
КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИИ

В. В. ЛАПАЕВА

ГЕНЕЗИС ПРАВА КАК АКТУАЛЬНАЯ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВАЯ ПРОБЛЕМА

Зарождение и становление права рассматривается в контексте философско-правовой проблематики правопонимания с позиций трактовки права как нормативного выражения принципа формального равенства. При таком подходе зарождение права предстает как результат синтеза итогов биологической эволюции, заложившей в природу человека чувство взаимности и социального творчества, сформировавшего институт договора. Обосновывается тезис о том, что генезис права начался с создания дуальной родовой общины, в рамках которой на договорной основе осуществлялся обмен брачными партнерами, а также с введения табу на эндогамные половые связи. Под этим углом зрения рассматриваются современные дискуссии по вопросам декриминализации и легитимации инцеста.

Ключевые слова: право, формальное равенство, взаимность, договор, инстинкт, биосоциальная эволюция, инцест.

В последние десятилетия в философско-правовом дискурсе наблюдается ряд интересных и, похоже, взаимосвязанных тенденций. Прежде всего речь идет о том, что в пространство интеллектуальных дискуссий все увереннее возвращается религиозная тематика в ее теологическом осмыслении. Еще одна намечающаяся тенденция связана с возрождением классического естественно-правового (юснатуралистского) подхода, трактующего право как некое естественно данное (предданное) начало, которое «является единственным и безусловным источником правового смысла и абсолютным критерием правового характера всех человеческих установлений, включая позитивное право и государство» (Нерсисянц 2006: 794). В этом ряду я отметила бы и заметно возрастающий интерес к проблематике генезиса права, которая приобретает все более актуальное звучание и требует серьезного философско-правового анализа.

Историческая психология и социология истории 1/2017 5–22

Первая тенденция была легитимирована таким авторитетом, как Ю. Хабермас (2008), который выступил с идеей постсекулярного общества и обосновал ее необходимостью обеспечить «цивилизованное обращение граждан друг с другом, несмотря на беспрецедентное разнообразие культур и религиозных мировоззрений». Помимо этого прагматического соображения, он в разных работах развивает мысль о том, что современная философия имеет достаточно оснований «для готовности учиться у религиозных преданий» (Хабермас, Ратцингер 2006: 65), отмечая, что «современное рациональное естественное право явилось... продуктом критической встречи с христианским естественным правом» (Там же). Библейские подсказки, подчеркивает автор, всегда питали и продолжают питать философский дискурс. Таким образом, вопрос о том, нуждаются ли мораль и право в религиозном обосновании, от которого философия права, казалось бы, окончательно ушла после кантовской секуляризации морали (а соответственно, и права, поскольку в кантовской трактовке право имманентно связано с моралью), вновь рассматривается специалистами как «насуточная экзистенциальная проблема нашего сегодняшнего бытия, имеющая ряд теоретических измерений метафизического, этического, теологического, социокультурного, антропологического характера» (Бачинин 2011).

Что же касается возрождения светского юснатурализма в его классических версиях, непосредственным образом увязывающих понятие права с неизменной в своей основе природой человека, то причина этого лишь отчасти кроется в успехах таких активно развивающихся наук, как антропология, генетика, этология и т. д., междисциплинарный синтез которых стал источником новых знаний о человеческой природе. Юснатуралистские концепции правопонимания прошли долгий путь в своем развитии, неоднократно возрождаясь и трансформируясь с учетом новых потребностей социальной практики. В постоянном возрождении идей естественного права обнаруживает себя страх человечества перед инструменталистской рациональностью, которая может не только «служить целям жестокого манипулирования людьми и обстоятельствами» (Степин 2007: 45), но и стать причиной физического самоуничтожения человечества. Поэтому «во времена великих реформ и особенно революций естественное право, – писал известный российско-французский философ и социолог права Г. Гурвич (2004: 297), – всегда играло существенную роль». В настоящее время человечество стоит на пороге революционных преобразований такого масштаба, с которым оно не сталкивалось за всю историю своего

сознательного, т. е. собственно человеческого, развития, – на пороге перехода в постчеловеческое будущее.

Те опасности, которые несет в себе это неведомое будущее с его уже просматривающимся пренебрежением к тому, что составляет суть человеческой природы, заставляют философов и юристов вновь искать опору в теории и практике юснатурализма, чтобы с позиций этого подхода попытаться очертить «несколько красных линий, отделяющих разрешенную деятельность от запрещенной» (Фукуяма 2004). В данной связи Ф. Фукуяма признает ошибочным то обстоятельство, что юриспруденция последних десятилетий, реализуя теоретический потенциал юснатурализма, избегает самого термина «естественное право», предпочитая говорить об основных, неотчуждаемых, конституционных и т. п. правах человека, не увязывая эти понятия с человеческой природой. Возражая критикам так называемого «натуралистического заблуждения», утверждающим, что «человеческая природа не дает нам никакого намека на то, какими должны быть человеческие ценности» (Там же), он ссылается на новейшие исследования, основанные на синтезе дарвинизма и генетики, которые показывают, что в психологии человека генетически запрограммированы определенные моральные универсалии, образующие базис соционормативной регуляции.

Очевидно, что оба указанных вектора в развитии правового знания объединяются общей обеспокоенностью специалистов перспективами разрушения неких фундаментальных основ человеческой природы, составляющих сущность человека как разумного существа, наделенного свободной волей. Из этого же корня «растет» научный интерес к генезису права и прежде всего – к самым начальным этапам его зарождения, поскольку именно здесь закладывались те основы человеческого общежития, которые обусловлены биологическими и социальными особенностями человека, составляющими его сущностные характеристики. В рамках настоящей статьи, посвященной генезису права, я постараюсь показать, что наличие отмеченной взаимосвязи между актуализацией проблем генезиса права и возрождением теологических и светских версий юснатурализма вовсе не означает, что данную проблематику необходимо рассматривать с позиций естественно-правового подхода. Я буду исходить из принципиально иного – либертарно-юридического – правопонимания, трактующего право как выражение сущностного принципа формального равенства, который представляет собой «единство трех подразумевающих друг друга сущностных свойств (характеристик) права – всеобщей равной меры регуляции, свободы и справедливости» (Нерсесянц 2002: 4).

Данный подход не исключает признания того, что «человек по своей природе есть существо сверхчувственное или метафизическое» (Чичерин 1990: 55–56), однако он не нуждается в использовании аргументации, восходящей к религиозной и метафизической традициям, и может осуществляться без апелляции к неким высшим силам, которые один из основоположников этологии К. Лоренц удачно называл «Великими Конструкторами эволюции». Поэтому я буду рассматривать право как результат естественной эволюции человечества, имея в виду современные трактовки такой эволюции как нелинейного синергетического процесса самоорганизации биологической и социальной материи путем чередования этапов линейного развития, прерывающегося периодами бифуркации, в результате которых формируются новые биологические свойства и новые социальные порядки.

Применительно к проблеме генезиса права преимущества либертарно-юридического подхода (в сравнении с юснатурализмом, традиционно основанным на отождествлении правовых и нравственно-религиозных начал) проявляются прежде всего в том, что здесь предлагается критерий для выделения специфики генезиса права как самостоятельного направления социогенеза. Так, если Ф. Фукуяма, говоря о заложенных в природу человека моральных универсалиях, составляющих ценностные основания соционормативной системы, относит к их числу и идею взаимности (соразмерности в человеческих взаимоотношениях), то с позиций либертарно-юридического подхода принцип взаимности, генетически заложенный в природе человека в ходе естественного отбора, – это не моральное начало, а основополагающий элемент сущностного принципа права, из которого в процессе самостоятельного генезиса выросла вся система правовой регуляции.

Другое важное отличие либертарно-юридической теории заключается в отрицании того безусловного приоритета «естественного» над «искусственным» в праве, которое составляет суть естественно-правового подхода. Применительно к проблематике генезиса права это означает, что признание генетической предопределенности правового начала в человеческих взаимоотношениях не отрицает значения социального творчества как важнейшего источника права. При таком правопонимании для осмысления механизма зарождения равенства (а значит, и права) в системе общественных отношений недостаточно ограничиться выявлением тех начал взаимности, которые закрепились в природе человека на уровне его генетики. Необходимо обнаружить в отношениях между людьми истоки развития договора как социального института, основанного

на взаимодействии равных друг другу и независимых друг от друга субъектов.

Имманентная связь равенства в социальных отношениях с их договорной формой обусловлена тем обстоятельством, что в отличие от физического мира, в котором уравнивание объектов может осуществляться с помощью единиц измерения (килограммов, метров и т. п.), в социальной сфере уравнивание людей в их взаимоотношениях происходит путем поиска баланса воли на основе свободного соглашения. Если не апеллировать к метафизической справедливости как к нормам, предписанным некой «трансцендентной инстанцией, существующей по ту сторону всякого опытного... человеческого познания» (Хабермас, Ратцингер 1988: 166–167), а исходить из того, что справедливость может быть постигнута разумом, то следует признать, что не существует иного надежного способа обеспечения справедливости (т. е. равенства) в общественных отношениях, кроме договорного согласования индивидуальных свободных волей участников этих отношений. Такое согласование волей направлено на выработку «нормативной формы выражения свободы» (Нерсисянц 2006: 33) участников договора, определяющей порядок их равного доступа к тем или иным благам. Данная норма свободы и есть норма права.

Рассматривая историю развития человечества под этим углом зрения, мы увидим, что договорные, а значит, и правовые (протоправовые), отношения зародились на самой начальной стадии социогенеза, задолго до формирования частной собственности, с появлением которой обычно связывают эмансипацию индивидов. Первыми субъектами такого взаимодействия стали не индивиды, а коллективные образования, объединенные в две самостоятельные родовые общины, которые были связаны между собой постоянными взаимнообратными отношениями в рамках так называемой дуальной организации (Лапаева, Тумурова 2009). Эти коллективные субъекты сформировались в результате введения табу на эндогамные половые контакты и установления экзогамии, основанной на требовании искать половых партнеров вне своего рода. Здесь мы имеем дело с союзом двух родов, каждый из которых запрещал половые отношения внутри себя и обязывал своих членов искать половых партнеров в союзном роде. При этом среди специалистов общепризнан тот факт, что дуально-родовая организация имела в прошлом человечества универсальное распространение. Создание такой структуры родовой общины, явившееся, судя по всему, первым (наверное, самым значительным по своим последствиям) опытом социальной инженерии, позволило предотвратить внутриродовые конфликты, обусловлен-

ные половым инстинктом, и обеспечило преимущество этих общин в борьбе за выживание.

Можно сказать, что в основе такого дуального союза лежал своего рода первобытный «общественный договор» об обмене брачными партнерами, который стал предтечей права как формы отношений, основанных на равенстве сторон. Дуально-родовой союз, как отмечает известный этнолог Ю. И. Семенов, это «социальная организация отношений между полами, которая дает определенные права и накладывает определенные обязательства на связанные этим союзом стороны» (Семенов б. г.). Таким образом, представления о том, что «генетически первым и основным субъектом правоотношений на заре человеческой истории были родовые коллективы (родовые общины)» (Ломакина 2005: 144), необходимо дополнить важным уточнением: речь идет о родовых общинах в рамках дуальной организации.

Дальнейшее сотрудничество между родами в рамках дуальной организации, которое со временем привело к появлению нового опыта социальных контактов, выходящего за рамки матримониального обмена, способствовало институализации органов межродовой власти. Это, в свою очередь, дало импульс качественному изменению и развитию социорегулятивной системы, в рамках которой возникает устойчивый механизм преобразования общественных отношений на основе рациональных по своей природе правотворческих актов. Параллельно шло формирование частной собственности и свободного индивида, положившее начало процессу выхода человечества из первобытного строя. Однако этот процесс далеко не везде сопровождался возникновением права и государства. На большей части обжитого человечеством пространства, писал В. С. Нерсесянц, установились многообразные исторические формы деспотизма, т. е. строя без свободы, без права и без государства, который держится на насилии. Иное было скорее исключением. И хотя аристотелевское положение о человеке как существе по природе своей политическом «относится ко всем этносам и народам, однако в реальном процессе истории многие из них надолго (а некоторые до сих пор) застряли в силовом поле деспотизма» (Нерсесянц 2004: 234).

Таким образом, формирование дуально-родовой общины, ставшее, по мнению антропологов, точкой отсчета при переходе от проточеловеческого стада к человеческому роду, явилось источником не только социогенеза, но и одновременно с ним генезиса права. Поэтому тезис о том, что человек по природе существо не только

политическое, но и правовое (Нерсесянц 2006: 62), является не образным выражением, а формулой, адекватно отражающей суть дела.

Принципиально важным моментом для понимания внутренних механизмов последующей правовой эволюции человечества является то, что побудительным мотивом для этого первого удачного опыта социального творчества стала необходимость реагировать на опасности, порожденные такой уникальной биологической особенностью человека, как недостаточность инстинктивных блокираторов внутривидовой агрессии. Постоянно расширяющиеся благодаря разуму возможности нанесения ущерба себе подобным (и прежде всего своему ближайшему окружению) превращают это биологическое свойство в смертельную угрозу для всего человеческого рода. «Можно подумать, – пишет в данной связи К. Лоренц (1994), – что каждый дар, достающийся человеку от его мышления, в принципе должен быть оплачен какой-то опасной бедой, которая неизбежно идет следом. На наше счастье, это не так, потому что из абстрактного мышления вырастает и та разумная ответственность человека, на которой только и основана надежда управиться с постоянно растущими опасностями». Запрет на эндогамные половые связи (на инцест) стал выразительным и исключительно важным по своим последствиям проявлением спасительной «разумной ответственности человека».

О значении этого шага для всей последующей социальной эволюции свидетельствует тот факт, что данный запрет, способствовавший, кроме всего прочего, формированию кровнородственной семьи, закрепился в столь жестком табу, что ему удалось дойти до наших дней в качестве общепринятой нормы внутрисемейных отношений. По мнению выдающегося антрополога К. Леви-Стросса, «запрет инцеста стоит одновременно на пороге культуры, в самой культуре и в некотором смысле является сущностью культуры» (Ефремов 2016).

Таким образом, здесь сработал очень важный механизм взаимопроникновения природных и социальных начал, позволяющий решать исключительно сложные задачи эволюции. В рассматриваемом случае суть проблемы заключалась в том, чтобы, сохранив свойство внутривидовой агрессии, совершенно необходимое для развития человечества¹, заблокировать его наиболее опасные проявления.

¹ Исчезновение агрессивных побуждений из жизни людей, подчеркивает Лоренц (1994), лишило бы человечество всех тех достижений, которые «связаны с честолюбием, со стремлением к положению, и многим, многим другим, столь же необходимым... Исчезла бы, наверное, даже очень важная и сугубо человеческая способность – смеяться».

На уровне инстинктов этот механизм работает следующим образом: «Если какой-то инстинкт начинает в некоторых, вновь возникших условиях причинять вред – он никогда не устраняется целиком; это означало бы отказ и от всех его необходимых функций. Вместо того всегда создается какой-то тормозящий механизм, который – будучи приспособлен к новой ситуации – предотвращает вредные проявления этого инстинкта» (Лоренц 1994). Правда, в данном случае мы имеем дело не с методом слепых проб и ошибок, которым, по словам К. Лоренца, пользуются «Великие Конструкторы» в ходе биологического естественного отбора, а с обусловленным биологическими причинами социальным механизмом, созданным человеческим разумом.

В этом творческом потенциале разума, целенаправленно преобразующего социальную материю, содержится ответ на ключевой вопрос социальной антропологии: почему человек, унаследовавший природную агрессивность животных предков и не имеющий при этом надежных генетических барьеров против уничтожения себе подобных, сумел удержаться от самоуничтожения, несмотря на наличие все более мощных разрушительных технологий (Назаретян 2015)? Задавшись этим вопросом, А. П. Назаретян сформулировал и обосновал путем расчета и анализа исторической динамики закон техно-гуманитарного баланса, согласно которому «чем выше мощь производственных и боевых технологий, тем более совершенные средства культурной регуляции необходимы для сохранения социума» (Там же: 105). На протяжении всей истории человечества именно способность того или иного социума избегать разрушительных последствий растущего технологического могущества предопределяла результаты его конкуренции с другими человеческими сообществами. В конечном итоге победителями в этой борьбе становились не те, кто сильнее и агрессивнее, а те, кто гуманнее (т. е. альтруистичнее, добросердечнее, справедливее и т. д.).

Таким образом, именно гуманистические начала разума как единства рассудочной и эмоциональной составляющих до сих пор сглаживали издержки антигуманистической рациональности, которая, как показывает исторический опыт, обладает мощным разрушительным потенциалом. Можно сказать, что благодаря своего рода «естественному отбору» по критерию развитости собственно человеческого начала человечеству удалось сохранить себя как род, т. е. как тот субъект, в котором «природные задатки человека (как

единственного разумного существа на Земле), направленные на применение его разума, развиваются полностью» (Кант 1999: 45).

Мы не знаем, есть ли у природы непостижимый для человеческого разума план, следуя которому человеческий род, как надеялся И. Кант, достигнет наконец того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиваться и его назначение на Земле будет исполнено (а без такого плана природы, говорил он, для утешительных перспектив нет никаких оснований). Но, судя по всему, у природы есть если не план, то способ спасения человечества от самоуничтожения, и этот способ связан с сохранением и развитием тех гуманистических начал, которые заложены в инстинктах человека в ходе его биологической эволюции.

Однако поскольку природа, писал И. Кант, не расточительна в применении средств для своих целей, то, дав человеку разум и свободную волю, она не пожелала, чтобы человек «руководствовался инстинктом или был обеспечен прирожденными знаниями и обучен им, она хотела, чтобы он все произвел из себя» (Там же: 47). Поэтому независимо от того, существует или нет некий изначальный замысел природы в отношении человечества, с какого-то момента человек в своем правовом развитии остался полностью предоставлен самому себе и мог рассчитывать лишь на собственные творческие усилия. К настоящему времени активное социальное творчество вплотную подвело человечество к вопросу о том, можно и нужно ли вторгаться в те гуманистические основы, которые были заложены в человеческую природу в ходе биологической эволюции. При такой постановке вопроса (а это, как мне представляется, главный вопрос современного философско-правового дискурса) я попытаюсь далее кратко очертить историю становления и развития права как социального института.

Принято считать, что религия, нравственность (как совокупность нравов древнего человека) и право в своем зачаточном виде сложились уже в рамках мононормы первобытного общества. Однако если исходить из того, что право развивается «лишь в пределах своей сущности, которая при всех изменениях остается принципиально единой и тождественной себе качественной определенностью» (Нерсесянц 2004: 232), то следует признать, что на всех этапах своего развития, в том числе и на стадии зарождения, право было формой проявления одной и той же сущности, а именно – принципа формального равенства. Наиболее ранней формой воплощения этого принципа стало правило талиона (т. е. равного воздаяния), которое, по авторитетному мнению З. Фрейда (2010: 243), коренится «глубоко в человеческом чувстве». Именно глубокая

укорененность данного правила в психике и ментальности человека дает основание специалистам говорить о *законе* талиона. Важно отметить, что действие этого закона в древних сообществах не ограничивалось лишь возмездным наказанием по широко известной формуле «око за око», а оберегало также и равенство в отношениях матримониального обмена, обмена дарами с чужаками, сотрудничества, союзничества, гостеприимства и т. д. (Апресян 2001).

Представления первобытного человека о социальной нормативности, первоначально выраженные в чувственных образах добра и зла (Фрейденберг 1978), позднее находили отражение в мифах, где они постепенно наполнялись все более рациональным содержанием, позволяющим упорядочивать хаос чувственного восприятия реальности. Мифы как вместилища первобытной нормативности «играли роль ведущего объяснительного принципа (ключа дешифровки), человеческих взаимоотношений и были вместе с тем источником общеобязательных норм и правил человеческого поведения» (Нерсисянц 1983: 8), императивность которых обеспечивалась общим признанием их сакрального характера. Правовые идеи справедливости как равенства в той или иной мере прослеживаются в мифологии всех народов мира (Там же).

Последующий переход от мифологических способов осмысления мира к рациональному мышлению, в процессе которого человеческое сознание поднялось до уровня духовных образов и абстрактных идей, ознаменовал собой прорыв в духовном развитии человечества. Именно это достижение человеческого разума составляет, по оценке К. Ясперса, главное содержание той эпохи, которую он обозначил как Осевое время, поскольку увидел в ней «ось всей предшествующей... истории мира, то, что в сознании всех людей могло бы являть собой основу их единодушно признанного исторического единства» (Ясперс 1978: 177–178). Поразительной демонстрацией единства стал тот факт, что «три сложившиеся культурные сферы мира, переднеазиатско-греческая, индийская и китайская, странным образом почти одновременно и, по-видимому, независимо друг от друга пришли к универсальным по своей направленности поискам в области религии философии, к общим ответам и решениям» (Там же: 201). Эти качественные перемены в духовной культуре человечества, подобные тектоническим сдвигам в ценностно-нормативной системе, стали ответом на те новые риски и угрозы, которые были связаны с переходом от бронзового века к железному.

Вершиной достигнутого на тот период уровня рационального мышления считается античная философия, во многом заложившая

основы рационалистической европейской культуры с ее ориентацией на творческую, преобразовательную деятельность человека. В контексте нашего анализа особый интерес представляет тот факт, что идея неотчуждаемого права, принадлежащего человеку от рождения, зародилась в Древней Греции на основе мифов о божественно-космическом происхождении существующего миропорядка. По мере десакрализации и рационализации мифов складывалось представление о нравственно-правовом порядке в человеческих отношениях как выражении разумности и справедливости космического порядка, управляющего миром. Наиболее авторитетное аристотелевско-платоновское направление античной философской мысли в подходе к пониманию права исходило из идеи взаимосвязанности категорий равенства, справедливости и права.

Не менее важно и то, что именно рационалистический вектор в развитии сознания человека Осевого времени был дополнен и сбалансирован совершенствованием этических начал человеческого общежития. В данный период в разных частях планеты и разных культурах было сформулировано золотое правило, выражающее квинтэссенцию разумного гуманизма и имеющее две основные формулировки: «Относись к людям так, как хочешь, чтобы относились к тебе» и «Не делай другим того, чего ты не хотел бы себе». При всей внешней простоте этих формул их содержание до сих пор остается предметом дискуссий, в ходе которых одни авторы не видят существенных различий между разными изложениями золотого правила, а другие связывают «негативную» формулировку с правом как справедливостью, а «позитивную» – с нравственностью как милосердием (Апресян 2001). Присоединяясь в этом споре к тем, кто вводит в рамки золотого правила правовой принцип равенства, отмечу, что по смыслу такой трактовки речь должна идти не о правиле нравственности, а о правиле соционормативной регуляции. Можно сказать, что из этих двух фундаментальных максим выросла вся сверхсложная соционормативная система современного общества.

Следующей важнейшей вехой на пути духовного развития человечества стало зарождение мировых религий, которое частично (буддизм) пришлось на начало Осевого времени, но главным образом (христианство и ислам) на более поздний период. При всей неоднозначности отношения различных религиозно-мировоззренческих систем к общечеловеческим идеям гуманизма нельзя не признать их огромный вклад в гуманизацию человеческой жизни. Рассматривая историю человечества с точки зрения формирования и развития культурных блокираторов агрессии, можно согласиться

с тем, что зарождение мировых религий было в существенной степени обусловлено недоступностью элитарной античной рациональности массе рабов и варваров, оказавшихся на политической авансцене, и «синтезировать достижения элитарного западного рационализма и демократической восточной мистики... было суждено христианству и исламу. Заплатить за это пришлось снижением интеллектуальных стандартов» (Назаретян 2015: 193).

Вклад христианства, возникшего за несколько веков до ислама и оказавшего определяющее влияние на все последующее правовое развитие человечества, в создание гуманитарного противовеса все более опасному технологическому могуществу можно свести к следующим основным моментам. Прежде всего христианские идеи милосердия и любви к ближнему существенно смягчили жестокость язычества, основанного на культе силы. Но главный вклад христианства в развитие права, его теории и практики заключается в том, что оно распространило правовой принцип равенства на всех людей, в том числе рабов, и дало социальным низам надежду на справедливую компенсацию их нынешних невзгод в мире ином, где «будут первые последними и последние первыми». Таким образом, христианская идея равенства людей перед Богом стала адекватным ответом на сформировавшийся к этому времени мощный социальный запрос.

Конечно, воздействие христианского мировоззрения на смягчение нравов носило неоднозначный характер. Как отмечает известный критик догматического христианства Б. Рассел, именно христианская религия, воспринявшая от иудаизма идею праведности и исключительности только своей веры и своего Бога, привнесла в древний мир религиозную нетерпимость (Рассел 1987). В воинствующей приверженности своему Богу, присущей сначала христианству, а затем и исламу, ярко проявилась партикулярность религиозного сознания, его ориентация не столько на общечеловеческие идеи гуманизма, сколько на специфически религиозные ценности, предопределенные догматами веры.

Весьма противоречивым было и влияние христианства на ключевую для античной философии права идею справедливости как равенства, поскольку христианство привнесло в сферу нормативной регуляции целый ряд ограничений и привилегий, устанавливаемых по религиозному основанию. И хотя христианское мировоззрение сгладило языческий характер аристотелевской распределительной справедливости «по достоинству», ориентированный на учет лишь таких достоинств, как статус свободного члена полиса, богатство и благородное происхождение, однако при этом была

существенно искажена логическая чистота античной рациональности, поскольку справедливости был придан отчасти нравственно-религиозный оттенок милосердия, уводящий в сторону от идеи равенства. Отсюда и внутренне противоречивый характер христианских и сформировавшихся позднее на их основе светских теорий юснатурализма, не способных разграничить правовые и нравственно-религиозные начала. Тем не менее можно в целом согласиться с представлениями о том, что Святые книги, продиктованные Творцом, – это своего рода свод правил техники безопасности человечества, способствовавший формированию такого культурного кода, который блокировал наиболее опасные проявления агрессивности человеческой природы.

В последовавшую эпоху мировых империй духовный порыв Осевого времени был в существенной степени подавлен. Деспотическая власть правителей империй, лишаящая всех остальных ответственности за судьбу целого, неизбежно влечет за собой, писал К. Ясперс, глубокие деформации человеческой природы. Итогом создания великих империй стали стабильные в духовном отношении (т. е. лишенные порывов и прорывов), длительные исторические периоды «с нивелированной массовой культурой, с утонченной, но несвободной духовностью консервативных аристократий» (Ясперс 1978: 82). В этом плане весьма показательна трансформация, которая произошла с христианским мировоззрением, прошедшим путь «от идеи единой основы мироздания к идее единогобожия, а затем и единовластия» (Брестовицкая 2005: 81) и превратившимся из «религии рабов» в идеологию властей преобладающих.

Следующий прорыв на пути гуманизации общественного сознания осуществляется в Новое время, когда религиозные догматы, выполнявшие роль освященного божественным авторитетом критерия правовых начал, оттесняются конвенциональными (т. е. выработанными в рамках общественного дискурса) морально-нравственными критериями. При этом партикулярность нравственности (общественной морали), лишаящая нравственные ценности возможности быть надлежащим критерием общезначимого правового начала, частично компенсировалась развитием индивидуальной морали как системы внутренних ценностей человека, на которые он ориентируется в вопросах добра и зла. Идея индивидуальной морали, ставшая главной духовной новеллой Осевого времени (ведь в предшествующих культурах личная мораль была невозможна в принципе, поскольку человек, жестко повязанный путями родовых обычаев, не допускавших каких-либо отклонений, не имел

свободы выбора в вопросах добра и зла²), свое наиболее полное теоретическое осмысление получила в Новое время.

Вершина в этой области – философия И. Канта, квинтэссенцией которой является его категорический императив – «моральный закон внутри нас», который по своему величию сопоставим со «звездным небом над головой». Основная формулировка кантовского императива гласит: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (Кант 1965: 260). Исходя исключительно из абстракций «чистого разума», т. е. отбрасывая все конкретное и особенное в человеке, Кант формулирует фундаментальный, единый, общий для каждого нравственный закон, способный стать нормой всеобщего законодательства. При этом кантовское правило личной морали, доведенное до его логического завершения, оказывается индивидуальным правовым законом, посредством которого автономный, самозаконодательствующий, буквально – устанавливающий автономию (Лапаева, Тумурова 2009) индивид ограничивает собственную свободу в соответствии с всеобщим правовым принципом, согласно которому свобода одного человека кончается там, где начинается свобода другого. Следовательно, есть основания утверждать, что «принцип кантовского морального закона по сути является лишь модификацией принципа формально-правового равенства» (Нерсесянц 2006: 623).

С Нового времени начинается этап постепенного возврата к истокам аристотелевской рациональности в трактовке права как формы упорядочения отношений между равными и свободными индивидами в рамках политического устройства общества. При этом противоречивое и многослойное влияние христианской духовной традиции на философско-правовую мысль не исчезает, но приобретает более опосредованный и глубинный характер. Рационализм формирующегося светского «юридического мировоззрения» Нового времени впитал в себя гуманистический опыт христианства, проявившийся в уважении к человеку-творцу, способному управлять и своей судьбой, и ходом истории. В этот период получают развитие рационалистические версии естественного права, связывающие истоки естественного права с разумной природой самого человека и трактующие право как форму осуществления индивидуальной свободы.

² Поэтому древние табу не являлись социальными нормами, т. е. такими правилами социально «нормального», которые по природе своей допускают возможность отклонений.

Право как нормативное выражение свободы человека, веками пробивавшее себе дорогу в борьбе с традиционалистской архаикой нравственно-религиозных норм, к настоящему времени оттеснило с ведущих позиций в соционормативной системе те нравственные и религиозные регуляторы, которые в течение многих веков гарантировали сохранение и устойчивость исходных ценностно-нормативных основ человеческого общежития. Современное западноевропейское общество уже так далеко продвинулось в деле защиты прав и свобод человека от традиционалистского произвола, что уместно ставить вопрос о том, не является ли утвердившаяся здесь «либерально-индивидуалистическая трактовка прав человека не вполне адекватной задачам социальной интеграции человечества» (Зорькин 2016: 235). Более того, такая трактовка прав человека, продолжает эту мысль В. Д. Зорькин, уже нередко входит в противоречие с самим императивом выживания человеческого рода. «Если мы слишком увлечемся, – пишет он, – призывами тех, кто считает, что во имя прав человека надо идти по пути “высвобождения человеческих инстинктов, репрессированных культурой”, т. е. по пути отказа от некоторых фундаментальных социобиологических императивов, на которых изначально сформировалось человечество, то мы можем прийти к непредсказуемому по своим последствиям подрыву нормативности человеческого общества» (Там же: 237).

Процесс утверждения толерантности в качестве главной нравственной ценности современной Европы зашел так далеко, что в правовую повестку дня уже включен вопрос о легализации инцеста. В 2012 году этот вопрос был предметом рассмотрения в Европейском суде по правам человека (речь шла об оспаривании братом и сестрой из Германии нормы § 173 Уголовного кодекса ФРГ, предусматривающей лишение свободы до трех лет или денежный штраф за сожительство между кровными родственниками). Европейский суд не согласился с мнением заявителей, сославшись на то, что в обществе существует «табу на инцест как форму интимных отношений», особо подчеркнув, что «у детей, зачатых при инцесте, велик риск определенных заболеваний» (Инцест... 2012).

Однако последний аргумент, который чаще всего звучит при обсуждении данной проблемы, трудно признать достаточно весомым. Противники оспариваемого закона справедливо отмечают, что «германская юстиция не знает уголовного преследования половых сношений даже в тех случаях, когда... ожидаемая степень инвалидности выше, чем при инцесте» (Там же), тем более что в перспективе негативные последствия для здоровья детей, скорее всего,

можно будет блокировать с помощью генной инженерии. Что же касается представления о необходимости для современного общества следовать древним табу, то оно подвергается все более массовой критике, в том числе и со стороны институций, призванных давать всесторонний научный анализ наиболее сложных этико-правовых проблем.

Так, в ноябре 2014 года Национальный совет Германии по вопросам этики (независимый орган, члены которого, назначаемые председателем бундестага по предложению бундестага и федерального правительства, являются специалистами в области естественно-научных, медицинских, теологических, философских, этических, социальных, экономических и правовых вопросов) рекомендовал законодателю декриминализировать инцест. Большинство членов Совета придерживаются мнения, что уголовный закон «не является надлежащим средством сохранения социальных табу. Закон – не моральный пастырь, контролирующий выполнение норм и лимитов в общении зрелых граждан. Его задача в том, чтобы защитить людей от грубого вмешательства в их интимную сферу по... заказу общества» (Совет... 2014). С этим мнением можно согласиться, ведь далеко не во всех странах инцест является уголовным преступлением (так, в России существует запрет лишь на браки между близкими родственниками). Ностораживает характер аргументации, а также общий вывод о том, что «фундаментальное право совершеннолетних братьев и сестер на сексуальное самоопределение должно в таких случаях перевешивать абстрактное понятие “защита семьи”» (Там же).

Очевидно, что аргументы подобного рода идут гораздо дальше обоснования отказа от уголовного запрета инцеста. Они, по сути дела, направлены на социальную легитимацию этой формы отклоняющегося поведения, что, кстати, вполне согласуется с теми сформулированными в официальных документах задачами Совета по вопросам этики, к числу которых относится «искоренение в общественном сознании всех табу в отношении интерсексуальности, равно как и доминирующих стереотипов» (Доклад... 2011: п. 93). Однако, учитывая главные причины, обусловившие необходимость введения табу на инцест в самом начале развития человеческого общества, можно с уверенностью сказать, что допуск в сферу семейных отношений сексуальной конкуренции разорвет институт семьи изнутри. И мы не можем сейчас предвидеть, какие последствия для человечества принесет разрушение этого фундаментального социального института.

Ведь если признать, что табу на инцест дало импульс выходу человека из животного состояния и одновременно с этим стало началом формирования института современной семьи, то логично предположить, что легитимация инцеста и связанный с этим подрыв семейных связей будет поворотным моментом в переходе от человеческого настоящего к постчеловеческому будущему, все опасности которого мы вряд ли можем осознать. Но здесь есть и еще один, главный, на мой взгляд, момент. Институт семьи, который подвергается сейчас нападкам и разрушительным воздействиям с самых разных сторон, был создан биосоциальной эволюцией не только для продолжения человеческого рода. Семья, гарантирующая человеку пространство безусловной любви (т. е. любви, которую не надо завоевывать в конкурентной борьбе) и бескорыстной солидарности (т. е. солидарности не по принципу «ты мне – я тебе»), – это то место, где человек восстанавливает психологические ресурсы, необходимые не только для агрессивной конкуренции во внешнем мире, но и для сохранения того потенциала гуманности, который до сих пор удерживает человеческий род от саморазрушения. Что будет с человечеством, когда человек лишится семьи?

Литература

Апресян, Р. Г. 2001. Талион и золотое правило (Критический анализ сопряженных контекстов). *Вопросы философии* 3: 72–84.

Брестовицкая, Н. М. 2005. *Свобода слова: истоки и эволюция проблемы*. Саранск: Изд-во Мордовского ун-та.

Бачинин, В. А. 2011. *Секуляризация морали как социокультурная реальность*. URL: <http://www.gazetaprotestant.ru/2011/03/sekulyarizaciya-morali-kak-sociokulturnaya-realnost/>.

Гурвич, Г. Д. 2004. *Философия и социология права. Избранные сочинения*. СПб.: Изд-во юрид. ф-та СПбГУ.

Доклад Комитета ООН по ликвидации дискриминации в отношении женщин. Пятнадцатая сессия (3–21 октября 2011 г.). П. 93. URL: docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc.

Ефремов, Н. Н. 2016. *Клод Леви-Стросс: начало творческой биографии в контексте эпохи*. URL: viaregina.ru/efremov_n_klod_levi-stross...epohi.doc.

Зорькин, В. Д. 2016. *Цивилизация права*. М.: Норма.

Инцест и тяжелый вопрос о морали и праве. 2012. URL: statuspress.com.ua/international-news/incest-i-tyazhelyj-vopros-o-morali-i-prave.html.

Кант, И.

1965. *Соч.*: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль.

1999. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. В: Кант, И., *К вечному миру*. Алматы: ВШП «Эдилет».

Лапаева, В. В. 2016. Государственный суверенитет как философско-правовая проблема. *Труды ИГП РАН* 2: 61–79.

Лапаева, В. В., Тумурова, А. Т. 2009. Процессы генезиса права с позиций принципа формального равенства (по материалам юридико-антропологического исследования). *История государства и права* 17: 8–17.

Ломакина, И. Б. 2005. Особенности субъектного состава обычно-правовых отношений в этнической среде (на примере коренных народов Сибири). *Правоведение* 3: 144–150.

Лоренц, К. 1994. *Агрессия (так называемое «зло»)*. М.: Прогресс. URL: <https://scisne.net/a-52>.

Назаретян, А. П. 2015. *Нелинейное будущее*. М.: Аргамак-Медиа.

Нерсесянц, В. С.

1983. *Право и закон*. М.: Наука.

2002. Философия права: либертарно-юридическая концепция. *Вопросы философии* 3: 3–15.

2004. *Общая теория права и государства*. М.: Норма.

2006. *Философия права: учебник для вузов*. М.: Норма.

Рассел, Б. 1987. *Почему я не христианин*. М.: Политиздат.

Семенов, Ю. И. Б. г. Социальная организация отношений между полами: возникновение и развитие. URL: http://scepis.net/library/id_84.html.

Совет по этике Германии: Запрет инцеста нарушает право на сексуальное самоопределение. 2014. URL: <http://subscribe.ru/group/na-zavalinke/7469279/>.

Степин, В. С. (отв. ред.). 2007. *Россия в глобализирующемся мире. Мировоззренческие и социокультурные аспекты*. М.: Наука.

Фрейд, З. 2010. *Тотем и табу*. СПб.: Азбука-классика.

Фрейденберг, О. М. 1978. *Миф и литература древности*. М.: Вост. лит-ра.

Фукуяма, Ф. 2004. *Наше постчеловеческое будущее*. М.: АСТ-Люкс.

Хабермас, Ю. 2008. Постсекулярное общество – что это? *Российская философская газета* 4(18), 5(19).

Хабермас, Ю., Ратцингер, Й. (Бенедикт XVI). 2006. *Диалектика секуляризации. О разуме и религии*. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея.

Чичерин, Б. Н. 1990. *Философия права*. М.: Наука.

Ясперс, К. 1978. *Истоки истории и ее цель*. Вып. 2. М.: ИНИОН.