См.: Kriele M. Regressive Dialektik // Hegel-Jahrbuch 1968/1969. Hrsg. von W. Beyer. Meisenheim/Glan, 1970. S. 286.

<sup>2</sup> Ibid. S. 287.

<sup>3</sup> Ibid. S. 287–288.

(Австрия)<sup>1</sup>. В целом можно сказать, что в своих интерпретациях и модификациях гегелевской концепции диалектики они акцептировали (с той или иной определенностью) некоторые ее идеи, например, взгляд Гегеля на государство как на целостность, которая снимает и примиряет противоположность между всеобщим, особенным и индивидуальным, гегелевское разрешение социально-политических противоречий и конфликтов между личностью, обществом и государством на путях разумной организации государственного целого и недоведения противоречий до антагонизма и насилия, гегелевское толкование явлений социального и политико-правового отчуждения и т.п.

Так, достижением прежней, в том числе и гегелевской, политической философии является, по оценке А. Пеперцака, положение о том, что дух обязательно существует в форме государства. Усматривая основную задачу современной политической философии в разрешении проблемы осуществления свободы отдельных субъектов без конфликта с правами и требованиями большинства и с государством, он (в духе гегелевского учения) различает разумное и неразумное государство. Разумно или неразумно государство — ответ на этот вопрос может быть дан, по его мнению, компетентно лишь научным путем, в процессе свободной дискуссии философов и ученых — лучших союзников государства. В неразумном государстве конфликт между властью и теми, кто осуществляет оценку ее разумности или неразумности, неизбежен. Касаясь проблемы политических диссидентов, А. Пеперцак заметил, что в разумном государстве индивид не имеет права выступать против основных моментов существующих морально-политических порядков. Но протест против плохого или устаревшего государства во имя разумного государства возможен и позволителен.

Об актуальном современном значении гегелевской «диалектики признания и борьбы» говорил на конгрессе Л. Зип. Интерпретацию гегелевской концепции разрешения кризиса власти, снятия отношений насилия между противоборствующими моментами целого и перехода к их свободному самополаганию развил в своем докладе М. Тейниссен.

К гегелевской диалектике взаимосвязей общества и государства апеллировал К. Гриммер. По его версии, различие общества и государства (возможность и необходимость их неидентичности) используется (или может быть использовано) в индустриально развитых капиталистических странах для перехода к свободному демократическому «социальному государству». В этом духе он интерпретировал гегелевские идеи о государстве как действительности конкретной свободы, о един-

---

<sup>1</sup> См. подробнее: *Нерсесянц В.С.* Предисловие // *Философия права Гегеля и современность*. М., 1977. С. 6–12.

стве всеобщих и особенных интересов в государстве, «снимающем» и примиряющем общественно-социальные противоречия через механизм их конституционно-правового признания, ограничения и легитимации. Именно в конституции (в механизме конституционного оформления), согласно Гриммеру, заключен тот своеобразный момент, который располагает легитиматорской и движущей функцией в диалектике взаимодействия общества и государства.

Гегелевскую диалектику снятия и синтезирования абстрактного в конкретном и разрешения таким путем социально-политических деструкций и противоречий отстаивал Герхард Шмидт. Отрицание гегелевского диалектического синтеза моментов развития в рамках абсолютного духа, преодоление гегелевских пределов применения диалектики к социально-политическим явлениям приводит, по его характеристике, к потере господства над диалектикой как методом, к неконтролируемой, недобровольной диалектике, чреватой опасными деструкциями и разрушениями. В этой связи Г. Шмидт, защищая ограниченный характер гегелевской диалектики, предостерег против опасностей слишком критичной диалектики.

Рассматриваемая проблематика под углом зрения гегелевского отношения к французской революции затрагивалась и в докладе В. Вер Экке. В процессе философского осознания опыта французской революции Гегель, по его оценке, показал, что неотчужденная свобода индивида в обществе и государстве представляет собой иллюзию, а стремление реализовать подобные утопические идеалы в ходе этой революции с необходимостью привело к террору. Обоснование Гегелем сильного государства обусловлено, согласно В. Вер Экке, гегелевским пониманием проблемы классов и неизбежности борьбы между ними.

Положительную интерпретацию гегелевской концепции свободы как феномена организованной социально-политической целостности буржуазного строя развивал в своем докладе и Г. Коленбергер.

Охранительная трактовка гегелевской диалектики — общее место для послевоенного «респектабельного» (антирадикального, антиэкстремистского) обращения к Гегелю. При этом сама проблема диалектики в подобных интерпретациях зачастую остается в тени. К тому же подобные интерпретации отличаются некритичностью к действительным недостаткам гегелевского учения.

Профессор философии Принстонского университета (США) В. Кауфманн в гегелеведческой литературе известен прежде всего как критик «легенд» о «реакционном», «тоталитарном» Гегеле, как один из наиболее активных оппонентов попперовской линии подхода к Гегелю. В своей работе «Гегель: реинтерпретация» В. Кауфманн для «реабилитации» Гегеля мобилизовал значительное число аргументов, почерпну-

тых им из различных разделов системы гегелевской философии и даже личной жизни философа. Согласно его трактовке, Гегель не «оптимист» и не «конформист», не «прусак» и не восхвалитель Прусского государства, не националист, не этатист и не тоталитарист, а философский обоснователь разумной свободы<sup>1</sup>.

При этом для подхода Кауфманна характерно, что обвинения, возникшие из одного основания, он отклоняет аргументами, мягко говоря, другого профиля. Так, например, критики Гегеля под его «оптимизмом» имели в виду его концепцию разумной действительности, его одобрение существующих порядков как уже реализованной свободы и разума, т.е. в конечном счете некритическое восхваление современной Гегелю социально-политической действительности. Отводя это обвинение как распространенное «заблуждение», Кауфманн обращается к личным переживаниям философа в связи с событиями бытового и всемирно-исторического плана (болезнь друга Гегеля, поэта Гёльдерлина, и сестры философа, смерть матери, взлет и падение Наполеона)<sup>2</sup>, а по поводу обвинения Гегеля в этатизме и тоталитаризме он напоминает о гегелевском увлечении «Антигоной» Софокла и риторически спрашивает: «Будь Гегель этатистом и тоталитаристом, как могла бы быть возможной его любовь к этой пьесе, являющейся песнею песней гражданского неповиновения?»<sup>3</sup>.

Более серьезный ряд аргументов приводит Кауфманн при освещении вопроса об отношении учения Гегеля к Прусскому государству. Правда, и при этом он весьма некритичен к философу. Синтезируя соответствующие положения гегелевской «Философии права» и «Философии истории», Кауфманн утверждает, что, с одной стороны, тогдашняя Германия (т. е. в первую очередь Пруссия) находилась на «передней линии западной цивилизации», а с другой — Гегель вовсе не изображал современную ему Пруссию в виде вершины исторического процесса, и, говоря об эпохе «германской нации», имел в виду собственно не только немцев, но вообще протестантские нации Северной Европы<sup>4</sup>. Такой подход явно преувеличивает степень «прогрессивности» современной Гегелю Германии и одновременно приуменьшает меру национальной ориентированности Гегеля и его политического примиренчества.

Конечно, Гегель не шовинист и не пангерманист того пошиба, как это фальсификаторски изображали неогегельянцы. Но Кауфманн в

<sup>1</sup> См.: *Kaufmann W. Hegel. A Reinterpretation.* N.Y., 1965. P. 250, 252–253, 259–260, 269–270.

<sup>2</sup> Ibid. P. 252–253.

<sup>3</sup> Ibid. P. 270.

<sup>4</sup> Ibid. P. 250, 259–260.



своей «реинтерпретации» Гегеля и вовсе обходит все те аспекты учения Гегеля, которые послужили основанием для интерпретаций националистического и шовинистического толка.

Центральная проблема рассматриваемого направления интерпретаций гегелевской философии права — либерализация гегелевской концепции государства — была разработана уже Э. Вейлем в работе «Гегель и государство»<sup>1</sup>. Либерализм политического учения Гегеля Вейль обосновывал прежде всего характеристикой отношения Гегеля к Прусскому государству и Французской революции. Гегель, писал Вейль, один из тех великих философов, которого плохо знают и понимают. Отсюда и тот распространенный взгляд, будто по гегелевской концепции «государство — все, индивид — ничто», что мораль — форма субординации духовной жизни и что Гегель — апологет Прусского государства<sup>2</sup>. Это, по Вейлю, ошибочные представления.

Не отвергая одобрительное отношение Гегеля к Прусскому государству, Вейль при этом саму Пруссию характеризует как «современное государство» (т. е. буржуазное государство). «По сравнению с Францией времен Реставрации, или Англией перед реформой 1832 г. или меттерниховской Австрией, — писал Вейль, — Пруссия была прогрессивным государством»<sup>3</sup>. Явно преувеличивая практические результаты реформ Штейна и Гарденберга в Пруссии, Вейль считает, что «почти все достижения» Французской революции в ходе этих реформ были октроированы народу Пруссии<sup>4</sup>. Именно поэтому, заключает Вейль, Гегель рассматривал Пруссию как «по преимуществу современное государство», основанное на свободе.

Обвинения Гегеля в «пруссачестве», таким образом, не отводятся, но теряют, по Вейлю, свой смысл, поскольку сама Пруссия предстает как «прогрессивное государство». Подобная оценка Вейлем Гегеля, встречавшаяся уже у Ф. Розенцвейга<sup>5</sup>, получила заметное распространение в гегелеведческой литературе.

---

<sup>1</sup> См.: *Weil E. Hegel et l'Etat*. Paris. 1950. Под влиянием подхода Вейля находится и работа его ученика Е. Флейшманна. — См.: *Fleischmann E. La philosophie politique de Hegel*. Paris, 1964.

<sup>2</sup> *Weil E. Op. cit.* P. 11.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 19.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 22.

<sup>5</sup> Ф. Розенцвейг, правда, считал, что свои основные идеи о современном (т.е. буржуазном) государстве Гегель набросал еще до вступления Пруссии на путь реформ, т.е. когда он еще весьма неприязненно относился к Пруссии; но затем после реформ старая Пруссия ушла в прошлое. — См.: *Rosenzweig F. Hegel und der Staat*. Bd. II. Berlin — München, 1920. S. 161, 163. Обстоятельное сравнительно-историческое сопоставление положений гегелевской философии права с государственно-правовыми институтами тогдашней Пруссии содержится в работе: *Hoevar R. Hegel und der Priussische Staat*, München, 1973.

Верно, конечно, то обстоятельство, что после реформ Пруссия не была уже старым феодальным государством, что в ряде важных сторон социально-политической жизни она вступила на путь буржуазных преобразований и капиталистического развития. Все это происходило под непосредственным влиянием победного шествия Наполеона, представлявшего и распространявшего по Европе идеи Французской революции, антифеодализм и буржуазные идеалы и институты. Однако реальные последствия буржуазных реформ в Пруссии не были столь значительными, чтобы говорить об уже состоявшемся там факте буржуазных преобразований в экономике, политике, государстве, праве и социальной жизни. Кроме того, после падения Наполеона, во время Реставрации, последствия которой заметно сказались на Пруссии, практическое осуществление многих положений реформ было приостановлено: реставрационные заморозки сковали результаты прежней оттепели. Пруссия оставалась полубуржуазной, полуфеодальной; в ней сохранялся известный компромисс старого и нового — компромисс, так и не разрешенный в ту или другую сторону во всей жизни предмартовской Германии. Что в ходе реформ Пруссия не стала «современным», т. е. буржуазным, государством, ясно уже из того, что для этого понадобилась последующая революция, которая, кстати, также не преодолела до конца тот компромисс буржуазии и юнкерства, который столь характерен для прусского пути развития капитализма.

В принципе неверно, на наш взгляд, сначала ставить буржуазный характер гегелевского учения в зависимость от отношения философа к Пруссии, а затем выходить из этого тупика путем чрезмерной буржуазной модернизации самой Пруссии. Уже К. Розенкранц за сто лет до Вейля довольно убедительно показал, что буржуазных государственно-правовых институтов в том виде, в каком они обосновываются в «Философии права», в Пруссии времен Гегеля не было<sup>1</sup>.

Ряд представлений Вейля разделяет и Ж. Лаво, который отвергает взгляд на гегелевское учение как обоснование абсолютной власти государства по отношению к индивиду. Он выступает также против попыток делать гегелевское учение ответственным за авторитаризм бисмарковской Германии<sup>2</sup>. Освещая гегелевскую концепцию государства как реализацию свободы, Лаво отмечает принятие Гегелем «либерального кредо». В целом соглашаясь с А. Кожевым, Лаво исходит из того, что в гегелевской политической теории речь идет о сочетании индивидуаль-

<sup>1</sup> См.: *Rosenkranz K.* Op. cit. S. 38.

<sup>2</sup> См.: *Hisroire des idees politiques.* Т. 2. Paris, 1959. P. 499, 505. Параграф о Гегеле в этой коллективной работе написан Ж.Лаво.

ной и общей воли, о признании государством индивидуальных интересов, а индивидом — государственной воли<sup>1</sup>.

Преувеличенные представления Вейля о степени буржуазного прогресса, реализованного в Пруссии времен Гегеля, разделял И. Риттер<sup>2</sup>. Для него, кроме того, характерно весьма сильное преувеличение меры воздействия и прямого влияния Французской революции на гегелевскую философию. Нет никакой другой философии, писал Риттер, на которую так глубоко повлияла бы Французская революция и которая так последовательно учла бы результаты этой революции, как гегелевская философия<sup>3</sup>.

Такой подход противоречит более сложной картине гегелевского отношения к Французской революции, ее ходу и результатам.

Проблему отношения гегелевского учения к Французской революции в более широком контексте эволюции буржуазного «революционного самосознания» освещает Б. Вилмс<sup>4</sup>. Для того чтобы было понятно, какое место отводится в этой эволюции буржуазного самосознания от Гоббса до Маркузе самому Гегелю, заметим, что Гоббс, по Виллмсу, зафиксировал революционные основы буржуазной мысли, что было продолжено французскими просветителями, Руссо и Кантом. «Гоббс, — пишет Виллмс, — отклонял революцию, но думал революционно»<sup>5</sup>. То же самое Виллмс относит и к Канту. Фихте, с его точки зрения, превращает свободу в центральную категорию всей своей системы философии. Свобода остается исходным пунктом и в гегелевской мысли. На будущее Гегель отрицает насильственную революцию, но в свете уже имевшей место революции он сохраняет в своей концепции значение принципа свободы. В учении Гегеля, по мнению Виллмса, зафиксировано послереволюционное самосознание гражданина, бюргера. Гегель не отказался от существенных моментов буржуазной революционной мысли, но «Гегель — не революционер, а энциклопедический мыслитель»<sup>6</sup>. В послереволюционную эпоху свобода для него из абстрактного понятия превратилась в действительность.

Этого, замечает Виллмс, не понимают обвинители гегелевского учения в «идеологии верноподданничества». В своей «Философии права» Гегель лишь конкретизирует буржуазную идею свободы и объективи-

<sup>1</sup> Ibid. P. 506.

<sup>2</sup> См.: *Ritter I.* Hegel und die Französische Revolution. Köln-Opladen, 1957. S. 49.

<sup>3</sup> Ibid. S. 15, 76.

<sup>4</sup> См.: *Wilms B.* Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts. Hobbes, Fichte, Hegel, Marx, Marcuse. Stuttgart, 1969. S. 7.

<sup>5</sup> Ibid. S. 34.

<sup>6</sup> Ibid. S. 47.

рует ее в институты общества и государства. В основе этой конкретизации свободы у Гегеля лежат свобода буржуазного субъекта и автономия отдельного индивида. Но поскольку, отмечает Виллмс, буржуазный субъект взят в учении Гегеля не только в качестве исходного пункта, но и в социально-политическом опосредовании, постольку мысль Гегеля есть «поворот к нищете буржуазного субъекта»<sup>1</sup>.

Эта «нищета» усматривается Виллмсом в реалистичности гегелевской мысли, в представлениях о том, что отдельный субъект конкретно обусловлен и определен обществом. А это ведет к признанию позитивной действительности буржуазного общества, которое не хочет ничего больше слышать об основательных изменениях. В рамках послереволюционного буржуазного общества для субъекта этих изменений — для непосредственного, автономного субъекта — не остается больше места. В новых условиях субъект находит себя и исчерпывается в категории «роль», которая, в отличие от категории «договор», не несет уже эмансипативной нагрузки и отражает разочарованность и смирение<sup>2</sup>.

Трактуя революционное учение Маркса в контексте «последовательности буржуазной мысли», Виллмс характеризует учение о всемирно-исторической роли пролетариата и пролетарской революции как «попытку ликвидации буржуазного субъекта»<sup>3</sup>. Отметив «невозможность» реализации этой попытки, он переходит к Маркузе как идеологу современного «протеста частного буржуазного субъекта»<sup>4</sup>.

Таким образом, буржуазная мысль эволюционировала от блеска буржуазного субъекта (его всеобщность) до нищеты (его партикулярность). Решение данной проблемы Виллмс видит в переходе к «новому разуму, новому понятию истины» для выражения «всеобщего протеста»<sup>5</sup>. Остается, правда, неопределенным социально-политический смысл этого «протеста», если он чем-либо отличается от маркузианского.

Рассматриваемая линия «реабилитации» гегелевского учения в ряде работ выражена более осторожно, поскольку в них так или иначе признается двойственность гегелевской позиции в отношении к Французской революции, наличие в гегелевской философии права различных тенденций и т. д. Так, Г. Люббе, отмечая влияние Французской революции и «духа классического либерализма» на гегелевскую концепцию государства как «действительности конкретной свободы», рас-

<sup>1</sup> Ibid. S. 57.

<sup>2</sup> Ibid. S. 58.

<sup>3</sup> Ibid. S. 59–61.

<sup>4</sup> Ibid. S. 72, 74.

<sup>5</sup> Ibid. S. 94, 96.

хождение взглядов Гегеля с политико-правовой действительностью Пруссии, вместе с тем говорит о консервативной форме обработки идей свободы и либерализма в гегелевской философии права<sup>1</sup>. Для Люббе гегелевское политическое учение по существу либерально, и Гегель — либерал, и лишь по форме, стилистически, грамматически (расходясь на самом деле с прусским строем) гегелевская философия права обращена против точки зрения должного и одобряет действительность.

«Философия права» Гегеля, — отмечает Люббе, — стилистически консервативна и содержательно прогрессивна<sup>2</sup>. Это, мол, не гражданский манифест, а учебник. Как прогрессивная политическая теория, гегелевская философия права хотела влиять не путем провокации студентов к необдуманному и опасному действию, а через обучение и подготовку будущих государственных деятелей и служащих. По «своему политическому существу», замечает Люббе, гегелевская философия права есть «теория буржуазного общества с его специфическими буржуазными свободами»; это — «теория условий, при которых данные свободы действительны»<sup>3</sup>. Основное политическое внимание Гегеля в берлинский период его деятельности направлено на «предотвращение такой так называемой демократической политизации общества», при которой «народ» становится «чернью»<sup>4</sup>. Свобода государства, общества и человека у Гегеля конституционно и институционно опосредована. Прогрессизм Гегеля прагматически ориентирован<sup>5</sup>.

Возражая против утверждения, что в гегелевской философии права индивид жертвуется во имя государства, Люббе замечает, что обоснование Гегелем свободы совести человека означает «практическую свободу индивида против господства нравственности», т.е. государства. Свобода совести по своему понятию — характеристика индивидуально-го субъекта, а не государства<sup>6</sup>.

На наш взгляд, ни своеобразие стилистики «Философии права», ни признание в ней ряда буржуазных политико-правовых свобод, в том числе свободы совести, не дают основания для характеристики Гегеля как либерала, а гегелевского учения как либерального. Либерализм предполагает индивидуализм, определяющее значение прав и свобод

<sup>1</sup> См.: *Lübbe H. Politische Philosophie in Deutschland*. Basel — Stuttgart, 1963. S. 13, 27, 48; *Его же. Zur Dialektik des Gewissens nach Hegel // Hegel-Studien*. Bhf. I. S. 247—249; *Его же. Hegels Kritik der politischen Gesellschaft // Filosoficky casopis*. 1967. № 3. S. 365—366.

<sup>2</sup> *Lübbe H. Hegels Kritik der politischen Gesellschaft*. S.366.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 367.

<sup>4</sup> *Ibid.* S. 370.

<sup>5</sup> *Ibid.* S. 367—368.

<sup>6</sup> См.: *Lübbe H. Zur Dialektik des Gewissens nach Hegel*. S. 249—250.

личности. У Гегеля же определяющее значение имеет целое, государство. Так, свобода совести индивида не выводит его, по Гегелю, из-под безусловной власти государства и не делает его автономным от государства: истина морали, совести и т. п. дана в законах, в политике государства, в нравственности. Поэтому правила нравственной жизни целого безусловно доминируют, по Гегелю, над моральными усмотрениями, мнениями и совестью индивида.

Подход Люббе в общем, как это ясно видно из его понимания целей и задач интерпретации политического учения Гегеля, направлен на «легитимацию»<sup>1</sup> стандартов современного буржуазного общества и государства в свете гегелевского авторитета.

Также и в интерпретации Б. Лакебринка<sup>2</sup> гегелевская философия права предстает как выражение концепции свободы. О признании исторической роли Французской революции и реализации в гегелевской политической философии христианской идеи свободы пишет К. Лёвиг<sup>3</sup>. В названных и других работах К. Лёвита и Б. Лакебринка, а также в интерпретациях Г. Засса, Г. Рормозера, К. Швейцера и др. гегелевская концепция свободы берется под защиту как продолжение и выражение европейских традиций, протестантско-христианских представлений о свободе.

Рассматривая учение Гегеля в контексте «европейской идеи свободы», Б. Лакебринк считает, что гегелевская философия исходит из «логических и фундаментально-онтологических предпосылок» европейского понимания свободы (признание «субъективной или моральной свободы») и объективирует в формах социально-политической жизни «свободу как теологический принцип»<sup>4</sup>.

В «теологической ориентированности» освещает взгляды Гегеля также и К. Швейцер. Гегель, по его оценке, не был «реакционером или государственным абсолютистом» и даже не был идеалистом; он был «верующим реалистом» и лютеранином<sup>5</sup>. Со ссылкой на гегелев-

---

<sup>1</sup> «К вербальным средствам самоутверждения политических и религиозных групп, — замечает он, — относится легитимация себя через интерпретацию классика». Это обращение к классике политической мысли, в данном случае к Гегелю, есть, по Люббе, способ определить «кто есть кто» в политико-идеологическом плане. — См.: *Lübbe H. Hegels Kritik der politischen Gesellschaft*. S. 363.

<sup>2</sup> См.: *Lakebrink B. Freiheit und Notwendigkeit in Hegels Philosophie* // *Hegel-Studien*. Bhf. 1. S. 181–192.

<sup>3</sup> См.: *Löwith K. Hegels Aufhebung der christlichen Religion* // *Hegel-Studien*. Bhf. 1. S. 231–232.

<sup>4</sup> *Lakebrink B. Die Europäische Idee der Freiheit, I Teil. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*. Leiden, 1968. S. 1, 405, 420, 513, 517.

<sup>5</sup> См.: *Schweitzer C. Die Glaubensgrundlagen des Hegelschen Denkens* // *Hegel-Studien*. Bhf. 1. S. 237.

ское одобрение реформации Лютера Швейтцер характеризует гегелевское учение как реализацию «основ честной, христиански понятой свободы»<sup>1</sup>.

С позиций «теологических основ» учения о государстве гегелевскую концепцию свободы и государства, государство как «шествие бога в мире» и «актуализацию дела бога» одобряет Г. Рормозер<sup>2</sup>. Такой подход, подчеркивал Рормозер, актуален и для современности, поскольку только субъект, находящийся в религиозных отношениях с государством, видит в нем свою сущность<sup>3</sup>.

«Принцип протестантизма, — пишет другой интерпретатор гегелевского учения Г. Засс, — является для Гегеля ключом к развитию эмансипации свободы»<sup>4</sup>. Протестантскому принципу примирения совести и мира, теории и практики противостоит, по Зассу, односторонность «католического принципа», приведшего к реализации лишь «практически политической стороны эмансипирующей свободы» в ходе Французской революции<sup>5</sup>. Оправдывая с этих позиций отрицательные суждения Гегеля о Французской революции и ее результатах, Засс видит в «Философии права» «прежде всего критику свободы как непрагматического произвола»<sup>6</sup>. Под «произволом» Засс имеет в виду раскритикованные Гегелем радикальные аспекты Французской революции и оппозиционные действия участников немецкого буржуазного движения. Гегелевская философия права предстает в оценке Засса, таким образом, как «критика, в которой теория прагматически опосредована с практикой»; Гегелем тем самым обоснован и объективирован «всемирно-исторический принцип» прагматической «эмансипации свободы»<sup>7</sup>. Отсюда, заключает Засс, и критичность Гегеля по отношению к Прусскому государству.

Защита идей гегелевской философии права представлена и в работах Г. Мюллера, М. Риделя, В. Майхофера и др.

Борясь на свой манер против критических «легенд о Гегеле», Мюллер берет под защиту гегелевскую критику абстрактного равенства и абстрактной свободы и солидаризируется с его идеей органического

<sup>1</sup> Ibid. S. 238.

<sup>2</sup> См.: Rohrmoser G. Die theologischen Voraussetzungen der Hegelschen Lehre vom Staat // Hegel-Studien. Bhf. 1. S. 239, 242.

<sup>3</sup> Ibid. S. 244.

<sup>4</sup> Sass H.-M. Emanzipation der Freiheit. Hegels Rechtsphilosophie als Strategie pragmatischer Politik und Rechtskritik // Archiv für Rechts und Sozialphilosophie. 1967. Vol. LIII/2. S. 258.

<sup>5</sup> Ibid. S. 258.

<sup>6</sup> Ibid. S. 264.

<sup>7</sup> Ibid. S. 274.

государства<sup>1</sup>. Последнее трактуется Мюллером как «подлинно социальное государство», в котором реализована свобода целого и части, общества и личности<sup>2</sup>. Восхищаясь идеей «органической связи» всеобщего и индивидуального в учении Гегеля, Мюллер интерпретирует гегелевский тезис о действительности разумного и разумности действительного как принцип: «Все за одного, один за всех». Критику же реакционных черт гегелевской философии права он отвергает как «непонимание» гегелевской концепции свободы и разума<sup>3</sup>.

Гегелевская идея истории как прогресса в сознании свободы трактуется М. Риделем как обоснование той свободы, которая «имеет свою действительность в современном государстве»<sup>4</sup>.

Трактовку гегелевской философии государства как теории, соответствующей современному буржуазно-демократическому государству, развивал на шестом гегелевском конгрессе В. Майхофер в докладе «Гегелевский принцип современного государства»<sup>5</sup>. И гегелевское государство, и современное буржуазное «правовое и социальное государство» он характеризует как форму реализации свободы<sup>6</sup>. В обоих случаях, согласно Майхоферу, действует один и тот же свободно-демократический принцип решения политических конфликтов.

В ряде интерпретаций гегелевская философия права и вовсе предстает как либерально-прогрессивная или даже демократическая теория<sup>7</sup>.

В англо-американской литературе в целом преобладают более скромные варианты «реабилитации» Гегеля.

<sup>1</sup> См.: Müller G.E. Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen. Bern — München, 1959. S. 9, 354.

<sup>2</sup> Ibid. S. 352, 354.

<sup>3</sup> Ibid. S. 302, 352.

<sup>4</sup> Riedel M. Die dialektische Begründung der Notwendigkeit des Fortschritts in Hegels Geschichtsphilosophie // Hegel-Jahrbuch 1968/1969. S. 104. См. также: Riedel M. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Frankfurt am Main, 1969 (здесь гегелевская концепция свободы трактуется как реализация исторической субстанциальности).

<sup>5</sup> См.: Zeitschrift für Philosophische Forschung. 1967. Bd. 21, Hf. 3. S. 432.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> См.: Hegels Political Philosophy problems and perspectives. Ed. by Z.A. Pelczynski. Cambridge, 1971. P. 1—29, 230—241; Iltting K.H. Einleitung, — in: Hegel. Vorlesungen über Rechtsphilosophie. B. I. Stuttgart, 1973. S. 100—102; Marcic R. Hegel und das Rechtsdenken in deutschen Sprachraum. Salzburg — München, 1970. S. 11—13, 27—76; Ego же. Hegels Bausteine zu einer Theorie der Demokratie // Hegel-Jahrbuch 1971, Meisenheim am Glan. 1972. S. 60—75; Flach W. Hegels Bestimmung des Verhältnis von Freiheit und Gleichheit // Archiv für Rechts — und Sozialphilosophie. 1971. 57. S. 549—557. Критику подобных пролиберальных интерпретаций Гегеля см.: Horstmann R. Ist Hegels Rechtsphilosophie das Produkt der politischen Anpassung eines Liberalen? // Hegel-Studien. Bd. 9. Bonn, 1974. S. 209—252.



Так, Г. Ранкл в «Истории западной политической теории», расходясь с трактовкой Гегеля как «тоталитариста», замечает, что власть, по Гегелю, это — не голая сила, а творение рационального духа. Для Гегеля, считает Ранкл, скорее право создает мощь, силу<sup>1</sup>. Можно, пишет Ранкл, бесконечно спорить об отношениях между учением Гегеля и фашизмом. Восхваление государства и подавление государством индивидов и их раскольнических идей, самоутверждающий характер силы, обоснование войны и некоторые другие концепции Гегеля могут быть легко согласованы с фашистской доктриной. Но, делает вывод Ранкл, поскольку фашизм как радикальное массовое движение относится деструктивно к традициям и культуре, он был бы отвергнут Гегелем точно так же, как он отверг движение буржуазности<sup>2</sup>.

Версию «реакционного» Гегеля отвергает и Макдональд. Но, замечает он, Гегель и не «либерал» в обычном смысле слова. «Было бы точнее, — пишет он, — назвать Гегеля постлибералом в прелиберальном обществе или, возможно, социалистом без социализма»<sup>3</sup>.

Более определенно о соблюдении принципа индивидуальной свободы в гегелевском учении пишет Ф. Коплестон. Отмечая «сильную дозу доктрины Руссо» в гегелевской концепции соотношения всеобщей и индивидуальной воли, он заключает: «В то же время несправедливо по отношению к Гегелю из способа, которым он говорит о величии и божественности государства, делать заключение, что его идеал — тоталитарное государство, в котором частная свобода и инициатива сведены к минимуму. Напротив, зрелым для Гегеля является то государство, которое гарантирует максимум развития личной свободы, согласующейся с суверенными правами универсальной воли»<sup>4</sup>.

О реализации свободы в гегелевской концепции государства и влиянии на нее Французской революции (правда, с возражением против их «прямой идентификации») пишет и Г. Келли<sup>5</sup>.

Примечательно, что мысль об отличии гегелевской концепции государства от Прусского государства проникла в послевоенное время и на страницы энциклопедии «Британика»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Runkle G. A History of Western Political Theory*. N.Y., 1968. P. 446.

<sup>2</sup> Ibid. P. 447.

<sup>3</sup> *McDonald L.C. Western Political Theory. From its origins to the present*. N.Y., 1968. P. 478.

<sup>4</sup> *Copleston F. A History of Philosophy*. Vol. VII. Fichte to Nietzsche. Westminster — Maryland, 1963. P. 213.

<sup>5</sup> См.: *Kelly G.A. Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*. Cambridge, 1969. P. 321, 328, 358. Келли при этом отмечает «слишком большую либеральную или прогрессистскую индугенцию» по отношению к Гегелю в работах Э. Вейля и Е. Флейшманна (ibid. P. 323).

<sup>6</sup> См.: *Encyclopaedia Britannica*. Vol. II. Chicago — London — Toronto, 1958. P. 380.

Мы уже в ряде случаев отмечали, что в противоположность критикам «реакционного» Гегеля, усматривающим в его идеях о войне «милитаризм» и «экспансионизм», сторонники «реабилитации» гегелевского учения от обвинений его в тоталитаризме, милитаризме, экспансионизме и т.п. предпринимают усилия в направлении «прогрессивной» переинтерпретации также и гегелевской концепции войны.

Эта последняя линия интерпретации гегелевских идей о войне наиболее развернуто представлена в работах Ш. Авинери и Ж. Донта. Гегель, по оценкам Авинери, не националист, не милитарист и не апологет войны<sup>1</sup>. Война для Гегеля, замечает Авинери в споре с Поппером, это необходимо возникающее явление, она не связана с какой-либо целью это — своего рода удар судьбы<sup>2</sup>. В целом свое понимание гегелевских взглядов на войну Авинери резюмирует следующим образом: Гегель превозносит философское понятие войны без поддержки какой-либо исторически конкретной войны; гегелевское отношение к войне сравнимо, по Авинери, с христианским отношением к греху.

В своей интерпретации взглядов Гегеля Ж. Донт акцентирует внимание на конкретно-исторических истоках, характере и содержании гегелевского учения о войне. Как в юношеских, так и в поздних работах Гегеля речь идет, по мнению Донта, о «национальной, гражданской, революционной» войне<sup>3</sup>. Такая война (в том числе — национальная) в трактовке Донта представляет собой борьбу за признание и не направлена на удовлетворение великодержавно-националистических устремлений. И в «Философии права», по Донту, Гегель говорит о том типе войн (войне революционной, войне за национальную независимость), который никак не мог устроить ни русского царя, ни Меттерниха, ни Фридриха-Вильгельма III. Признавая полезность войны для своего времени, Гегель, по мнению Донта, рассчитывал на войну как на средство прогрессивной эволюции<sup>4</sup>.

Линия аргументации Донта, направленная на содержательно-историческую конкретизацию общефилософских положений Гегеля о войне, не лишена значительного резона. В поисках конкретно-исторического значения гегелевских философских положений о войне право-

<sup>1</sup> *Avineri Sh. Hegel Revised // Journal of contemporary History, 1968. Vol. 3. № 2. P. 146. Ego же. Hegel and Nationalism // The Review of Politics. Notre Dame. Oct. 1962. Vol. 24. № 4; Ego же. Hegel's Theory of the modern State. Cambridge, 1972. P. 194–207.*

<sup>2</sup> *Avineri Sh. The Problem of War in Hegel's Thought // Journal of the History of Ideas. Vol. XXII. Oct.-Dec. 1961. № 4. P. 474.*

<sup>3</sup> *См.: D'Hondt J., L'appréciation de la guerre révolutionnaire par Hegel // Hegel-Jahrbuch 1967. Meisenheim am Glan, 1968. S. 72.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 73–75.*

мерно также, на наш взгляд, говорить о влиянии революционных войн Французской республики на взгляды Гегеля.

Однако, по нашему мнению, сводить значение гегелевской философской концепции войны лишь к оправданию по существу справедливых войн (как это делает Донт) так же в принципе, теоретически и методически неверно, как и оправдывать эту концепцию полным отрицанием ее связи с конкретными войнами (как это делает Авинери). И в том, и в другом случае имеет место неверное представление о смысле и характере связи теоретического и конкретно-исторического аспектов гегелевского учения.

На наш взгляд, будучи теоретически корректным при оценке гегелевской концепции войны, ее нельзя сводить к оправданию ограниченного типа конкретных прошлых войн, ни вообще отрицать резюмирование в ней определенным образом военного опыта прошлого и правомерность апелляции к ней при последующих обоснованиях конкретных войн. Это обусловлено основными принципами гегелевского учения вообще, его диалектико-философской трактовкой войны, в частности.

Среди западных интерпретаторов гегелевской концепции войны, на наш взгляд, более адекватно трактует ее философский смысл профессор Пенсильванского университета Д. Верене. Рассматривая гегелевское учение о войне в контексте всей политической философии Гегеля, он убедительно критикует односторонние оценки взглядов философа на войну в качестве тоталитарных (К. Поппер, Г. Кон), консервативных (Ф. Нортхедж, Д. Сабине, Д. Финдлай) или либеральных (Ш. Авинери, З. Пельчинский и др.)<sup>1</sup>. Правда, сосредоточив свой исследовательский интерес на философско-концептуальной стороне гегелевского учения о войне, Д. Верене не уделяет необходимого внимания конкретно-исторической стороне этого учения.

По смыслу гегелевской концепции, все реальные, конкретно-исторические войны, как впрочем и вообще все исторические действия, обусловлены историческими закономерностями и нуждаются в конкретно-историческом рассмотрении. И в этом отношении его философская концепция войны не есть ни непосредственное оправдание какой-либо конкретной войны, ни обоснование, а тем более призыв к конкретным будущим войнам. Но война вообще, война как война, получает свою логико-диалектическую легитимацию в качестве момента нравственности. Поэтому то, что Гегель называет «философской идеей» и «нравственным моментом войны», относится в принципе ко всем вой-

---

<sup>1</sup> См.: *Verene D. Hegel's account of war // Hegel's philosophy problems and perspectives.* Ed. by Z.A.Pelczynski. Cambridge, 1971. P. 168–180.

нам. В гегелевском учении о войне можно найти аргументы как в пользу справедливых (Донт), так и несправедливых войн (неогегельянцы), поскольку оно подразумевает и те, и другие. Лишь с позиций пацифизма можно полностью отвергнуть гегелевскую философскую концепцию войны. Гегель и сам атаковал пацифизм, усмотрев его в идее «вечного мира». Так что сама гегелевская концепция войны не является подходящей основой, с которой можно последовательно критиковать и отвергать милитаризм и оправдание войны.

Вместе с тем ясно, что гегелевская критика «вечного мира» велась не с позиций «апологетики войны». В этой связи весьма поучительно сопоставить гегелевский подход с воззрениями Ф. Ницше по данной проблематике. При таком сравнении становится очевидным, что позиция Гегеля принципиально отличается от тех дифирамбов, которые поет войне Ф. Ницше. Для демонстрации различия этих двух позиций приведем, в частности, следующее типичное для Ницше суждение: «Вы говорите, что благая цель освящает даже войну? Я же говорю, что благо войны освящает всякую цель»<sup>1</sup>.

К характеристике гегелевской концепции войны можно подойти и с несколько иного угла зрения, а именно: в какой мере она философско-теоретически и историко-политически углубляла понимание феномена «война», проясняла и просвещала эту тему? Этот ее проясняюще-познавательный потенциал, надо признать, весьма значителен. Особенно выразительно освещение Гегелем внутривнутриполитического смысла войны — того аспекта, сокрытие которого от публичной гласности и общественного мнения является само собой разумеющейся задачей бюрократически организованной политики и ее функционеров.

Разве эффективная борьба за мир предполагает неведение относительно тех аспектов (внутренних и внешних) войны, которые так глубоко, содержательно и ярко освещаются Гегелем? И разве то знание и понимание войны, которое философски сформулировано им и чего нет в многочисленных трактатах о вечном мире, автоматически превращает миролюбца в агрессора и милитариста? Здесь, видимо, уместно вспомнить, что незнание — не аргумент.

Весьма характерным примером предвзятости и игнорирования познавательного аспекта предшествующих философских трактовок войны, в том числе и гегелевской концепции, является позиция представителя социологического направления полемологии (учения о войне) французского социолога Гастона Бутуля. Его апелляции к свободному от политико-идеологического влияния познанию войны вы-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. СПб., 1903. С. 63.

глядят мнимыми уже в свете оценки им гегелевского учения как истока «целого ряда доктрин, одна воинственнее другой: расизма, классовой борьбы, империализма, национализма»<sup>1</sup>.

Примечательно, что, отвергая познавательно более глубокие представления о войне, Бутуль и его коллеги конструируют свой «полемологический барометр» посредством эклектического сочетания качественно разнородных факторов (биологического феномена, геополитических факторов, агрессивности духовной структуры и т.п.). Сторонникам подобного обращения с учениями прошлого, видимо, кажется, что гегелевскую «реакционную» концепцию войны можно опровергнуть с помощью более «прогрессивного» и более «морального», но менее верного суждения. На деле же прогресс нравов без прогресса знания или невозможен, или мало что значит.

## Глава 4. ОЦЕНКИ УЧЕНИЯ ГЕГЕЛЯ В СССР

### 1. Учение Гегеля в оценках Ленина

В произведениях Ленина, начиная с работы «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» (1894) и кончая статьей «О значении воинствующего материализма» (март 1922 г.), заметное место уделено оценке гегелевского учения в его связи с марксизмом.

Гегель, согласно ленинской трактовке, — один из великих предшественников марксизма, а его диалектика — один из теоретических источников марксистского учения. В этих своих оценках Ленин опирался на соответствующие суждения Маркса и Энгельса о роли гегелевской философии, особенно — его диалектики, в формировании их материалистических и коммунистических воззрений.

Главное достижение гегелевской и в целом немецкой философии, по Ленину, — это «диалектика, т.е. учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде...»<sup>2</sup>.

Наличие консервативных и революционных моментов во взглядах Гегеля Ленин отмечал уже в статье «Фридрих Энгельс» (1895). Хотя

---

<sup>1</sup> Bouthoul G. Der Wille zum Frieden und das Wissen vom Krieg // Neue Zürcher Zeitung. 16 April 1972. № 104. S. 37–38.

<sup>2</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 43–44.

отношение Гегеля к Прусскому государству было примиренческим, писал он, однако «учение Гегеля было революционным»<sup>1</sup>. Далее он добавляет: «Вера Гегеля в человеческий разум и его права и основное положение гегелевской философии, что в мире происходит постоянный процесс изменения и развития, приводили тех учеников берлинского философа, которые не хотели мириться с действительностью, к мысли, что и борьба с действительностью, борьба с существующей неправдой и царящим злом коренится в мировом законе вечного развития. Если все развивается, если одни учреждения сменяются другими, почему же вечно будут продолжаться самодержавие прусского короля или русского царя, обогащение ничтожного меньшинства на счет огромного большинства, господство буржуазии над народом?»<sup>2</sup>.

В своем конспекте гегелевской «Науки логики» Ленин признавал: «Я вообще стараюсь читать Гегеля материалистически: Гегель есть поставленный на голову материализм (по Энгельсу) — т.е. я выкидываю большей частью боженьку, абсолют, чистую идею etc.»<sup>3</sup>.

Обращение к философии Гегеля Ленин рассматривал как важнейшую и необходимую форму систематического изучения и познания диалектики с материалистической точки зрения — для уяснения и понимания диалектики «Капитала», других исторических и политических произведений марксизма. Интересно в этой связи следующее его положение: «Нельзя вполне понять «Капитала» Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логике Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса 1/2 века спустя!!»<sup>4</sup>.

Касаясь задач вновь организованного журнала «Под знаменем марксизма» (1922), В.И. Ленин отмечал важность пропаганды диалектики и призывал сотрудников журнала стать «своего рода «обществом материалистических друзей гегелевской диалектики»<sup>5</sup>. При этом он обращает внимание на необходимость связи изучения диалектики с актуальной современностью, с новейшей революционной практикой и исторической действительностью. «Опираясь на то, как применял Маркс материалистически понятую диалектику Гегеля, — писал он, — мы можем и должны разрабатывать эту диалектику со всех сторон, печатать в журнале отрывки из главных сочинений Гегеля, истолковывать их материалистически, комментируя образцами применения диалектики у Маркса, а также теми образцами диалектики в области отношений экономи-

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 7.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 93.

<sup>4</sup> Там же. С. 162.

<sup>5</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 30.

ческих, политических, каковых образцов новейшая история, особенно современная империалистическая война и революция дают необыкновенно много»<sup>1</sup>.

В «Конспекте книги Гегеля «Лекции по философии истории» Ленин отмечает устарелость (по сравнению с марксистской концепцией исторического развития) гегелевской философии истории и вместе с тем подчеркивает, что во «Введении» к этой гегелевской работе есть «много прекрасного в постановке вопроса»<sup>2</sup>. Он отмечает и «зачатки исторического материализма у Гегеля»<sup>3</sup>. Таков же смысл и следующего ленинского положения: «*исторический материализм как одно из применений и развитий гениальных идей — зерен, в зародыше имеющих у Гегеля*»<sup>4</sup>. Это положение перекликается с утверждением Энгельса о том, что без немецкой философии не было бы и научного социализма. Цитируя это высказывание Энгельса, Ленин добавляет: «Маркс и Энгельс не раз указывали, что они в своем умственном развитии многим обязаны великим немецким философам, и в частности Гегелю»<sup>5</sup>.

В работе «Государство и революция» Ленин, рассматривая положения марксистского учения о государстве как продукте общества на известной ступени его развития, приводит большую цитату из работы Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», в которой, в частности, содержится критика гегелевской трактовки государства как «действительности нравственной идеи», «образа и действительности разума»<sup>6</sup>.

В целом следует отметить, что отношение Ленина к учению Гегеля развивалось в русле тех подходов и оценок этого учения, которые в своей основе были сформулированы Марксом и Энгельсом. Здесь, как впрочем и в других случаях, Ленин выступает как творческий и вместе с тем ортодоксальный марксист, как хороший знаток диалектики вообще и гегелевской диалектики, в частности.

В этой связи представляются несерьезными суждения такого рода, будто Ленин «не понял» ни Гегеля, ни смысла отношения к нему Маркса<sup>7</sup>.

Напротив, со всей определенностью можно сказать, что Ленин очень хорошо понял Гегеля, но только с марксистских, с коммунистических

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 289.

<sup>3</sup> Там же. С. 171.

<sup>4</sup> Там же. С. 172.

<sup>5</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 7.

<sup>6</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 33. С. 6.

<sup>7</sup> См., например: Barion J. Hegel und die marxistische Staatslehre. Bonn, 1963. S. 175; Ermacora F. Op. cit. S. 243—144.

позиций, в контексте идейных связей и расхождений марксизма с гегелевским учением. В этом смысле можно согласиться с высказанной Бернгартом характеристикой Ленина как «внука Гегеля»<sup>1</sup>, но с обязательным уточнением: *коммунистический* «внук Гегеля».

О марксистско-коммунистической позиции Ленина (в том числе и применительно к Гегелю) забывает и Г. Эдлин, когда он пишет, что Гегель и Ленин занимают аналогичную позицию, «отрицая отдельную волю в пользу государственного руководства»<sup>2</sup>. По отношению к Гегелю это в общем верно, но с оговорками (о *правовом* этатизме Гегеля и т.д.). У Ленина же (в контексте тоталитарной коммунистической идеологии и соответствующей практики) речь идет об отрицании не только «отдельной воли», но и государства (и права) как такового. Большая разница!

Эту принципиальную противоположность позиций Гегеля и Ленина игнорирует и Д. Таршис, когда он уже Гегеля трактует как «лениниста»<sup>3</sup>. Гегель и Ленин, по его представлениям, расходятся не по существу их позиций, а, скорее, по «концептуальному языку». Чтобы подкрепить свои произвольные аналогии между Гегелем, Марксом и Лениным, Таршис превращает их всех в «утопистов» (но поскольку, считает он, принцип «утопии» уже с XVIII в. принят в теорию исторического прогресса, сама «утопия» преобразовалась в «ухронию»)<sup>4</sup>. «Ухрония» — это, по Таршису, будущее в настоящем. В этой «ухронии» Таршиса все кошки, как ночью, серы, и коммуниста от буржуа не отличишь.

Различные стороны темы «Гегель и Ленин» разрабатывались и с марксистских позиций. Много внимания этому уделено в работах организатора и многие годы президента Международного гегелевского общества В. Байера. На шестом гегелевском конгрессе (Прага, 1966) он выступил с докладом «Революция в философии права: 1817 г. — Гегель, 1917 г. — Ленин». Аналогичные положения В. Байер развивал и в статье «О философии права Гегеля»<sup>5</sup>. Говоря о преемственности от Гегеля к Ленину, В. Байер делал упор на революционный характер гегелевского и ленинского учений о государстве и праве, что применительно к Гегелю звучит как явное преувеличение. «Философия права Гегеля, — писал он, — в существенной своей части есть революционная философия

<sup>1</sup> Bernhart J. Geschichtslehre aus Philosophie und Theologie // Salzburger Zeitschrift für Philosophie., 1957. № 1. S. 83–84.

<sup>2</sup> Edlin G. Op. cit. S. 83–84.

<sup>3</sup> Tarschys D. Hegel as a Leninist // VIII World Congress. Aug. 31 – Sept. 5. 1970. International Political Science Association. Munich, 1970. P. 1.

<sup>4</sup> Ibid. P. 2.

<sup>5</sup> См.: Вопросы философии. 1968. № 2. С. 65–71.



права, в которой введено понятие революционной победы»<sup>1</sup>. Показательно, что в попытке обосновать это положение Байер вынужден ссылаться на ранние гегелевские произведения, поскольку сама «Философия права» — неподходящий источник для аргументов в пользу его тезиса.

Весьма несостоятельными представляются и байеровские параллели между гегелевской и ленинской критикой исторически отживших государственно-правовых институтов. «В известном смысле, — писал Байер, — здесь можно было бы провести параллель между указанными словами Гегеля, призывающими к низвержению устаревших государственных учреждений, и положением В.И. Ленина о том, что все предшествующие революции лишь совершенствовали государственную машину, но ее следует разбить, разрушить»<sup>2</sup>. Очевидно, что этатисту Гегелю была абсолютно чужда коммунистическая идея отрицания государства вообще.

## 2. Интерпретации гегелевского учения в советской литературе

Содержащиеся в работах Маркса, Энгельса и Ленина оценки учения Гегеля определили основные направления разработки гегелевской проблематики в советской литературе.

В 20-е гг. при освещении гегелевской тематики в советской печати главное внимание уделялось уяснению роли гегелевской философии как одного из теоретических источников марксизма, отношению Маркса, Энгельса и Ленина к учению Гегеля, сопоставлению идеалистической и материалистической диалектики, аспектов их связи и принципиального различия<sup>3</sup>. При этом в ходе рассмотрения общеполитических проблем некоторые авторы касались также ряда вопросов идеологического, политико-правового профиля — таких, например, как социально-классовые корни гегелевской философии, смысл идейно-теоретической борьбы между представителями марксистско-ленинского и неогегельянского подходов к политико-правовой философии Гегеля и т.д.

Так, ряд исследователей (П.И. Стучка, И.П. Разумовский, А.М. Деборин, К. Милонов и др.) акцентировали внимание на диалектических

<sup>1</sup> Там же. С. 69.

<sup>2</sup> Там же. С. 70.

<sup>3</sup> См.: Богданов Б.В. Из истории исследования идей Гегеля в советской философской науке // Философские науки. 1971. № 1. С. 121—131; Суворов Л.Н. Гегель и философские дискуссии 20-х годов // Философские науки. 1971. № 5. С. 142—149.

аспектах учения Гегеля об обществе, государстве и праве, на роли гегелевской диалектики общественно-политической жизни в процессе генезиса историко-материалистического подхода к данной проблематике<sup>1</sup>.

При этом многие авторы (и не только в 20-е, но также в 30—40-е гг.), положительно оценивая некоторые моменты гегелевского диалектического метода (его «рациональное зерно») и резко критикуя его идеалистическую систему, трактовали его «Философию права» и вообще политическую доктрину Гегеля преимущественно как лишенное достоинств диалектичности, концентрированное выражение негативных, консервативных и реакционных черт гегелевской системы. При таком механическом разделении и противопоставлении метода и системы политико-правовое учение Гегеля автоматически причислялось к «реакционной» системе в противовес «прогрессивному» методу.

От такой трактовки отличался подход А.М. Деборина, который отмечал, что Гегель пользовался диалектическим методом не только при анализе общеполитических проблем, но и в своей социальной философии. «Не только метод Гегеля, — писал он, — но и определенные, необходимо связанные с методом, результаты его исследования в области общественных наук не прошли бесследно для Маркса»<sup>2</sup>.

Другой исследователь тех лет, К. Милонов, критикуя «политическую реакционность» Гегеля, вместе с тем писал: «Гегель учит диалектике общественной жизни... И никто иной, как марксисты, должны показать, что Гегель, несмотря на весь свой идеализм, значительно ближе нам, чем любому оттенку политического, философского и прочего мракобесия»<sup>3</sup>. Исследование проблем гегелевской диалектики общественной жизни, подчеркивал он, необходимо для изучения и понимания взглядов Ленина, в том числе на политику.

Интерес к политическому и правовому учению Гегеля в его соотношении с марксистской теорией государства и права заметно оживился в связи с опубликованием в 1927 г. (под редакцией и с предисловием Д.Б. Рязанова) впервые на языке оригинала рукописи Маркса 1843 г. «К критике гегелевской философии права». Политико-правовые аспекты этой работы были обстоятельно освещены И.П. Разумовским. В поле

---

<sup>1</sup> См.: *Стучка П.И.* Революционная роль права и государства. Изд. 1-е. М., 1921. Изд. 2-е. М., 1923. Изд. 3-е. М., 1924; *Его же.* Избранные произведения по марксистско-ленинской теории права. Рига, 1964. С. 118, 131, 138, 200—205; *Разумовский И.* Проблемы марксистской теории права. М., 1925. С. 81—103.

<sup>2</sup> *Деборин А.* Маркс и Гегель // Под знаменем марксизма. 1923. № 8—9. С. 6.

<sup>3</sup> *Милонов К.* Необходим ли нам Гегель? // Под знаменем марксизма. 1925. № 7. С. 61—62.

его внимания были как проблемы гегелевской философии права (ее диалектическая методология, буржуазный социально-классовый характер, черты компромисса нового со старым в системе гегелевских политических воззрений и т.д.), так и вопросы генезиса марксистского учения о государстве и праве (роль и место гегелевской философии права в процессе этого генезиса, сопоставление философских и политических взглядов молодого Маркса, Гегеля и Фейербаха)<sup>1</sup>.

Этой теме была посвящена и статья А.Макарова<sup>2</sup>. Раскрывая значение критики Марксом гегелевской «Философии права» в качестве важного этапа формирования диалектико-материалистического учения о государстве и праве, А. Макаров писал, что произведение Гегеля было закономерным итогом его теоретической деятельности в качестве идеолога немецкой буржуазии и представляет собой вершину домарксовской социологии и буржуазной государственно-правовой теории.

Большая серия публикаций в начале 30-х гг. была связана со 100-летием со дня смерти Гегеля<sup>3</sup>. Положительные оценки революционных черт диалектического метода Гегеля сочетались в этих публикациях с резкой критикой его политической доктрины и государственно-правовых взглядов.

В ходе анализа государственно-правовых взглядов Гегеля Е. Пашуканис критиковал обожествление Гегелем государства и его трактовку государства в качестве надклассовой силы. Одновременно он отмечал глубину гегелевского учения о гражданском обществе, о буржуазных правах и свободах. В своей оценке ряда положений «Философии права» (в частности § 185, где речь идет о внутренних противоречиях гражданского общества) Е. Пашуканис отмечал «зачатки материалистического учения о государстве» у Гегеля. «Классовая теория государства, — писал он, — уже стоит на пороге»<sup>4</sup>.

Много внимания в эти годы уделялось критике неогегельянства. Критическому анализу данной проблематики была посвящена и книга М. Аржанова<sup>5</sup>. В этой работе, как и в большинстве журнальных публи-

<sup>1</sup> См.: *Разумовский И.П.* Маркс и гегелевская философия права // *Революция права*. 1928. № 1. С. 59—84; № 2. С. 57—66.

<sup>2</sup> См.: *Макаров А. К.* Маркс и его критика «Философии права» Гегеля // *Под знаменем марксизма*. 1938. № 4. С. 11—21.

<sup>3</sup> См.: *Адоратский В.* Гегель, Маркс и Ленин; *Митин М.* Гегель и теория материалистической диалектики; *Горохов Ф.* Философско-исторические взгляды Гегеля и исторический материализм; *Ральцевич В.* Гегель как идеолог буржуазии // *Под знаменем марксизма*. 1931. № 11—12.

<sup>4</sup> *Пашуканис Е.* Гегель. Государство и право (К столетию со дня смерти) // *Советское государство и революция права*. 1931. № 8. С. 28.

<sup>5</sup> См.: *Аржанов М.* Гегельянство на службе германского фашизма. М., 1933.

каций 20—40-х гг., в ходе критики социально-политических идей неогегельянства зачастую не проводится различие между положениями собственно «Философии права» Гегеля (о соотношении силы и права, роли государства, войне и международном праве, нациях и др.) и их неогегельянскими интерпретациями. С более адекватных позиций освещали эту проблематику в 30—40-е гг. М. Каммари и В.Ф. Асмус<sup>1</sup>.

Значительным событием стало издание в 1934 г. «Философии права» на русском языке. В «Предисловии» Института философии Коммунистической академии к этой работе отмечалось, что изучение «Философии права» будет способствовать «более глубокому пониманию философии марксизма, которая имеет одним из своих истоков гегелевскую философию, составной частью которой является «Философия права»<sup>2</sup>.

С критикой такого подхода выступил Аржанов, полагавший, что указанный тезис «затушевывает принципиально различное отношение Маркса — Энгельса, марксизма-ленинизма к методу и системе гегелевской философии», поскольку «в действительности Маркс воспринял диалектический метод Гегеля, материалистически его переработав, преодолев и отвергнув гегелевскую систему, в частности и в особенности его систему взглядов на право и государство»<sup>3</sup>.

Очевидно, однако, что Аржанов здесь смешивал вопрос о внутреннем противоречии между методом и системой Гегеля (диалектическим принципом развития, с одной стороны, и метафизическим системосозиданием, с другой) с вопросом о том, что «Философия права» содержит в себе систему (в значении внутренне согласованной целостности) политико-правовых воззрений Гегеля и, в свою очередь, является составной частью всей системы его философии (в смысле совокупности всех разделов гегелевской философии).

Отрицая вообще наличие диалектики в «Философии права» Гегеля, Аржанов писал, что в этой работе нашли «свое наиболее яркое, резкое, сгущенное отражение и воплощение консервативные, реакционные, отрицательные стороны гегелевской философии»<sup>4</sup>.

Буржуазный смысл гегелевской философии права отстаивался в упомянутой статье М. Каммари. Он подчеркивал необходимость исто-

---

<sup>1</sup> См.: Каммари М. «Философия права» Гегеля // Под знаменем марксизма. 1935. № 2. С. 26—56; Асмус В.Ф. Фашистская фальсификация классической немецкой философии. М., 1942.

<sup>2</sup> См.: Гегель, Философия права. Соч. Т. VII. М., 1934. С. V.

<sup>3</sup> Аржанов М. «Философия права» Гегеля // Вестник Коммунистической академии. 1934. № 5—6. С. 130.

<sup>4</sup> Там же. С. 127.

рического подхода к политическому учению Гегеля (учета социально-классовой, политической и идеологической обстановки в тогдашней Германии, ее внутреннего и внешнего положения и т.п.). От распространенных в то время представлений о Гегеле как апологете войны, шовинисте и т.п. выгодно отличается его содержательный анализ гегелевских суждений о войне и нации (требование Гегелем «правовой основы» для применения силы, признание им принципов и норм международного права, выступление против антисемитизма и т.д.).

К началу 40-х гг. Гегель характеризовался в советской литературе как прогрессивный буржуазный идеолог, отвергавший феодальный строй и философски обосновавший разумность буржуазного общества и государства. Однако вскоре, в связи с критикой выпущенного в 1943 г. Институтом философии АН СССР третьего тома «Истории философии», в партийном журнале «Большевик» было указано, что в третьем томе «не подвергнуты критике такие реакционные социально-политические идеи немецкой философии, как восхваление прусского монархического государства, возвеличение немцев как «избранного» народа, пренебрежительное отношение к славянским народам, апологетика войны, оправдание колониальной, захватнической политики и т.д.»<sup>1</sup>. Подчеркивалось также, что авторы третьего тома «необоснованно приписывают Гегелю распространение диалектики на общественную жизнь»<sup>2</sup>.

Несколько позже, в ходе обсуждения в 1947 г. работы Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии», вся классическая немецкая философия стала характеризоваться как «аристократическая реакция на французскую революцию и французский материализм»<sup>3</sup>. По смыслу этого тезиса, представители немецкой классической философии (Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель) оказывались не буржуазными, а феодальными, дворянскими идеологами. Ввиду фактической ошибочности такой оценки на дискуссии наряду с теми, кто прямо отстаивал тезис об «аристократической реакции» (М.В. Эмдин, Г.М. Гак, В.И. Светлов, В.С. Кружков и др.), выступили и другие философы (М.Д. Каммари, Б.М. Кедров, Б.А. Чагин, Я.А. Мильнер, О.Л. Резников)<sup>4</sup>, которые предприняли попытку согласовать данный тезис с характеристикой представителей немецкой философии в качестве буржуазных, а не феодально-дворянских идеологов. Конечно, такое сочетание

<sup>1</sup> См.: О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв. // Большевик. 1944. № 7–8. С. 16–17.

<sup>2</sup> Там же. С. 17. См. также: Митин М. О реакционных социально-политических взглядах Гегеля // Большевик. 1944. № 12. С.39–48.

<sup>3</sup> См.: Вопросы философии. 1947. № 1. С. 47.

<sup>4</sup> См. там же. С. 9, 17, 22, 50, 57, 198, 390, 403, 417, 455.

«аристократической реакции» с «буржуазной идеологией» внутренне противоречиво, но, памятуя об условиях сталинизма, следует сказать, что в этом смешении были все же элементы исторической правды и политической смелости.

Тезис об «аристократической реакции» имел широкое хождение в литературе конца 40-х и первой половины 50-х гг. В целом он отрицательно сказался на исследованиях истории философской и политической мысли. И хотя исследования учения Гегеля после дискуссии 1947 г. затормозились, однако отдельные работы, в которых анализировались различные аспекты этого учения, продолжали выходить.

Так, в 1947 г. вышла работа А.А. Пионтковского «Уголовно-правовая теория Гегеля в связи с его учением о праве и государстве»<sup>1</sup>. Данная публикация, естественно, не свободна от ряда распространенных в те годы односторонних и ошибочных положений (о гегелевском учении как «аристократической реакции», апологии войны и колониальной политики, о политической реакционности и «контрреволюционной сущности» воззрений Гегеля и т.п.). Однако ценная сторона его состояла в содержательном анализе большого комплекса проблем гегелевской философии права.

Политико-правовые воззрения Гегеля освещались и в учебнике 1953 г. для юридических вузов по истории политических учений<sup>2</sup>. Наряду с неизбежными в тех условиях оценками гегелевского учения в духе тезиса об «аристократической реакции» П.Н. Галанза (автор раздела о Гегеле) отмечал и прогрессивные моменты этого учения по сравнению с воззрениями Галлера и представителей исторической школы права, подчеркивал буржуазный смысл гегелевской концепции личности и гражданского общества.

Новый период гегелевских исследований относится ко второй половине 50-х гг. и совпадает со 125-летием со дня смерти Гегеля. В это время появился ряд публикаций, где были подвергнуты критике прежние оценки взглядов классиков немецкой философии, в том числе Гегеля<sup>3</sup>. Заметную роль в этом плане сыграли работы А.А. Пионтковского, в

---

<sup>1</sup> Эта книга в обновленном виде была переиздана в 1963 г. (см.: *Пионтковский А.А. Учение Гегеля о праве и государстве и его уголовно-правовая теория*. М., 1963), а несколько ранее появилась на немецком языке (см.: *Piontkowski A.A. Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Strafrechtstheorie*. Berlin, 1960).

<sup>2</sup> См.: *История политических учений*. Т. 1. Ч. 2. М., 1953. С. 52–57.

<sup>3</sup> См.: *Галанза П.Н. Об оценке учения Гегеля о государстве и праве (К 125-летию со дня смерти Гегеля) // Советское государство и право*. 1956. № 9. С. 16–26; *Хлябич И. К вопросу об оценке философского наследия Гегеля // Коммунист*. 1956. № 17. С. 101–114. Соответствующие изменения были внесены и в учебную программу курса «История политических учений» для юридических вузов.

которых содержится обстоятельная критика тезиса об «аристократической реакции»<sup>1</sup>.

Преодоление ошибочной формулы об «аристократической реакции» — неверной по существу и вредной как общеобязательная установка — позволило перейти от идеологически предвзятых оценок и характеристик к собственно исследовательской работе в данной области.

Оценка гегелевского учения как «аристократической реакции» по существу адресована конкретно-исторической стороне этого учения, что, конечно, неверно ввиду как раз исторически прогрессивного (в условиях полуфеодальной Германии), а именно — буржуазного, но никак не феодального, характера политико-правовой философии Гегеля. При прежней ошибочной оценке оставались в тени многие действительно консервативные, антилиберальные и антидемократические аспекты гегелевской политико-правовой доктрины (ее этатизм, антилиберализм гегелевской конструкции соотношения личности — общества — государства и т.д.).

Для работ по гегелевской проблематике, вышедших в 60-е и последующие годы, характерны расширение профиля исследований и обращение к новым аспектам гегелеведения, повышенный интерес к методологическим проблемам, трактовка гегелевского учения в тесной связи с актуальной тематикой современной философии и юриспруденции, с реальными социально-политическими явлениями современности. В исследованиях философского профиля (в работах Т.И. Ойзермана, А.В. Гулыги, М.А. Кисселя, В.А. Малинина, Н.В. Матрошиловой, М.Ф. Овсянникова, М.В. Эмдина и др.) значительно больше внимания стало уделяться политическим, правовым, этическим аспектам гегелевского учения<sup>2</sup>.

В работах юридического профиля основное внимание в эти годы уделялось освещению вопросов политической характеристики гегелевского учения, анализу соотношения философии права Гегеля и маркс-

---

<sup>1</sup> См.: *Пионтковский А.А.* Вопросы государства и права в философии Гегеля // Проблемы истории философской и социологической мысли. XIX в. М., 1960. С. 89—125; *Его же.* Политическая оценка гегелевской философии права // VI Международный гегелевский философский конгресс. М., 1968. С. 4—11; *Его же.* «Философия права» Гегеля и марксизм // Философия Гегеля и современность. М., 1973. С. 225—243.

<sup>2</sup> См., например: *Гулыга А.В.* Гегель. М., 1970; *Его же.* Гегелевские исследования // Вопросы философии. 1969. № 1; *Киссель М.А., Эмдин М.В.* Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики. Л., 1966; *Овсянников М.Ф.* Гегель. М., 1971. *Ойзерман Т.И.* Социальный смысл философии Гегеля // Вопросы философии. 1970. № 8; Философия Гегеля и современность. М., 1973; Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987.

систской теории государства и права, исследованию ряда политико-правовых концепций Гегеля (личность и государство, общество и государство, диалектика права и политики, воля и право, мораль — нравственность — право, война и мир и др.), уяснению места и роли гегелевской доктрины в истории правовых и политических учений<sup>1</sup>. Мои гегелеведческие публикации были по преимуществу посвящены специфике гегелевской концепции философии права в контексте взаимосвязей истории и современности<sup>2</sup>. С учетом предшествующих исследований гегелевской тематики политико-правового профиля мной была предпринята попытка целостного освещения проблем юридического гегелеведения как единой темы<sup>3</sup>.

В эти годы заметно расширилось участие советских философов и юристов в работе различных гегелевских обществ, форумов и конгрессов. Активное участие наши юристы приняли в работе VI Международного гегелевского конгресса (Прага, 1966 г.), юбилейной научной сессии «Гегель и актуальные проблемы марксистской теории» (Москва, 1971 г.), X Международного гегелевского конгресса (Москва, 1974 г.),

---

<sup>1</sup> Кроме названных работ А.А.Пионтковского см. также: *Кечекьян С.Ф.* Гегель и историческая школа права // Правоведение. 1967. № 1; *Керимов Д.А.* Гегелевский метод восхождения от абстрактного к конкретному и процесс познания правовых явлений // Правоведение. 1971. № 2; *Мамут Л.С.* Гегелевская концепция соотношения государства и личности // Проблемы государства и права на современном этапе. Вып. 7. М., 1973; *Маньковский Б.С.* Учение Гегеля о государстве и современность. М., 1970; *Туманов В.А.* Гегель и современная буржуазная философия права // Проблемы государства и права. Вып. 11. М., 1975.

<sup>2</sup> См., в частности: *Нерсисянц В.С.* Марксова критика гегелевской философии права // Вестник Московского университета, серия Право. 1965. № 1; Гегелевская концепция права // Советское государство и право. 1968. № 3; Гегелевская диалектика политики // Вопросы философии. 1970. № 8; Философское учение Гегеля о государстве и праве // Советское государство и право. 1970. № 9; Учение Гегеля в соотношении с доктринами естественного права и исторической школы // Правоведение. 1972. № 6; Ф. Энгельс и гегелевская философия права // Ф. Энгельс о государстве и праве. М., 1970; Современное буржуазное политико-правовое гегелеведение // Советское государство и право. 1973. № 3; Воля и право в гегелевской философии права // Проблемы государства и права на современном этапе. Вып. 6. М., 1973; Гегелевская концепция войны и ее интерпретации // Советское государство и право. 1974. № 5; Гегель и античная политическая мысль // Проблемы государства и права на современном этапе. Вып. 9. М., 1974; Гегелевская диалектика права: этатизм против тоталитаризма // Вопросы философии. 1975. № 11; Гегелеведение в СССР // Советское государство и право. 1975. № 12; Формирование политико-правового учения Гегеля // Из истории политических учений, М., 1976; Диалектика внутренней и внешней политики в учении Гегеля // Взаимосвязь и взаимовлияние внутренней и внешней политики. М., 1982; «Философия права»: диалектика объективного духа // В кн.: Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987.

<sup>3</sup> См.: *Нерсисянц В.С.* Гегелевская философия права: история и современность. М., 1974; *Его же.* Гегель. М., 1979.



Международного симпозиума по проблемам диалектики в философии Гегеля (Москва, 1980 г.)<sup>1</sup>.

Большое значение для дальнейшего развития отечественного гегелеведения имеют перевод и публикация в 1978 г. впервые на русском языке ряда важных политико-правовых произведений Гегеля<sup>2</sup>, и особенно новое русское издание его «Философии права» в 1990 г.<sup>3</sup>

Существенно новые возможности открылись перед нашим гегелеведением (философским и юридическим) в условиях постсоциалистического развития страны. Здесь предстоят поиски новых путей к Гегелю в новой духовной и исторической ситуации смены веков и тысячелетий.

---

<sup>1</sup> См.: VI международный гегелевский философский конгресс. М., 1968; VII международный гегелевский философский конгресс. М., 1970; Доклады X международного гегелевского конгресса. Вып. I—IV. М., 1974; Философия права Гегеля и современность. М., 1977; *Dialektik — Staat — Recht*. Berlin, 1976; Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987.

<sup>2</sup> См.: *Гегель*. Политические произведения. М.: Наука, 1978. Об этом издании см.: *Нерсесянц В.С.* Политическая философия Гегеля: становление и развитие. — Там же. С. 6—48; Примечания и комментарии. — там же. С. 414—426 (авторы этого раздела — Л.С.Мамут и В.С.Нерсесянц).

<sup>3</sup> См.: *Гегель*. Философия права. М., Изд-во Мысль. 1990. В издании, наряду с самим текстом «Философии права», имеется *Приложение*, которое содержит новые источники по «Философии права» (заметки самого Гегеля, записи его лекций студентами и т.д.), впервые переведенные на русский язык (см. там же. С. 379—483). О данном издании см.: *Нерсесянц В.С.* «Философия права»: история и современность. — Там же. С. 3—43; *Его же*. Примечания. — Там же. С. 484—499.

## **Раздел IV. ГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В КОНТЕКСТЕ ПОСТСОЦИАЛИЗМА**

---

### **Глава 1. ПОСТСОЦИАЛИЗМ И ГЕГЕЛЕВСКАЯ ИДЕЯ «КОНЦА ИСТОРИИ»**

#### **1. Постсоциализм как всемирно-историческая проблема**

Мы все сегодня, на Востоке и на Западе, — современники больших изменений во всемирной истории.

Прежний миропорядок и, можно сказать, само направление всемирно-исторического развития определялись в XX в. антагонизмом между капитализмом и социализмом, борьбой между коммунистической и буржуазной идеологиями. С радикальным изменением одного из этих полюсов неизбежны существенные трансформации и на другом полюсе, а вместе с тем и во всем мире.

Глобальное значение в этой связи приобретает проблема постсоциализма. Эта проблематика весьма существенна и в плане современной оценки смысла и судеб гегелевской философии права и в целом его диалектики всемирно-исторического прогресса свободы и права. Характер постсоциализма во многом определит направление развития последующей истории. Речь идет о путях развития всей человеческой цивилизации. Ведь воздействие коммунистической идеи в той или иной форме человечество испытывает несколько тысячелетий. Уже два с половиной тысячелетия назад Платон предлагал свои проекты преодоления частной собственности и достижения «фактического равенства». А это — основная идея всего коммунистического движения, в русле которого в XIX в. сформировалось марксистское учение, а в XX в. практически возник и утвердился социалистический строй в России и в ряде других стран (в меру уничтожения там частной собственности и социализации средств производства и вместе с тем — отрицания права и формально-правового равенства).

Современные дискуссии о постсоциализме (у нас и за рубежом) пока что весьма поверхностны и отличаются большим разбросом мнe-

ний. Так, одни считают, что от «деформированного» социализма надо идти к «подлинному» социализму и т.д. Другие полагают, что социализм еще предстоит построить, поскольку, дескать, то, что было, это не только не настоящий, но и вообще не социализм. Третьи хотят восстановления казарменных порядков «классического» социализма. Четвертые считают социализм историческим тупиком и призывают вернуться к капитализму. Пятые рассчитывают на какой-то модернизированный вариант нэпа и т.д.

В этих пожеланиях и субъективистских представлениях (и в соответствующих подходах к вопросам свободы, права, собственности, гражданского общества и государства) остаются по существу не выясненными объективная природа и реально-исторические характеристики как социализма, так и постсоциализма.

Дело ведь не только и не столько в том, чего субъективно хотим мы и на какое «хорошее будущее» претендуем. Не менее важно то, чего хочет и что может сама реальная историческая действительность общества с социалистическим прошлым, для какого постсоциализма она объективно созрела. И лишь соответствуя объективной логике исторического процесса, субъективный фактор, деятельность людей и в целом социальный и политический активизм могут сыграть позитивную, созидательную роль в общественном развитии.

В этой связи представляются неисторическими, теоретически несостоятельными и наивными попытки развести между собой и противопоставлять друг другу саму по себе «чистую» коммунистическую идею, с одной стороны, и реалии практического социализма, с другой.

Легкомысленное отношение к реальной истории, недоверие к ней, несерьезность в анализе и оценках хода и итогов истории практического социализма затрудняют поиски реального пути развития общества в постсоциалистическую эпоху, ориентируют на повторение подновленных утопических прожектов (но уже на этот раз, как уверяют, — с соблюдением «чистоты» замысла и точности его исполнения).

Это игнорирование логики и истории становления и развития реального социализма в его взаимосвязях с доктринальным социализмом (марксизмом и его продолжением и развитием в новых социально-исторических условиях — ленинизмом) наиболее отчетливо проявляется в широко распространенных представлениях об исторической «ошибочности» социализма (и как теории, и как практики) и возможности исправления этой «ошибки» посредством простого разрыва с прошлым и волевого выбора для себя какого-то более привлекательного и подходящего будущего.

Если социализм — это историческая ошибка, то капитализм оказывается концом всемирной истории и после социализма надо возвра-

щаться к капитализму. Такое представление о капитализме как конечной ступени и последней вершине всемирно-исторического прогресса свободы, права, собственности, государственности и т.д. в начале XIX в., что тогда было естественно, развивал Гегель, а в конце XX в. — многие, хотя и не столь известные, авторы. В общем русле именно этих представлений — осознанно или по наитию — осуществляются сегодня попытки капитализации социализма в России и в ряде других бывших социалистических стран.

Но социализм — не чье-то произвольное изобретение. Дело, в конечном счете, в том, что при всех своих достоинствах частная собственность на средства производства (а буржуазная частная собственность — это наиболее развитая в экономико-правовом смысле частная собственность) отличается рядом свойств, демонстрирующих ее социально-историческую ограниченность. По своей природе частная собственность такова, что может быть лишь у некоторых, но не у всех, причем, по законам ее развития, значительная ее часть концентрируется у меньшинства общества, а большинство оказывается или без собственности на средства производства или с незначительной собственностью. Обусловленная этим экономическая зависимость несобственников от собственников девальвирует для несобственников практическое значение формально-правового равенства и порождает требование так называемого «фактического равенства». Коренящаяся здесь коммунистическая идея отрицания частной собственности стара, как и сама частная собственность (вспомним хотя бы, помимо философов, критику частной собственности идеологами христианства и многих движений задолго до марксизма).

Если же социализм, несмотря на все связанные с ним мучения и зло, — не историческая ошибка, тогда у него должна быть своя (иная, чем капитализм) будущность и, следовательно, ошибочным в таком случае является представление о возврате к капитализму.

При этом ясно, что у социализма нет и не может быть такого продолжения и будущего, как коммунизм. Не потому, что социализм был ненастоящий, а потому, что коммунизм оказался иллюзией. Что же касается социализма советского образца, то это — самый настоящий, пролетарско-коммунистический, последовательно марксистско-ленинский, а потому и сталинский, единственно возможный антикапиталистический социализм. Он представляет собой полную реализацию до логического конца основной идеи коммунистически ориентированного социализма — отрицания частной собственности. Потому и можно уверенно сказать: ни другого по своей сути социализма, ни коммунизма как такового нет и не может быть. В этом прежде всего и состоит всемирно-историческое значение опыта нашего социализма.

В отличие от него различные формы буржуазного «социализма» («шведский социализм» и т.д.) остаются в рамках капитализма, хотя и реформированного, модернизированного. Смысл такого «социализма» состоит в том, что развитой и богатый капитализм платит своеобразную дань социалистической идее путем ущемления собственников в пользу несобственников, чтобы упрочить сам строй частной собственности, не доводить дело до настоящего социализма. Но это, как говорится, их досоциалистические трудности.

Наши проблемы, напротив, постсоциалистические, т.е. из совсем другой социально-исторической эпохи и совершенно иного смысла.

Определяющее значение для общества с социалистическим прошлым и, как оказалось, без коммунистического будущего имеет преобразование социалистической собственности в собственность настоящую. И именно в этом существенном пункте сконцентрировано решающее влияние нашего прошлого на наше будущее.

Само по себе желание «хорошего» будущего по детскому принципу удовольствия («хочу, чтобы было, как в Швеции, США или Японии») мало что значит, если этого не хочет и не может сама объективная действительность. Если бы от «плохой» истории (и воплощенных в ней «ошибочных» или «деформированных» неумелыми или дурными людьми идей и учений) можно было бы так легко освободиться и «прыгнуть» в другую, «хорошую» историю с хорошим концом, то все проблемы уже давно были бы решены, поскольку в добрых намерениях недостатка никогда не было.

Уже здравый смысл подсказывает, а объективный анализ, на наш взгляд, подтверждает ту простую и, казалось бы, общедоступную мысль, что у социализма может быть лишь такое будущее, которое подготовлено им самим, согласуется с всемирно-историческими преобразованиями в процессе утверждения социалистического строя, соответствует объективной логике исторического появления социализма, преодолевает, диалектически «снимает» социализм и вместе с тем преобразует его итоги для реально возможного и необходимого будущего.

Социалистический мавр сделал свою черновую работу истории, и он должен уйти. Социализм должен быть преодолен. И время для этого настало. Однако эту проблему нельзя решить по «принципу Карфагена» — механическим уничтожением. Социализм (а речь идет именно о коммунистическом социализме) невозможно преодолеть, не удовлетворив требования этой идеи в надлежащей цивилизованной (т.е. в экономико-правовой) форме, не считаясь с логикой антикапиталистического социализма, с его историческим местом и значением. Невозможно же просто перечеркнуть смысл этого наиболее напряженного и тяжкого участка в истории человечества. Здесь пульсирует нерв все-

мирной истории, сюда привела историческая борьба за прогресс свободы и равенства, здесь корректируется вектор исторического движения, здесь определяются и контуры будущего. Или — вперед, к чему-то действительно новому, социализмом уже подготовленному, или назад, к капитализму. Третьего (смещения капитализма и социализма) как раз не дано в силу принципиальной несовместимости капитализма и социализма.

Эта несовместимость нашла свое наиболее последовательное выражение и воплощение теоретически в марксизме, историко-практически — в реальном социализме.

Многие сегодня шумно и горделиво демонстрируют свою свободу от «идеологических шор» тем, что вовсе отрицают разницу между капитализмом и социализмом: все это, мол, идеологизированные клички, пустые слова, главное — где «хорошо». Но это — безразличие не только и не столько к названиям, сколько к сути дела. А игнорирование (незнание, непризнание и нежелание знать) — это не аргумент. Ни действительности, ни иллюзорных представлений оно не преодолевает, но лишь множит путаницу, фантазии и иллюзии. Преодолеть идеологические иллюзии, стереотипы, ошибки можно лишь на основе адекватных знаний о породивших их реалиях и надлежащих преобразований реальной действительности.

Реальный социализм (со всеми его позитивными и негативными свойствами) должен быть понят в своей необходимости, а не как нечто случайное — в виде продукта теоретической «ошибки», удачного «заговора», произвола, людского легковерия, заблуждения и т.д. Оставаться на точке зрения случайности и привходящих внешних обстоятельств — значит оставаться во власти этих случайностей и произвольных решений. Необходимый (а не случайный) путь к свободе от прошлого (как реального социализма, так и связанных с ним идеологических представлений и иллюзий) лежит только через познание его необходимости. Свобода живет в мире жестких необходимостей и может выжить, лишь сама будучи необходимой среди других необходимостей, а именно — необходимой формой преодоления гнета и власти необходимостей и благодаря этому — разумным правилом человеческого бытия в мире познанных необходимостей. Случайная свобода — это мимолетный лик произвола.

Свобода как познанная необходимость и свобода как смысл и содержание правовой формы и правовой меры равенства имеют общий корень в разумной природе человека, во всеобщности, общезначимости и равнозначности смысла и форм познания, свойств разума и разумной деятельности людей, разумной организации ими институтов и форм своей общественной и государственной жизни.

Исторически реальный социализм представляет собой практический опыт реализации коммунистической идеи, выраженной в марксистском учении. И сегодня адекватно понять одно без другого просто невозможно. Изолированное и автономное познание и «распоряжение», с одной стороны, коммунистической идеей, а с другой стороны, практическим социализмом, попросту игнорирует итоги тяжелой «работы» истории (а именно — опыт и уроки практической реализации марксистского учения о коммунизме в XX в. в России и ряде других стран) и закрывает возможности для уяснения смысла реального социализма XX в., его места и значения во всемирной истории и, следовательно, логики, ориентиров, характеристик, целей и задач постсоциалистического развития.

Задача, напротив, состоит как раз в том, чтобы понять коммунистическую теорию и социалистическую практику (при всех неизбежных их расхождениях и различиях) в их необходимых связях, сочетаниях, совпадениях, сущностном единстве. Необходимо, следовательно, установить и уяснить, что, говоря о коммунистическом (и социалистическом) учении и реальном социализме, мы в обоих случаях имеем дело с разными формами выражения и проявления (теорией и практикой) по существу одного и того же феномена социализма.

Это единство теории и практики исторически реального социализма (т.е. социализма пролетарского, марксистского, ленинского, социализма «советского образца», так или иначе повторенного и в других странах) тем более важно иметь в виду в ситуации плюрализма и конкуренции «социализмов», наличия множества версий, вариантов и представлений о «настоящем» социализме.

Принципиальное отличие социализма (теоретического и практического) от капитализма и вообще от всех остальных формаций — это отношение к частной собственности, ее отрицание (революционное, насильственное) и утверждение общественной собственности на средства производства.

Именно здесь — глубинная суть и отличительная особенность социализма как социально-исторически и теоретически определенного и отличного от других общественного строя. Вместе с тем это отрицание частной собственности одинаково отличают и марксизм, и реальный социализм от всех остальных теоретических и практических моделей непролетарского, некоммунистического «социализма».

Исходное фундаментальное единство марксизма и реального социализма в вопросе об уничтожении частной собственности и создании общественной собственности по существу предопределяет и остальные аспекты их принципиальной общности (пролетарская революция и

роль революционного насилия, слом буржуазной государственности, установление диктатуры пролетариата, общеобязательный, принудительный труд, отрицание права, рыночной экономики и т.д.).

## **2. Идея «конца истории» как отрицание возможности послебуржуазного права**

XX век — время практической реализации и проверки социалистической идеи, одной из самых значительных во всей истории человечества. Теперь, к концу века, по Европе уже бродит призрак постсоциализма. Но нынешние попытки освободиться от социализма, скорее, смахивают на неподготовленный побег, чем на продуманное движение в историческом времени и пространстве.

Конечно, в самом общем виде ясно, что та или иная концепция постсоциализма зависит от того, как понимается и трактуется сам социализм, практически сложившийся в России и в ряде других стран.

Вместе с тем можно сказать, что только постсоциализм выявит подлинную природу и суть предшествующего социализма, его действительное место и значение в историческом процессе. Смысл нашего социалистического прошлого объективно-исторически определится тем или иным вариантом возможного для нас постсоциалистического будущего.

Ведь будущее — это всегда какой-то итог и резюме всего предшествующего развития. О смысле прошлого и настоящего объективно можно судить лишь по зрелым результатам будущего. Поясняя сходную мысль, Аристотель говорил, что порода лошади проступает и проясняется по мере ее взросления. О том же самом в Евангелии сказано: по плодам их узнаете их.

Причем характер постсоциалистического строя во многом определит и обозначит направление развития всей последующей истории. Отсюда и существенное значение той или иной концепции постсоциализма для понимания, трактовки и оценки как социализма, так и исторического процесса в целом.

Здесь мы имеем дело с диалектикой всемирной истории. И логику движения от социализма к постсоциализму можно адекватно уяснить лишь в контексте всемирно-исторического прогресса свободы и права.

Сегодня мы живем в редкое время — время обновления как самой истории, так и ее понимания. Современный кризис социализма обозначил начало нового большого поворота в ходе всемирной истории. В такие эпохи появляется объективная возможность мысленно загля-



нуть за предстоящий исторический поворот и благодаря такому новому видению будущего по-новому оценить прошлое и настоящее.

Сова Минервы, говорил Гегель, начинает свой полет в сумерки — во времена, когда на смену старому строю идет новый.

В конкретно-историческом плане для Гегеля речь шла о преодолении «старого режима» и победе нового строя, основанного на частной собственности и признании формально-правового равенства всех, т.е. о переходе от феодализма к капитализму. Для него всемирная история как прогресс свободы по существу кончается этим (капиталистическим) строем, поскольку, согласно его концепции, уже невозможно ничего принципиально нового в развитии и формообразованиях свободы (сверх свободной частной собственности, всеобщего формально-правового равенства и соответствующих им гражданского общества и правовой организации государства).

В условиях современного развала социализма идея конца истории (в русле гегелевской ее трактовки) получила как бы практическое подтверждение и вместе с тем новое дыхание<sup>1</sup>.

Концепция буржуазного, капиталистического конца истории и исторического прогресса была в эпоху Гегеля естественным и необходимым следствием последовательного признания и защиты принципа формального равенства индивидов, без которого невозможны вообще право, индивидуальная свобода, собственность и т.д. Если свобода возможна лишь в правовой форме, а право предполагает формальное равенство индивидов (и соответственно — различия во владении собственностью, т.е. частную собственность), то отсюда Гегель для своего времени заключал, что предел свободы, ее высшая и последняя ступень в историческом развитии (и в этом смысле — «конец истории») — это всеобщее формально-правовое равенство, признание которого как раз и характерно для капитализма. Поэтому здесь по существу и остановилась гегелевская диалектика исторического прогресса свободы и права.

Примечательно, что и согласно марксизму присущие капитализму формы свободы (формальное равенство и свобода индивидов, частная собственность, гражданское общество и правовое государство) — последняя ступень в историческом прогрессе права (а именно — буржуазного права как наиболее развитого и исторически последнего типа

---

<sup>1</sup> Этим обусловлено и широкое распространение статьи Ф.Фукуямы, который (со ссылкой на Гегеля и неогегельянца А.Кожева) дает гегельянское «добро» нынешнему процессу капитализации социализма и в целом капиталистическому (в духе, как говорят, современного западного либерального, рыночного и т.д. строя) концу мировой истории и человеческой цивилизации. — См.: *Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии.* 1990. № 3. С. 134—148.

права, согласно марксизму): после капитализма (т.е. при коммунизме) право и государство «отмирают», частная (или индивидуализированная) собственность на средства производства, «буржуазный индивидуализм» и т.д. отрицаются.

Принципиальная разница здесь в том, что для Гегеля капитализм — вершина исторического прогресса, а для марксизма и коммунистической идеологии — лишь последняя ступень в «предыстории» человечества, настоящая история которого, по марксистской версии, начнется с уничтожения капитализма и кончится «полным коммунизмом». Если Гегель отвергал коммунистическое по своей сути требование «фактического равенства» (равенство во владении собственностью и т.д.) из-за несовместимости такого «фактического равенства» с формальным равенством (т.е. с принципом права и свободы), то коммунистическая доктрина и практика, напротив, отвергают принцип формального равенства (а следовательно — право, свободу, собственность индивидов и т.д.) ввиду его несоответствия требованию «фактического равенства».

И Гегель, и Маркс — при всем радикальном различии их позиций — одинаково отрицали дальнейший прогресс права, саму возможность послебуржуазного типа права, т.е. возможность развития правовой формы свободы, появления более содержательной формы права, новой формы права, выражающей большую меру свободы индивидов, более высокую ее ступень. Поскольку для Гегеля прогресс свободы в социальной истории в принципе возможен лишь в правовой форме, лишь как прогресс права (и государства как правового института), он и связывал конец истории с уже достигнутым (буржуазным) типом права. По Марксу, напротив, прогресс свободы продолжится в неправовой (и в безгосударственной) форме, и настоящая свобода начнется после капитализма, с преодолением буржуазного права и государства. И вполне последовательно Маркс (и вслед за ним Энгельс и Ленин) ни о каком послебуржуазном, «социалистическом праве» не говорил, допуская лишь на первой фазе коммунизма (т.е. при социализме) так называемое буржуазное право для осуществления равной потребительской оплаты за равный труд.

В каком же соотношении находятся эти версии «конца истории» и в целом проблема исторического прогресса свободы и права с учетом последующей истории и практического опыта реального социализма?

Фундаментальный факт всемирно-исторического смысла и значения состоит в том, что с учетом самых существенных критериев (социальных, экономических, правовых, политических, моральных и т.д.) известный нам по практическому опыту XX в. социализм (социализм «советского образца», социализм в духе марксистско-ленинского учения) это логически и практически единственно возможный пролетар-

ский, небуржуазный (противоположный капитализму и всем частнособственническим обществам и радикально их отрицающий), а потому самый настоящий, подлинный, реальный социализм.

Социализм — переходный строй. Предполагалось, что уничтожение «экономического неравенства» капитализма и создание социалистической собственности будут означать движение к коммунизму. Но в реальной истории это не подтвердилось. Хотя максимум того, что вообще можно реально сделать в направлении социализации собственности и жизни, уже давно сделано.

Между тем в историческом движении от прежнего равенства к будущему большему равенству социализм действительно занимает промежуточное положение отрицания прошлого без утверждения будущего. Вслед за таким отрицательным моментом необходимо и завершение — позитивный момент, достижение и утверждение нового равенства, т.е. абсолютно необходимой исходной базы для нового права.

Негативный характер принципа социализма обусловлен, в конечном счете, тем, что социалистическая собственность (т.е. базис всего социализма) — это лишь последовательное и всеохватывающее отрицание частной собственности на средства производства. Этот негативный принцип исключает возможность правового равенства и права в целом, правовой защиты людей, правовых гарантий и т.д.

С негативным характером принципа социализма и, следовательно, с отсутствием при социализме базиса для права связаны, в конечном счете, беспрецедентные трудности процесса утверждения социализма. Социализм продемонстрировал мучительную диалектику исторического прогресса: общество, преодолев ценой огромных жертв предшествующее экономическое неравенство, стало пленником своих достижений (отрицания экономического неравенства) и в ожидании мифологического коммунизма окаменело в позе отрицания.

Своим негативным опытом социализм доказал, что собственность (а это прежде всего собственность на средства производства) является не просто одной из исходных и важных форм выражения прав и свобод людей, но и необходимой цивилизованной почвой для свободы и права вообще. Где нет собственности, там не только нет, но и в принципе невозможны свобода, право, независимая личность и т.д.

Суть так называемой социалистической собственности и вместе с тем всего социализма как раз и состоит в самом радикальном и последовательном отрицании всякой собственности в подлинном, экономико-правовом смысле этого понятия и явления. Поэтому для краткости пользуясь выражением «социалистическая собственность», следует помнить, что это — метафора, иносказание. То же самое относится к выражениям «социалистическое право», «социалистическое государство»

и т.д., обозначавшим нечто прямо противоположное — отрицание права и государственности, их подмену антиправовым законодательством и партийной диктатурой.

В целом социализм как отрицание прошлого и радикальный антикапитализм представляет собой негативную стадию в развитии мировой истории. И для его краткой характеристики очень подходят слова из предметного указателя к одному из советских уголовных кодексов: *«Свобода — см. лишение свободы»*.

Главная проблема постсоциализма связана с тем или иным ответом на вопрос о том, куда и как можно идти дальше от социалистического принципа отсутствия «экономического неравенства» — назад, к восстановлению «экономического неравенства» (т.е. частной собственности, буржуазного права и т.д.) или вперед, к новому, большему равенству в экономике, праве и т.д.

Историческая миссия социализма полностью исчерпана социализацией всех средств производства — отрицанием частной собственности и созданием социалистической собственности. Но вопреки предсказаниям этот строй не стал ступенью и дорогой к обещанному «полному коммунизму». Об этом убедительно свидетельствует безуспешность попыток совершенствования социализма на собственной основе, т.е. на базе господства социалистической собственности.

Но заблокированным оказывается и возвратный путь от социализма к капитализму, к господству частной собственности, к делению общества на собственников и несобственников, к экономической зависимости многих несобственников от немногих собственников. Социалистическая собственность, принадлежащая «всем вместе», по сути своей отрицает ее преобразование в частную собственность лишь некоторых, только меньшинства общества. А частная собственность на средства производства по природе своей такова, что она может быть лишь у некоторых, но не у всех членов общества.

Сложность нашего пути к настоящей собственности (а вместе с тем — к праву, свободе и т.д.) состоит в том, что от обезличенной социалистической собственности необходимо перейти к индивидуализированной собственности, но вместе с тем это не может быть возвратом к частной собственности.

В силу буржуазности и частнособственнической основы всякого до сих пор известного права получается, казалось бы, совершенно тупиковая и неразрешимая ситуация: с одной стороны, жизненно необходимо от неправового, тоталитарного социализма перейти к правовому строю, но, с другой стороны, всякое движение в направлении к праву может вести лишь к буржуазному праву и, следовательно, к частнособственническим отношениям, словом — к капитализму. На этом тупиковом

пути к праву (и всему остальному, что связано с правом и невозможно в условиях бесправия) оказались пока что и мероприятия по преобразованию социализма в капитализм. Здесь, кстати говоря, коренятся глубинные причины неудач многолетних попыток осуществить их.

Но если невозможно просто вернуться к буржуазному праву и частной собственности, то к какому же тогда праву и к какой собственности вообще можно идти от социализма?

Этот вопрос можно сформулировать и по-другому. Возможно ли такое право, которое признавало бы принцип всеобщего формального равенства (т.е. необходимый принцип всякого права, права вообще) и вместе с тем не было бы буржуазным правом? С данным вопросом неразрывно связан и другой вопрос: возможна ли такая индивидуализированная собственность на средства производства, которая вместе с тем не была бы частной собственностью?

Положительные ответы на эти вопросы означали бы преодоление представлений о капитализме как «конце истории», принципиальную возможность (при наличии соответствующих объективных условий) послебуржуазного прогресса свободы, права, собственности и т.д. и вместе с тем небуржуазные ориентиры и перспективы для постсоциалистического строя.

Итак, в результате социализма создана социалистическая собственность — уникальное явление в истории: впервые все богатство страны представлено в состоянии без собственников и находится в неправоном режиме достояния «всех вместе». Здесь корни социалистического тоталитаризма, направленного прежде всего против каждого в отдельности. Но это негативное «равенство» вместе с тем отвергает любые привилегии в отношении собственности и обладает потенцией для утверждения позитивного равенства — равного права каждого на одинаковую для всех часть общественного достояния, на равную долю социалистического наследства.

Время преобразования этого потенциала в актуальное состояние и перехода от негативного «равенства» несвободы к позитивному равенству свободы наступило. От достояния «всех вместе» необходимо перейти к собственности каждого в отдельности. Этот переход из неправоного состояния в правовое может быть надлежаще и по справедливости осуществлен лишь правовым способом. И дело здесь не во внешней общеобязательности правового акта, а прежде всего в природе, смысле и функциях права как всеобщей и необходимой формы и равной меры свободы людей, как единственной математики свободы и справедливости в человеческих отношениях.

## Глава 2. ДИАЛЕКТИКА ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ: КАПИТАЛИЗМ — СОЦИАЛИЗМ — ЦИВИЛИЗМ

### 1. Концепция цивилизма и цивилитарного права

Природа коммунизма (и коммунистического отрицания капитализма) как идеи и как практики (в виде реального социализма XX в.) такова, что его действительно (социально-исторически) можно преодолеть и оставить в прошлом лишь адекватным экономико-правовым удовлетворением коммунистических требований в их рационализированном виде, согласуемом с опорными ценностями, институтами, формами и нормами цивилизации. Речь, следовательно, идет о правовой форме удовлетворения требований и вместе с тем преодоления коммунизма, о правовом способе перехода от неправового социализма к пост-социалистическому правовому строю. Суть правового подхода здесь в том, что всеобщий принцип правового равенства должен быть последовательно применен прежде всего в отношении социалистической собственности, в процессе преобразования этого основного итога социализма в настоящую индивидуализированную собственность на средства производства. Отрицание необходимо преобразовать в утверждение с учетом итогов истории, на более высоком уровне.

С позиций права все граждане — наследники социалистической собственности в равной мере и с равным правом. И за каждым гражданином должно быть признано право на равную для всех граждан долю во всей десоциализируемой собственности. Социалистическая собственность тем самым будет преобразована в индивидуализированную гражданскую собственность, и каждый гражданин станет обладателем реального субъективного права на равный для всех минимум собственности. Помимо и сверх этого нового права каждый будет иметь право (в смысле буржуазного права) на любую другую собственность — без ограничительного максимума.

Новый, послесоциалистический строй с такой *гражданской (цивильной, цивилитарной) собственностью* мы в отличие от капитализма и социализма называем *цивилизмом, цивилитарным строем* (от латинского слова *civis* — гражданин)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Нерсисян В.С.* Закономерности становления и развития социалистической собственности // Вестник АН СССР. 1989. № 9; *Его же.* Концепция гражданской собственности // Советское государство и право. 1989. № 10; *Его же.* Прогресс равенства и будущее социализма // Вопросы философии. 1990. № 3; *Его же.* Наш путь к праву. От социализма к цивилизму. М., 1992; *Его же.* Продолжение истории: от социализма — к цивилизму // Вопросы философии. 1993. № 4; *Его же.* Право — математика свободы. М., 1996; *Его же.* Философия права. М., 1997.

Переход от социалистической собственности к гражданской собственности, например, применительно к Российской Федерации можно выразить в следующей юридико-нормативной (или, точнее говоря, юридико-нормографической) форме.

Вся бывшая социалистическая собственность в Российской Федерации бесплатно индивидуализируется в пользу всех граждан по принципу равного права каждого гражданина на гражданскую собственность — одинаковую долю от всей преобразуемой социалистической собственности. Все объекты бывшей социалистической собственности становятся объектами права общей собственности всех граждан как равных собственников, владельцев равных индивидуализированных долей собственности в рамках данной общей собственности. Гражданская собственность у всех без исключения граждан одинакова. Арифметический размер доли каждого гражданина-сособственника в общей собственности всех граждан с учетом числа граждан Российской Федерации, тенденций в динамике народонаселения и необходимости резервного фонда гражданской собственности устанавливается (например, в пределах 5-летнего срока) в виде  $1/160\,000\,000$  доли общей собственности всех граждан. Юридический статус и титул каждого гражданина в качестве субъекта гражданской собственности официально удостоверяется надлежащим правовым документом о праве собственности. Право на гражданскую собственность носит личный, прижителенный и неотчуждаемый характер. Ни один гражданин не может быть лишен права на гражданскую собственность. Гражданская собственность отдельных граждан не подлежит изъятию из общей собственности всех граждан. Право на гражданскую собственность не может быть полностью или частично передано другому лицу. Для каждого гражданина открывается личный счет гражданской собственности, на который в централизованном порядке поступает равная для всех доля от всех доходов, получаемых от общей собственности всех граждан в результате всех форм рыночно-хозяйственного использования объектов этой собственности.

За государством признается лишь право на налоги, но не на доходы от объектов десоциализируемой собственности. Полное отделение государства от бывшей социалистической собственности является необходимым условием для окончательного раскрепощения населения, для формирования свободных собственников и свободного рынка, настоящих экономических и правовых отношений, независимого от политической власти гражданского общества и формирования на такой основе правовой государственности. Обществу с гражданской собственностью нужно и соответствующее его сути, целям и интересам государство.

И не общество должно приноравливаться к государству, а государство — к обществу и потребностям его членов.

Поскольку арифметический размер доли каждого гражданина в общей собственности зависит от общего числа всех граждан, то применительно к Российской Федерации на сегодня этот размер равняется около  $1/150\,000\,000$  доли общей собственности. Завышение числа граждан на 10 млн. продиктовано задачами обеспечения стабильности этой доли (скажем, в течение пяти лет) и формирования необходимого резервного фонда. Но, разумеется, что размер доли можно определить и на более короткие сроки (допустим, на один год), — в этом случае величина доли будет, конечно, больше, а резервный фонд меньше.

Юридически говоря, гражданская собственность — это *идеальная доля* каждого собственника в общей собственности всех граждан. Каково действительное содержание такой идеальной доли, покажет лишь рынок — по мере вовлечения объектов этой общей собственности в товарно-денежные отношения. Фактически владелец гражданской собственности будет получать лишь соответствующую его идеальной доле часть денежных доходов от объектов общей собственности. Эти денежные поступления на специальные счета каждого юридически можно обозначить как *реальную долю* владельца гражданской собственности, которой он может распоряжаться по своему усмотрению. Сама же гражданская собственность в виде идеальной доли по природе своей не может быть изъята из общей собственности и не может быть предметом какой-либо сделки. Она носит персонально определенный, неотчуждаемый характер и принадлежит гражданину от рождения до смерти. Будущие новые граждане (из числа тех, кто родится или получит гражданство по иным основаниям), как и все прежние граждане, будут иметь одинаковое право на равную гражданскую собственность.

Неотчуждаемое право на гражданскую собственность — это, следовательно, не естественное право каждого человека, а социально-политическое по своему смыслу прижизненное, личное, субъективное право каждого гражданина. Сказанное вовсе не исключает того, что в условиях утвердившегося цивилизма правом гражданской собственности могут быть наделены и те жители страны, которые не имеют права гражданства.

Равенство в собственности ограничено пределами ранее социализированных средств производства и возможно лишь как право на равную гражданскую собственность. В концепции равной гражданской собственности речь, таким образом, идет именно о признании и закреплении права каждого на равную долю в десоциализируемой собственности, а вовсе не о вульгарном физическом делении поровну между гражданами самих объектов социалистической собственности, что, помимо всего



прочего, в принципе невозможно, поскольку равенство вообще (в том числе — и в отношениях собственности) возможно лишь в правовой форме. Такое равное право на одинаковую гражданскую собственность можно получить лишь после социализма — в правовой форме десоциализации уже наличной социалистической собственности. Поэтому, например, взгляды Платона (в «Законах»), Руссо и других эгалитаристов о фактически равной собственности всех выражают неразвитые представления о природе собственности, права, равенства и свободы. С этим связан и антиправовой, антилибертарный характер их утопий. К тому же фактически равная собственность для них — искомый идеал и конец развития, тогда как равное право на гражданскую собственность предполагает допущение и развитие (сверх этого минимума собственности) также и всех других видов собственности, т.е. возможность и необходимость на базе равной гражданской собственности имущественных различий, нового неравенства в отношениях собственности.

Признание гражданской собственности откроет дорогу для любого экономически целесообразного варианта платной приватизации объектов общей собственности граждан и их вовлечения в товарно-денежные отношения. Это будет в интересах каждого владельца гражданской собственности, поскольку их доходы (денежные поступления на их счета) будут напрямую зависеть от интенсивности такого товарно-денежного оборота. На этой основе естественным образом сформируется то необходимое общественное согласие переходу к рынку, которое недостижимо при нынешней приватизации, осуществляемой в ущерб интересам значительной части общества. Вместе с тем только признание гражданской собственности даст реальную социальную гарантию правомерности, стабильности и общественной защищенности также и всех остальных форм собственности.

В принципе после признания гражданской собственности к платной приватизации могут быть допущены все объекты общей собственности граждан (включая и землю), за исключением объектов общенационального значения. При этом определенная часть некоторых из допущенных к обороту объектов (например, часть земли, полезных ископаемых и т.д.) должна оставаться в общей собственности граждан, т.е. не продаваться, а скажем, сдаваться в аренду и т.д. Иначе говоря, в общей собственности всех граждан должна оставаться определенная часть наиболее ценных объектов, необходимая и достаточная для экономически эффективного и результативного функционирования исходной конструкции гражданской собственности.

Распродажа всех объектов общей собственности граждан и, следовательно, преобразование вещественного состава этой собственности в соответствующие денежные доходы граждан означали бы конец граж-

данской собственности. Однако не только экономически, но и социально-исторически и политически принципиально важно сохранение на видимую перспективу неотчуждаемого права каждого на гражданскую собственность как гарантированный для всех минимум собственности.

Сверх этого минимума гражданской собственности допускаются и все другие виды собственности, так что физические и юридические лица могут в меру своих возможностей и без всякого ограничения приобретать по правилам рынка себе в собственность любой из объектов, находящихся в товарно-денежном обороте. Разумеется, что в отношении такой (негражданской) собственности ее владелец будет обладать всем комплексом обычных правомочий владения, пользования и распоряжения.

Все эти виды собственности, допускаемые сверх гражданской собственности, можно было бы для простоты назвать «частной собственностью» (индивидуальной, групповой и т.д.), но в строгом социально-экономическом смысле это не частная собственность, точно так же, как и «приватизация» после признания гражданской собственности принципиально отличается от нынешней приватизации (т.е. создания частной собственности), которая проводится до и без признания гражданской собственности. Дело в том, что частная собственность (от античной до наиболее развитой, буржуазной) предполагает наличие несобственников, деление общества на собственников и несобственников. Наделение всех гражданской собственностью радикально меняет все отношения собственности и сам тип общественного строя: одно дело антагонизм между собственниками и несобственниками, и совсем другое дело — отношения между владельцами большей и меньшей собственности в условиях неотчуждаемого права каждого на минимум собственности.

Известно, что частная собственность при всех своих недостатках сыграла существенную роль в общечеловеческом прогрессе, и до сих пор наиболее высокая ступень свободы (в виде всеобщего формально-правового равенства людей, свободы личности в качестве субъекта права и владельца собственности, члена гражданского общества и правового государства) реально-исторически достигнута в условиях развитой буржуазной частной собственности. Преобразование социалистической собственности в гражданскую собственность ведет к новому строю с более содержательным (чем при капитализме) принципом равенства и справедливости, с более развитыми формами собственности, свободы и права.

Хотя в реальной действительности социализм оказался строем без настоящей собственности, свободы и права, однако в результате социалистического отрицания капитализма создана впервые в истории социалистическая собственность «всех вместе», справедливое (в соответст-

вии с принципом всеобщего правового равенства) преобразование которой ведет к цивилизму. И для объективной оценки места и значения социализма в историческом прогрессе свободы, равенства, права и отношений собственности принципиальное значение имеет то обстоятельство, что никакой другой тип собственности, кроме социалистической собственности, не допускает подобного преобразования и такой всеобщей и бесплатной индивидуализации по принципу правового равенства всех граждан. Только социалистическая собственность обладает таким уникальным потенциалом.

Признание права каждого на равную гражданскую собственность — в отличие от всех других способов «разгосударствления» — это не раздел или раздача объектов социалистической собственности, а надлежащая юридическая форма признания и закрепления права на равную долю в общей собственности всех граждан с вытекающим отсюда правом каждого гражданина на равную часть денежных доходов от платного использования общей собственности. Концепция гражданской собственности, по которой каждый приобретает юридический титул собственника и реально становится собственником равной доли десоциализируемой собственности на средства производства, ничего общего не имеет с уравниловкой. По своей сути уравниловка — это всегда потребительская уравниловка, регулятивное средство для достижения и обеспечения так называемого «фактического равенства».

Отрицая и право, и собственность на средства производства, уравниловка имеет дело с распределением (по правилам социальных привилегий) только предметов потребления в обстановке отсутствия экономико-правовых отношений. Равное же право каждого на гражданскую собственность подразумевает действительное право и настоящую собственность, т.е. нечто прямо противоположное уравниловке.

Однако у нас царит полное смешение понятий. Как говорится, обоглись на уравниловке, дуют на правовое равенство, отождествляют равенство и социализм, хотя при социализме как раз отсутствует и экономическое, и правовое равенство индивидов. Особенно любят иронизировать над равенством идеологи и практики современного «великого раздела» и обогащения за общий счет те, кто в ходе и благодаря приватизации присвоили (легально и криминально) значительную часть общественного достояния. Понятие равенства у них ассоциируется с призывом Шарикова (персонажа из романа М. Булгакова «Собачье сердце») «все отнять и разделить»<sup>1</sup>. Но если первую часть этой шарик-

<sup>1</sup> Кстати говоря, смысл фразы не адекватен социализму, который действительно отнимал собственность (на средства производства), но уж никак не делил ее. Что же касается правового равенства, то оно ничего чужого не отрицает и не делит, но лишь воздаст по справедливости каждому свое.

ковской программы («отнять») можно и следует отнести к социализации, то вторая часть («разделить»), по логике вещей, реализуется нынешними приватизаторами.

В проблеме перехода от уравниловки к правовому равенству сконцентрирована вся суть предстоящего пути от социалистического тоталитаризма к свободе во всех областях жизни. И определяющее значение здесь имеет утверждение этого правового равенства в самих отношениях десоциализируемой собственности — в виде уже приобретенного равного права каждого на гражданскую собственность.

Признание каждого гражданина реальным собственником породит в обществе и стране мощные и непреодолимые центростремительные силы и станет фундаментом стабильного правопорядка. Справедливое решение проблемы собственности на уровне каждого индивида существенно ослабит энергию и всех остальных конфликтов в обществе.

Наличие гражданской собственности будет означать действительное разрешение проблемы отчуждения, над которой бились Гегель и Маркс, поскольку гражданская собственность — это реальная гуманизация отношений собственности, действительное преодоление отчуждения от собственности в интересах каждого человека. Такая собственность преобразует сообщество «всех вместе» в гражданское общество экономически и юридически свободных и независимых индивидов и создаст необходимые условия для господства права в общественной и политической жизни.

Право на гражданскую собственность — это не просто обычное формальное право, абстрактная правоспособность индивида (в духе буржуазного права) иметь (или не иметь) собственность на средства производства, а уже приобретенное, наличное и неотчуждаемое субъективное право на реальную собственность. Таким образом, цивилитарное право — это новое, послебуржуазное и постсоциалистическое правообразование. Оно сохраняет принцип любого (в том числе и буржуазного) права, т.е. принцип формального равенства, и вместе с тем содержательно дополняет и обогащает его качественно новым моментом — равным правом каждого на одинаковый для всех минимум собственности.

Подобно тому как гражданская собственность — это настоящая, юридически индивидуализированная собственность на средства производства, но уже не буржуазная частная собственность, так и право на гражданскую собственность — настоящее право, но уже не буржуазное право. Цивилитарное право, таким образом, по своему содержанию и уровню развитости стоит выше предшествующих типов права и, следовательно, в правовой форме воплощает большую меру свободы людей и выражает более высокую ступень в историческом прогрессе свободы в человеческих отношениях.

Можно предположить, что и видимый дальнейший прогресс свободы будет осуществляться по цивилитарной модели обогащения и дополнения опорного принципа формально-правового равенства новыми неотчуждаемыми субъективными правами.

## **2. Цивилизм как концепция диалектики всемирной истории**

В контексте объективно-исторической возможности перехода от социализма к цивилизму все остальные варианты преобразования реально сложившегося социализма неизбежно предстают как отклонения от вектора исторического прогресса и в этом смысле как исторически регрессивные, как обесмысливание исторических усилий прошлого, неспособность воспользоваться их результатами и, оставаясь на острие истории, продолжать ее дальше, словом, — как выход из истории на пенсию и отдых.

Концепция цивилизма показывает, что социализм — не историческая ошибка и не впустую затраченное время, что беспрецедентные жертвы нескольких поколений наших предшественников и соотечественников не пропали даром, что при социализме впервые созданы предпосылки (в виде социалистической собственности) для перехода к более высокой, более справедливой, более гуманной ступени развития общечеловеческой цивилизации.

Реальный опыт социализма и объективно-исторически подготовленные в результате социализма предпосылки для перехода к цивилизму свидетельствуют о том, что искомое на протяжении тысячелетий «фактическое равенство» не абсолютно, а относительно. Оно в действительности возможно лишь как момент «экономического равенства» в экономико-правовой форме и в пределах индивидуализированной равной гражданской собственности как единого для всех минимума собственности, без ограничивающего максимума. И цивилизм, таким образом, тоже не конец исторического прогресса свободы и равенства, а лишь новая ступень в его развитии.

Для успешного преобразования социализма необходим «общественный договор» о принципах, основаниях и условиях перехода от старого состояния к новому строю.

Для искомого общественного согласия необходим, как минимум, справедливый для всех принцип, а таковым может быть и является лишь один принцип — принцип равного права каждого на одинаковую для всех граждан долю во всей десоциализируемой собственности. Всякий, кто хочет от социалистической собственности получить больше

равной для всех гражданской собственности, тот по существу претендует на привилегии. Но неправомерные приобретения из общественного достояния вряд ли удастся легитимировать как настоящую собственность, не только записанную на бумаге, но и всерьез признанную обществом с социалистическим прошлым.

Идея гражданской собственности — главный вывод из всего предшествующего социализма. До и без социализма, априорно и умозрительно, во времена Гегеля, Маркса или Ленина эту идею и такое направление развития истории невозможно было бы и придумать.

Коммунистическое требование «фактического равенства» отвергает ценности и достижения общецивилизационного процесса. Гражданская собственность — это исторически найденная форма удовлетворения и вместе с тем одновременно преодоления этих разрушительных требований в категориях самой цивилизации, т.е. в форме права собственности. Цивилизация при этом развивается благодаря тому, что она обогащается новым формообразованием свободы — неотчуждаемым правом каждого на гражданскую собственность. Средствами десоциалистической цивилизации это всемирно-историческое требование большего равенства, чем формально-правовое равенство, не разрешимо и не одолимо.

Концепция цивилизма обладает регулятивным потенциалом и для капитализма. Это регулятивно-ориентирующее значение идеи цивилизма (в качестве нового категорического императива<sup>1</sup>) можно в общем виде сформулировать так: от капитализма к цивилизму, минуя социализм. Более конкретно это означает: *каждому — неотчуждаемое право на гражданскую (цивилитарную) собственность*.

Концепция постсоциалистического цивилизма уже содержит адекватный правовой ответ коммунистическим требованиям масс. Этим ответом может (и объективно будет вынуждено) воспользоваться и капиталистическое общество, чтобы избежать мук реального социализма. Но для этого сложившихся социальных услуг бедным и так называемого «шведского социализма» в пользу несобственников окажется мало: необходимо будет каждого наделить неотчуждаемым правом на достаточный минимум собственности на средства производства, т.е. на персонально определенную равную долю в рамках общей собственности всех. Понятно, что размер этого минимума и самой общей собствен-

---

<sup>1</sup> У Канта, чье понятие мы здесь используем, отсутствует, разумеется, идея равной гражданской собственности, появление которой исторически и логически возможно лишь после социализма. Это, кстати говоря, очень хорошо демонстрирует апостериоризм реального содержания максим сго категорического императива, ограниченного социально-историческими границами формально-правового равенства и частной собственности.

ности всех граждан будет зависеть от соотношения сил, претензий и интересов в соответствующем обществе, степени его богатства, уровня жизни населения и целого ряда иных факторов, которые в своей совокупности определяют конкретное содержание соответствующего «общественного договора» о гражданской собственности. Но это уже, как говорится, их трудности, проблемы для самого капитализма: как и каким конкретно способом может быть в условиях буржуазного общества создана такая общая собственность, на базе которой можно было бы сделать каждого владельцем равной гражданской собственности, найти свой путь к послекапиталистическому цивилизму, оставить тем самым социализм позади себя, избавиться от порождающих и сопровождающих его проблем и т.д.

При всех различиях между ними постсоциалистической цивилизм и посткапиталистический цивилизм обладают принципиальным единством и типологической общностью благодаря их единой основе — неотчуждаемому праву каждого на гражданскую собственность. Лишь на такой принципиально новой основе может быть преодолен и снят антагонизм между коммунизмом и капитализмом. Коммунизм и капитализм могут встретиться и примириться лишь на базе цивилизма, т.е. на почве и в условиях будущего принципиально нового строя. Концепция цивилизма тем самым демонстрирует ошибочность и иллюзорность представлений о конвергенции между капитализмом и социализмом. Речь на самом деле должна идти не о конвергенции капитализма и социализма, а о преодолении и социализма, и капитализма, о переходе и от социализма, и от капитализма к цивилизму.

В контексте исторического прогресса свободы можно уверенно сказать, что порожденный и подкрепленный реальной историей социализма категорический императив о неотчуждаемом праве каждого на общеобязательный минимум гражданской собственности преодолает сопротивление сложившихся отношений в сфере собственности и подчинит их своему регулятивному воздействию. В исторических масштабах вектор развития общественной практики совпадает с направлением и ориентирами прогресса идей.

Идея цивилизма как новой ступени исторического развития демонстрирует, что *новое в истории* (как и вообще новое) — это, вопреки поговорке, не хорошо забытое старое, а до поры, до времени отсутствующее, невидимое и неизвестное очередное будущее. Его нельзя придумать или сконструировать лишь из материала прошлого и настоящего, потому что главное и конституирующее в этом будущем, т.е. собственно новое, всегда находится за пределами видимости всех прежних представлений о будущем. Можно сказать, что *историческое пространство, как и пространство физическое, искривлено*, и увидеть, что нового за

предстоящим большим историческим поворотом, можно лишь после того, как такой поворот уже реально исторически подготовлен и возможен. И на поверку оказывается, что говорящие о «конце истории» по существу признают, что для них действительно предстоящее будущее еще не видимо, не знаемо, не известно.

Применительно к философско-историческим концепциям Гегеля и Маркса можно сказать, что вне поля их видения и теоретического осмысления неизбежно оказалась открывшаяся *лишь после* реального социализма (радикального антикапитализма, послекапиталистического строя без свободы, права и собственности) объективно-историческая возможность формирования неотчуждаемого права каждого на равную гражданскую собственность и в целом движения к цивилизму как более высокой ступени в прогрессе свободы и права.

Наш интерес (под углом зрения цивилизма) к подходам Гегеля и Маркса вызван еще и тем, что именно их позиции до сих пор остаются двумя наиболее развитыми и вместе с тем типологически радикально противоположными трактовками капитализма и посткапитализма (как коммунизма) с точки зрения диалектики социально-исторического прогресса во всемирной истории. При этом, конечно, речь идет не о гносеологическом или моральном упреке в адрес Гегеля или Маркса как идеологов соответственно капитализма и коммунизма, а прежде всего о неизбежной объективно-исторической ограниченности их представлений о путях последующего исторического развития, о будущем права, свободы, собственности и т.д.

Каждая концепция по-своему абсолютизировала относительное, выдавая конец видимого отрезка истории за конец истории вообще. Такой видимой частью истории для гегелевской концепции является капитализм, для марксизма — антикапитализм. И каждая из этих концепций трактовала невидимую ей часть истории как простое и прямое продолжение (до дурной бесконечности — до «конца истории») видимой части истории. Отсюда и неизбежное историческое мифотворчество о неизвестном будущем, находящемся за невидимым грядущим очередным большим поворотом истории.

Современная перепроверка — с позиций концепции цивилизма — прошлых представлений об историческом прогрессе свободы и права позволяет выявить в них верное и познавательно ценное от исторически обусловленных иллюзий, искажений, недоразумений (а *всякий миф в своей основе — это в буквальном смысле не-до-разумение*, т.е. еще адекватно не понятое, пока что не доступное разуму).

Так, с точки зрения концепции цивилизма очевидна мифологичность гегелевских и современных представлений о капитализме как вершине и конце прогресса свободы, права, собственности и т.д. Но



вместе с тем в этих представлениях (особенно глубоко и ярко — у Гегеля) присутствует та верная мысль, что свобода, собственность и т.д. возможны лишь в правовой форме, что исторический прогресс — это по сути правовой прогресс и что, следовательно, выход за границы капитализма, его отрицание это одновременно отрицание права, свободы, собственности вообще. Реальный (антикапиталистический) социализм XX в. выразительно подтвердил это.

Мифом оказалось и представление о том, будто отрицание капитализма (частной собственности, правового равенства и т.д.) освобождает людей, дает им большее, «фактическое равенство», ведет к полному коммунизму и т.п. Но многие критические положения этого подхода (критика недостатков частной собственности, указание на ограниченный характер формально-правового равенства и т.д.) по существу верны, хотя и искажены коммунистической мотивацией, критериями и ориентирами этой критики. Реально-историческим подтверждением основательности этой критики является фактическая ликвидация капитализма в XX в. в целом ряде стран в духе именно марксистско-пролетарского антикапитализма.

Хотя этот антикапитализм (в реальной истории — социализм) не привел к прогнозированному «полному коммунизму», однако его всемирно-историческое место в качестве переходного периода между капитализмом и цивилизмом не менее значимо, чем его роль в качестве первой ступени доктринально предсказанного коммунизма. С точки зрения прогресса свободы и права, смысл социализма — в подготовке необходимых условий для перехода к цивилизму.

В контексте изложенной диалектики исторического прогресса свободы и права (от капитализма — через социализм — к цивилизму) можно сказать, что с исторических и теоретических позиций и Гегеля, и Маркса (да и вообще — до современного кризиса социализма) цивилизм не только не виден, но и вообще не вообразим, поскольку его тогда и за потенциальным историческим горизонтом мысли и реалий еще не было. Ограниченная *позитивная диалектика Гегеля* в действительности упирается в капитализм, радикальная *негативная диалектика Маркса* завершается антикапитализмом. *Концепция цивилизма продолжает диалектику исторического прогресса, преодолевая ограниченность гегелевской и негативизм марксовой версий диалектики исторического развития.*

Таким образом, цивилизм как более высокая ступень развития права (свободы, равенства и справедливости) — это преодоление прежних концепций (в том числе — гегелевской и марксовой) диалектики всемирной истории и выражение новой (индивидуально-правовой, либертарной, либертарно-правовой) концепции диалектики,

диалектического «снятия» нового негативного (коммунистического отрицания права) и утверждения нового позитивного (цивилитарного права). При этом новый синтез (цивилитарное право) диалектически амбивалентен к предшествующим моментам позитивного и негативного — к буржуазному праву и коммунистическому неправу. Цивилитарное право признает (и утверждает) в буржуазном праве право (правовое начало) и преодолевает его буржуазность (буржуазную ограниченность). В отношении к коммунистическому неправу цивилитарное право отрицает (и преодолевает) это неправо (коммунистическое отрицание права), но признает (и в преобразованной, правовой форме утверждает) правовые формы преобразования (юридической трансформации) итогов такого коммунистического отрицания предшествующего (в том числе буржуазного) права. *Цивилизм и цивилитарное право невозможны как без докоммунистического права, так и без его коммунистического отрицания.*

Если даже реальный социализм XX в. упустит объективную возможность для перехода к цивилизму, то это вовсе не будет означать ни потери самой идеи цивилизма (и ее автономного регулятивного воздействия — и без прямой практической ее реализации, в концептуально «чистом» виде), ни *уже навсегда открывшегося пути к нему*. Без перехода к цивилизму ни коммунистическую идеологию, ни новые попытки ее реализации преодолеть невозможно.

Без признания правового института гражданской собственности любая индивидуальная собственность будет по своей природе частной собственностью со всеми присущими ей антагонизмами, а там, где есть частная собственность, там неизбежна и борьба против нее, там естественно возникает и коммунистическая идея — бессмертная идеология несобственников.

Кровавый путь от капитализма к социализму был проделан при попутном ветре истории, усиленном чарами притягательного мифа о всеобщем земном рае. Проект возвращения от социализма к капитализму лишен не только подобных сверхмотиваций, абсолютно необходимых для любого большого исторического дела, но и той справедливости и соответствующей массовой поддержки, которые необходимы для достижения социального согласия в обществе с социалистическим прошлым. Сделать бывшее небывшим не могли даже олимпийские боги. Тем более, что «бывшее» (в нашем случае социализм), как показывает концепция цивилизма, обладает потенциалом, необходимым и достаточным для достижения исторически более высокой ступени свободы, равенства, права и справедливости.

### 3. Цивилизм как русская идея во всемирной истории

Социализм как переходный строй между капитализмом и цивилизмом — такова диалектика всемирной истории и тот всемирно-исторический контекст, в рамках которого только и можно адекватно уяснить координаты российской истории XX в., понять откуда и куда мы идем, какая будущность нас ждет, каковы предпосылки и условия нашего перехода к праву, к экономически, юридически и морально свободной личности, гражданскому обществу, товарно-рыночным отношениям, правовому государству, каково, наконец, отклонение нашего реального движения от наших объективных возможностей идти к цивилизму.

Без коммунистической перспективы реальный социализм (а именно — социализм коммунистический) оказался в исторической ловушке и предстал как переходный строй без переходов. Отсюда и представления о социализме как исторической ошибке и тупиковой ветви общественного развития, попытки исправить дело возвращением к капитализму как конечному и высшему пункту мировой цивилизации.

Но история и цивилизация не остановились на капитализме, капитализм — не конец истории, а социализм — не историческая ошибка сотен миллионов людей на протяжении почти столетия в России, а затем и в целом ряде других стран.

Цивилизм как концепция постсоциализма освобождает общество с социалистическим прошлым от комплекса исторической неполноценности и демонстрирует, что социализм — это не впустую затраченное время, а самый тяжкий и жестокий этап всемирной истории (этап негативный, время отрицания прошлого — для будущего) на пути к утверждению более высокой ступени человеческой свободы, равенства, справедливости и права.

Колесо всемирной истории прошло по тем, кто оказался в социалистическом пространстве и времени. Отсюда наши потери и трагедии. Но здесь — и работа на будущее.

Все эти соображения и суждения по вполне понятным причинам относятся прежде всего и главным образом к российскому обществу, к России, где была начата и ценой огромных усилий и жертв осуществлена до конца практическая реализация коммунистической идеи. И в этом всемирно-историческом процессе Россия была, выражаясь языком Гегеля, носителем мирового духа, исполнителем его поручения. Так что и претензии России в XX в. (в рамках и формах СССР и мировой социалистической системы) на лидерство и роль первопроходца в мировом прогрессе имели реальные социально-исторические основания.

Но коммунизм не справился со своими проблемами, не понял реального смысла своей практики и подлинных тенденций ее эволюции.

Большие идеологии (в их числе и коммунистическая) эгоистичны: они пренебрегают всем, включая и будущность своей практики, во имя самосохранения даже в виде устаревшего и разоблаченного мифа, ставшего уже сказкой.

Контуры цивилизма как будущности социализма стали проясняться лишь в условиях стагнации и кризиса реального социализма, выявивших иллюзорность коммунистической перспективы и неадекватность доктринальных представлений о социализме как низшей фазе коммунизма, которая на базе социализированной собственности должна была развиваться в полный коммунизм.

Очевидно, что до появления соответствующих объективно-исторических реалий периода упадка и кризиса практически сложившегося социализма не было и самой возможности для уяснения его будущности. Так что ни в XIX в., ни в первой половине XX в. не было еще условий для формирования даже представлений о цивилизме как будущности социализма.

Между тем тот или иной *смысловой образ будущего*, то или иное представление о будущности соответствующего объекта, явления (в нашем случае — о будущности социализма) играет существенную роль в процессе познания и преобразования практики, в понимании и оценке прошлого и современности.

Так, ясно, что ни гегелевское учение, ни представленная в марксистской доктрине концепция социализма с коммунистической будущностью по сути своей не могут допустить после буржуазной частной собственности, буржуазного права, буржуазного товарно-рыночного хозяйства, буржуазного гражданского общества и буржуазного правового государства какого-то нового (послебуржуазного) типа индивидуальной собственности на средства производства, нового типа права, рынка, гражданского общества и государства, поскольку все эти институты, согласно доктрине, будут «отмирать» по мере продвижения от социализма (как первой фазы коммунизма) к полному коммунизму.

И только в концепции цивилизма, отрицающей одновременно и коммунистическую, и капиталистическую перспективы для социализма, впервые обосновывается объективно-историческая возможность нового (постсоциалистического и вместе с тем небуржуазного) типа индивидуальной собственности, права, рынка, гражданского общества и правового государства.

С позиций концепции цивилизма ясно, что актуально обсуждаемые у нас трудности перехода к рынку, гражданскому обществу, правовым отношениям в экономике, политике и т.д., — это трудности перехода не вообще к рынку, гражданскому обществу, праву и т.д., а именно к бур-

жуазному рынку, к буржуазному гражданскому обществу, к буржуазному праву и т.д.

Например, тезис современных сторонников рынка о том, что рынку нет альтернативы, по сути дела имеет в виду капиталистическое «рыночное общество» и игнорирует (невольно) альтернативу рынка при цивилизме, на базе гражданской собственности.

Борьба, следовательно, идет не за или против рынка, а за тот или иной тип рынка. Проблема состоит сегодня не в том, что наше общество против рынка; скорее, наоборот, оно за рынок, но за такой рынок, переход к которому связан не с отрицанием социализма в пользу капитализма, а со справедливым для всех членов общества преобразованием социализма, исключаящим чьи-либо привилегии за счет «всех вместе». Иначе говоря, наше общество готово к далеко идущим и весьма радикальным преобразованиям в духе требований принципа всеобщей справедливости, открыто для утверждения некапиталистического и вместе с тем несоциалистического строя. Такое постсоциалистическое будущее и представлено в концепции цивилизма.

Как идейно-теоретический итог российского опыта XX в. цивилизм (в своей непосредственной причастности к судьбам России и российской истории) является современным выражением (в общезначимых для цивилизации категориях всемирно-исторического прогресса свободы и права) того, что традиционно именуется *русской национальной идеей*<sup>1</sup>. Ведь только концепция цивилизма оправдывает усилия столь тяжелого прошлого (с его мессианством, энтузиазмом, самопожертвованием и невероятными лишениями во имя будущего), придает всемирно-исторический смысл и адекватную будущность уникальной по своей напряженности российской истории XX в.

В концепции постсоциалистического цивилизма прошлое и будущее России приобретают взаимосвязанный и осмысленный характер как ступени единого, прогрессивно развивающегося исторического процесса. Только благодаря этому можно концептуально, а не голословно утверждать, что у России есть не только прошлое, но и будущее, что у нее есть *своя история*, которая имеет собственное продолжение.

Когда же из прошлого России по тем или иным соображениям вычеркивают социализм, а постсоциалистическую Россию как «блудного сына» зовут вернуться к дореволюционным порядкам или к капитализму, то это фактически означает историческую дисквалификацию Рос-

<sup>1</sup> См.: *Нерсисян В.С.* Цивилизм как русская идея // *Рубежи*. 1996. № 4. С. 129—153. Интересная интерпретация цивилизма в контексте соотношения отечественной и западной мысли содержится у Ю.С.Пивоварова и А.И.Фурсова. — См.: *Пивоваров Ю., Фурсов А.* Послесловие к «Цивилизму» В.С.Нерсисянца. — Там же. С. 154—158.

сии — и на прошлое, и на все оставшееся будущее. Если, как полагают идеологи возврата назад, Россия почти весь XX в., т.е. в эпоху ее максимальной всемирно-исторической активности и значимости, по ошибке или по иному ущербному основанию вела себя и других в тупик, то на какую будущность она может в таком случае рассчитывать?

Идеология ошибочности и тупиковости российской истории XX в., будучи по сути своей антиисторичной, навязывает России и ее народам стойкий комплекс исторической неполноценности и отбрасывает страну на периферию социально-исторического развития.

Между тем ясно, что социализм XX в. — это именно русская история. Более того — это, по критериям всемирной истории, самое существенное во всей истории России. Тот звездный случай, когда национальная история выполняет, как говорил Гегель, «поручение всемирного духа» и напрямую делает дело всемирной истории. Делает потому, что способна это сделать и видит в этом свое собственное дело и свою всемирно-историческую миссию. По ошибке, обману и т.д. такие дела не делаются. *Именно в России проделана вся черновая работа всемирной истории*, связанная с реализацией и практической проверкой общечеловеческой коммунистической идеи. Ответ найден — цивилизм с неотчуждаемым правом каждого на гражданскую собственность. Это и есть русская идея сегодня и на будущее, российский вклад во всемирно-исторический прогресс свободы и равенства людей.

Диалектика всемирной истории и всемирно-исторического прогресса свободы, права и справедливости продолжается.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

---

Философия права Гегеля относится к числу тех классических доктрин, которые чреватые бесконечными интерпретациями и не исчерпываются в них. Рассмотрение тех или иных учений прошлого в их исторической перспективе и связях с современностью показывает, что конкретно-исторические моменты соответствующего учения (в нашем случае — гегелевской философии права) с течением времени все заметнее отступают на задний план, а его теоретические моменты (идеи, концепции и конструкции) все отчетливее выступают вперед в качестве основного объекта интерпретаций.

Если для Гегеля как автора «Философии права» ее конкретно-исторический и теоретический аспекты образуют неразрывное единство, то для последующих интерпретаторов (чем дальше — тем определеннее) подобное единство распадается. Те значения, которые уже приобрели и еще приобретут гегелевские концепции в новых исторических условиях, заранее не предсказуемы, и знать их Гегель, конечно, не мог. Словарь и положения прошлой теории, в том числе и гегелевской философии права, при их использовании для объяснения и обоснования новой исторической ситуации неизбежно приобретают новое значение, имеющее лишь косвенное и опосредованное (реальными событиями истории, собственной логикой развития знания и т.д.) отношение к интерпретируемому учению: в рамках самой гегелевской философии права не только не понята, но и не понятна, например, политическая, духовная и идеологическая действительность XX в. И те или иные современные трактовки и интерпретации гегелевского учения обнаруживают, таким образом, не тайну Гегеля («секрет Гегеля»), а тайное для самого Гегеля.

Соучастие прошлого в делах современности создает иллюзию, будто именно прошлое — и вопрошаемый сфинкс, и отвечающий оракул. Однако по сути дела всякая новая интерпретация концепций прошлого подразумевает и новый взгляд на прошлое, и новое знание о современности. И в этом смысле можно сказать, что прогресс познания это не

просто механическое продолжение и наращивание старого знания, а его концептуальное обновление и развитие.

Это судьба и форма жизни классических учений прошлого, в том числе и гегелевской философии права, — быть в арсенале общечеловеческого знания, а потому и подвергаться все новым трактовкам, оценкам, интерпретациям. Если попасть в историю мысли (скажем, философской, политико-правовой) и занять в ней свое место — трудно, поскольку необходимо по меньшей мере это «свое место» в данной сверхплотной и напряженной сфере создать самому, то выйти из истории мысли — уже невозможно. Такая своеобразная «надвременность» и причастность к «вечному» миру идей, о чем мечтал еще Платон, — не только заслуженная дань мыслителю за тяжкий труд духа, но и необходимая потребность самой культуры, демонстрация того обстоятельства, что идейно-теоретический и познавательный потенциал соответствующего учения действительно расширил и обновил духовные горизонты человеческого бытия, а сформулированные в нем новые суждения стали составным моментом совокупного человеческого знания.

В этом смысле интерпретация концепций прошлого оказывается познавательно необходимым способом ориентации в духовной культуре и ее актуализации в значимых для современности аспектах. Причем автор соответствующей концепции прошлого столь же условно становится нашим современником, сколь условно и наше перемещение в его время.

К этой стороне дела относятся слова самого Гегеля о том, что каждый — *«сын своего времени»* и что *«философия есть также время, постигнутое в мысли»*<sup>1</sup>. Тем самым Гегель говорил о прикованности философии к своему времени, о ее современности. Не отрицая роли философии в деле будущего изменения мира, Гегель относил это не к внутренней сути самой философии, а к ее последующей, от философа уже не зависящей, внешней жизни. И хотя философское постижение, по Гегелю, ограничено настоящим, философским идеям предстоит и долгая будущая жизнь. В этом Гегель не сомневался. «Великий человек, — отмечал он в одном из своих афоризмов, — осуждает людей на то, чтобы они его объясняли»<sup>2</sup>.

Долгая и поучительная история подобных объяснений и интерпретаций идей самого Гегеля не только подтвердила этот афоризм, но и внесла в него свои коррективы. Гегель явно смотрел на последующие «объяснения» с позиций «великого человека». История интерпретаций

<sup>1</sup> Гегель. Философия права. М., 1990. С. 55.

<sup>2</sup> Гегель. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971. С. 557.



учения Гегеля как бы переворачивает его афоризм: люди «осуждают» великого человека служить им, объяснять им их самих. «Осуждения», как видим, — взаимны. Такова диалектика славы.

В Предисловии к «Философии права» Гегель, говоря о том, что с помощью философии можно лишь понять, но не омолодить жизнь, некую уходящую в прошлое современность, сравнивает свою философию с совой Минервы, которая «начинает свой полет лишь с наступлением сумерек»<sup>1</sup>. По прошествии более полутора веков после начала своего полета эта птица, бывшаяся в силках различных интерпретаций и горевшая в огне неугасающей критики, предстает в виде уже не совы Минервы, а скорее, птицы Феникс. Она пережила много сумерек и рассветов, приобретая все новые и новые облики. Галерея этих образов обширна, но не исчерпана, поскольку жизнь гегелевской философии права — в интерпретациях, оценках и иных многообразных познавательных связях с современностью — продолжается.

---

<sup>1</sup> Гегель. Философия права. С. 56.

## RESUME

---

Nersessiants Vladik S.  
**HEGEL'S PHILOSOPHY OF LAW**

In the monograph the basic problems of Hegel's philosophy of law, its connection with the previous philosophical and legal doctrines about the right and state are dealt with, as well as their interpretations in XIX–XX centuries. The specificity of Hegel's philosophy of law is discussed. The importance of Hegel's ideals in a spiritual and historical context is analysed.

Structure of the monograph includes the Foreword, four units and the Conclusion.

The 1st unit – “The Hegel's Philosophical Doctrine of the Law and State” considers: formation and development of philosophical and legal views of Hegel, subject and method of Hegel's philosophy of Law, basic problems of the contents of Philosophies of the Law by Hegel (abstract law, morals, family, civil society, state, interstate relations and world history).

The 2nd unit – “The Hegel's Philosophy of Law in the Context of Philosophical and Legal ideas: history and modernity” – the ideas of Hegel's philosophy of law are treated in a general context of natural law doctrines development, history of jurisprudence and philosophy of law. The significant attention in this unit is paid on the analysis of specificity of Hegel's concept of understanding and interpretation of law in its ratio with the concepts of naturalism, positivism and juridical libertarianism (developed by author libertarianistic and juridical concept of distinction of jus and lex and understanding of jus (law) as formal equality of free individuals).

The 3rd unit – “The Hegel's Philosophy of Law in interpretations: History and Present” – the treatments of Hegel's ideals by young hegelianists, evolution of Marx and Engels attitude to Hegel's philosophy of law, interpretation of Hegel's philosophy of Law in XIX century in Germany, Russia, other countries of Europe and America are covered. Such directions of interpretations of Hegel's philosophy of Law in XX century as new hegelianism, criticism of Hegel as totalitarianist, Hegel's rehabilitation from

similar accusations are investigated. The separate chapter in this unit is devoted to Lenin's estimation of the Hegel's doctrine and its interpretations in the USSR.

The 4th unit — "The Hegel's Philosophy of Law in a context of Post-socialism" — the author (from positions of the theory of post-socialist civilism and civilitarian right developed by him) treats civilism as a new, higher step in dialectics of a world history (capitalism — socialism — civilism) and from these positions critically analyzes the Hegel's idea of the end of a history and historical progress. Civilism as the concept of dialectics of a world history overcomes positive Hegel's dialectics (and in a place with it capitalism) and negative dialectics of Marx (and together with it — communism). The concept of civilism is characterised by the author as modern (post-capitalistic and post-communist) Russian idea in the global historical progress of freedom, right, equality and validity.

Nersessiants Vladik Soumbatovitch — member-the correspondent of a Russian Academy of Sciences, doctor of jurisprudence, professor, chief of the Centre of theory and history of Law and state in the Institute of State and Law, Russian Academy of Sciences, Chairman of Russian Section of Philosophy of law. He is a well known expert in the field of philosophy and theory of the law, history of political and legal ideas. He possesses a large number of publications on Hegel including: Hegel's Philosophy of Law: History and Modernity (1974), Hegel's Dialectics of Law: Etatism Against Totalitarianism (1975), Hegel (1979), Hegel's Philosophy of Law: the Dialectics of the Objective Spirit (1987). He had prepared the new Russian edition of Hegel's philosophies of law (1990). Among other publications: Sokrat (1977, 1996), Political Doctrines of Ancient Greece (1979), Person and State in Political and Legal Thought (1980), Jus and Lex (1983), Platon (1984), Law in the System of Social Regulation (1986), Our Way to the Law. From Socialism to Civilism (1992), History of Ideas of a Lawful State (1993), History of Political and Legal Doctrines (5 volumes, 1985–1995, co-author and responsible editor), Law — Mathematics of Freedom (1996), Philosophy of Law (1997), Jurisprudence — Science about Freedom (1998).

Научное издание

*Нерсесянц Владик Сумбатович*

**ФИЛОСОФИЯ ПРАВА ГЕГЕЛЯ**

Работа публикуется в авторской редакции

Корректор *Н.Е. Павлова*

Художественный редактор *Е.Ю. Молчанов*

Компьютерная верстка *Г.С. Брудовской*

**Книги Издательской группы «Юристь»  
можно заказать по адресу:**

107005, Москва, ул. Ф. Энгельса, д. 3/5, стр. 6  
(ст. метро «Бауманская»)  
Тел.: (095)267-3405. Факс: (095)267-8252

Санкт-Петербург, Невский пр-т, д. 85/11  
(вход с ул. Гончарной, 11) Тел.: (812)168-4928

---

Изд. лиц. № 071461 от 26.06.97.  
Подписано в печать 15.07.98. Формат 60 × 90<sup>1/16</sup>.  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 22.  
Тираж 6000 экз. Заказ № 907

Издательская группа «Юристь»  
123286, Москва, Садовая-Кудринская ул., д. 9  
Тел.: (095) 244-87-49

Отпечатано в полном соответствии  
с качеством предоставленных диапозитивов  
в ОАО «Можайский полиграфкомбинат»  
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93