

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ИСКАНИЯ

В.Б. Власова

10.7256/1999-2793.2013.03.3

РУССКИЙ ПУТЬ ОТ НРАВСТВЕННОСТИ К ПРАВУ (ПРОДОЛЖЕНИЕ ТЕМЫ)

Аннотация. Предлагаемая читателям публикация представляет собой окончание статьи «Русский путь от нравственности к праву», помещенной в журнале «Философия и культура» (2012, № 7) и посвященной исследованию проблемы исторических судеб отечественной культуры в связи с уникальными особенностями российского менталитета. В представленной здесь второй части этой статьи главное внимание уделяется особым объективным обстоятельствам формирования правового сознания в России, а также реальной связи событий современной истории нашего народа с его ментальными (и прежде всего нравственными и правовыми) установками. В заключение автор указывает на возможные стимулы и способы совершенствования моральных и правовых аспектов общественного самосознания российских граждан в будущем.

Ключевые слова: философия, этическая ориентация, мифология, религия, мораль, правосознание, ментальная эволюция, отечественная культура, духовный кризис, общественное самосознание.

В опубликованном ранее первом параграфе статьи, озаглавленном «Нравственность и самосознание. Общеисторические предпосылки», содержатся вводные методологические замечания и некоторые теоретические выводы исследования генезиса этической ориентации в качестве конституирующего элемента общественного самосознания как такового. А именно, было рассмотрено происхождение и функционирование нравственных максим, представляющих собой первичные поведенческие регуляторы в культуре родовой общины с ее изначально групповым, «матричным» сознанием, рефлексивный потенциал которого еще весьма слабо выражен и осуществляется преимущественно в превращенных формах мифологического мироощущения. В развитии этой темы было представлено также происхождение моральных императивов, их анализ в качестве системообразующих моментов более адекватной, чем прежде, рефлексивной этики и в общественном сознании в целом, и в так или иначе ин-

дивидуализированных его проявлениях в период окончательного становления монотеистической религии и, в первую очередь, христианства.

Главным объектом изучения выступали при этом не только самые общие характеристики и закономерности явлений и процессов этической ориентации — вне ее зависимости от конкретных этнических признаков ее воплощения в тех или иных исторических обстоятельствах. В последующем изложении, ориентируясь на уже проделанную аналитическую работу, предстоит выявить генетические связи правовой и этической аксеологии как автономных форм ценностной ориентации, объединенных общими социокультурными корнями рефлексивного отношения их субъектов к окружающей действительности и к самим себе. Постановка и попытка решения подобной исследовательской задачи составляет содержание второй части предлагаемой статьи, цель которой — выявить объективные исторические предпосылки и необходимые субъектно-коммуникативные условия формирования правосознания

Продолжение. Начало см.: Власова В.Б. Русский путь от нравственности к праву // Философия и культура. 2012. № 7. С. 6-16.

не только конкретно-этнической практики. Таким образом будет подготовлена возможность перейти к более частым, но не менее значимым аспектам проблематики данной статьи в целом, связанным с данностями отечественного правосознания, его местом в менталитете данного народа, а следовательно, и ролью в нашей исторической судьбе.

2. Мораль и правосознание в ходе исторического времени

Возвращаясь сперва к общетеоретическим вопросам и методологическим установкам решения поставленных выше задач, рассмотрим в самых общих чертах соотношение права и морали в ходе исторического развития любой культуры как таковой. Исходя из давно ставшего тривиальным, но не потерявшего от этого своего эвристического значения марксистского тезиса о том, что сознание определяется бытием, хотелось бы подчеркнуть, что в диалектическом видении К.Маркса эта констатация указывает лишь на исходные, первичные данности¹. Обратное влияние сознания на бытие не только никогда не исключалось марксистами, но, наоборот, постоянно и иногда даже излишне настойчиво ставилось ими во главу угла социально-политических ожиданий². Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить известный афоризм основателя материалистической диалектики о том, что коммунизм есть творение самих форм общения³ или сходное по смыслу утверждение, заложенное в более доступной формулировке, согласно которой до сих пор «философы лишь объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»⁴.

Для нашей темы здесь наиболее ценно и интересно фактическое признание реальной картины бытия как взаимоопределяющего влияния прошлого и настоящего не только через объективно-исторический ход времени, но и в субъективном

его восприятии, поскольку именно из различного отношения к феномену времени вытекает многообразие нашего осознания самих себя, то есть рефлексия по поводу собственной исторической судьбы, определяющая выбор перспективы перехода наследуемой от предшествующих поколений культуры из прошлого в настоящее и будущее. Более подробное обоснование такой интерпретации взаимосвязи между объективным ходом времени и трансформации культурно-исторических свершений народов и государств можно найти в книге современного немецкого философа Юргена Хабермаса «Философский дискурс модерна»⁵, в которой кардинальный смысл философского понимания времени представлен как осознание того факта, что оно является объективной координатой не только материального, но и духовного существования человеческого рода. Этот весьма актуальный тезис позволяет преодолеть модернистскую ограниченность осмысления мировой культуры и в то же время предохраняет от безудержного постмодернистского релятивизма в толковании факта исторического времени⁶.

Действительно, в материальной «аппликации» понятия времени и в его духовной «аппликации» задействованы принципиально противоположные методологические подходы к рассмотрению значимости самого процесса культуротворчества и его реальных потенций в человеческой истории. И вот почему. Акцентируя в явлении времени его родство с чисто *материальными отношениями* бытия, мы вынуждены констатировать, что в этом варианте духовные достижения человечества остаются неподвижными данностями культурного прошлого, так как каждая из них вписана в свой особый, замкнутый ушедшим временем и потому необратимый горизонт человеческой практики. При этом следует помнить, что характеристика материального относится здесь не к предметам культуротворчества, поскольку даже если последние имеют вещественный характер, они все равно обременены неким духовным смыслом. Скажем, в храме главное — это его сакральность, во дворце — его роскошь и величие, в пище — ее здоровый вкус, в одежде — соответствие моде и т.д. А в данном случае, напротив, речь идет прежде всего о понимании времени как о необратимом потоке осязаемой чувствами вечности, то есть

¹ У нас принято сегодня ругать Маркса и его философию, не утруждаясь подробностями анализа. А так как выросло целое поколение «мыслителей», воспитанных на таком огульном отрицании, то, к сожалению, приходится ссылаться иногда на азбучные истины.

² Особенно характерна такая позиция для русского и советского марксизма.

³ Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*. Соч. Т. 3. С. 70 (2-е издание).

⁴ Маркс К. *Тезисы о Фейербахе* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. (Курсив авт.). 2-е изд. М., 1961. С. 322-323.

⁵ Habermas J. *Die philosophische Discurs der Moderne*. Frankfurt am Mein. 1985.

⁶ См.: Власова В.Б. *Актуализация понятия времени* // Философские науки. 1997. № 2. С. 37-45.

о некоей мере то потухающего, то возгорающегося гераклитовского огня или о его же реке, в которую нельзя войти дважды. И это не просто художественный образ, а точно подобранная древнегреческим мудрецом иллюстрация сути дела.

Если же основное внимание исследования сосредоточить на рассмотрении исторического времени как объективной координаты *духовного бытия*, то на первый план выходит как раз ментальная сущность продуктов культуротворчества, а не их «телесное» воплощение, к тому же не только тех из них, что создаются в настоящем, актуальном сегодня духовном пространстве, но и тех, которые унаследованы даже из самого отдаленного прошлого. И в этой ситуации оказывается, что, хотим мы того или нет, но придется делать вывод, что нет и не может быть застывших, до конца состоявшихся культурных ценностей (в том числе интересующих нас в данном исследовании этических и правовых мотиваций). Ибо с этой точки зрения течение времени «неравнодушно» к заполняющей ту или иную эпоху культуре, а «пустого» времени в истории не бывает. Время всегда корреспондирует с теми или иными культуротворческими начинаниями через их актуальность и так или иначе дает им шанс «дозреть», а значит, либо стагнировать и погибнуть, утерев эту актуальность, либо в том или ином смысле обновиться, сохранив последнюю — первоначально лишь силой воображения, а позже и через практическую «модернизацию». Ведь особенность культуротворчества как универсальной, свойственной исключительно человеческому сообществу деятельности состоит в ее незамкнутости, открытости будущему. Используя открывающиеся в описанной только что методологической позиции Ю. Хабермаса теоретические возможности, стоит попытаться понять, как именно, из каких специфических черт исторического времени (и в его объективном ходе, и в его субъективно воспринимаемых человеческим сообществом параметрах) вырастает в частности то, что иногда называют в мире «русским характером», и осмыслить то, что из него следует в настоящее время, а также более или менее удачно спрогнозировать будущее отечественного исторического существования. Ведь, как известно, характер — это и есть судьба. Методологической опорой в достижении этой цели послужат, в первую очередь, размышления великих русских философов — от Н. Бердяева до И. Ильина, которые жили и творили едва ли не в самое трудное для российской духовной культуры время, получившее, несмотря, а может быть, наоборот, благодаря этому обстоятельству звучное имя «серебряного века». Само собой разумеется, что соответствующая

библиографическая направленность ни в коей мере не отменяет погружения в мировую историю философского и научного знания, а значит, и во всеобщую историю развития культуры в целом и духовного производства в частности.

Прежде, чем перейти непосредственно к обсуждаемой проблематике движения России к праву, необходимо хотя бы вкратце представить правосознание как наследуемый от этической ориентации ментальный регулятивный механизм социальной практики. И такую возможность дает, на наш взгляд, подробно исследованная в предшествующем изложении⁷ история превращения нравственного сознания в моральную рефлексиию. Так, в конечном плане можно, вероятно, утверждать, что монотеистическая религия, христианского прежде всего толка, революционизирует общественное сознание не только в его цельности, но и на индивидуальном уровне его носителей, озадачивая их вопросом об их интимных отношениях с божественной волей, а через эту последнюю и с волей социального коллектива, которому они и принадлежат. Такая ситуация вольно или невольно оказывается переходными мостками в развитии общественного самосознания на его пути от высших форм нравственной саморефлексии, которую мы называем моралью, к принципиально новой форме общественного сознания, отражающей собственно правовые отношения между людьми, между группами людей внутри одного этноса и между разными этносами. Интересный художественный материал, на котором удобно проследить, как рождаются в истории зачатки правового сознания общества, обнаруживается еще в дохристианскую эру, точнее, в античной драматургии.

Например, для древнегреческой трагедии характерен выход на художественно-интуитивное осмысление реальной исторической проблематики в ее социально-философском срезе. А именно, великий Софокл в своем творчестве представляет нам, по сути дела, картину эволюции архаичных форм нравственной регуляции жизни общества — от ее «матричных», то есть целиком растворенных в коллективной предзаданности требований до первых «проб» рефлексивного мышления. Собственно, судьба героя трагедии «Эдип-царь», хочет он того или нет, замкнута в границах родового проклятия. Весь груз его «вины» обязан своим происхождением не его собственным свободным решениям, а тяготе-

⁷ См.: Власова В.Б. Русский путь от нравственности к праву // Философия и культура, 2012. № 7. С. 8-14.

ющей над ним ответственности за злодеяния предков. Попытка выйти за пределы предсказанного, наоборот, служит непосредственной причиной исполнения предначертаний рока. Другими словами, в случае Эдипа мы сталкиваемся с эпохой господства родового, группового нравственного сознания, исключаящего индивидуальный осознанный выбор. В «Антигоне» Софокла тема нравственной ответственности получает свое продолжение, знаменуя тем самым следующую ступень развития общественного сознания и самосознания. В отличие от отца, который не мог и *не должен* был поправлять карающую руку богов, Антигона самостоятельно и свободно выбирает, как ей умереть — по приговору богов или по человеческому закону, хотя неотвратимость смерти так или иначе предreshена.

Особенно примечательно в подобной перемене то обстоятельство, что так же, как Эдипу принципиально не дано выбирать, Антигона ни в коем случае не может отказаться от выбора. Ведь если она устранилась от решения хоронить или не хоронить брата, то он не будет похоронен (по приговору Креонта), а это означает, что боги накажут Антигону за неуважение к памяти родственника, следовательно, выбор Антигоны состоится. Так что рок по-прежнему торжествует. Однако героиня трагедии осуществляет здесь, как сказал бы Н. Гумилев, «несравненное право самому выбирать свою смерть». А это уже очень много, ибо сделан «первый шаг» к объективации суверенности индивида и его самосознания, подготавливающий постепенный переход на позиции правового сознания. Кстати говоря, подобный исторический момент зафиксирован и другим греческим трагиком. В трилогии Эсхила «Орестея» заключительная часть, озаглавленная «Эвмениды», изображает триумф ареопага, т.е. *человеческого права и правосознания как такового* (хотя и воплощенного пока еще в его древнейшем патриархальном виде) над преследовавшими прежде человека его архаично-родовыми предрассудками, олицетворенными в хтонических божествах эриниях⁸. О том, как формировалось правовое сознание вообще и какова

специфика этого процесса в российской истории пойдет речь в дальнейшем изложении.

Итак, воспользовавшись примером древнегреческой трагедии, в лице Эсхила и Софокла, правомерно было бы сделать вывод о рождении права в качестве отдельной самостоятельной формы общественного сознания, отпочковавшейся от мифологии как первичной практики в ходе осмысления неразрешимых коллизий между этическими нормативами сменяющих друг друга матриархата и патриархальной общинной организации. Теперь следует пристальнее взглянуть на объективные причины состоявшейся эпохальной новации, а главное, на ее неотвратимые последствия для дальнейшего развития общественного сознания и самосознания. Дело в том, что в условиях все более серьезной реализации общественного разделения труда (сперва между общинами, а затем внутри них) все более углублялось имущественное расслоение и социальная иерархия общества, размывались и отчуждались непосредственные кровно-родственные связи, составлявшие прежде ядро социального единства первобытного коллектива, а значит, падала и их значимость в общении людей. Эти процессы, в свою очередь, приводили к радикальной смене гендерного фундамента такого единства, результировавшегося, в конце концов, в качестве более или менее самостоятельно существующей единичной патриархальной семьи.

Однако наиболее важный, с точки зрения рассматриваемой здесь проблематики, вывод состоит в том, что итогом этих изменений все чаще была заметная трансформация накопленной предками в течение веков и зафиксированной в мифах и обрядах сакральной мудрости, в числе прочих мировоззренческих составляющих включавшей в себя нравственные максимы, на которых базировалась незыблемость устоев общественного бытия в целом. Более того, особо примечательным в этой ситуации оказывается тот факт, что упомянутые выше социально-исторические сдвиги, вызвавшие к жизни преобразование коренных форм общественного устройства, приводили к антагонизму между содержательными, а не только формальными моментами этической ориентации прошлого и настоящего, который в конечном счете тормозил движение человеческого общества в направлении его будущего, но уже зарождавшегося цивилизованного существования. Отсюда вытекала объективная историческая необходимость в соответствующих, вполне определенных новациях в сфере деятельности общественного сознания.

⁸ Ореста, отомстившего под покровительством Аполлона смертью своей матери за ее участие в предательском убийстве его отца и преследуемого за это эриниями, оправдывает человеческий суд. Правда, в соответствии с неизжитым еще мифологическим сознанием, решающую роль играет здесь все же тринадцатый голос Афины, окончательно передавшей, тем не менее, отныне судебную функцию людям. А охранительницы материнского «права» эринии превращаются в защитниц объективной справедливости эвменид.

Такие обновления предполагали не простую корректировку тех или иных этических установок общественной практики, а создание принципиально нового механизма ее регуляции как такового, главной целью которого стало бы улаживание все чаще возникающих в общении конфликтов. Одновременно было необходимо так встроить этот механизм в уже функционирующую систему ценностной ориентации, чтобы его санкционирующие средства не устраняли сложившихся прежде и сохраняющих свою нишу в общественной регуляции этических форм, но возвышались бы над ними, служа объективно формальными критериями социальной справедливости как необходимого условия сохранения определенной меры равновесия в отношениях между все более автономизировавшимися социальными группами, каждая из которых имела свои собственные, отличные от других групп интересы внутри все более дифференцировавшейся таким образом патриархальной общины, приближавшейся к своей новой, соседской форме.

С другой стороны, соседская община состояла из отдельных патриархальных родов, внутри которых отношения регулировались в прежнем, чисто этическом порядке. Нравственные установки и моральные принципы, как и ранее, санкционировались авторитетом богов и предков и в этом своем качестве не покрывались правовыми нормами, ориентированными не на сакральные узы между богами (богом) и людьми, а исключительно на *человеческие взаимоотношения*, преимущественно межродовые, а точнее, межсемейные. В этом смысле нравственное сознание не исчерпало своих возможностей, а потому сохраняло свою необходимость и значимость в качестве автономной формы общественного сознания, дистанцируясь от функций нарождающегося правового сознания. Например, в древнеримской культуре, одним из корней которой была этруская мифология, полагавшая, что боги живут среди людей, строго различались так называемые «*fas*» и «*ius*», а именно, божественное и человеческое право, противоположное по смыслу и фактически разграничивающее представления о религиозной и светской справедливости.

Подобное положение дел можно констатировать даже в тех случаях, когда в качестве правовых норм выступают законы теократического государства, где высшей властью предполагалась сверхъестественная интенция. Дело в том, что сам характер религиозной заданности, ее содержание и критерии целесообразности применения теократически обоснованной

нормы действия и поведения складывались в правовом сознании (хотя только еще становящемся) как *принципиально иные*, чем в нравственных максимах и моральных императивах. Закон отличается от заповеди множеством формальных и содержательных особенностей. И «кристаллизация» этих отличий происходила весьма плавно, постепенно и очень долго даже по историческим меркам.

Рассмотрим этот процесс подробнее. Правовое сознание и так или иначе институционализированная в его рамках общественная деятельность возникает и развивается на развалинах мифологического восприятия вместе со становлением и историческим продвижением других составляющих цивилизации — наукой, техникой, искусством, философией и прочее. «Матричный» характер мифологических поведенческих установок и соответствующая им магическая практика на известном уровне развития культуры препятствует возможности для общества справиться с нарастающей волной противоречий нарождающейся в ходе общественного прогресса цивилизации — как в сфере собственно социальных отношений, так и в стихии отражающей их духовной ориентации. Это обстоятельство и вызывает к жизни новые формы общественного сознания, в том числе право. В его задачи входит обеспечение некоторых существенных параметров нового цивилизационного типа развития, гарантирующего тот или иной уровень социального и материального комфорта за счет более или менее осознанного формирования специальных организационно-институциональных структур⁹.

Правда, в самом начале процесса содержание и правила функционирования создававшихся правовых структур цивилизационного пространства фундировались все еще преимущественно мифологическими средствами, то есть в границах достаточно превращенных форм рефлексии как способа освоения впервые возникающих объективно противоречивых групповых (или индивидуальных) интересов и потребностей людей, реализующих себя по мере укоренения и укрепления общественного разделения труда¹⁰. Но чем дальше, тем больше способ

⁹ Именно такие методологические установки положены в основу одной из наиболее эффективных дефиниций понятия цивилизации в современной отечественной литературе (см.: Завадский С.А., Новикова Л.И. Искусство и цивилизация. М.: Искусство, 1986. С. 14-49.

¹⁰ Скажем, одно из наиболее значимых в ведийской мифологии божеств Пуруша — это гигантское существо, олице-

осмысления реальной социальной ситуации рационализировался, все чаще достигая соответствия с действительным положением дел¹¹. Наконец, окончательно освобождаясь от религиозной скорлупы, правовые структуры достигают всеобщей формы выражения, противопоставляя внутри себя содержательную и формальную стороны регулируемой деятельности людей в обществе. Рефлексия по поводу взаимного соотношения этих сторон в реальных человеческих поступках и имеет своим продуктом правовые нормы, которые санкционируются специальными институтами власти — законодательной, судебной, исполнительной. Со временем характер этой власти и пределы ее компетентности меняются так же, как и содержание создаваемых ею правовых норм. Но суть правовой нормативности в отличие от этической остается неизменной. Она состоит в реализации справедливости как формального акта подведения конкретного содержания человеческого поступка под абстрактное требование закона¹².

Таким образом, закон в качестве правовой нормы превращается в анонимное требование общества¹³ к действиям и поведению всех его членов — первоначально в зависимости от их места и роли в материальном и духовном производстве или от их статуса в социальной иерархии, но чем дальше, тем более независимо от социальных характеристик любого рода. Другими словами, правовая норма становится *универсальным инструментом, регулирующим отношения людей в обществе*. По сути дела, правосознание возникает из мифологической и религиозной ценностной ориентации как радикально иная ментальная реальность. И

творяющее космос. В момент его распада части тела (голова, шея, плечи, бедра и т.д.) превращаются в различные касты людей, образующие социальную иерархию становящейся цивилизации древних ариев, и тем самым сакрализуется узаконивание сложившегося общественного порядка.

¹¹ Примером подобных перемен может служить теория общественного договора, разработанная французскими просветителями в XVIII в.

¹² Недаром греческая богиня правосудия Фемиды, сменяющая авторитетных в архаике эриний и эвменид, имеет своими атрибутами весы и повязку на глазах — символы непредвзятой оценки.

¹³ Это не исключает факта, что у закона на самом деле всегда есть автор в лице представителей законодательной власти. Суть анонимности в данном контексте сводится к тому, что обязательность его исполнения гарантируется не личностью автора (или авторов), а объективными требованиями нормального существования социально дифференцированного сообщества с противоречивыми интересами его членов.

прежде, чем обратиться непосредственно к отечественным проблемам, связанным с этой стороной дела, несколько слов следует сказать о «родовых корнях» права как формы общественного сознания, то есть о том, что двигало вперед развитие сознания от нравственности к праву в мировой истории вообще.

В связи с этим сначала следует указать на общие признаки этической и правовой формы регуляции, а также принципиальные различия, возникавшие по мере усложнения и усовершенствования исторической практики и человеческих отношений. Ниже приведены характеристики обоих этих видов ценностной ориентации в хронологическом порядке их развития.

Самая первая форма собственно социальной регуляции представлена в истории в виде механизма табу. Она вырастает из социальных «инстинктов» и социализируется окончательно посредством сакральной ритуализации. Наиболее важное в процессе подобной регуляции состоит в биосоциальной сущности санкционирования¹⁴. Постепенно накапливаясь, система ритуализованных табу обретает новую форму существования, резюмируясь в обычаях, которые наряду с отрицательными (запретами) фиксируют и максимы положительного поведения. Такая форма нравственности санкционируется уже чисто социальным способом¹⁵. Характерная особенность нравственных максим состоит в эту эпоху в единообразии их содержания, заключенного в «матричную форму», что означает, что норма не подлежит рефлексии и критике на индивидуальном уровне. Архаичная нравственная норма не формулируется вербально, а воспроизводится через подражание образцу, закрепленному в мифе или обряде. Поэтому нормы одинаковы для всех членов коллектива, исключают свободу выбора поведения и обременены сакральностью. Так создается стержень единства общества в ходе выполнения задач освоения окружающего мира. Переходной формой от нравственной максимы к моральному императиву по мере удаления общества от архаичной организации служит религиозная заповедь.

¹⁴ Выживает лишь тот социальный коллектив, который неукоснительно исполняет табуальные запреты. Прочие же погибают в процессе биосоциального отбора.

¹⁵ Нарушители нравственных максим подвергаются осуждению внутри коллектива и караются смертью или остракизмом. Об особенностях этого этапа развития этической регуляции см.: Семенов Ю.И. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1963.

С одной стороны, она все еще содержит «родимые пятна» чисто нравственной ориентации. Особенно характерно это для языческих культов. В ряду таких признаков можно отметить сакральность религиозных догм, исключая осмысление содержания норм; санкционирующую апелляцию к объекту культа, который выступает здесь субъектом поведенческих требований; единое содержание установки для всех членов общины в противовес законам для богов (если они известны людям); закрепление нормы в системе обычаев через ссылки на образцы нравственного поведения героев мифов, легенд и пр. Кроме того, в политеизме отсутствует выбор модели поведения, а главная функция — охранять единство общины через внешние по отношению к людям регуляторы. С другой стороны, религиозная заповедь оформляет объективные предпосылки будущей моральной регуляции¹⁶, которые состоят в следующем. Наряду с сакральной здесь присутствует и санкция общественного мнения; норма обязательно формулируется вербально, а подражательный механизм — лишь дополнительный стимул к ее исполнению. Возможна апелляция к совести как санкционирующему средству, а также свобода выбора модели поведения (греховного или праведного) благодаря монотеистической рефлексивности веры, особенно христианского толка¹⁷. В этом же ключе осознается разница между умыслом и проступком, так что функционирование нормы действия нуждается теперь в более или менее институализированном оформлении¹⁸, реализуемом по мере становления правового сознания.

Что же касается моральных императивов, то они являются продуктом развития нравственной ориентации общественного сознания в условиях его индивидуализации с появлением уже упоминавшейся социальной дифференциации, которая возникает под влиянием все более углубляющегося общественного разделения труда. Особая роль в подобной трансформации способа этического

освоения окружающего мира принадлежит религиозной практике, постепенно утверждающейся по мере разложения архаичного мифологического мироощущения в обществе под бременем его внутренних противоречий. В этом отношении в первую очередь следует подчеркнуть характерное для монотеистических верований частичное высвобождение рефлексии из превращенных форм ее функционирования. В конечном итоге мораль функционирует уже в качестве вполне светского средства поведенческой регуляции, критерием которого выступают общечеловеческие этические ценности¹⁹. При этом фундаментальное отличие светской морали от религиозной состоит в том, что религиозная заповедь регулирует отношения человека с богом, даже если речь идет об отношениях человека с человеком (в том числе и с самим собой). Так как человек рассматривается здесь в качестве продукта божественного творения и конечная санкция действия, поведения и образа мысли людей принадлежит богу, хотя может осуществляться через земного посредника. Светское же моральное предписание регулирует только отношения человека с человеком (даже в теократическом государстве), ибо в реальной жизненной конкретике собственно божественная санкция отсутствует: моральный приговор и выносят, и исполняют сами люди.

В развитой цивилизации мораль элиминирована также и из правовых отношений, хотя в архаике они часто переплетаются²⁰. Указанные только что «генетические» особенности морального сознания в целом детерминируют специфические характеристики, отличающие собственно моральную регуляцию от нравственности как таковой. Эти особенности состоят в следующем. Моральные нормы, коротко говоря, принадлежат только индивидуализированному сознанию — либо социальной единицы, либо общественной группы. Поэтому их содержание и санкции различны для разных субъектов моральной деятельности. Моральные нормы санкционируются общественным мнением и индивидуальной совестью как в религиозном, так и в светском варианте, постепенно высвобождая этическую ориентацию из сакральных пут. Наконец, они требуют обязательной вербальной

¹⁶ Особенно это характерно для монотеистических культов.

¹⁷ Здесь как бы обратный ход к самонаказанию, которое осуществлялось в архаичном обществе через знание о проступке и неотвратимости сверхъестественной кары, но на уровне индивидуализированного сознания ответственности (вины). В исламе по этому поводу установка сознания противоречива: с одной стороны, человек ответствен за свои поступки, а с другой — бог целиком определяет его судьбу даже в мелочах.

¹⁸ По сути дела, это уже предпосылка не столько моральной, сколько правовой регуляции.

¹⁹ См.: Власова В.Б. Русский путь от нравственности к праву // Философия и культура. 2012. №7. С. 14.

²⁰ Подробно этот вопрос исследуется в работах Гегеля «Феноменология духа», «Философия религии», «Философия права».

формулировки, что заставляет человека *формализовать* ситуацию действия и тем самым сближает мораль с правом. Подобно тому, как этическая ориентация (нравственные максимы и моральные императивы) первоначально вырастает из табуальных запретов, санкционируемых биосоциальным отбором, правовое сознание появляется и совершенствуется в эпоху развитого этического самосознания в качестве рефлексии по поводу отношений между людьми в общественной практике. Однако его нормы не только санкционируются чисто социальным способом. Главное их отличие от примитивных форм этической ориентации состоит в том, что правовые нормы и санкции дифференцируются по содержанию в той мере, в какой закон для распадающейся родовой общины «стратифицирован» по содержанию.

Таким образом, моральные установки связывают автономных субъектов общественной практики в монолитное сообщество через ориентацию на общепринятые в нем границы дозволенного. При этом важно подчеркнуть, что этим установкам люди подчиняются в результате свободного рефлексивного выбора, сопряженного с ответственностью перед собой и другими членами общества. Коротко подводя итоги вышесказанному, главный акцент необходимо сделать на тех различиях между этической и правовой регуляцией деятельности, что связаны со становлением личности в качестве субъекта социального действия, поддающегося абстрагированию, благодаря которому механизм правовой регуляции может и должен выделить из него те или иные формальные признаки. Иначе говоря, необходимо в дальнейшем исследовать, как в правовой регуляции увязываются самобытность реального поведения личности с «однотипностью» его оценки в правовой норме. Эта проблематика занимала внимание таких крупных представителей правовой мысли конца девятнадцатого — начала двадцатого века, как Богдан Кистяковский (1866–1920), Иван Ильин (1863–1954), Павел Новгородцев (1866–1924) и другие.

Например, Б. Кистяковский считал, что хотя право — это не такая самодостаточная ценность, как нравственное самосовершенствование или религиозная святость²¹, однако в духовной культуре

²¹ На этом основании русская интеллигенция пренебрегала общественным значением правосознания, считая его лишь этическим минимумом или, что еще хуже, оправданием принципа насилия (см. Кистяковский Б.А. В защиту права // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990. С. 126).

важно не только содержание, но и форма, в частности, формальные свойства интеллектуальной и волевой деятельности. А из всех формальных ценностей право — самая важная, ибо правовая форма «наиболее совершенно развита и почти конкретно осязаема»²². В результате именно правовая форма дисциплинирует человека более, чем логика, методология или систематические упражнения воли. Причем в отличие от других дисциплинирующих систем право — это главным образом *социально дисциплинирующая система*. Более того, «социальная дисциплина создается *только* правом»²³. С этой точки зрения, самое существенное содержание права, по мнению Б. Кистяковского, составляет свобода, понятая как ответственность. «Правда, это свобода внешняя, обусловленная общественной средой, но внутренняя, безотносительная, духовная свобода возможна только при существовании свободы внешней. И последняя есть самая первая школа для первой»²⁴.

В этом отношении с ним согласен Иван Ильин, который в книге «Пути духовного обновления» (Глава 8. «О правосознании») высказывает убеждение, что «человек призван не к *внешнему самоосвобождению* от закона (таков путь революций, анархии, деспотизма), но к *внутреннему самоосвобождению в пределах закона* (таков путь лояльности, совершается в духе и выражается в *добровольном самообязывании*, но освобождает человека не *от* закона, а *в* законе, ибо человек свободно блюдет закон, который свободно признало его правосознание»²⁵.

В современной же отечественной литературе наиболее интересны в этом отношении работы В.С. Нерсисянца и Э.Ю. Соловьева, особенно написанные в период переосмысления философами правовых основ существования советского общества и перестройки его политического сознания в конце 80-х — начале 90-х гг. прошлого века²⁶. В своих исследованиях они продолжают традиции мыслителей «серебряного века», стремившихся повысить в глазах русской интеллигенции авторитет правосознания

²² Там же. С. 123.

²³ Там же. С. 12. Важно понимать, что речь здесь идет не о социальной дисциплине вообще, а исключительно о социальной дисциплине в цивилизованном формате.

²⁴ Там же. С. 123.

²⁵ Ильин И. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. С. 228.

²⁶ См.: Нерсисянец В.С. Правовое государство. История и современность // Вопросы философии. 1989. №2; Соловьев Э.Ю. Личность и право // Вопросы философии. 1989. №8.

знания, не только развивая теоретико-методологические установки его изучения, но и разрабатывая правовую тематику в аспекте выяснения современной исторической специфики функционирования права. В.С. Нерсесянц занимался преимущественно выяснением общетеоретического содержания права как формы общественного сознания, деятельности и отношений людей. В этой связи в центре его внимания были объективные отличия правовых норм от нравственных оценок поступков людей в условиях правового государства. Э.Ю. Соловьева интересовали в первую очередь исследования места и роли правосознания правосознания в системе ценностных ориентаций личности. В связи с этим, предметом его теоретического внимания оказались особенности соотношения права и морали в качестве средств реализации общественного самосознания, а также определяемые этими особенностями границы личностного суверенитета.

Суммируя позиции всех вышеназванных авторов, можно сделать некоторые важные дополнения к уже сказанному о сущности правосознания и об отличиях правовой и моральной форм регуляции деятельности. Начнем с того, что право следует понимать прежде всего как «всеобщий масштаб и равную меру свободы в обществе»²⁷. При этом в правовом государстве свобода субъекта права обязательно увязана с его ответственностью и со специфической организацией правовых условий, исключающей монополизацию власти, благодаря конституционно-правовой регламентации принципа разделения властей на законодательную, исполнительную, судебную. Право не может реализоваться без законодательных ограничений обществом репрессивных действий государственного механизма. Так осуществляется суверенность народа. Конституция от его имени гарантирует воплощение законности в противовес бюрократическому вмешательству в процесс реализации взаимных прав и обязанностей государства и граждан. Тем самым воплощается в жизнь «элементарная и важнейшая предпосылка массового личностного развития, так как общество гарантирует своим членам возможность автономного поведения»²⁸. По мнению Э.Ю. Соловьева, право — это «система узаконенных или санкционированных государством общеобязательных норм, обеспечивающая совместное граждански-политическое существо-

вание людей на началах личной свободы и при минимуме карательного насилия»²⁹.

Однако исторически эта «равная мера свободы» содержательно изменяется от субъективно понятой свободы — произвола или Шариковой «одинаковости» всех людей как участников всеобщего дележа («Имею право!») до формального равенства перед законом при сохранении самодостаточности субъекта права в его индивидуальной конкретике. Однако при всех исторических изменениях принцип формального равенства имманентен праву как таковому, ибо в нем реализуется справедливость как принцип, составляющий quintessenciu права. Отрицание правового характера и смысла справедливости как всеобщего формального равенства приводит к тому, что в принцип справедливости возводят не право, а другие ценностные ориентиры. В этих условиях закон, созданный на основе неправовых начал, совпадает с произволом, поскольку право и справедливость разводятся. Справедливость — это не ценностная, а формальная правовая установка на закон. В условиях правового государства принцип справедливости и требования формального равенства в законе совпадают, и этим право реально отличается от нравственности. В нем элиминируется субъективный момент³⁰. В конечном итоге подлинная суть правовых отношений, регулируемых законом, в отличие от всех иных форм регуляции, в том числе и этической, состоит во взаимоотношениях между публичной властью и подвластными ей субъектами права, автономность которых составляет первоначало права.

3. Особенности отечественного правосознания и российская историческая судьба

Более подробно разворачивая характеристику права в отличие от иных форм поведенческой регуляции субъектов общественной деятельности, специальное внимание необходимо уделить нескольким важным обстоятельствам, которые до сих пор не были рассмотрены достаточно глубоко. Дело в том, что, с одной стороны, право внутренне связано с моралью, потому что его запреты не должны толкать людей к безнравственным

²⁷ Нерсесянц В.С. Там же. С. 7.

²⁸ Соловьев Э.Ю. Личность и право // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 68.

²⁹ Там же. С. 79.

³⁰ См.: Нерсесянц В.С. Правовое государство. История и современность // Вопросы философии. 1989. №2.

действиям³¹. А с другой стороны, будучи вполне самостоятельной формой регуляции поведения людей, оно не является модификацией или подвидом собственно этических норм. И потому праву не следует вмешиваться в этическую оценку проступка. Диалектическая связь этих двух противоположных мотиваций правовых санкций так или иначе обеспечивает обществу возможность пресекать «наиболее опасные формы зла» и в то же время стоять «на страже добровольно выбираемого добра. Оно выстраивает нормативный заслон не только против общепризнанных преступлений (убийства, воровства, шантажа, вымогательства и т.д.), но и против попыток принудительного осчастливливания и принудительного совершенствования людей. Право — принципиальная антитеза патернализма»³². Это соображение особенно значимо для усвоения в условиях отечественной правовой практики, поскольку именно в России по целому ряду причин, которые будут рассмотрены ниже, категория права чаще всего толковалась извращенно, то есть как раз в рамках патернализма, и это было вполне органично для российского менталитета с его характерными особенностями, верно подмеченными Н. Бердяевым³³.

И здесь, наконец, открывается не только долгожданная возможность обсудить самые существенные проблемы предложенной в данной статье тематики. Опираясь на предпринятое выше последовательное изучение общеисторической картины происхождения права из внутренних потенций этического освоения окружающей действительности человеком, принадлежащим к любому этносу, а также из соответствующих этой форме ценностной ориентации способов поведенческой регуляции как таковой, дальнейшее изложение имеет своей непосредственной задачей ответить на несколько вопросов, которые уточняют и детализируют процесс становления и развития российского правосознания и правовой практики применительно к формированию того особенного, уникального в мировом сообществе явления, которое называется «загадочной русской

душой», а точнее, русским национальным характером, и, в свою очередь, повлияло на историческую судьбу России. И прежде всего это касается попыток разъяснения особенностей конкретно-исторических условий возникновения российского правосознания, вытекающих отсюда сущностных характеристик этого процесса и объективных следствий реализации этих характеристик в последующем развитии правового сознания и деятельности нашего народа. Отдельный, очень важный момент изучения этих параметров российского общественного самосознания представляет обсуждение современного состояния и перспектив этого аспекта ценностной ориентации в будущем.

Подчиняясь общим для всех народностей мира объективным законам формирования ценностных вариантов общественного сознания, русичи, представлявшие собой целый конгломерат племен, которые проживали на огромных пространствах от северных морей до южных степей и от Балтики до правых притоков Волги, отличались повсеместно от своих соседей большим числом существенных признаков. Последние серьезно воздействовали на упомянутый процесс становления этико-правовой ориентации, внося значительные «поправки» в его конечный результат. И первая особенность, о которой следует упомянуть в данной связи, — это более поздние исторические сроки вхождения в цивилизацию. Имея постоянные контакты с обитавшими рядом носителями средневековой европейской культуры, наши далекие предки, так или иначе, в большей или меньшей мере осознанно подвергались влиянию уже сложившихся модификаций цивилизованного быта, общественного устройства и производственной деятельности. Об этом говорят раскопки древнейших славянских городищ на территории России, дошедшие до наших дней предания и былины, а также исследования древних летописей и других исторических и лингвистических материалов.

Вероятно, указанное влияние прослеживалось так очевидно, что еще два столетия назад дало повод к утверждению в сознании ученых-историков так называемой норманской теории происхождения отечественного государства³⁴. Однако, по признанию знаменитого профессора Петербургского университета С.Ф. Платонова (1860-1938), еще М.В. Ломоносов «варягов признавал за славян и таким образом русскую культуру считал

³¹ По словам П. Новгородцева, роль права предстает «в свете его высшего идеального предназначения служить целям нравственного прогресса, помогать нравственному началу распространяться среди людей» (Новгородцев П. Идея права в философии Вл. Соловьева // Об общественном идеале. М., 1991. С. 526).

³² Соловьев Э.Ю. Личность и право // Вопросы философии. 1989. №8. С. 68.

³³ См.: Бердяев Н. Судьба России. М., 1918. Конкретно об этих особенностях речь пойдет далее.

³⁴ См.: Карамзин Н.М. История государства Российского. М.: Наука, 1989. С. 93-95.

самобытной»³⁵. Эта точка зрения уже в наше время была развита и подкреплена историческими аргументами, приведенными А. Асовым в комментариях к переведенной им со старославянского языка и изданной в серии «Русские веды» в 1995 г. «Велесовой книге»³⁶. Эта предполагаемая самобытность могла позволять по-своему реагировать на те или иные образцы готовой западной цивилизации, учитывая как их достоинства, так и недостатки и, не подражая слепо этим уже устоявшимся моделям регуляции поведения и отношений людей, тем не менее, включать их в свою собственную практику, применяясь к ее нуждам и обстоятельствам. Примером такой неоднозначной восприимчивости могут послужить древние «республики» в Старой Ладобе, Новгороде и Пскове, их особая роль во внедрении «вечевых» форм демократии в образ жизни, правоустройства и быта горожан. «Русская правда» Ярослава Мудрого тоже весьма своеобразна по своему правовому содержанию, так как в значительной мере она опирается на обычное право восточного толка. Кроме того, само название этого документа наводит на мысль о все еще близкой родственной связи с чисто этическими оценками проступков.

Второе существенное отличие объединившихся под эгидой Киевской Руси восточнославянских племен от окружавших их этнических образований состояло в том, располагаясь на огромных просторах Восточно-европейской равнины с ее несметными естественными богатствами, они занимали «буферное» положение между западной и восточной культурами. Из этого Н. Бердяев в уже упоминавшейся книге «Судьба России» выводит характерные черты русской национальной психологии — боевую стойкость и терпение, готовность принять на себя удар агрессора, посягающего на родную землю, миролюбие и привычку к постоянному труду. Указанное обстоятельство, безусловно, отразилось и на этическом самосознании нашего народа, и на его понимании справедливости, подлежащей осуществлению в правовых отношениях. А главный результат этой своеобразной трактовки права сказался в том, что здесь социальная конкретика преобладала над формальным моментом — разумеется, в тех минимальных границах, которые определяли возможность сохранения правового статуса для оценок поведения и норм общественной жизни. Именно так и складывался в нарождаю-

щемся российском правосознании солидный крен в сторону моральных установок в ущерб собственно правовым. Такому положению дел способствовали и процессы развития религиозного сознания на Руси — причем не только и даже не столько на стадии его рождения из сакральной мифологической практики, сколько на более позднем этапе трансформации политеистического культа под давлением экспансии христианской рефлексии.

Именно с этими явлениями и связана третья особенность формирования российского менталитета, которая в известной степени детерминировала самобытность его правосознания. Эта особенность реализовывалась в истории благодаря следующим условиям. Христианское мировоззрение на нашей земле складывалось и укреплялось в эпоху, когда уже достаточно четко обозначилась разница между собственно римской и византийской ветвями христианства, а граница между ними определялась в первую очередь глубиной погружения в мистическую стихию как таковую. Если западная церковь стремилась к рационализированной теологии (в лице Тертуллиана, Августина Блаженного, Ансельма Кентерберрийского, Фомы Аквината и других отцов церкви), то православие тяготело к исключительно иррациональному толкованию содержания догм, ритуалов, а также характера отношения к ним верующих. Поэтому в то время как спекулятивный рационализм латинского религиозного мышления создавал благодатную почву для конструирования за пределами этики новой, автономной правовой формы общественного сознания, которая предлагала трактовать право в качестве формально утвержденной в законе справедливости, православная отсылка преимущественно к чувству, а не к разуму, отозвалась в будущем склонностью к конкретно-ценностной нагруженности видения права как средства регуляции деятельности и поведения людей.

В отношении же отечественного правосознания важно отметить, что оно возникло не в противоположность этическим способам освоения окружающей действительности, как это было, скажем, у древних римлян, сознательно строивших свои государственные структуры и гражданские отношения, а на платформе религиозного мировоззрения, где этические нормы стихийно воспринимаются обществом в функции главной цементирующей его силы. В этих обстоятельствах предпочтительными критериями оценки всех сторон жизни, в том числе и гражданского существования оказывались любовь, добро, благочестие и другие моральные мотивации человеческих поступков. Ближайшим

³⁵ Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. Петрозаводск: Фолиум, 1996. С. 12.

³⁶ См.: Велесова книга. М.: Менеджер, 1995.

судьей людей выступала их собственная совесть как потребность отчитываться перед общиной единоверцев, в которой растворялся субъект поведения, а наивысшей инстанцией признавался только суд Божий. Другими словами, русский человек был «защищен» от тотальной несправедливости уже самим фактом принадлежности к христианской общине. В западном мире эпоха Реформации внесла свои коррективы в изначально общинный дух раннего религиозного братства во Христе: Бог переместился из церковно-бюрократического ведомства в душу прихожанина, который отчитывался ныне только перед отцом небесным, минуя посредничество общины в своих карающих или милующих санкциях. Тем самым право в Европе вынуждено было окончательно взять на себя контроль за действиями индивида в кругу его мирских обязанностей, оставляя нравственность и мораль под опекой религии или общественного мнения, которое опиралось теперь не на общинную традицию (в религиозном либо светском ее варианте), а на свободно выражаемое суждение отдельно взятого индивида.

И здесь мы фактически подошли к выяснению четвертой особенности отечественной исторической реальности, ответственной за характер и уровень правосознания в нашей стране. Дело в том, что в России не состоялась Реформация. Более того, под гнетом татаро-монгольского ига религия оказывалась одним из решающих факторов сохранения национальной идентичности, а значит, церковь оставалась не только оплотом религиозной практики, но и опорой функционирования других форм общественного сознания, в том числе и права. Описанная ситуация закреплялась еще и тем фактом, что в отличие от Западной Европы, где к середине XVII в. не только оформились итоги религиозного раскола (на католическую и протестантскую общины), но и вполне очевидно наметился революционный кризис социальной общины как таковой, который разрешился разрушением всех феодальных институтов власти, общинный уклад в России сохранялся и даже существовал в самых жестких модификациях крепостного права и самодержавной монархии. Патернализм, как сущность патриархальной традиции социальной практики, составлял квинтэссенцию и российского самосознания вообще, и правового сознания в частности. Некрасовское «барин нас рассудит» — это не только девиз крестьянского правосознания. Аналогичные апелляции были, по сути дела, основой правовой практики во всех слоях населения и во всех областях жизни самодержавного государства. Ибо формула «Бог-отец» транспонировалась

в российском самосознании и в «царь-батюшка», и в «поп-батюшка», и в «барин-батюшка», и даже закрепились в бытовом обращении мужчин друг к другу: «сударь-батюшка».

Все это свидетельствует о глубоком проникновении патернализма в менталитет русского человека, отражающий подлинную реальность социальных связей в огромной патриархальной общине, какой оставалась наша страна вплоть до начала XX в., когда П.А. Столыпин попытался развалить сельскую общину и повернуть тем самым Россию в русло европейской цивилизации, которая рассталась с общинным укладом хозяйствования еще в конце XVIII в. под гром социальных и политических революций. Однако это замечательное предприятие великого русского реформатора не удалось по причине его смерти от рук террористов. Наступивший же вскоре октябрьский переворот 1917 года довершил неудачу. Как это ни странно, но сплывленность христианской общины с полуфеодальным укладом российской жизни в целом не была серьезно поколеблена, несмотря на воинствующий атеизм большевиков с их антирелигиозной пропагандой и иконоборческой политикой, с благословения которой разрушались храмы и уничтожались монастыри. Скорее наоборот. Именно благодаря вытеснению веры из круга жизненных интересов молодых поколений «строителей социализма» на протяжении почти всего прошлого столетия носители коммунистической идеологии, в которую вполне вписывалась в действительности патерналистская схема отношений людей³⁷, «осиротели», не имея возможности искать заступничества у отца небесного. Но укоренившаяся ментальная склонность к «семейному» способу решения жизненных конфликтов нашла естественную логику в уподоблении религиозной общины едва ли не сакрализованной в советском государстве «коммуны», воплощенной в жизни партийной организации.

В результате подобной подмены «батюшкой», ответственным за жизнь и благополучие всего народа, становился партийный руководитель, фигура которого дробилась в зависимости от размеров той или иной партиячейки. В соответствии со схемой так называемого «принципа демократического централизма» во главе всей пирамиды власти находился вожьд, «отец народов». Что же касается крестьянской, то бишь колхозной жизни, то здесь при советской власти не только не было никакого

³⁷ См. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.

правового прогресса, который было намечено после гражданской войны, но, наоборот, уже в 1929 г. русский землепашец, как и все остальное сельскохозяйственное население СССР, вернулся на самом деле в свое феодальное прошлое. Характерно, что именно такое «сращивание» религиозной морали, коммунистических установок сознания и объективных потребностей практически всех социальных групп советского общества (включая и номенклатурно-бюрократическую элиту), постоянно находившихся под дамокловым мечом «социалистического» правосудия, в законном фундаменте его свершения привело к полярному результату в отношениях между народом и властью. С одной стороны, все ожидания социально-экономического и духовного прогресса в СССР и все надежды на справедливую оценку своей деятельности люди связывали с конкретной личностью вождя (в лучшем случае — с коллегиальным руководством) единственной правящей партии, которая, руководствуясь «коммунистической целесообразностью», брала на себя ответственность за их исполнение³⁸. С другой стороны, те же люди шептались на кухнях о несправедливости правовых порядков, а точнее, о полном беззаконии, царящем в стране.

Рассматривая приведенные выше социальные основания правовых отношений и их связи с этической ориентацией, необходимо обратить исследовательское внимание и на обратный процесс, а именно, на вопросы, связанные с конструированием определенной исторической реальности как продукта осуществления своеобразных идеологических установок российского общественного самосознания. Вероятно, здесь было бы уместно говорить лишь о попытках реализации традиционного понимания правовых задач в обществе, поскольку как раз незрелость правового сознания, отмеченная российскими мыслителями еще сто лет назад и до сих пор по большому счету не преодоленная, была и остается одной из самых ярких и существенных характеристик отечественного менталитета, которая объясняет многие особенности общественного бытия как в прошлом, так и в настоящем. Отсюда, безусловно, вытекает, что едва ли не самой актуальной проблемой современного российского культуротворчества оказывается стимулирование и обеспечение условий развития правосознания граждан.

Правда, состояние нравственности россиян и качественное содержание их моральных ценностей

в последние три-четыре десятилетия, мягко говоря, по-видимому, также оставляет желать много лучшего. При всем этом не составит труда указать на довольно широкий аспект явлений, событий и отношений между людьми, между народом и властью, между различными конфессиональными и этнокультурными образованиями, которые вполне очевидно подтверждают высказанное мнение. В частности, можно было бы сослаться на такие пороки нашего социального бытия, как непобедимая, исторически укоренившаяся коррупция во всех областях жизни без исключения; совокупность властных полномочий на всех уровнях их функционирования, построенная на фундаменте безответственности и недостаточности профессиональной компетенции; почти средневековая пенитенциарная система; неискоренимая «дедовщина» в армии, а теперь все чаще и чаще в образовательных учреждениях (школах и детдомах); так называемое «телефонное право» как средство принятия важнейших решений которое досталось нам в наследство от «развитого социализма» и т.д. и т.п. Ни у кого не вызывает сомнения, что перечисленные только что приметы нашей повседневной действительности — это прежде всего результат воплощения в жизнь определенной модели взаимопроникновения этических и юридических аспектов общественного самосознания в ходе формирования и трансформации отечественного менталитета.

Другими словами, характерные особенности современного российского общественного сознания, во-первых, частично связаны с «родимыми пятнами» пережитого, но не во всем изжившего себя в наши дни коммунистического режима, подменявшего, как известно, законность «революционной целесообразностью», а позже «партийной сознательностью» и разрушавшего тем самым критерии гуманистической оценки поведения людей. А во-вторых, аморальность и безнравственность общественного поведения граждан в годы застоя и последовавшего за ними в ходе перестройки «первоначального накопления капитала» формировались, а главное, продолжают формироваться сегодня (особенно у молодежи в условиях явного провала государственной политики в области образования) как реакция на отсутствие или нарушение механизма защиты законных, гуманистически обоснованных прав человека³⁹. И потому, в конечном счете, перво-

³⁸ Ф.М. Достоевский вполне логично предсказал в своей «Легенде о Великом инквизиторе» именно такую духовную ситуацию (См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы).

³⁹ Существуют и другие причины описанного выше состояния дел. Но сейчас не о них речь, так как нас интересует только связь морально-нравственных и правовых ориентаций.

степенной задачей нашего государства оказывается в современных условиях не столько изобретение или обновление тех или иных юридических институтов и конкретных учреждений (хотя и такая работа очевидно необходима, но только в том случае, если подобная деятельность опирается на научные методы, а не на стремление изобразить кипучую активность

чиновника или угодить власти) сколько повышение уровня отечественного правосознания в целом до высших стандартов современной цивилизации. А для этого необходимо наряду с созданием целой армии профессиональных кадров заниматься также ликвидацией правовой безграмотности широких слоев населения.

Список литературы:

1. Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1918.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
3. Велесова книга. М.: Менеджер, 1995.
4. Власова В.Б. Актуализация понятия времени // Философские науки. 1997. № 2.
5. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М., 2012.
6. Завадский С.А., Новикова Н.И. Искусство и цивилизация. М.: Искусство, 1986.
7. Ильин И.А. Пути духовного обновления. Собр. соч. в 10 томах. Т. I. М., 1993.
8. Карамзин Н.М. История государства российского. М.: Наука, 1989.
9. Кистяковский Б.А. В защиту права // «Вехи». Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая философия. Соч. Т. 3. (2-е изд.). М., 1955.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе. Соч. Т. 19. (2-е изд.). М., 1961.
12. Нерсесянц В.С. Правовое государство. История и современность // Вопросы философии. 1989. № 2.
13. Новгородцев П. Идея права в философии Вл. Соловьева // Об общественном идеале. М., 1991.
14. Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. Петрозаводск: Фолиум, 1996.
15. Соловьев Э.Ю. Личность и право // Вопросы философии. 1989. № 8.
16. Семенов Ю.И. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1963.
17. Habermas J. Die philosophische Discurs der Moderne. Frankfurt am Mein, 1985.

References (transliteration):

1. Berdyaev N.A. Sud'ba Rossii. M., 1918.
2. Berdyaev N.A. Istoki i smysl russkogo kommunizma. M.: Nauka, 1990.
3. Velesova kniga. M.: Menedzher, 1995.
4. Vlasova V.B. Aktualizatsiya ponyatiya vremeni // Filosofskie nauki. 1997. № 2.
5. Dostoevskiy F.M. Brat'ya Karamazovy. M., 2012.
6. Zavadskiy S.A., Novikova N.I. Iskustvo i tsivilizatsiya. M.: Iskustvo, 1986.
7. Il'in I.A. Puti dukhovnogo obnoveniya. Sobr. soch. v 10 tomakh. T. I. M., 1993.
8. Karamzin N.M. Istoriya gosudarstva rossiyskogo. M.: Nauka, 1989.
9. Kistyakovskiy B.A. V zashchitu prava // «Vekhi». Sbornik statey o russkoy intelligentsii. M., 1990.
10. Marks K., Engel's F. Nemetskaya filosofiya. Soch. T. 3. (2-e izd.). M., 1955.
11. Marks K., Engel's F. Tezisy o Feyerbakhe. Soch. T. 19. (2-e izd.). M., 1961.
12. Nersesyants V.S. Pravovoe gosudarstvo. Istoriya i sovremennost' // Voprosy filosofii. 1989. № 2.
13. Novgorodtsev P. Ideya prava v filosofii Vl. Solov'eva // Ob obshchestvennom ideale. M., 1991.
14. Platonov S.F. Polnyy kurs lektсий po russkoy istorii. Petrozavodsk: Folium, 1996.
15. Solov'ev E.Yu. Lichnost' i pravo // Voprosy filosofii. 1989. № 8.
16. Semenov Yu.I. Vozniknovenie chelovecheskogo obshchestva. Krasnoyarsk, 1963.
17. Habermas J. Die philosophische Discurs der Moderne. Frankfurt am Mein, 1985.