

## ЮРИЙ ПЕРФИЛЬЕВИЧ ИВОНИН



Родился в 1958 г.

Закончил Томский государственный университет в 1980 г.

Обучался в аспирантуре Новосибирского государственного университета (1985–1988 гг.) и в докторантуре Уральского государственного университета (кафедра истории философии, 1994–1997 гг.).

Доктор философских наук по специальности «история философии», профессор.

С 1988 г. работает в Новосибирском государственном университете экономики и управления.

С 1999 г. – директор (декан) института международных отношений и права НГУЭУ.

Автор двух монографий, трех учебных пособий, более 40 научных публикаций.

Участвует в работе нескольких научных обществ: Российской ассоциации политической науки (РАПН), Сибирского отделения Международной академии наук высшей школы (СО МАН ВШ).

Область научных интересов – история русской политической и правовой аксиологии, история политической антропологии.

Читаемые общие и специальные курсы – история политических и правовых учений; философия права; политическая аксиология.

E-mail: [ivonin@ngs.ru](mailto:ivonin@ngs.ru)

## ПРАВОВАЯ АНТРОПОЛОГИЯ К.Д.КАВЕЛИНА: ПОИСК КОМПРОМИССА

На рубеже нового века русские авторы осваивали совершенно новое для них мировоззрение – позитивизм, разработка которого ранее было делом предсудительным, запрещенным, «диссидентским». Внове для России было и юридическое мышление, противостоящее не только извечно прихотливой и изменчивой государственной «целесообразности», но и произволу человека – простонародной «воле», неожиданно принятой за «свободу личности». Если детство – время гармонии божественного и земного в человеке, то мысль одного из родоначальников русского либерализма – Константина Дмитриевича Кавелина – следует отнести к счастливой молодости русского духа – ко времени синтеза свободы и принуждения, метафизики и позитивистски ориентированной «науки». Интеллектуальный опыт К.Д.Кавелина ценен для нашего времени, в очередной раз стоящего перед дилеммой – доверять ли самоорганизации народа и автоматизмам антиперсоналистической общественной эволюции, вдохновляемой миражами «правового порядка» и «рынка», – или поверить «человеческой природе», свободной до- и независимо от каких бы то ни было общественных условий, изначально враждебных этой свободе. Гармоничная, взвешенная позиция К.Д.Кавелина позволяет увидеть как ценность исторического компромисса свободы и порядка, так и типичные трудности, встающие на пути обоснования этого компромисса. «Завтра будет поздно». Это «завтра» с ужасом осознал Вл.С.Соловьев, увидевший массовое стремление обосновать будущую свободу посредством нынешнего принуждения личности и помрачения в ней лика свободы. «Поскольку мы произошли от обезьяны, то обязаны любить друг друга». Необязательность свободы для автоматизма природного и социального процесса еще не было тайной для К.Д.Кавелина, как и для Вл.С.Соловьева. Послушаем же того, кто предостерегал против «обезьяньего» пути к тоталитаризму. Но не был услышан. Может быть потому, что защита свободы человека была противоречива, неубедительна.

**Отношение к позитивизму.** Русские позитивисты одними из первых среди философского сообщества осознанно критически отнеслись к своим европейским единомышленникам. Это стремление к идейному самоопределению и творчеству в первую очередь проявилось в антропологии и социальной философии. Позитивизм был настолько «русифицирован» на отечественной почве, что В.В.Зеньковский назвал последователей Конта и Спенсера «полу-позитивистами». К.Д.Кавелин – тот автор, который связывает философию «серебряного века» с предшествующим временем русского философского развития. Он унаследовал его социально-философскую и философско-историческую проблематику и осязаемую антиметафизическую направленность. В соответствии с традициями русской общественной мысли К.Д.Кавелин сосредоточил свои усилия на разработке аксиологической составляющей социальной философии, для понимания которой существенны его работы «Задачи психологии» (1872 г.) и «Задачи этики» (1884–1885 гг.).

В понимании русского автора позитивизм выступал критиком спекуляции. Причем, позитивизм понимался не только как мировоззрение ученых-естествоиспытателей, но и как собственно философское построение, обещающее глубокую реформу философии. По словам К.Д.Кавелина, «позитивизм, как показывает его название, обозначает собою тот момент умственного движения, когда умозрительная философия уступает место положительному знанию... Вся западно-европейская философия есть не что иное, как не понимающая себя психология. Поэтому

неизбежным исходом всего философского движения западной Европы был переход философии в психологию, как положительную науку» [2, ст. 317]. Автор разделял пафос позитивизма подняться над «крайностями» материализма и идеализма, полагая, что эти доктрины непродуктивны для гуманитарного знания и его задачи – понимания человека. Он писал: «и идеализм, и материализм осуждены роковым образом придти, в последних своих выводах, к безразличию и затем относиться отрицательно к действительной природе человека, ее проявлениям и деятельности. Сложный характер человеческой природы никак не поддается одностороннему определению. Она потому и живет, что в ней борются противоположности» [2, ст. 258].

К.Д.Кавелин полагал, что европейский позитивизм, стремящийся к сведению теории к фактуальным высказываниям, не должен отказываться от умозрения. Его задачей является выработка средств для опытной проверки последнего. По словам ученого, «всякая теория по существу своему умозрительна, ибо определяет начала, причины целого ряда явлений, не подлежащие внешним чувствам, а, следовательно, и фактическому исследованию. Вся сила в том, соответствует ли умозрение фактам или нет, и потому следовало бы отвергать только такое или другое применение умозрения, а не само умозрение» [2, ст. 381]. По оценке К.Д.Кавелина, позитивизм, как естественно-научное мировоззрение, не учитывает специфики гуманитарного познания, формулируя редукционистский подход к человеку. Ученый утверждал: «что касается до позитивизма, то его коренная ошибка состояла только в том, что он признавал за действительные реальности одни материальные явления и не придавал самостоятельного значения психическим фактам, наравне с материальными» [2, ст. 338]. Позитивизм, в его нынешнем виде, считал исследователь, не отвечает и задачам практической философии [этики], которая, с его точки зрения, не может строиться средствами редукционизма. К.Д.Кавелин писал: «не признавая за психическими явлениями, определяемыми сознанием, характера своеобразной реальности, позитивизм не в состоянии указать научных оснований этики» [2, ст. 346].

К.Д.Кавелин не только критиковал европейский позитивизм, но и принимал его главную идею, согласно которой реальность становилась предметом исследования как сфера упорядоченного и воспроизводимого чувственного опыта. Вместе с тем, позитивизм не артикулировал с той же ясностью, как классический немецкий идеализм, мысль о реальности как артефакте<sup>1</sup>. И в этом смысле позитивизм можно рассматривать как компромисс между онтологической и антропологической традицией в философии. Реальность объективна, поскольку характеризуется для человека известной регулярностью, правильностью. К.Д.Кавелин полагал, что объективность реальности совпадает со всеобщей воспроизводимостью опыта: «мы называем... отношение объективным, когда не один какой-нибудь человек, а огромное большинство людей, весь род человеческий, находится в одинаковых отношениях к предмету» [1, 514]. Усматривая источник объективности в сознании, К.Д.Кавелин полагал, что объективным является функционирование и самих механизмов сознания. В противном случае невозможно объяснить единообразие и воспроизводимость данных опыта во множестве индивидуальных сознаний. Мысль автора выражают следующие слова: «не одни явления внешней природы, но и факты и события психической и социальной жизни не зависят от личного усмотрения и

<sup>1</sup> Существенно, что автор принимает и натуралистические допущения, явно избыточные относительно его версии объективности: «о безусловной объективности можно было говорить до исследования Канта, после него она уже немислима как живая и реальная действительность. Вне нас, несомненно, существует реальный мир; мы только часть его и потому вполне, всецело, подчинены его условиям и законам» [2, ст. 948].

доброй воли людей, а совершаются с известной правильностью и последовательностью» [2, ст. 946], и потому должны быть отнесены к объективным условиям существования человека.

Объективность реальности носит относительный и даже конвенциональный характер, поскольку единообразие воспроизводства духовного опыта имеет свои границы. К.Д.Кавелин писал: «Что может быть объективнее внешней природы, действие которой так осязательно для каждого извне и в нашем собственном теле? Но и этот реальный мир, несомненно существующий вне нас, совсем не так объективен и чужд нам, как кажется... объективный мир, который мы считаем роковым и неподвижным, как оказывается на самом деле, тоже движется и изменяется вместе с изменением в понятиях, зависящим от накопления наблюдений, опытности и знания. Этот мир даже не один и тот же для различных народов, существующих одновременно, и для различных слоев одного и того же человеческого общества» [2, ст. 1015].

Реальность – не натуральное образование, а отношение субъектов, опосредованное объективированным коллективным сознанием. Субъект этого отношения – сложный, многосоставный, популятивный. В состав субъекта входят множество индивидов, сознание которых интегрируется в образ объективного мира. Представления К.Д.Кавелина об объективности производны от его воззрений на реальность сознания. Тезис о психической реальности рассматривался автором как анти-позитивистский. Ученый отмечал: «мир идей, мыслей действительно существует, но особенным образом, идеально, психически, а не реально. Мысли, начала – не исключительно личные, субъективные явления, не свободные творческие создания человека, потому что представляют собою продукты психической переработки данного материала, которая совершается известным правильным образом, по определенным законам. В этом смысле невозможно отрицать у мира идей обобщений и отвлеченностей, своего рода объективности» [2, ст. 638].

Изменение индивидуального сознания не может до бесконечности «поглощаться» коллективным интеллектом, поэтому оно является фактором преобразования реальности. Автор писал: «источник мнимого объективного мира есть психическая жизнь самого единичного, индивидуального человека. Продукты этой жизни, возведенные в мысль и пройдя через новую переработку в сознании и мышлении других людей, получают вид так называемого объективного мира... А если это так, то не в одних объективных условиях существования, а вместе с ними и в жизни индивидуального, единичного лица, следует искать причины зол, удручающих человеческий род» [2, ст. 1016].

Поскольку индивидуальное сознание является точкой бифуркации реальности, то как «для человека не может быть и безусловно объективного мира» [2, ст. 948], так и коллективный интеллект не может мыслить как абсолютно отчужденное образование, полностью подчинившее себе своих индивидуальных носителей. Отдельный индивид не только отчуждает себя в реальность, но и меняет ее.

**Философская антропология.** Тезис о двух реальностях очень важен для автора, поскольку его практическая философия (этика) обосновывается средствами философской антропологии, строящейся как философия сознания.

Антропология К.Д.Кавелина исходит из представления, общего всем философско-антропологическим учениям. Он полагал, что человек – «двойственное существо», исследование которого основывается на оппозициях «детерминизм/индетерминизм», «материальное/психическое». Ни одна из этих конструкций не способна создать окончательное понимание человека. Автор писал: «Сложные явления, в

которые замешана духовная природа человека, допускают, по составным своим стихиям, двоякое объяснение, и когда одно было исчерпано без успеха, место его заступило другое» [2, ст. 248].

С точки зрения К.Д.Кавелина, двойственность человека как одновременно соматического и психического существа лежит в основе всякого индивидуального самоописания. По словам ученого, человек «считает себя единым, цельным, и в то же время отличает себя от своего тела. Внешние впечатления и прочие психические явления действуют на него одинаково, а между тем они противоположны между собой и потому тянут его в разные стороны. Он имеет власть над собой, над своими мыслями, чувствами, действиями и над тем, что кажется ему внешним миром, в том числе над своим телом; но в то же время он сознает, что они действуют непреложно, роковым образом, независимо от него, и что он, напротив, кругом в зависимости от них» [2, ст. 392]. Этот же факт должен стать исходным пунктом размышления философской антропологии. Принятие такового означает проблематизацию ее центральной категории – «природы человека». Автор осознал, что тезис об антиномичности объяснения человека ставит под вопрос наличие антропологической «сущности» и скорее свидетельствует о человеке как суммативном образовании. К.Д.Кавелин писал: «как же примирить это противоречие? Справедливо может быть одно из двух: или человек двойственен, в нем две природы, или природа у него одна» [2, ст. 393].

Ученый считал, что антиномичность объяснения человека должна быть преодолена, а не отброшена – как в материализме<sup>2</sup>. Преодоление антиномичности философской антропологии понималось автором как субординирование взаимоисключающих концептуальных схем – детерминизма и индетерминизма – в *одном предметном поле* и признание значимости категории «природа человека». Автор утверждал: «в человеке заключаются два организма, разрешившиеся из одного общего корня и вследствие того тесно между собою соединенные и взаимно друг на друга действующие, но в то же время различные, живущие, кроме им обоим общей, и своею особой жизнью... В свойствах этих организмов и их взаимодействии заключается, как мы думаем, вся суть человеческой природы» [2, ст. 485].

Антропологическая схема К.Д.Кавелина выстраивается вокруг проблемы свободы воли<sup>3</sup>. Этот тезис был призван противостоять редуccionизму в гуманитарном знании. Идея свободы воли была производной тезиса о реальности психического.

Русский ученый писал: «относительная самостоятельность психических движений, ее относительная независимость, по крайней мере, отсутствие непосредственной ее зависимости от внешних побуждений, порождает понятие о свободной воле», причем, «с нашей точки зрения свобода воли не есть иллюзия, а действительное явление» [2, ст. 918, 924]. Свобода воли обнаруживается в поведении как *произвольное действие*.

Представление о «свободе воли» крайне неудачно применяется автором. Термин «свобода воли» изначально обременен у К.Д.Кавелина полисемией и неясностью предметной принадлежности. Автор осознал, что свобода воли – термин метафизики. Последнюю он отрицал как область заведомо непроверяемых высказываний и потому метафизическое истолкование свободы воли им не принималось. К.Д.Ка-

<sup>2</sup> Автор ставит в вину материализму его склонность утверждать автоматизм индивидуальных реакций на изменения внешней среды. Материализм утверждает идею причинной обусловленности поведения, игнорируя телеологический механизм последнего [1, с. 528].

<sup>3</sup> Представления К.Д.Кавелина о воле характеризует его следующий тезис: «воля, собственно говоря, не более, как только обобщенное обозначение отличительных особенностей или характеристических признаков деятельного состояния души» [2, ст. 589].

велин утверждал, что «в отвлеченном, безусловном смысле, свободной воли нет, как вообще нет ничего безусловного и безотносительного в живой действительности» [2, ст. 924].

Как сторонник научности знания, он полагал, что, антропология успешно выполнит свою познавательную задачу, усвоив инструментарий естествознания. К.Д.Кавелин надеялся, что «наука, оставаясь верной себе и последовательной своим началам, перенесет на исследование психических явлений тот же самый метод, который повел к таким блистательным открытиям в естественных науках» [1, с. 529]. Однако, ученый не был удовлетворен достигнутым уровнем естественно-научного знания ввиду редуccionистской ориентации ее наиболее авторитетных представителей. Простой перенос естественнонаучного инструментария в область гуманитарного познания не расширяет возможности последнего. Естественно-научное знание не может создать представление о человеке как о субъекте (обязательное для гуманитарии): «вследствие ошибочного применения выводов реальных наук к психической жизни, личность и условия ее нравственного характера и деятельности выпадают из господствующих современных воззрений. Они не могут оттого справиться с лицом, с индивидуальностью и отбрасывают ее» [2, ст. 384].

Ограниченная применимость естествознания в этой области объяснялась не случайными обстоятельствами роста научного знания, а принципами естествознания. К.Д.Кавелин писал о носителях естественнонаучного мировоззрения: «свобода воли не может быть принята ими в соображение, потому что свобода выбора отвергает в принципе необходимость явления» [2, ст. 384]. Таким образом, – независимо от намерений русского автора – само принятие проблемы свободы воли означало разрыв с естественно-научной ориентацией позитивизма и даже вообще выход за пределы научности, поскольку «для принципа психической самостоятельности и свободы, как особого начала человеческой деятельности, нет места в науке» [2, ст. 607]. В этом – метафизическом – контексте и рассуждает К.Д.Кавелин о свободе воли. В классической метафизике свобода воли предполагает произвольность мотива действия. Это означает, что мотив должен быть продуктом человеческого усилия, а само действие мыслиться как самообоснованное, т.е. субстанционально.

**Детерминистская модель человека.** Человек как соматическое существо детерминирован своим материальным субстратом, который опосредованно влияет на психику через «побуждения» [мотивы] и аффекты. Согласно К.Д.Кавелину, «побуждения» являются объективным образованием и присутствуют в психике независимо от воли субъекта. Автор писал: «от произвольной деятельности строго отличается побуждение к поступку. Побуждение есть только толчок, вызывающий деятельность, но не самая деятельность. Побуждение может и не быть в нашей власти. Оно может явиться недуманно-негаданно, в виде внешнего впечатления; оно может возникнуть в душе без нашего участия, в виде чувства, желания, мысли» [2, ст. 582]. Если поведение человека детерминировано аффектами и «побуждениями», то для автора это тождественно материальной обусловленности поведения, которое становится «непроизвольным» действием. Такое действие проявляется либо а) как сугубо биологическая активность особи, либо как б) формально-телеологическая обусловленность поступка. К.Д.Кавелин писал: «под произвольную деятельность души не подходят ни рефлективные движения и действия, ни бессознательные стремления органической и неорганической природы, ни поступки, хотя и сознательные, но выполняемые под неотразимым подавляющим влиянием побуждений, психических или материальных» [2, ст. 583].

«Побуждения», вызываемые в человеке его соматической организацией, могут стать предметом эмоций и рефлексии, а, значит, и предметом сознательного

целеполагания. В этом случае автор пишет об «умысле» поступка. «Умышленность» поступка вовсе не означает его «произвольности». Умышленный поступок, несмотря на рефлексивное отношение к нему субъекта, остается внешне-, причинно обусловленным. В этом смысле телеологическая обусловленность оказывается формальным механизмом реализации материальной [причинной] обусловленности. Применительно к человеку «умышленность значит в нем нечто иное и гораздо более, чем сознательность. Умысел не есть простое знание совершаемого действия, но решимость его исполнить. Действие будет умышленным, преднамеренным даже и в том случае, когда оно совершается под сильным давлением побуждения, или под влиянием психического принуждения, потому что в обоих случаях человек, в конце концов, действовал с намерением поступить так, а не иначе, – только он действовал не вполне свободно и намерение его было более или менее вынужденным» [2, ст. 584]. Вместе с тем, рефлексия хотя и не преодолевает внешней обусловленности действия, тем не менее, является уже специфически-человеческим явлением. Рефлексия и образует собственно человеческое в человеке. К.Д.Кавелин писал: «отличие человека от остальных животных состоит в том, сто он действует по сознанным мотивам, т.е. вследствие побуждений, идущих от него самого, в нем заключающихся и прошедших через его сознание» [2, ст. 951].

Акт рефлексии, принимающий содержание «побуждения» как цель действия, еще не создает произвольного действия. К.Д.Кавелин писал: «человек часто действует в убеждении, что поступок его совершенно произволен, а на деле оказывается, что он predetermined заранее» [2, ст. 586]. Исследователь полагал, что рефлексия включена в «непроизвольное» действие, поскольку вступает в сложные отношения с аффектами, но не подчиняет их личности, а лишь придает им характер осознанного мотива. Ученый отмечал: «свобода воли в объясненном нами выше смысле невозможна, когда мы не в состоянии владеть нашими физиологическими потребностями держать их в узде и в границах. Самые непосредственные из этих потребностей суть: голод, жажда и половые влечения. Они, как и все физиологические явления, обыкновенно переходят в сознание и обращаются в осмысленные мотивы деятельности» [2, ст. 960]. Поскольку рефлексия может оказаться подчиненным условием человеческой деятельности, то и формально-телеологическая обусловленность вполне согласуется с причинной обусловленностью. В этом случае рефлексия лишь регистрирует силу мотива, но не его содержание: «когда какие бы то ни было побуждения действуют на душу, разные соображения являются в ней сами собою, невольно. Действие, в какую бы сторону оно ни склонилось, какие бы побуждения ни одержали верх, будет в таком случае непроизвольное» [2, ст. 597].

**Метафизическая модель человека.** «Произвольная» деятельность – как манифестация свободы воли – характеризуется не просто рефлексивностью, но и своей материально-телеологической обусловленностью. Для К.Д.Кавелина существенно, чтобы эта деятельность не была обусловлена внешним для человека воздействием. Согласно автору, «мотив произвольного поступка не может быть материальным внешним толчком; он необходимо психического свойства. Эта особенность вытекает из того, что материальный мотив, как данный, от нас независимый, может породить только непроизвольное, необходимое действие» [2, ст. 596]. Ученый полагал, что «произвольная» деятельность включает рефлексивность над содержанием «побуждения». Последнее не может быть принято субъектом как нечто непосредственное, само собою подразумеваемое. Этот принципиальный для К.Д.Кавелина тезис гласил: «Мы думаем, что в произвольных поступках побуждение к действию вызывается самим действующим лицом произвольно, тогда как в непроизвольных действиях побуждение является само собою, есть данное, незави-

сящее от действующего лица» [2, ст. 593]. Критика «побуждения» должна быть доведена до такого состояния, чтобы исключить автоматизм действия *содержания* мотива. Исследователь утверждал: «произвольная психическая деятельность признается только в тех случаях, когда побуждение не имеет непосредственной власти над поступком, когда оно, само по себе, не есть причина или источник действия. Произвольной деятельности приписываются лишь поступки, строго отличенные от побуждений, выполненные после предварительного свободного контроля, рассмотрения, критики мотива» [2, ст. 583].

К.Д.Кавелин понимал, что так понятая «произвольность» действия вообще означает подавление эмоционального как сферы спонтанного, несовместимой с произвольной, свободной волей. Вполне очевидно, что автор должен был понимать свободу воли интеллектуалистски. Свобода воли оказывается функцией разума. Ученый писал: «мышление, претворяя представления в новые формы, есть условие и начало самостоятельности и самодеятельности души» [2, ст. 567]. Свободная воля сама создает для себя мотив действия, каковым оказывается идея, принципиально отграниченная от сферы эмоций.

Как полагал исследователь, «вглядываясь глубже в характер и свойства побуждений, произвольно вызываемых свободным почином души, мы найдем, что они непременно заключаются в общих или отвлеченных мыслях, соответствующих различным нашим чувствам, желаниям, стремлениям и страстям. И это совершенно естественно... Только холодная, спокойная, ничем не волнуемая мысль может стать произвольным мотивом» [2, ст. 596].

Разграничение эмоционального и рационального – одно из влиятельных традиций в философии. В классической философии отстаивается положение, что тотальная рефлексия, очищенная от эмоций, субъективизирует содержание сознания, делает человека «прозрачным» для самого себя. Согласно автору, субъективация сознания и свобода воли существуют только совместно. Свободен только субъект идеального мышления<sup>4</sup>, поскольку для него больше не существует объективной нормы – внешнего, принудительного предписания. Однако, К.Д.Кавелин придает этому тезису вовсе не очевидное толкование. Он полагал, что такое состояние сознания достижимо для эмпирического, а не трансцендентального субъекта. Именно для него возможна ситуация, когда мысль «не имеет принудительного характера». Ученый писал: «мотив, нами самими произвольно вызванный из глубины души, уже потому не может быть ни желанием, ни стремлением, ни страстью, так как он не имеет принудительного характера. Но таким бесстрастным, холодным, вполне нам подвластным мотивом может быть только общая или отвлеченная мысль, не согретая чувством, не перешедшая в желание, иначе она выходила бы из нашей власти и вызывала бы или рефлексивное движение, или борьбу мотивов» [2, ст. 598].

Небесспорный тезис о возможности «произвольного» действия для эмпирического носителя сознания имеет, однако, существенное значение для аксиологической концепции К.Д.Кавелина. Он предполагал, что субъектом свободы воли должна мыслиться «личность» – *отдельное* человеческое существо, подчинившее

<sup>4</sup> Неряшливое, ошибочное мышление оставляет человека вне свободы, в области «непроизвольных» действий: «Кто не может правильно мыслить, тот и не способен совершить поступок, подлежащий вменению. Правильное отправление мышления предполагает способность отрешиться от чувства, стремления, страсти, отнестись к ним совершенно объективно. При ненормальном состоянии души, мышление не может подниматься до такого объективного отношения к чувствам, стремлениям, страстям, возвыситься над ними, и они, парализуя процесс мышления, остаются в душе источником произвольных рефлексивных движений, с которыми ненормально действующее мышление не в состоянии совладеть» [2, ст. 600].



себя себе самому на основе централизации своих актов сознания. Трансцендентальный субъект, который с гораздо большим основанием может претендовать быть носителем идеального мышления – не может мыслиться как «личность». Всеобщность атрибутов трансцендентального субъекта делает избыточным мысль о множественности тождественных с ним существ, поскольку они просто повторяли бы одно и то же.

**Эволюционизм в антропологии.** «Личность» в понимании К.Д.Кавелина – не ставший, а *становящийся* субъект идеального мышления, переходящий к нему от ограниченного и ошибочного. Идея «личности» позволяет уточнить статус суждения о субъекте свободной воли. Автор не отказывается этому суждению в конститутивном характере, но полагает, что носитель свободы воли является предметом не всякого, а лишь *возможного* опыта, отнесенного в будущее, но не имеющего отношения к настоящему (или прошлому)<sup>5</sup>. В этой связи К.Д.Кавелин прибегает к принципу эволюционизма и располагает носителей «непроизвольного» и «произвольного» действий в эволюционном ряду, субординируя их. Они оказываются ступенями непрерывного человеческого развития. Носитель свободы воли постепенно вырастает из соматического существа и подчиняет его себе. Ученый писал: «психическая свобода, составляющая необходимое условие произвольной деятельности, является результатом целого длинного ряда освобождений, начало которых скрывается в необходимом, роковом действии на душу различных влияний, но которые, вследствие особенностей душевного организма и психической жизни, рождают в душе самостоятельность и самодеятельность. Эти черты, вызванные сперва необходимостью, впоследствии развиваются и укрепляются опытом, упражнениями, навыком, и обращаются в какую-то вторую природу, почему-то и были приняты идеалистами и метафизиками за прирожденные свойства души, не подлежащие дальнейшему анализу» [2, ст. 607].

Эволюционистский подход противопоставляется идеалистической [метафизической] версии свободы воли. К.Д.Кавелиным не согласен с *априористским* ее пониманием, гипостазирующим волю и превращающим ее из предиката души в изначального, самостоятельного субъекта, актуально (или потенциально) присутствующего в психическом мире любого индивида. Ученый отмечал: «с выражением воля мы бессознательно соединяем представление о какой-то особой способности или силе души, производящей известного рода психические явления. Но такое значение придало ей злоупотребление терминами, происходящее от непонимания точного их смысла. Одно незнание создало этого мнимого психического деятеля» [2, ст. 588].

С точки зрения автора, свобода воли не может приниматься как всеобщее средство антропологического исследования. Оно приложимо лишь для описания развитого индивида и не может быть признаком «человеческой природы» вообще. Эволюционизм позволяет увидеть человеческую историю как переход от несвободы к свободе.

Эволюционистский подход существенно трансформирует первоначальное, возвышенное, метафизическое понимание свободы воли. Будучи компромиссом между материализмом с его идеей причинной обусловленности (и не знающей

<sup>5</sup> К.Д.Кавелин делает исключение для античности, где обнаруживает субъектов свободной воли: «деятельность и творчество – их нормальное психическое состояние; они определяют смысл жизни греков и римлян... движение, развитие начинается собственно с греко-римского мира. Здесь человек переходит из созерцательного состояния, из пассивного и отрицательного отношения к окружающему в деятельное, идет добровольно на борьбу, на труд и завоевания в окружающем мире. С этой минуты он собственно начинает сознательно, преднамеренно прилаживать природу и общежитие к своим нуждам и желаниям, создает и деятельно преследует идеалы счастья и благополучия» [2, ст. 625].

никакой направленности изменений), – и идеализмом с его идеей телеологической обусловленности, эволюционизм создает заниженное понимание свободы воли. Она оказывается не созданием мотива, а произвольным выбором между наличествующими, данными мотивами – психо-соматическим, «материальным», и идеальным, рациональным основанием действия. К.Д.Кавелин писал: «нравственный характер, нравственное развитие лица невозможны, немислимы без свободы воли, т.е. без возможности, по усмотрению и произволу, выбрать тот или другой путь, склониться на то или другое действие... Внешние обстоятельства могут способствовать или мешать исполнению тех или других наших решений; отсюда борьба, как постоянный закон нравственной личности» [2, ст. 383].

В эволюционистском контексте человеческая деятельность рассматривается как неравновесная, альтернативная и обратимая по своим мотивам и результатам. К.Д.Кавелин полагал, что человек может переходить от действий на основе «побуждения» – к актам на основе свободы воли. Возможно и обратное движение в основаниях действия. Он писал: «по наружным признакам произвольное действие ничем не отличается от не только от непроизвольного, но даже и от бессознательного. Что я вчера делал произвольно, с намерением, то сегодня могу делать бессознательно, даже во сне или в забытьи. Непроизвольное, рефлексивное действие может быть также целесообразным, казаться, по своим последствиям, также зрело обдуманым в целом и частях, как и произвольное» [2, ст. 591]. Идеальный мотив может стать – вопреки своему предназначению – фактором принуждения, если соединяется с непреодоленным еще эмоциональным «побуждением» и включается в совокупность факторов причинной детерминации. К.Д.Кавелин писал: «С первого взгляда произвольным может показаться каждый поступок, совершаемый наперекор материальным побуждениям, по внушению психических мотивов или убеждений рассудка. Но при ближайшем рассмотрении этот признак оказывается обманчивым. Торжество так называемых нравственных мотивов над материальными не имеет прямого отношения к произвольности действий. Исход борьбы мотивов определяется относительною их силою, и если нравственные побуждения перевешивают материальные, непосредственные, то человек сообразует с ними свои поступки, точно также как в других случаях он покоряется материальным побуждениям» [2, ст. 591].

Особое значение К.Д.Кавелин придавал тому факту, что индивиды разного психологического «возраста» могут совершать действия, одинаковые по своим результатам. Русского автора крайне беспокоил тот факт, что мотив свободы воли, вдохновлявший развитого индивида, приводит к результату действия, становящемуся фактором принуждения для менее развитого индивида. Акт свободы воли может стать предметом подражания или внушения, не сопровождаясь адекватной организацией психики реципиента. Социально-полезное поведение может быть получено без обращения к свободной воле на путях внешней манипуляции психикой человека. К.Д.Кавелин считал, что принципиально возможно создание системы наказаний и поощрений, воздействующих на «побуждения» и «умышленное» поведение, делающих ненужной свободную волю для достижения общественной пользы. К.Д.Кавелин писал: «Когда хорошие наклонности сильнее дурных, то человек им и следует, без особых усилий и борьбы. Награда и наказание, рассматриваемые с этой точки зрения, находятся в связи не с произвольностью поступков, а напротив, скорее вытекают из предположения, что выбор людьми побуждений, наклонность их к таким или другим поступкам, определяется не свободным избранием, а относительною силою мотивов, по законам психической механики. Наказание и награда, в этом смысле, служат лишь средством, придуманным для усиления одних мотивов и ослабления, по возможности, других» [2, ст. 591–592]. Однако автор полагал, что ценность такого

«умышленного», но «непроизвольного» действия невелика, поскольку благополучное общество еще не означает индивидуального роста человека. В этом смысле общественные достижения являются непрочными и проблематичными. К.Д.Кавелин писал: «Торжество нравственных начал над материальными побуждениями, идеальных стремлений над животными, души над телом, имеет свое значение и цену, но ни в коем случае не может служить аргументом в пользу или против произвольности действий. В этом и состоит крайняя трудность определить субъективную сторону заслуги или подвига. Если добродетель пересиливает в душе порочные наклонности, то это не всегда заслуга или подвиг» [2, ст. 591].

Таблица

Классификация поведения у К.Д.Кавелина

Тип детерминации Мотив	Причинная обусловленность	Формально-телеологическая обусловленность	Материально-телеологическая обусловленность
Аффект, эмоция	Неумышленное непроизвольное поведение		
Поверхностная рефлексия		Умышленное непроизвольное поведение	
Глубинная рефлексия			Умышленное произвольное поведение [акт свободы воли]

**Аксиологическая концепция.** Антропологический априоризм, находящийся под подозрением в концепции человека, фактически реабилитируется в представлениях К.Д.Кавелина о ценностях. Эволюционистский контекст неявным образом содержит аксиологические суждения, поскольку допускает не только идею изменения, но и идею направленности изменения. Эволюция как переход от низшего к высшему не может быть предметом наблюдения. Наблюдается изменение, т.е. сравнение состояний общества в разное время. Эволюция как направленное изменение предполагает использование эталонного состояния, относительно которого можно оценивать общественные явления как «низшие» или «высшие» и тем самым определять направленность изменения как «регресс» или «прогресс». Этот эталон (идеал) не может быть выведен из опыта, поскольку предшествует ему, являясь его предпосылкой.

Наиболее разработанной в философии является метафизическая версия идеала. Согласно ей, эталонное состояние не может стать предметом никакого *возможного* опыта в будущем. Последовательно проведенное метафизическое истолкование идеала превращает его в норму, масштаб оценки, для которой нет дескриптивной или прескриптивной функции. Для эволюционистской же аксиологии типично *финалистское* понимание социального идеала. Каждая последующая ступень социального изменения всё в большей степени совпадает с выбранным идеалом. При этом, в отдаленной временной перспективе идеал приобретает дескриптивный характер, т.е. станет описанием эмпирически возможного общества. К.Д.Кавелин придерживался финалистской концепции. Социальный процесс виделся ему ростом человеческой свободы. К.Д.Кавелин писал: «история представляет постепенную выработку единичного человека до возможной индивидуальной самостоятельности и независимости от окружающей среды» [2, ст. 360]. Финалистская версия автора носит взвешенный характер; идеальное состояние общества мыслится не как законченная система [неизбежно отчужденная от индивида], а как среда беспрепятственного творчества и обновления. Автор утверждал: «развитие общественности есть последовательный ряд попыток приискать такие сочетания общественных форм,

при которых нужды, требования и интересы всех и каждого, от мала до велика, были бы удовлетворены. Таков идеал, к которому неудержимо стремится род человеческий, постепенно к нему приближаясь и никогда вполне не достигая... на этом пути возможно только беспрестанное приближение к идеалу. Идеал, как обобщение и отвлеченность, только указывает цель и освещает путь» [2, ст. 646]. В целом, К.Д.Кавелин хотел представить эволюцию общества последовательно-стадиальным процессом смягчения человеческого отчуждения как перехода от «сущего» к «должному». Своеобразие аксиологической концепции К.Д.Кавелина, однако, в том, что ее эволюционистский контекст ограничивается метафизическими представлениями в гораздо большей степени, чем это допускается внутренним миро-воззренческим компромиссом самого эволюционизма. Это проявилось в том, что:

1) общественная эволюция мыслится не поступательным, а альтернативным и разнонаправленным процессом, создающим предпосылки и смягчения человеческого отчуждения, и его воспроизводства;

2) свобода воли мыслится условием как отчужденного социального порядка, так и социальной эволюции. Это означало, что стадиальный характер социальной эволюции не носит линейного характера и включает различные сценарии человеческого поведения, реализующихся одновременно, но с разной интенсивностью.

Остановимся на этих положениях более подробно.

**Эволюция как смягчение и воспроизводство отчуждения.** Аксиология К.Д.Кавелина аргументирована средствами его антропологии и потому воспроизводит ее основную трудность, связанную с непроясненностью значимости антропологического априоризма (признанием онтологического статуса утверждений о свободе воли). Компромиссная философско-антропологическая позиция автора предполагала, что свобода воли существует изначально как непроявленная потенция, но реализуется лишь в благоприятных общественных условиях. Эти благоприятные условия создаются обществом – объективным образованием, – компенсирующим несамодостаточность индивида. Эта часть воззрений К.Д.Кавелина может быть охарактеризована как социологический универсализм [органицизм]<sup>6</sup>. По словам автора, если «человек только в обществе себе подобных становится тем, что он есть, и делается способным к развитию и совершенствованию, то на него и следует смотреть не как на самостоятельную единицу, а как на составную часть целого, подобно органической клеточке, из которых слагается живой организм» [1, с. 530–531].

Общественная система – не просто компенсаторное [в антропологическом смысле] образование. Ее содержание существенно шире: общество создает отчужденную систему отношений индивидов. Человек подчиняется внешней норме, образующий объективный порядок отношений и содержание индивидуальных действий. В этом смысле индивид – функция общественного организма. К.Д.Кавелин писал: «Как все отвлеченное, устройство общественное и политическое, имея корни в живых, непосредственных, действительных людях, представляют систему объективных условий, определяющих, известным образом, жизнь каждого человека, принадлежащего к составу организованного сожителства» [2, ст. 973].

Автор полагал, что представление об обществе как системе, объективированном порядке, производно от представления о постоянном *конфликте* индивидов, чьи цели взаимно нейтрализуются, а социальные нормы представляют собой их равно-

<sup>6</sup> Автор считал, что данное воззрение несовместимо с идеализмом. К.Д.Кавелин полагал, что этический идеализм выступает аргументом социологического индивидуализма, теряющим силу «по мере того, как стало выясняться, что человек есть органическая часть природы, что мир его идей и понятий не имеет объективного существования и есть лишь результат его умственных процессов» [1, с. 530].

действующую. В силу этого социальные нормы игнорируют каждый индивидуальный интерес и приобретают вид общего, надындивидуального предписания. К.Д.Кавелин писал: «Потребность в устройении сожителства людей роковым образом, неизбежно, ведет к правовому порядку, к организации власти, закона, управления и суда. Они выше отдельных, индивидуальных личностей, но живут в них и ими представляются» [2, ст. 973].

Общественное разделение труда создает не только человеческое отчуждение, но и противонаправленную тенденцию – индивидуализацию человеческого существования. Совершенствование человека оказывается объективным процессом, совпадающим с профессиональной специализацией и движущимся в сторону свободы. С одной стороны, «человек находится в полной и совершенной зависимости от природы и общества», с другой – «так как в человеке дифференциация достигает высшего развития, то человек в обществе стоит гораздо самостоятельнее, может достигать гораздо большего, индивидуального развития, чем составные части всякого другого живого организма» [1, с. 531].

Общественный организм – надбиологическая система, использующая не столько биологическую активность человека, сколько его социальную деятельность, включающую процессы мышления и, значит, потенцию свободной воли. Представление об обществе как о совокупной опредмеченной деятельности позволяет утверждать возможность ее сознательного присвоения индивидом, т.е. смягчение отчуждения. К.Д.Кавелин писал: «вся жизнь и деятельность отдельного лица и общества людей получает значение осмысленного труда, способного более и более приспособлять объективный мир, как действительно вне его существующий, так и из него самого образовавшийся, к потребностям психического и материального существования людей, личного и коллективного. Но, что еще гораздо значительнее – при таком взгляде исчезает непереступаемая граница, которая до сих пор разделяла личную, индивидуальную жизнь от общей и коллективной, субъективную от объективной» [2, ст. 935].

Ученый полагал, что тенденция индивидуализации человека в условиях общества поглощается другой, более сильной – отчуждением человека. Система успешнее утилизирует человека, чем он приспособливает ее к себе. Более того, даже условия, благоприятствующие индивидуальному развитию, не могут быть освоены человеком для личностного роста. К.Д.Кавелин писал: «чем совершеннее формы общественной и государственности, тем, казалось бы, должна полнее, цельнее, краше развиваться жизнь отдельного лица. Вышло наоборот: с успехами общественной жизни, личности бледнеют и как будто постепенно вырождаются» [2, ст. 630]. Ученый полагал, что типичным фактом следует признать архаическую структуру психического мира тех, чье поведение удовлетворяет требованиям общественного порядка. Согласно автору, «человек, до виртуозности выработанный и выдрессированный с виду для жизни в обществе, может оказаться, в то же время, презреннейшим негодяем и мерзавцем» [2, ст. 968].

Несмотря на пессимистическое отношение к индивидуализации как факту общественной эволюции, К.Д.Кавелин отдавал ей аксиологический приоритет. Индивидуализация предполагает уменьшение зависимости человека от отчужденных кооперативных связей и создает сферу социального мира, т.е. должного, «нормального» состояния. Поэтому индивидуализация, а не отчуждение человека должно мыслиться целью общественной эволюции. Ученый писал: «человек был и до сих пор находится в столкновениях с другими людьми, в недобровольной зависимости от них, тягостной для него и не только для него, совершенно бесполезной, но и

положительно вредной; чрез всю историю видно стремление отделаться от этой зависимости если не совсем, то как можно более ограничить ее самым необходимым и неизбежным; чем ближе человек подходит к этой цели, тем он миролюбивее относится к другим людям, потому что вражда имеет менее основания... Вот почему я и сказал, что примирение личностей – цель развития» [1, с. 84].

**Эволюция как манифестация свободы воли.** С точки зрения русского автора, *конфликтный человек* – необходимая, но не достаточная составляющая общественной системы как объективного порядка. Он пришел к выводу, что универсалистская социологическая программа не может быть реализована использованием только одной антропологической модели. В данном случае К.Д.Кавелин воспроизвел ход рассуждений английских либералов. Вместе с А.Смитом и Дж.Ст.Миллем он полагал, что поведение человека в обществе носит эгоистический характер, создающий ситуацию непрерывного конфликта<sup>7</sup>. В позднейшей литературе такое антропологическое допущение получило наименование модели *Ното оесопотичесус*. Согласно этой модели индивид реализует «оппортунистическое» поведение<sup>8</sup>, демонстрирует двойные стандарты, не способен учитывать интересы контрагентов. В терминах автора – это носитель *умышленного непроизвольного поведения*. Для К.Д.Кавелина очевидно, что такие индивиды не могут мыслиться агентами общественного порядка, хотя цель их поведения уже социальна – стремление к экономическому преуспеянию. Автор писал: «Для других человек будет делать настолько, насколько это есть обмен услуг, для обоюдной пользы или выгоды... Вообразим себе теперь общество таких эгоистов, одаренных человеческими способностями и соединенных между собою только связями взаимных выгод. Такое общество должно распасться, потому что разложение лежит в самих условиях общежития, основанного на таких началах. Нечего и говорить, что в подобном обществе юридический закон должен быть главной, если не единственной оградой людей друг от друга, и она конечно определится очень резко и строго» [2, ст. 633].

Для К.Д.Кавелина<sup>9</sup> существенная мысль, что общественный порядок не может воспроизводиться из своих собственных предпосылок, т.е. в поведении социализированных индивидов. *Ното оесопотичесус* чужд этой задаче. Он вынужденно подчиняется общественной системе, но сам не воспроизводит ее: система нормирует поведение, а этот антропологический тип есть отрицание нормативности. В этом смысле общественный порядок гетерономен сообществу *Ното оесопотичесус*'ов по механизму своего поддержания и своему источнику.

Если утилитарное поведение не может гарантировать устойчивого общественного порядка, то последний должен проистекать из другой фигуры – носителя свободной воли, индивидуальности. Вместе с английским либеральным обществоведением<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Для А.Смита – периодического конфликта. Английский классик писал: «скупость и честолюбие у богатых, а у бедных ненависть к работе и любовь к покою и удовольствиям – эти чувства побуждают посягать на собственность» [4, с. 512].

<sup>8</sup> Оппортунистическое поведение – стремление к одностороннему преимуществу ввиду невозможности долгосрочного рационального расчета и длительных соглашений.

<sup>9</sup> А.Смит также полагал, что объективный и анонимный механизм *invisible hand*, преобразующий эгоизм в общественное благо, не работает в условиях самоорганизации экономических субъектов. Предоставленные сами себе, они неизбежно тяготеют к монополии. Автор писал: «интересы представителей той или иной отрасли торговли или промышленности всегда в некоторых отношениях расходятся с интересами общества и даже противоположны им». Торговый класс «обычно заинтересован в том, чтобы вводить общество в заблуждение и даже угнетать его, и который действительно во многих случаях и вводил его в заблуждение и угнетал» [4, с. 195].

<sup>10</sup> А.Смит дополнил модель человека-эгоиста в «Происхождении богатства» образом морального субъекта в «Теории нравственных чувств» и полагал, что создал законченное описание человеческой природы.

русский автор считал, что оппозицию *Homo oeconomicus* составляет *Homo moralis*. Именно индивидуальность, нравственная личность, субъект свободной воли, действующая принципиально и бескорыстно, оказывается еще одним – наряду с государством – гарантом принудительного, объективированного общественного порядка. К.Д.Кавелин писал: «итак, если бы человек действительно не имел в себе нравственных элементов, то люди едва успели бы основать общежитие, как оно тотчас же разложилось бы под дружными усилиями тех же самых людей, которые его создали. Юридический закон, политическая форма, как бы они ни были совершенны, не могут держаться ни минуты, если люди, посреди которых они действуют, не имеют нравственных убеждений» [2, ст. 634]. *Homo moralis* присутствует в любом обществе, хотя массовым носителем социальности является *Homo oeconomicus*, которого никогда не сможет вытеснить субъект нравственности. Автор писал: «огромное большинство человеческих обществ... состояли, состоят и во веки веков будут состоять из небольшого числа людей, живущих по внушениям внутреннего сознания правды и неправды; масса же людей везде и всегда поступает согласно с требованиями общества и его законов по привычке или из расчета и личных выгод» [1, с. 471].

Следуя логике размышлений К.Д.Кавелина, надо признать, что если общество показывает устойчивый порядок – а таких сообществ большинство, – то это показатель наличия в обществе носителей свободной воли, компенсирующих разрушительное поведение *quasi*-социализированных индивидов. Видеть в субъекте свободной воли гаранта *любого* общественного порядка – значит свести эволюционистский контекст к минимуму и забыть о требовании увидеть такого субъекта лишь в высокоразвитом обществе. Таким образом, общественная система должна включать *одновременно* двух разных субъектов, которые в схеме К.Д.Кавелина образуют *разновременные* состояниями человека в эволюционном ряду.

Вслед за ограничением эволюционистского контекста неминуемо следует реабилитация осужденной автором метафизики – антропологического априоризма. Теперь К.Д.Кавелин предлагает считать свободную волю атрибутом *любого* индивида. Ноуменальный субъект свободной воли существует независимо от эмпирии человеческого существования, логически предшествуя ему. Автор писал: «этика учит любить в каждом живом человеке, будь он личный враг, или последний из глубоко падших людей не то, что он есть в действительности, или по отношению к нам, а то, чем бы он мог и должен был бы быть в качестве человека. В этическом смысле, каждый человек, каков бы он ни был, по существу своему, по своей природе, есть живое воплощение идеи нормального, идеального человека, и если он в действительности почему-то уклонился от этого своего типа, то все же последний в нем живет, и его мы должны помнить, признавать и любить, подавляя в своей душе отвращение, враждебность и гадливость» [2, ст. 970–971]. Последние вызываются «уклонениями действительного человека от живущего в нем, но скрытого, затаенного и обезображенного светлого и чистого человеческого идеала» [2, ст. 971].

Параллельное существование в обществе *homo oeconomicus* и *homo moralis* означает, что индивид может реализовать свободу «здесь и теперь», не дожидаясь создания общественной среды, благоприятствующей ограничению отчуждению. С точки зрения К.Д.Кавелина, общественная среда предлагает человеку набор расходящихся вариантов поведения: он может добиваться личностного роста и быть нравственной личностью, находясь в оппозиции к репрессивному обществу, – или совершенствовать это общество, усиливая его репрессивную власть над человеком.

**Классификация аксиологических конструкций.** «Субъективная», или нравственная деятельность понималась автором как самообращение сознания в целях

личностного роста. В этом смысле нравственная деятельность остается в сфере непроявленной духовности. Напротив, «объективная» деятельность направлена на преобразование внешних условия жизни человека, создавая объективированный результат. Согласно К.Д.Кавелину, «всякая сознательная деятельность может быть направлена или на условия и обстановку человеческого существования, или прямо и непосредственно на сознательные мотивы деятельности» [2, ст. 955]. Объективная деятельность является реформаторской по своей цели. Она совершенствует человеческую жизнь, но не преобразовывает сознание индивида, а только подавляет общественно-недопустимую мотивацию его поведения, поскольку лишает девиацию условий и средств проявления. Однако, тем самым, индивидуальное развитие попадает в зависимость от репрессивного давления общества и остается обратимым в случае ослабления такого давления. Например, «человек, имеющий какую-нибудь слабость и сознающий ее вред, будет стараться от нее отделаться. Для этого ему представляются способы двоякого рода: бороться со своею слабостью, воздерживаться от нее, побеждать ее усилиями над самим собой, или же удалить от себя то, что способствует слабости» [2, ст. 956].

Субъективная и объективная деятельность предполагает различных субъектов. Агентом первой является субъект сознательной произвольной деятельности, а второй – субъект сознательной непроизвольной деятельности. Субъект нравственного идеала – «личность» и индивидуальность, т.е. уникальный набор антропологических свойств. Этика как область исследования нравственной деятельности должна быть основана на интуиции личности. К.Д.Кавелин понимал, насколько трудно ее концептуализировать. Рациональное мышление не может сделать ее своим предметом [2, ст. 628]. Наука имеет дело с закономерным и типичным в человеческом поведении и в этом смысле рассматривает индивидуально-личное как случайное [2, ст. 385]. К.Д. Кавелин отмечал, что даже позитивистская научная программа ничего не дала для обоснования этики. Автор писал: «невозможно подойти к этике с точки зрения О.Конта и Спенсера. Ни позитивизм, ни теория эволюции не дают ключа к нормированию психической жизни и деятельности живого, действительного лица, с которым только и имеет дело этика, потому что научные, объективные воззрения имеют в виду не индивидуальное лицо, а обобщенное, отвлеченное, безличное понятие о человеке» [2, ст. 977]. Согласно автору, только религия освоила интуицию индивидуальности и личности [2, ст. 1014]. Однако, К.Д.Кавелин был не согласен с теми, кто полагал, что этика может быть основана только на вероучении и Откровении [2, ст. 978]. При этом, русский автор был убежден, что возможна «научная этика», которая «может быть построена собственными, свободными усилиями человека» [2, ст. 991], т.е. вне вероучения. Обещанная и чаемая «научная этика» продемонстрирует достижения не меньшие, чем религиозная этика. К.Д.Кавелин писал: «относительно нравственности высшая из всех религий, христианская, и последовательно проведенное до конца научное мировоззрение, в главном и существенном, приводят, разными путями, к одним и тем же результатам» [2, ст. 991]. Однако, ни наука, ни религия не должны быть монополистами и в сфере этике желателен мировоззренческий плюрализм<sup>11</sup>. Согласно автору, «конечная цель этических учений, основанных на религии или на научных исследованиях, заключается в том, чтобы убедить людей ступить на путь нравственного развития... Но люди чрезвычайно различны между собой, и действовать на всех одними и теми же доводами невозможно: для одних доступны и убедительны доводы вероучения,

<sup>11</sup> Защита К.Д.Кавелиным толерантности отмечалась в литературе. См.: *Приленский В.И.* Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. – М., 1994. – Ч.1. – С.342.



для других – аргументы науки и знания. Отбрасывать тот или иной путь, значило бы отвращать от истины и правды массы людей только потому, что они способны принять ее лишь в том, а не в другом виде» [2, ст. 992].

И «субъективная», и «объективная» деятельность реализуют требования человеческой природы. Эти виды деятельности разнонаправлены, но не альтернативны и, скорее, дополняют друг друга. Чем более развито общество, тем больше возможности реализовать индивидуальную свободу (хотя последняя имеет антропологический, а не социальный источник). Вместе с тем, и репрессивное общество нельзя рассматривать как навязанное и искусственное. Автор полагал, что «связанные единством главной задачи, нравственная и объективная деятельность работают одна с другой в руку. Без объективной деятельности человек осужден на бессилие и бесплодное созерцание; его усилия овладеть своими желаниями и страстями приводят к отчуждению от действительной жизни и к Нирване. Объективная деятельность, без поддержки субъективной, бессильна осуществить идеалы человеческого благополучия, уходит в отвлеченности и призраки» [2, ст. 957].

С точки зрения К.Д.Кавелина, нормативом сознательной активности (деятельности) является *идеал*. Идеал регулирует надбиологическое поведение и обладает способностью интегрировать действия многих людей. Автор писал, что идеалы «не иное, как регуляторы индивидуальной деятельности лица, сводящие ее, через подведение мотивов под известные нормы, в одинаковую и однообразную деятельность нескольких, многих или всех людей» [2, ст. 957]. Причем, К.Д.Кавелин формулирует очень жесткое (и не всегда выдерживаемое им самим) определение идеала: любой идеал обращен не к индивиду, разделенному на множество социальных ролей, а к личности, обеспечивая ей надситуативное поведение, т.е. его формально-или материально-телеологическую обусловленность: «идеал есть то представление или понятие, которое связывает разрозненные мотивы в одно целое и дает им одно общее направление» [2, ст. 953].

Для понимания и оценки кавелинской концепции существенно важно его представление об основных мировоззренческих и предметных вариантах концептуализации социального идеала. К.Д.Кавелин различает этический («субъективный») и социальный («объективный») идеалы, а также «идеалистическую» и «реалистическую» традицию их истолкования<sup>12</sup>.

**Этический идеал.** Мыслитель различал виды идеалов в зависимости от вида деятельности: «по различию предметов, на которые направлена сознательная деятельность, идеалы бывают субъективные и объективные» [2, ст. 954]. Субъективный идеал регулирует нравственную деятельность и создается средствами этики. Автор писал: «субъективная деятельность и есть нравственная; субъективные идеалы – нравственные идеалы» [2, ст. 956]. Ученый осознавал не очень подходящую номинацию этой конструкции и подчеркивал, что «субъективный» не означает «случайный». Этический идеал обладает признаком всеобщности, отвечает требованиям интеллектуальной и моральной необходимости. Помимо идеалов личного благополучия (действительно, произвольных), «есть идеалы более общие и отвлеченные. Такими являются те, которые имеют предметом не особенное личное благо индивидуального

<sup>12</sup> Различие последних автор описывает так: «научный вопрос, из-за которого идет спор, вертится около того, можно или нельзя объяснить идеальное начало условиями и явлениями реального мира» [1, с. 297]. Таким образом, «реализм» рассматривает идеал как отображение существующих социальных тенденций. «Идеализм» отрицает такую связь должного и сущего. Как полагал К.Д.Кавелин, идеалисты «убеждены, что действительность должна подчиниться идеалу, а если она его не слушается, они от нее отворачиваются, отрицают ее во имя идеала».

лица, а идеальные задачи и цели, в которых единичное, индивидуальное отходит на второй план» [2, ст. 1010].

Поскольку идеал обращен к сознанию и воле, именно субъективный идеал, предполагающий наиболее глубокие преобразования психического мира, является моделью любого идеала вообще, включая и «объективный» идеал. К.Д.Кавелин отмечал: «В объективном мире, взятом отдельно от человека, не ни субъективных, ни объективных идеалов, и потому в нем нет условий для развития нравственности и искусства; вот почему они и замирают, по мере того, как человек начинает искать твердой точки опоры не в себе, не в своей психической жизни, а в окружающем и в обстановке, в условиях своего существования» [2, ст. 1008].

В ранние годы своего творчества К.Д.Кавелин ограничивался указанием на нормативную функцию философской версии идеала [1, с. 74]. Прескриптивную функцию идеал выполняет в рамках идеологии, а не философии. Только культурно обусловленные, исторически ограниченные версии идеала получают практическое значение. Ученый писал: «искание абсолютной нормы личности есть искание философского камня или той блаженной, но нигде не бывалой земли, где люди – воплощенные ангелы, не знающие ни зла, ни законов». Простой факт множественности концепций идеала свидетельствует об их культурной обусловленности и ограничивает их притязания на всеобщность. Автор отмечал: «этих идеалов было столько и так они различны, что, наконец, нельзя было не усомниться в абсолютной истинности, не напасть на мысль об их историческом или, если хотите, физиологическом значении для человечества» [1, с. 73]. Надежда К.Д.Кавелина на решение нравственных проблем в будущем средствами науки заставляет его рассматривать идеал как прескрипцию [2, ст. 954]. Он полагал, что у идеала есть нормативная функция<sup>13</sup>, но преобладающей логической функцией идеала является прескриптивная. Для него идеал связывает интеллектуальную и практическую деятельность, «он разграничивает мысль от дела, теорию от практики, стоит на перепутье между созерцанием, которым заканчивается процесс познания, и стремлением осуществить на деле, воплотить дознанное. Деятельность, в которую замешаны умственные процессы, немислима без идеала; он ставит ей цель и дает норму» [1, с. 287].

Этический идеал – как абсолютное состояние – выражается в виде безусловных принципов человеческой жизни, традиционных для классической этической мысли. Так, например, К.Д.Кавелин полагал, что «в числе этических идеалов на первом плане стоит стремление прежде всего к истине, правде и душевной красоте» [2, ст. 961]. Эти принципы он находит в христианстве, полагая, что религиозные идеи будут дополнены научными средствами преобразования общества. Автор писал: «Дух Христа, принятый людьми всеми сердцем, овладевший всеми их помыслами и жизнью, ставший в них высшей внутренней, нравственной правдой и через них живительным элементом общественных порядков и ежедневной будничной жизни, устроенных по данным опыта и выводам точного, положительного знания, – вот к чему, судя по всему ходу истории, должно рано или поздно прийти человечество» [1, с. 473–474].

Представления автора о субъективном (этическом) идеале – как и его мировоззрение в целом – проникнуты стремлением к компромиссу метафизики и эволюционизма.

<sup>13</sup> Нормативная функция присуща этическим идеалам: «к ним можно только приближаться, идеальное их осуществление немислимо; но из этого никак не следует, что они бесполезны... В нравственном смысле для каждого обязательно не достижение этического совершенства, что не зависит от людей, а действительное, постоянное, добросовестное стремление его достигнуть» [2, ст. 983].

С одной стороны, идеал мыслится всеобщим и безусловным. Пространство его реализации образуют акты автокоммуникации – индивидуальной проекции высоко-рефлексивного сознания на основе абсолютных ценностей, которая не определяется другими субъектами. Так, по мысли К.Д.Кавелина «Этика имеет в виду индивидуальное лицо и нормальные условия его душевных состояний; внешние поступки людей входят в круг ее задач только в той мере, как они отражают на себе душевные состояния и факты душевной деятельности» [2, ст. 1000–1001]. Этический идеал как абсолютная норма конструируется средствами философской антропологии, поскольку не содержит представления об общественных отношениях, взаимобусловленности и связи нескольких субъектов. Субъект нравственности не знает никаких обязательств перед «другим». Ученый писал: «то, что вы назовете нравственной идеей – любовь к ближнему больше самого себя, самоотвержение на пользу других, есть идея или формула общественная», а не этическая [1, с. 469]. Взаимодействие субъектов устанавливает лишь разграничение пространств «ненуждаемости». Только это требование, отвечающее настроению антропологического титанизма, и может быть абсолютной нормой: «дать человеку, личности сколь возможно более развития, сколько позволяют условия общественной безопасности и спокойствия. В конце такого развития предвидится не царство абсолютного закона, а совершенно свободная деятельность лица; абсолютный закон все более и более сводится к самой общей внешней категории – не мешай другим» [1, с. 75–76]. Более того, субъективный идеал вообще не может создать представление об обществе. Принятая в этике идеалистическая концепция природы человека представляет его субстанциональным существом, что делает излишним представление об обществе. Ученый писал: «нравственность, как факт чисто личный, единичного человека, исключает идею, формулированное понятие людей» [1, с. 467]. Абсолютный идеал нравственности предполагает субстанциональность и внесоциальность человеческого существования. Обоснование этой мысли осуществляет религия, для которой «мир нравственных движений не от мира сего; нравственность, по ее общечеловеческому значению, не знает различий состояний и общественного положения, пола, возраста, народности, времени и места. Но в этом высшем значении нравственное учение ставит идеал высшего совершенства, едва ли для кого-либо вполне достижимый» [1, с. 534]. Именно в метафизическом контексте этический идеал мыслится как абсолютный, отображающий финальное [конечное] состояние общества – тотальную субъективацию.

С другой стороны, идеал автокоммуникации иногда интерпретируется как социальная коммуникация, обращенная на «другого» и обусловленная его действием или состоянием. Причем, автор требует от индивида участия в коммуникации, неограниченной по числу участников. Применительно к субъекту нравственности «высший идеал отношений его к другим людям есть любовь» [2, ст. 970]. В одной из интерпретаций автокоммуникация оказывается формальным механизмом нравственного поведения, но содержательно реализуется как социальная коммуникация. Так, нравственное поведение ориентируется на идеал человека (человеческую природу), который неизбежно обусловлен текущим состоянием общества и потому содержит запросы этого общества к человеку. Безусловный (рационально необходимый и априорный) этический идеал оказывается бесконечной последовательной эталонов, каждый из которых относителен и условен. К.Д.Кавелин писал: «настоящая суть этики это субъективные идеалы, которые она ставит сознательной жизни и деятельности человека. Характеристическая особенность всех этих идеалов та, что они имеют задачей и целью вывести человека из узкого, тесного круга обособленной индивидуальности и поднять его до идеального типа человека, – типа, сложившегося

через отвлечение и обобщение качеств человеческой природы, признаваемых в данное время, при известных обстоятельствах и по господствующим понятиям и взглядам, за самые совершенные» [2, ст. 961].

Наиболее очевидным результатом компромисса метафизики и эволюционизма в аксиологической концепции автора стало обособление не только формальной и материальной стороны этического идеала, но и разграничение *абсолютного идеала нравственности* (безусловного как с формальной, так и с материальной стороны) и *относительного (формального) «субъективного» идеала*. С формальной стороны «субъективный» идеал – абсолютный и бескомпромиссный предмет должност-ования. Он требует принципиального (надситуативного и внепрагматического) поведения, но содержание поведения остается относительным. К.Д.Кавелин писал: «нравственный человек тот, что в своих помыслах и поступках остается всегда верен голосу своей совести, подсказывающей ему, хороши ли они или дурны; только в отношении человека к самому себе и заключается нравственность»; при этом, содержание совести социально обусловлено: «что именно совесть подсказывает, почему она одни помыслы и поступки одобряет, другие осуждает – это уже выступает из области нравственности и определяется понятиями или идеями, которые слагаются под влиянием общественности» [1, с. 467–468]. Сформулировав представление о социальной обусловленности содержания относительного «субъективного» идеала, К.Д.Кавелин тут же ограничивает этот тезис.

Относительность и изменчивость содержания «субъективного» идеала не означала для К.Д.Кавелина жесткого соответствия этого идеала требованиям общественной среды. Согласование содержания «субъективного» идеала с социальными требованиями затруднено его формальной стороной. Требования общественного порядка – изменчивы, они отражают меняющиеся условия общественной системы. С формальной же стороны, принципиальное поведение – это постоянное (надситуативное) действие согласно убеждению («голосу совести») <sup>14</sup>. Такое поведение внепрагматично, непродуктивно: личность, стремящаяся действовать нравственно, не может отказаться от принципа ввиду ожидания социально-вредных результатов его реализации. Относительный субъективный идеал не содержит требования социально-полезного поведения и может противоречить общественному развитию [1, с. 473] или даже находиться в конфликте с социальными нормами [1, с. 469], поскольку требует от лица только принципиальности поведения. В этой связи К.Д.Кавелин настаивает на аксиологической автономии относительного субъективного идеала, оставив в стороне высказанную мысль о социальной обусловленности его содержания. Автор утверждал: «Этическая точка зрения... не знает объективной стороны жизни и не заботится о ней; она касается исключительно только отношений действующего лица к его собственной деятельности. Общественное и правовое положение, в этическом смысле, безразличны, точно так же как и род деятельности, лишь бы они не противоречили внутреннему убеждению человека» [2, ст. 973–974]. Если содержание этического идеала действительно автономно и не выражает текущих требований общества к индивиду, то в этом случае – и только в этом! – такой идеал не может конвертировать нравственные ценности в ценности общественного порядка. Ученый писал: «субъективные идеалы не дают мерил для определения сравнительного достоинства различных гражданских и политических порядков» [2, ст. 974]. Причем, автономия социального и этического обоюдна, симметрична. Не только этические ценности не превращаются

<sup>14</sup> Убеждение – однозначное соответствие цели поведения сознательно принятым ценностям независимо от полезности результата для человека.

в социальные, но и, наоборот, социальные ценности не выступают масштабом этической оценки. Автор считал, что «безразличны, с этической точки зрения, общественные и политические порядки, составляющие одно из внешних, объективных условий существования индивидуальных личностей. Оценка этих порядков, их изменение и улучшение, входят в круг объективной деятельности, происходят по объективным идеалам и не имеют никакого отношения к нравственности, которая одинаково уживается с самыми противоположными гражданскими и политическими организациями» [2, ст. 974].

Все это позволяет К.Д.Кавелину утверждать, что конфликт общественного порядка с относительным субъективным идеалом носит случайный характер не дает основания для их обоюдного отрицания. Суждения автора о субъективном (этическом) идеале воспроизводят всё то же стремление к компромиссу эволюционизма и метафизики. Эволюционная точка зрения заставляет К.Д.Кавелина писать о социальной обусловленности этического идеала, в то время как метафизическая часть мировоззрения требует признать логическую автономию (априорность) этого идеала. Всякий компромисс неустойчив, склоняется к одной из взаимоисключающих точек зрения. Тенденция идейного компромисса К.Д.Кавелина хорошо прослеживается на примере другой его аксиологической конструкции – социального идеала.

**Объективный (социальный) идеал.** В отличие от этического идеала, он представляет собой аксиологию не мотивов, а их экстерииоризации в виде актов и результатов человеческого взаимодействия, складывающихся в определенный порядок. Это – средство оценки общественных порядков. У него и иные антропологические предпосылки. Общественный идеал предполагает внешнюю детерминацию поведения: человек рассматривается как функция социальной системы, что исключает его единство и нравственную автономию. Автор писал: «общественная идея, формулируя условия правильного сожителства людей, вовсе не берет в расчет внутреннего человека и его отношение к самому себе, а имеет дело только с внешними, наружными поступками людей и их отношениями к другим людям и общественному союзу» [2, ст. 469].

В текстах К.Д.Кавелина исследователь может выделить формальную и материальную сторону социального идеала, который оказывается либо аксиологией процедуры действия, либо аксиологией содержания действия.

**Формальная сторона социального идеала.** К.Д.Кавелин вполне определенно говорил, что общественный идеал по своему содержанию отображает объективный социальный порядок как совершенное, законченное отчуждение человека. Он отмечал: «общественные или гражданские идеи имеют дело не с индивидуальными людьми, а со средним, отвлеченным человеком, воспроизводят не единичный факт, а общую, отвлеченную формулу фактов, которая именно потому, в применении к действительно существующим людям, и обращается в обязательный для них закон, в идеальную норму, к которой они стремятся или с которой волей-неволей должны соотносываться... под страхом наказания» [1, с. 469–470]. Понимание объективного идеала как пространства взаимодействия «отвлеченных индивидов» осуществляется по канонам концепции отчуждения. Объективный порядок – следствие взаимного «погашения» противонаправленных целеполаганий индивидов и независим от каждого из них.

Объективный порядок приобретает вид *правового и политического*. К.Д.Кавелин полагал, что политика и право оказываются эффективными регулятивами конфликтной кооперации индивидов. Ученый отмечал: «Внешняя жизнь человека, обусловленная материальной обстановкой и сношениями или столкновениями с другими людьми, естественно подпадает под действие объективных данных и

законов. Юридический, общественный, политический закон, по существу своему, есть внешнее правило, которое определяет, обязательным для отдельных лиц образом, условия их сожителства и их взаимных отношений. Как общее правило, закон есть средний термин между людьми, входящими в состав общества, и, следовательно, не может совпадать со стремлениями, желаниями, побуждениями каждого из этих лиц в отдельности. Через это общежитие получает самостоятельность, является обусловленным не индивидуальной, личной жизнью каждого лица в отдельности, а потребностями или целого общества, или по крайней мере значительного большинства людей» [2, ст. 628–629].

В соответствии с концепцией отчуждения, К.Д.Кавелин полагал, что объективный порядок не просто независим от своих носителей, но и отчужден от них. Этот порядок создает предпосылки своего воспроизводства – объективные условия их последующего взаимодействия, которые определяют содержание деятельности и ее субъектов. «Усредненные» индивиды существуют в пространстве социального идеала как искусственные образования – юридические субъекты, лица. В основе юридической связи лиц – обоюдная корысть, стремящаяся к установлению эквивалентности обмена услугами, если заблокирована возможность оппортунистического поведения (стремления к приобретению односторонних преимуществ). Инструментом эквивалентного отношения выступают точно определенные права и обязанности каждого члена общества. Всякие иные свойства человека для права избыточны. К.Д.Кавелин писал: «Право, публичная жизнь имеют дело не с живыми, непосредственными людьми, а с членами устроенного общежития, людьми в социальном смысле, юридическими и политическими, с органами или носителями и представителями общественной, публичной организации. Те и другие имеют свои права и обязанности, – атрибуты, которыми определяются их многообразные взаимные отношения» [2, ст. 973].

Поскольку общественный (правовой) порядок объективен, независим от индивидуального целеполагания, то обществу безразлична субъективная сторона правового поведения. К.Д.Кавелин придерживался передовых теоретико-правовых воззрений, требовавших установить пределы для субъективного вменения и, тем самым, запрещавших превентивные репрессии против потенциальных правонарушителей. К.Д.Кавелин был противником «полицейского государства», регулирующего мораль своих граждан. Ученый писал: «имея дело с внешней, а не внутренней жизнью человека, общественная формула ставит правило или закон, обязательный для этой внешней стороны, и внешними же мерами и способами принуждать его, сообразовываться с ним. Из каких внутренних побуждений люди исполняют общественный закон, – до этого, с точки зрения общества, нет никому никакого дела. В душу человека общественный закон не заглядывает – и горе тому обществу, где он в нее заглядывает» [2, ст. 469].

Право регулирует волю, а не мотив действия. Безразличие права к мотиву действия имеет два проявления. Право одинаково наказывает противоправную волю независимо от того, что лежало в ее основании – моральный или эгоистический мотив. В наказании морального мотива со стороны права проявляется социальный характер юридического предписания и вне-социальность морали. В этом смысле право содержит угрозу общественного (а не лично-произвольного) принуждения. К.Д.Кавелин писал: «наше внутреннее побуждение к внешнему действию может быть нравственно, а вызванное им внешнее действие – преступно, и наоборот: внешний поступок по объективным признакам безразличный, даже похвальный, по своим психическим мотивам может быть безнравственным... Из этого следует, что нельзя оправдывать преступных внешних действий чистотой и возвышенностью намерений

и целей, точно так же, как нельзя и не должно осуждать и карать никого за одни предполагаемые злые намерения и дурные цели, пока они не выразились во внешнем поступке» [2, ст. 907].

Тезисы, достоверные и достаточные для правовой теории оказываются слишком слабыми для социально-философских конструкций. Идея общественного порядка осталась незавершенной, поскольку его отчужденный характер не был описан К.Д.Кавелиным исчерпывающим образом. Объективный порядок предполагает гомогенность своих предпосылок, что гарантирует устойчивость (цикличность) воспроизводства известной конфигурации общественных отношений – «порядка». В изложении К.Д.Кавелина, предпосылки общественного (правового) порядка носят гетерогенный (относительно *упорядоченного* социального целого) характер. Общество воспроизводится из чужих для него предпосылок, не способных поддерживать «порядок» или не нуждающихся в нем. Эти предпосылки представлены в концепции автора как антропологические допущения.

*Предпосылка 1.* Агент общественного образования – «лицо» – лишено необходимой составляющей правомерного поведения – положительного правосознания. Правомерное действие оказывается без своего субъективного опосредования – внутреннего положительного отношения к праву.

Антропологической предпосылкой общественного (правового) идеала является *Ното оесопомис*, т.е. потенциальный правонарушитель, носитель дефектного правосознания. Правовой идеал предполагает ситуацию, когда «большая или меньшая доля людей, принадлежащих к составу общества, нарушают условия правильно устроенного общежития и тем вынуждают остальных формулировать эти условия, возвести их в обязательный закон и обеспечить различными мерами, в том числе страхом наказаний» [1, с. 470]. Новые общества вырастают в ситуациях социальных катастроф – революций, войн, колонизаций и т.д. Поэтому неупорядоченность общества и гетерогенность его внутренних предпосылок – общая черта создания нового общественного порядка. Устойчивое общество, создающее, наконец, «порядок», постепенно легитимизируется в сознании индивидов. Их дистанцирование от «порядка» сводится к общественному приемлемому уровню. К.Д.Кавелин не возлагает никаких надежд на эволюцию общества. С его точки зрения обязательным свойством *любого* общества остается внутреннее, психологическое неприятие индивидом правовых предписаний. На любом уровне общественного развития индивид будет реализовывать оппортунистическое поведение. Автор отмечал: «Погруженный в личные свои расчеты, цели, интересы и удобства, человек будет соблюдать такой закон, ограждающий его и других, пока это ему выгодно; но если это ему невыгодно, то он будет его обходить или нарушать более или менее тайно или явно, смотря по большей или меньшей надежде на безнаказанность. Ничего похожего на упреки совести он конечно иметь не может, тем более, что ведь все его действия, как сказано, произвольные; никакие нравственные мотивы не заставят его честно исполнить свои обязанности и законы, когда представляется удобный случай их обойти» [2, ст. 633–634].

Даже правомерно действующий индивид видит в праве репрессивное образование, а общественный порядок не может ассимилировать потенциальных правонарушителей, т.е. создать адекватное правопорядку правовое сознание лица: «всегда будет более или менее и таких людей, которых удерживает от грубых нарушений общественного закона только страх наказаний, – людей, готовых нарушить этот закон, как только представится возможность или надежда сделать это безнаказанно» [1, с. 471]. Общественный порядок, располагающий в своем составе только *Ното оесопомис*, оказывается непрочным и неминуемо разрушится. Юридический порядок

требует обременения лица, что противоречит текущим интересам индивида. К.Д.Кавелин полагал, что индивид не способен выработать положительного отношения к праву даже на уровне прагматического отношения. Ученый задавал вопрос: «может ли существовать общество, состоящее только из таких людей, которые не признают общественных идей и формул, подчиняются им нехотя и готовы, при первом удобном случае, отступить от их требований? Очевидно, такое общество не может существовать, потому что в нем некому выносить на своих плечах общественный строй» [1, с. 472].

*Предпосылка 2.* Представление об устойчивости правопорядка удерживается К.Д.Кавелиным только при помощи допущения в его составе морального субъекта. Если *Homo oeconomicus* – массовый агент общественного порядка, то *Homo moralis* – его гарант. Гарантом правопорядка оказывается моральная личность, носитель свободы воли, который – по определению – не выступает носителем внешнего порядка, не подчинен ему и не нуждается в нем. Моральная личность добровольно принимает предписания права в качестве своих собственных решений и тем самым стабилизирует правопорядок. К.Д.Кавелин писал: «только нравственные люди суть непосредственные, живые носители общественных идей и формул. Как только эти формулы и идеи перестают отражаться в совести – это верный признак, что наступает их конец... Нравственные люди суть единственные бескорыстные представители общественных идей и формул» [1, с. 472].

Таким образом, *объективный* порядок поставлен в зависимость от *личной свободной* воли, представляющий заведомое меньшинство. В этом общественном состоянии нельзя увидеть социального идеала. Социальный идеал в понимании самого же К.Д.Кавелина – совершенное, законченное отчуждение человека. Последнее будет реализовано только в том случае, если и психический мир индивида подчинен задаче воспроизводства объективного порядка. Этой завершенности отчуждения автор представить не смог. Социализация не затрагивает сознания и потому правовой порядок оказывается непрочным. Исследователь отмечал: «правовой и социальный порядок относится только к внешней стороне деятельности людей и не проникает далее; что за этою внешнею стороною есть еще внутренняя жизнь, которая может расходиться и часто расходится с внешнею; что на последней можно построить крепкое и прочное здание общественности только под условием, что она поддержана внутренним убеждением, а без такой поддержки общественность становится шаткой, колеблющейся и призрачной» [2, ст. 1003].

Социальный идеал содержит элемент свободы (в виде присутствия морально ориентированной личности), но в целом он существует как принудительный порядок – в терминах правовой теории – сферы императивного публичного регулирования. Публичное обладает приоритетом перед частным, интересы сообщества – над частным произволом. Автор писал: «право в смысле нормы правовых порядков и социальных учреждений суть, несомненно, явления объективного порядка. Они – естественный и необходимый результат и вместе принадлежность организованного сожителства людей. Существенными его условиями являются известный, правильный порядок, организация, обеспечивающая каждому неприкосновенность и свободу действий – удовлетворение общих потребностей» [2, ст. 998]. К.Д.Кавелин последовательно придерживался мысли об императивности права. Правовое веление принимается добровольно только субъектом нравственности. Для всех остальных – право репрессивно. Императивность права – это общий и бесспорный тезис юридической науки. Дискуссионным является вопрос не об императивности права, а о процедурной стороне ее обеспечения. Русский автор



принадлежал к той части теоретиков права, которые придерживались концепции «социологического» правопонимания.

К.Д.Кавелин полагал, что право не является инструментом институционально, государственно поддерживаемого принуждения. Критикуя точку зрения институционализма, он писал: «мы невольно и бессознательно смешиваем право с положительным законом и свойственными ему способами осуществления своего авторитета и власти в обществе и государстве. Благодаря этой ошибке, мы переносим на все виды правовых отношений то, что составляет лишь особенность некоторых из них и, вследствие того, не замечаем правовых отношений там, где они, на самом деле, существуют. Под правом подразумеваются обыкновенно общие начала, извлеченные из постановлений, изданных законодательной или высшей административной властью, огражденные судом и карательными мерами или из законов, установленных обычаем, но такого же характера и с такою же обстановкой, или, наконец, из обязательных правил, изданных, с согласия и иногда утверждения законодательной или административной власти. Вследствие того, сложился взгляд, что то только и относится к области права, что охраняется судом и наказанием» [2, ст. 999].

Институциональность права – его акцидентальное свойство. Атрибутивным свойством права выступает его императивность, принудительность. К.Д.Кавелин считал, что императивность права может быть реализована в порядке общественной самоорганизации: для обеспечения принудительности права достаточно не институционального, а анонимно-репрессивного характера. Продолжая высказанную мысль, автор писал: «Но ограничивать, таким образом, область правовых отношений, значит перемешать видовое понятие с родовым и без причины сузить предмет. Все, что определяет внешние отношения людей и устанавливает права и способы таких отношений, должно быть отнесено к сфере права, хотя бы соблюдение их и не было обеспечено правильно организованным судом и определенными наказаниями» [2, ст. 999–1000]. С точки зрения автора в сферу права должны быть включены все общественные регулятивы, если только они обеспечивают эффективность (неотвратимость) наказания своим нарушителям. К.Д.Кавелин полагал, что общественные нравы отвечают таким требованиям и потому должны быть подведены под категорию правовых установлений. Ученый писал: «В этом смысле, к области права должны быть отнесены и так называемые общественные нравы и светские приличия и правила... эти правила, возникающие и изменяющиеся как-то сами собою, имеют большую власть над людьми, что их нарушения исследуются и обсуждаются весьма строго и влекут за собой наказания своего рода, иногда более чувствительные, нежели определяемые правильным судом. Чем же отличаются такого рода правила, по существу, от тех, которые считаются правовыми? Только способом и формами установления, исследования, обсуждения и наказания» [2, ст. 1000].

**Материальная сторона социального идеала.** Либеральный мыслитель, отстаивающий ценность индивидуальной свободы, но выбравший принудительный порядок не просто в качестве ценности, а и в качестве идеала, обязан ответить на вопрос о цели, ради которой индивид должен претерпевать ограничения этой свободы. Содержательную сторону социального идеала образует представление об *общественной пользе*. К.Д.Кавелин стремился согласовать формальную и материальную стороны своего идеала, и поэтому полагал, что принудительный порядок взаимодействия индивидов находит продолжение в объективированной пользе общества. Ученый подчеркивал, что польза общества не может быть суммой индивидуальных интересов. Польза общества всегда будет противоречить интересу единичного человека. Автор писал: «Общество состоит из индивидуальных лиц, которые, через общение между собою, вместе, совокупными силами, достигают

целей, полезных для каждого человека в отдельности. Но это справедливо лишь в общем смысле и никак не применимо к каждому отдельному лицу и данному единичному случаю. Правильное общежитие, доставляя людям множество благ, материальных и духовных, вместе с тем ограничивает каждого человека, налагает на него обязанности, подвергает его лишениям и жертвам, нередко самым тяжелым. Поэтому нельзя непременно требовать от общежития блага для каждого отдельного лица» [2, ст. 1001–1002].

К.Д.Кавелин приходит к мысли, что лояльное правосознание, требующее от лица признания права и правомерного поведения, будет нереализуемым в условиях сконструированного им правопорядка. Лояльное правосознание основано на ожидании будущей выгоды как награды за правомерное поведение. Однако временная жертва текущим интересом не компенсируется для правомерно действующего лица. В этом смысле лояльное правосознание для большинства индивидов не может организовать прагматически приемлемой для них стратегии поведения (а она является предпочтительной для *Homo oeconomicus*) и такого правосознания не следует ожидать от массового агента общества. Универсалистской и надперсональной пользе общества соответствует деформированное правосознание и маргинальное поведение. Прагматическая стратегия на основе деформированного правосознания будет эффективна и на уровне общества в целом. Автор настолько увлекается этим тезисом, что не склонен видеть в общественной пользе продолжение правового порядка. Польза общества может быть независима от его правовой упорядоченности. В этом смысле «общественная польза» оказывается аксиологической идеей более высокого порядка, чем правовой (социальный) идеал и может реализоваться независимо от него. К.Д.Кавелин писал: «порок и преступление могут казаться благотворными и полезными для людей по своим результатам. Железная дорога, положим, построена с вопиющими неправдами; но она есть, по ней ездит множество людей дешево и удобно, провозится быстро множество товаров. Эта польза останется, а неправды, когда вымрут их свидетели и пострадавшие от них – забудутся. Отыявленный негодяй и злодей, вопреки правде, присужден к виселице по делу, в котором он ни телом, ни душой невиноват: все-таки общество от него отделалось раз навсегда: разве это не благо? История показывает, что прогрессивное движение рода человеческого совершалось далеко не всегда безгрешными людьми» [2, ст. 963]. Это означает, что общественная польза может быть реализована самоорганизацией *Homo oeconomicus*, т.е. через противоправное поведение.

Безрадостная картина идеального общества, в котором большинство не получает выгоды от абстрактной «общественной пользы» и подчиняется правовым установлениям только в силу угрозы наказания, побуждает К.Д.Кавелин уточнить соотношение социального и этического идеалов, принуждения и свободы. *Логически* он сторонник аксиологического дуализма – существования двух взаимоисключающих идеалов, равно обладающих всеобщностью своих функций<sup>15</sup> – нормативной и прескриптивной, но содержательно различающихся до такой степени, что, по мнению ученого, «идеалы личные и идеалы общественные не имеют между собою ничего общего» [1, с. 469]. Утверждая логическую противоречивость двух идеалов, К.Д.Кавелин стремился к их *историческому* компромиссу. Он означал бы изменение масштаба применения данных регулятивов в человеческом сообществе по мере

<sup>15</sup> Социальный (правовой) идеал обладает всеобщей прескриптивной функцией не только в отношении индивидов (носителей умышленной произвольной деятельности), но и личностей. В случае коллизии этического и правового идеала верность нравственному долгу не отменяет наказания правонарушителя. Показательными в этом отношении автор считал судьбу Ш.Кордэ и Ф.Орсини [1, с. 469].

социальной и антропологической эволюции. Обоснование исторического компромисса является главной задачей социального познания. Автор отмечал: «приведение всех идеалов, субъективных и объективных, к единству в одной общей и строгой системе будет венцом, последним словом знания» [2, ст. 957].

Исторический компромисс идеалов К.Д.Кавелин был склонен искать во все том же эволюционистском контексте. Отчужденный правовой порядок есть следствие конфликта эгоистических интересов, но распространение в общественном сознании этических идеалов приведет к снижению конфликтности в обществе. Рост числа этически ориентированных людей – это фактор общей превенции правонарушений. Автор писал: «при преобладающем большинстве нравственных людей и при превосходных общественных порядках, может быть, и в самом деле окажется практически более полезным быть нравственным и добродетельным, чем быть безнравственным и порочным» [2, ст. 975–976]. Этот же компромисс желателен и в общественной жизни, в перспективе длительной общественной эволюции. По словам К.Д.Кавелина, «образцовая общественная жизнь слагается из хороших общественных учреждений и из нравственно развитых людей» [1, с. 473].

Автор полагал, что рост числа этически ориентированных людей создает не только условия превенции правонарушения, но условия согласования общественной пользы и индивидуального интереса. Сам по себе правопорядок не способен обеспечить сближение и согласование этих групп интересов, порождая только новые формы подчинения и репрессии индивидов. По словам К.Д.Кавелина, «при преобладающем большинстве нравственных людей и при превосходных общественных порядках, может быть, и в самом деле окажется практически более полезным быть нравственным и добродетельным, чем быть безнравственным и порочным» [2, ст. 975–976].

В эволюционистском контексте упорядоченная правом общественная среда оказывается средством для этического идеала в большей степени, чем нравственность – для права. Право создает среду для нравственного развития, являясь *условием нравственного развития личности*, но нравственность (реализация субъективного идеала) выступает *причиной* правопорядка. Гарант правопорядка – нравственная личность – не есть результат воздействия на нее правовой среды. Личность – это результат свободного самоопределения, а не результат общественной детерминации. Правопорядок получает готовым человека, свободно принимающего правовые предписания как свои собственные, но правопорядок не создает этой свободной личности. К.Д.Кавелин писал: «нет ни малейшего сомнения в том, что успехи культуры, рано или поздно, докажут практически, осязательно, вред безнравственности и для единичного лица и для целого общества; но к этому выводу люди придут не прежде, как убедившись путем опыта и знания, что и общее и индивидуальное благо есть результат нравственного развития единичных людей, возможного *только* (курсив наш – Авт.) при настойчивом, выдержанном преследовании ими субъективных идеалов внутренней, психической жизни и деятельности» [2, ст. 976–977].

В эволюционистском контексте упорядоченная правом общественная среда оказывается средством для этического идеала в большей степени, чем нравственность – средством для права. К.Д.Кавелин отмечал: «Когда нравственные идеалы и начала права и социальных наук правильно поставлены, они дополняют и поддерживают друг друга. Нравственно развитый человек есть наилучший из граждан, членов организованного общежития, потому что по внутреннему убеждению исполняет обязанности и приносит жертвы, необходимые для правильного сожительства людей. Точно также и правовой порядок работает в руку нравст-

венному развитию, сдерживая внешними мерами принуждения и карами хотя бы только внешние проявления безнравственности и тем внедряя добрые привычки и нравы в большинстве колеблющихся, шатких, слабых и увлекающихся людей. Этим подготавливается и значительно облегчается нравственное развитие» [2, ст. 1002]. Таким образом, в исторической перспективе этический и социальный идеал соподчинены как регулятивы человеческого поведения, соответствующие ступеням человеческой эволюции.

Многочисленные противоречия автора, подробно прослеженные в этой работе, производны от его мировоззренческого компромисса, смешивающего метафизику и научно ориентированное социальное знание. К.Д.Кавелин так и не осознал до конца, является свобода человека изначальной, заданной априорно, или она нуждается для своей реализации в совершенной общественной среде, олицетворяющей преступление или государственное принуждение, т.е. отрицание этой искомой свободы.

#### Литература

1. *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. – М.: Правда, 1989.
2. *Кавелин К.Д.* Сочинения: В 4-х т. – СПб.: Изд-во Н.Глаголева, 1904. – Т.3.
3. *Приленский В.И.* Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. – М.: ИФ РАН, 1994. – Ч.1.
4. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. – М.: Госиздат, 1962.