

Революция и правопорядок (к проблеме легитимации новых политических режимов)

*Исаев М.А.**

Революция и вызванные ею потрясения меняют зачастую правовую систему страны, пережившей революционный коллапс. Одним из последствий революции оказывается проблема легитимации нового политического режима. В практическом плане легитимность режима влияет на признание его на международной арене и на правопреемство с прежним государством. В статье проанализирована типология революции как политико-правового феномена, рассмотрены возможные способы легитимации новой государственности.

Ключевые слова: революция и правопорядок; правопреемство государств; легитимность и легитимация; новый политический режим; признание нового государства.

Исторические корни понятия «революция»

Юридическое определение революции покажется нам самым простым в ряду возможных дефиниций. Так, например, известный норвежский юрист Фред Кастберг сформулировал его достаточно лаконично: «изменение или содействие изменению существующего правопорядка неправовыми, незаконными средствами, подразумевающими использование насилия»¹. Несомненно, в основе этого ригористичного юрицизма лежит традиционный для Запада культ права, своеобразную

* Исаев Максим Анатольевич – д.ю.н, доцент; профессор кафедры конституционного права МГИМО (У) МИД России. isaeff.maximanatoljevitch@yandex.ru.

¹ Castberg F. Rett og revolusjon i Norge. Oslo, 1977. S. 16.

квинтэссенцию которого мы находим в нормативистской школе права Ганса Кельзена, для которой характерен особый юридический пие-тизм. Напомним: для Кельзена любое изменение конституции вопреки предписанному ей порядку внесения в нее поправок есть уже революция. Именно для такого подхода характерно положение, что право твориться может только на основе права. Даже схоластическая максима *ex factis oritur ius* превращается в своего рода *causa* – основание творимого правопорядка, поскольку факт превращается этой максимой в содержание того права, которое порождает.

Однако во всех этих размышлениях мы можем найти немалую долю парадоксального. Например, в том, что исключительно юридическое определение революции не учитывает такого важного факта, как победоносное ее исполнение. В этом случае незаконное использование силы в новых условиях победившего строя превратится в священное право народа восставать против угнетения. Это право освящено авторитетом *Декларации прав человека и гражданина 1789 года* (п. 2) и является своего рода идолом современной правовой культуры западной цивилизации, следовательно, необходимо рассмотреть прежде всего исторические корни самого понятия *facultas insurgendi et resistendi* (оговорка о праве восстания и сопротивления). Но одновременно мы должны учитывать, что право, правопорядок и революция суть вещи несовместные. И расхожее определение революции не может быть иным, кроме уже упомянутого *ius resistendi* (право на восстание), имеющего глубокие корни в эпохе феодализма.

Трудность, тем не менее, этого определения станет понятной, когда мы поймем, что право на восстание мало отличимо от обыкновенного бунта, неповиновения властям, которые никак не назовешь революцией. Поэтому определение революции нам придется искать, скорее, в сфере политического как наиболее близкой к сфере юридического в силу общности предмета. Обоснование такому подходу видится в том, что революция, если вспомнить достаточно меткое определение Энгельса (считавшего революцию самой авторитарной вещью на свете), представляет собой вещь исключительно политическую по своей сути. Она авторитарна настолько же, насколько и политична, настолько же она и тотальна по своим результатам. Тем не менее цель всякой революции, безусловно, не коренится в грубой жестокости и насилии. Насилие в данном случае только средство достижения цели, которую не революционными методами достичь уже невозможно. Только такое,

казалось бы, очевидное понимание революции, однако, не подтверждается практикой: как у всякого человека свой даймун, как учил Сократ, так у каждого революционера своя революция. Следовательно, необходимо исследовать прежде всего исторические корни самого понятия.

* * *

Общим стало положение, что слово «революция» является изобретением Нового времени (sic!), эпохи социальных потрясений XVII, XVIII и XIX веков. Но вот парадокс: само это слово пришло к нам из европейской средневековой астрологии, где оно очень долго использовалось в прямом соответствии с его изначальным смыслом. Дело в том, что латинское *revolutio* означает «возврат в исходное положение». Поэтому, когда астрологи говорили, например, что «Венера совершила революцию», это означало, что вторая планета Солнечной системы вернулась в исходное для наблюдения положение в соответствующем знаке зодиака.

Такое понимание слова «революция», несомненно, шло еще из эпохи античности. Именно тогда была сформулирована циклическая концепция истории, согласно которой политические формы общения представляли собой неизбежную череду смен отдельных форм политического властвования, но сама череда смен при этом представляла собой *замкнутый круг*, круг предустановленных природой форм политического общения, исчерпывающую классификацию которых дал еще Аристотель. Политическая форма господства в обществе (*civitas*) тогда мыслилась как неизбежная предпосылка другой, та – следующей, и так далее по замкнутому кругу. Ничего принципиально **нового** в данном круговращении возникнуть не могло. Очевидно, – это только предположение – неизбежность возвращения той или иной политической формы и получила подобное странное на первый взгляд наименование. Однако между эпохой античности и Новым временем, названным столь удачно, лежит целая пропасть – не менее десяти веков. Эти десять веков служат своеобразным «мостиком» по переходу от античного понимания революции к современному значению этого понятия.

Эта бездна времени имела свою особую логику развития, вектор которого отчасти виден из названия эпохи – Средние века. Средние века, как известно, сменились Новым временем. Но почему, собственно, Средние века должны сменяться Новым временем? Разве то, что следует за чем-то средним, есть новое? Само название предшествующей эпохи не позволяет сделать такой вывод. Ведь термин «Средние

века» (*Medium aevum*) возник в XIII столетии в среде христианских сект, в основном катаров (Западной Европы), исполненных эсхатологических ожиданий. Раз воплотившийся в человеческой плоти Бог возвестил ожидание второго своего пришествия, следовательно, время этого ожидания есть нечто среднее между пришествиями Спасителя на Землю. Таков истинный смысл этого времени и подлинное значение его названия. И оно даст нам подсказку, почему эпоха, так и не реализовавшая свое внутреннее ожидание, то, ради чего она и была так названа, стала вдруг Новой? Ведь эпоха хилиазма так и не наступила!

Само понятие «нового», несмотря на его очевидность, никоим образом не может быть истолковано однозначно. Что такое новое? В каком смысле новое? Новое – хорошо забытое старое? Новое – ранее не известное или не существовавшее? Новое – не имеющее аналогов? Наконец, новое – отрицание старого? Вот лишь небольшой перечень значений, входящих в объем самого понятия. Единым для всех этих значений будет субъект – носитель оценки, именно он есть главное действующее лицо истории. Основание новизны, таким образом, коренится в Разуме, в его априорных понятиях, которыми Разум, как «маленькими хитростями», отдадим дань Гегелю, пытается разрешить противоречие очевидного с мыслимым, в нашем контексте – должном.

Новое время оказывается эпохой, в которой повторяется старый кризис человеческого знания. Неразрешимость противоречий между Откровением и попытками логического доказательства этого самого откровения. Иными словами, может, чуть проще: противоречие между Разумом и Верой. Античная цивилизация зафиксировала неразрешимость этого противоречия в известном постулате Тертуллиана: *Credo, quia absurdum* (Верую, потому, что нелепо). Последовавшая после этого эпоха упадка оставила место исключительно Откровению, Вере, доказательство догматов которой стало возможным лишь в форме схоластической философии. Но век Возрождения (Ренессанса) не только возродил античное искусство, но и вернул новоевропейским народам античную мысль, предпочитавшую искать доказательства посредством инструментов Разума. Столкновение Веры со спекулятивным скептицизмом вызвало, с одной стороны, модернизацию христианства (протестантизм и его толки)², а с другой – привело к рационализации мышления – к отделению науки от религии. Это была безуслов-

² Важно заметить, что сама направленность модернизации традиционной веры, ее идеологическое, так сказать, обоснование, преподносились «апостолам»

ная революция, состоявшая в секуляризации Разума, для которого стало жизненно необходимой собственной реализация вовне, в сфере природы и сфере социума. Революции в мире идей всегда вызывают революции в мире людей.

Таков смысл Нового времени как эпохи. *Эта эпоха по праву считается новой потому, что человечество открыло новый способ изменения окружающего мира – революцию.* Но в эпоху потрясений Нового времени старая концепция революции как идея возврата и неизбежность следования человека в замкнутом кругу предустановленных Природой (Провидением) политических форм была заменена идеей линейного Прогресса. Главным действующим субъектом Прогресса стал Демиург – homo faber (человек умелый), который потому умелый, что fortuna suae ipse faber (всяк кузнец своего счастья). Прогресс, таким образом, стал представлять собой непрерывное восхождение человека по своеобразной лестнице счастья, где каждая ступенька олицетворяла принципиально *новое бытие*, политическое в том числе. Это новое политическое бытие объявлялось новым потому, что во все большей степени соответствовало критериям Разума. Новое – потому что истинное! Эта концепция политической *новизны*, столь ненавидимая Платоном, скорее всего, и воплотилась в новом понимании термина revolutio. Революция теперь означала разрыв с традицией, во всяком случае с прошлой политической формой, и восхождение к *принципиально новому*. Чем радикальнее разрыв, тем революционнее революция, тем она очевиднее.

Эта принципиальная новизна рождалась на фоне бурных событий эпохи Реформации, в которых складывалось новое революционное право – право на революцию. В процессе формирования этого права можно выделить несколько этапов. Первый – начало спора светской власти с властью папы. Победа осталась на стороне светской власти. Теперь эта власть могла претендовать на то, что, будучи «Милостью Божие», она сама является викарием Бога на земле. Но сакрализация светской власти пошла дальше, что составило следующий этап становления революционного права. Протестантский тезис, что каждый истинный христианин (в лютеранском смысле, разумеется) обладает благодатью, следовательно, каждый может свободно общаться с Богом, приводит к выводу, что светский Государь, хоть и наместник

протестантизма как возвращение к традиционному, катакомбному христианству. По сути это была революция, ничего общего с традицией не имевшая!

Бога, но *не является обязательным звеном в цепи общения с божеством*. Это был самый мощный удар по зданию авторитета власти монарха! Третий, заключительный этап становления приводит к мысли, что каждый индивидуум суверенен настолько, насколько способен к общению с Богом! Как следствие – публичная власть не столь уж *божественна, неотъемлема и независима* от коллектива суверенных индивидуумов – избранных Бога!

В основании же этих этапов становления революционного права, безусловно, лежит догмат о предопределении, расколовший западный христианский мир на католиков и протестантов. Различное понимание католиками и протестантами идеи спасения (добрыми делами или только верой) в конце концов провоцирует появление Духа Революции как проявления крайнего индивидуализма, не имеющего ограничений во внешнем мире. Требование Лютера «творить внутри себя Христа» ставит нового «богобоязненного индивидуума» вне рамок старой социальной организации общества. «Свобода творения Христа» требует проповеди индивидуальной свободы – свободы совести; теперь каждый может и должен молиться, как он хочет. Эта проповедь индивидуальной свободы, абсолютной охраны прав личности (гипертрофированные формы которой мы видим сейчас на Западе: охрана прав сексуальных меньшинств, например), а если брать масштабно – зарождение идеологии гражданских (политических) прав и свобод человека – приводит к революциям, сокрушающим Традицию, внешней формой которой была государственность, построенная на старых христианских ценностях.

Итак, суммируя наши размышления, отметим следующее. В основе любой революционной идеологии (буржуазной, социалистической, религиозной и т.п.) лежит идея «правильного», «истинного» развития общества. Эта идея обожествляется, она становится идолом (в бэконовском смысле), в нее должно верить, ее проверка Разумом невозможна! Таков парадокс любой революции – отсутствие Откровения Бога превращает революцию в Откровение Разума – в его игру. А когда Разум играет, он – позитивен, он руководствуется только самим собой, его свобода в установлении правил игры неограниченна! Эта неограниченность означает отсутствие моральных оценок! Поэтому работа революционной мысли, то есть идеологии, воплощается в попытке создания новой социальной действительности, но освобожденной от критерия моральной оценки! Мораль – это наследие Традиции, а Традицию необходимо разрушить, чтобы освободить силы Разума для свободной

игры. Лучше всего это сделать посредством формирования новой морали и новой религии. Но новая мораль и новая религия при этом освобождены от необходимости сравнения с определенным критерием, с догмой. Они хороши только лишь потому, что они новые, они революционные. В этом находят оправдание революции, ее, так сказать, *causa finalis* (окончательное основание), ее сверхреволюционное право, справедливость в высшей инстанции.

* * *

Выделенные классификационные черты революции позволяют нам определить типы политических революций. Таковых мы насчитали три.

Революция как акт модернизации

Итак, по образному выражению Жоржа Сореля, известного французского деятеля синдикалистского движения начала прошлого века, революция есть не что иное, как продолжение прежней политики, но более радикальными средствами. Это определение сразу же позволяет нам увидеть главный парадокс революции: как бы радикальна она ни была, революция никогда не служит средством тотального прерывания традиции, в чем сразу же обнаруживается ее противоречивость как средства «исправления проклятой действительности». Общество, прошедшее горнило революционных испытаний, содержит в себе процентов 70 прежнего социального материала. Коммунисты называли этот материал вслед за Марксом «родимыми пятнами». Поэтому даже такая парадоксальность революции говорит нам о том, что она не может быть понята однобоко, как смена одной формы другой. И дело здесь даже не в быстроте производимого изменения. Качественное отличие революции от других социальных изменений заключено в мутациях сознания людей. Следовательно, всякая революция есть повреждение умов, разложение нравов и перерождение общественного сознания³. Это и позволяет нам утверждать, что революция происходит не в мире и даже не в обществе, а в сознании людей. Так почему же мнутся народы?

Как мы уже установили, этимологически термин «революция» представляет собой кальку с латинского *revolutio* – «откатываться»,

³ Язык, согласно еще платоновской традиции, представляет собой отражение нашего сознания, данного в формах мышления, следовательно, язык может служить прямым свидетелем состояния сознания, в том числе и общественного. См. в этой связи описание деградации русского языка, пренебрежения его грамматическими нормами, которые принесла наша революция: Селищев А.М. Язык революционной эпохи. М., 1926.

«катиться назад» и ничего сам по себе не объясняет. Самое простое объяснение этому термину, которое можно дать, представляет собой механическое описание событий, составляющих фактическое тело революции. Революция, таким образом, есть насильственное свержение прежней власти в обществе, в результате которого устанавливается *относительно* новый социальный порядок, происходит массовое изменение в правящем классе (элите), меняется язык общества, меняется сознание, менталитет народа, ставшего жертвой революции⁴. Неопределенность, вернее, масштабность происходящих событий в рамках социальной революции зачастую позволяет применять к революционным потрясениям события более мелкого масштаба: дворцовые перевороты, национально-освободительные войны и пр. Широта объема понятия «революция» позволяет распространять его и на явления развития техники. Однако критерием во всей этой веренице больших и малых событий должно быть что-то одно, то, что позволило бы с определенной достоверностью говорить о конкретном событии именно как о революции.

Как известно, всякое историческое общество может и должно быть отнесено к определенному цивилизационному типу, для которого характерна однородность, яркость и законченность форм, в которых общество дано нам в представлениях – отдадим дань старику Канту. Основой этой познавательной ценности социальных форм является идея или группа близкородственных идей, повторим мы снова вслед за К.Н. Леонтьевым, не позволяющая обществу распасться на фрагменты. Общество становится своеобразным «домом идеи», существующим во времени. И здесь мы вполне осознанно можем допустить аналогию с «иероглифом разума», каковым становится в том же временном потоке государство, – отдадим дань и гению Гегеля. Общество, как и государство, собственно, есть не что иное, как порождение идеи, всякое общество и всякое государство идеократично в своей основе. Идея – вот истинный бог человеческой истории.

Этот дом идеи устойчив к внешним воздействиям до тех пор, пока его квартиранты проявляют энергию созидания. За свою историю дом может и должен перестраиваться. Но коренная ломка сродни пожару, похожему на революцию, приведет к полному уничтожению общего строения.

⁴ См. собирательное описание событий, составляющих фон революции: Eisenstadt S.N. Revolution and the transformation of societies. NY, 1978. P. 2–3.

Конечно, наше сравнение весьма условно. Но изменения в конструкции дома сродни тому, что является целью любой революции. Цель же любой революции – достижение большей эффективности в управлении обществом. Иными словами, цель революции состоит в модернизации общества. Последнее обусловлено логикой или социальностью той идеи, которая идет на смену старой. Любая новая идея, подчеркнем мы, новая идеология склонна рядиться в одежды прогресса. Поэтому модернизация, или обновление общества, преподносится как прогрессивное начинание, позволяющее обществу в целом справиться с новыми задачами, стоящими перед ним. Иногда задачи остаются старыми, но эффективность их решения все равно ставится во главу угла.

Парадокс, тем не менее, идеи модернизации – the civilisation of modernity – заключен в том, что современность знает только одну форму модернизации, которую выдвинули еще первые так называемые буржуазные революции на континенте. И эта форма есть идея европоцентризма, когда в основание общественных отношений допускается исключительно идеал общества, выработанный европейской, романо-германской по преимуществу, цивилизацией. Причем основой пресловутого европоцентризма является модифицированный антропоморфизм, выработанный культурой Ренессанса в самом широком смысле слова. Само определение понятия модернизации, как кажется, наводит на такое сравнение: как пишет г-н Крадин, это «процесс социально-экономического, культурного и политического преобразования традиционного общества в индустриальное, формирование либерально-демократических институтов правового государства и гражданского общества»⁵. Возможно, подобное определение и не вызовет изначального отторжения, но насторожиться есть от чего. В подобном определении нам предлагают сравнение с масштабом, основание которого положено *вовне* процесса сравнения. Вам просто предлагают слепо тянуться к идеалу, в формировании которого вы участия не принимали. Модернизация, одним словом, это почему-то подражание формам западноевропейской цивилизации. Получается, что модернизация – это лишение вас собственной самобытности. Именно эта связь идеи модернизации с европейской культурой послужила в свое время объектом убийственной критики первых евразийцев⁶, но, к сожалению, так до сих пор и не утратила актуальности. Впрочем, не эта пробле-

⁵ Крадин Н.Н. Политическая антропология. М., 2001. С. 152.

⁶ См.: князь Трубецкой Н.С. Европа и человечество. София, 1925.

ма составляет предмет настоящей статьи. Но помнить о своеобразной идеологической ущербности идеи модернизации необходимо.

Парадокс, таким образом, состоит в том, что мы не можем логически убедительно доказать, почему установлена связь между идеей модернизации и идеей европоцентричности, в которой нет места традиционным ценностям, в том числе ценностям, имеющим христианские корни. Отчасти это положение возможно объяснить, опираясь на общую идею детерминизма. Дескать, поскольку европейская цивилизация по своим определенным причинам получила необходимое могущество, господство над миром, то подражание ей гарантирует подражающему свободу от конфликтов, хотя бы прямых, с таким миром. Но в идее детерминизма нет рационального зерна, поскольку общая логика этой конструкции требует воспроизводства заведомо невозможного: создания одинаковых сущностей в неодинаковых средах. В противном случае сама конструкция рухнет с оглушительным треском, поскольку сталкивается с очевидным противоречием – невозможностью творения из разных причин одинаковой социальной действительности. В результате, когда, тем не менее, апологеты европеизма навязывают миру свою конструкцию, в итоге получается нечто чудовищно уродливое вроде советского коммунизма, корни которого – в европейской, западной цивилизации, а не в русской истории.

Впрочем, чаще выдвигают – так, во всяком случае, было в советское время – другое обоснование, чисто утилитарного свойства. Современная система международных отношений покоится на идее государственного суверенитета, ведущей свою родословную от 1648 года – года окончания Тридцатилетней войны в Европе, завершившейся Вестфальским миром. Двойственность идеи суверенитета заключена не в том, что каждое государство равно с точки зрения права перед другим, а в том, что идея суверенитета служит своеобразным предлогом к его постоянному несоблюдению. Войны, ведущиеся суверенами, теперь абсолютно законны. Хотя государства равны, но их равенство обеспечивается силой, являющейся продолжением государственного суверенитета, его внешним проявлением. По сути идея суверенитета есть идея силы, ее законного использования. Следовательно, прав тот, кто сильнее. Критерием силы сейчас, как и всегда, служит военная мощь. Чем мощнее в военном отношении государство, тем оно сувереннее.

Этот идеал – необходимость модернизации – предопределен овладением хотя бы азами европейской культуры в области промышленности

и военного дела, и преподносится он исключительно в неразрывной связи с необходимостью достижения его только через приобретение, перенесение на новую почву политических форм, характерных для европейской же системы государственности. Еще проще – степень модернизации зависит от степени обезьянничания перед идолом европейской демократии. По сути такая модернизация означает повторное издание Перестройки!

Но и здесь не все так просто. Идеал европейской демократии плохо работает в самой Европе. Время его появления и выкристаллизовывания практических форм совсем недавнее – середина прошлого века. Прежде чем он превратился в идеологическое клише, немалое число европейских народов было превращено в навоз истории. Есть одно расхожее французское выражение: “il ya des peuples necessaries” (есть необходимые народы), его очень любили основоположники научного коммунизма, когда возникала острая необходимость принесения какой-нибудь несчастной народности в угоду мировой революции. Так вот, необходимые народы суть те, которые в разные периоды истории играют по преимуществу прогрессивную роль в истории, тогда как другие народы реакционны и недостойны существования. «Нет ни одной страны в Европе, – вещал Энгельс, – где в каком-нибудь уголке нельзя было найти один или несколько обломков народов, остатков прежнего населения, оттесненных и покоренных нацией, которая позднее стала носителем исторического развития. Эти остатки нации, безжалостно растоптанной, по выражению Гегеля, ходом истории, эти обломки народов становятся каждый раз фанатическими носителями контрреволюции и остаются таковыми до момента полного их уничтожения или полной утраты своих национальных особенностей, как и вообще уже самое их существование является протестом против великой исторической революции»⁷. Поэтому самым необходимым народом в истории оказались англосаксы, поскольку только они смогли выработать истинные стандарты демократии, и даже просвещенные немцы и французы вынуждены были следовать у них в фарватере. Вывод напрашивался сам собой, и вывод единственный: «В ближайшей мировой войне с лица земли исчезнут не только реакционные классы и династии, но целые реакционные народы. И это будет прогрессом»⁸.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 6. М., 1957. С. 183.

⁸ Там же. С. 186.

Таким образом, мы все время сталкиваемся с подменой понятий при попытке позитивного определения сути модернизации как революционного политического процесса. Идея модернизации, говоря иными словами, есть не что иное, как очередной идеологический лозунг, ничего не объясняющий, но претендующий на абсолютное знание социальной действительности. Абсолютность этого лозунга заключена в том, что лозунг этот заключен в цепи действий по разрушению традиционных обществ, по каким-либо причинам предназначенным к заклятию. И вся виртуозность политического властвования заключается теперь только в том, чтобы заставить жертву саму добровольно явиться на бойню и поднести палачу топор!

Последнее не является фигурой речи, это констатация факта. Посмотрим, к примеру, на другой возможный акцент идеи революции. Ее, так сказать, религиозное оформление. В науке существуют и консервативно-религиозные концепции революции. Отставим, пожалуй, как сугубо нереалистичные теорию Эдмунда Берка и им подобные концепции революции как воздаяния за прошлые грехи. В этом мы можем видеть весьма примитивный детерминизм: грех как причина революции. Тогда революционность составит главную черту человеческого, станет его своеобразным критерием, если вспомнить о невозможности искупления первородного греха. Гораздо более позитивного, как кажется на первый взгляд, несет в себе концепция классика европейской консервативной мысли – графа Жозефа де Местра.

Согласно его концепции революция представляет собой действие акта Провидения, посредством которого общество перерождается, проходит горнило очищения. Такова главная идея его известных *Considérations sur la France*, составивших собой эпоху в политической мысли Европы. Но на самом деле перед нами аллюзия хорошо известной идеи революции как акта модернизации, замаскированная под популярную в век Просвещения концепцию прогресса. Концепция прогресса, так как она сложилась в европейской же исторической мысли, есть не что иное, как отражение секуляризированной идеи христианской эсхатологии. Поэтому в действительности даже концепция революции как акта проявления Вышних сил покажется нам мало убедительной.

Следовательно, перед нами встает проблема: либо попытаться доказать несовместимость тождества понятия модернизации с понятием европоцентричности, либо попытаться проанализировать другую концепцию. Революции как акта, например, деградации общества.

Революция как акт деградации

Первое, на что обращает внимание всякий непредвзятый исследователь революций, это то, что революционные события никак не могут показаться верхом совершенства, апофеозом порядка, как его понимает средний человек. Причем непредвзятость понимается в данном случае как отсутствие связи ученого, исследующего феномен революции, с теми идеями, которые эта революция проповедует. Иными словами, он не должен быть ни революционером, ни контрреволюционером.

Именно при таком подходе мы увидим, что революция будет представлять собой своего рода концепт по излечиванию беспорядка. Революция, таким образом, если снова обратиться к опыту Жозефа де Местра, будет являть собой порядок в мире беспорядка. Здесь мы сталкиваемся с очередным парадоксом нашего сознания, отражающего социальную действительность. Социальная действительность, коренная причина появления которой лежит в сознании людей, не может не быть по сути своей энтропийной, поскольку сознание людей крайне противоречиво. Сейчас не место обсуждать этот феномен, важно то, что общество (социальная действительность), тем не менее, существует в устойчивых формах, то есть в упорядоченном состоянии. При ответе на вопрос, что же сообщает обществу упорядоченность, нам не обойтись без углубления в теорию коммуникации, как она представлена, например, в трудах таких ученых, как Никлас Луман и Норберт Винер. Конечно, наш выбор чисто субъективен, при желании можно было бы найти других авторов, следуя *argumentum ad autoritatem*.

Предположим, что общество есть лишь род социальной действительности, отличной от другой только тем, что общество представляет собой организационную форму такого социального явления, как власть. Содержание общества, таким образом, можно будет представить в виде бесконечного числа актов общения, взаимодействия его субъектов по поводу власти. Политическое господство органично представляет собой форму относительного неравенства, имеющего внешнее выражение в виде отдачи приказа, структура которого представляет собой вид определенного коммуникативного действия⁹. Коммуникативность при-

⁹ Особенность приказа как проявления властной коммуникации (здесь нам не обойтись без прямой цитаты) заключена в том, что «власть отличается от других коммуникативных средств тем, что ее код требует от партнеров, то есть от обеих сторон, коммуникативного отношения, чтобы те редуцировали комплексность действиями, а не переживаниями». Луман Н. Власть. М., 2001. С. 34. Власть, иными словами, всегда порождает реальное действие, событие, а не бесконечные рефлексии!

каза заключена в том, что он содержит информацию по преодолению энтропии социальной действительности, и в том, что он есть акт взаимодействия между неограниченным кругом субъектов. Следовательно, проблема революции как акта деградации заключена в том, что власть начинает сама подвергаться воздействиям, которые изменяют ее природу, она сама становится подверженной энтропии. Поэтому революция как акт деградации есть всегда и акт деградации власти. Следовательно, сделаем мы еще один вывод, истинной причиной революции являются не «революционеры», не герои, не толпа, а сама власть, коммуникативные коды которой сбиваются!

Решение проблемы заключено в двойком опять-таки подходе. Либо наступает контрреволюция и власть восстанавливает свою императивную коммуникативность, либо власть обретает новое информационное содержание. Власть отдает теперь другие приказы, несущие в себе другую социальную информацию, порождающую иную форму упорядоченности общества, общество меняет свою структуру, но продолжает оставаться обществом *sub specie*. Показанная нами картина, кстати, очень хорошо ложится на факты нашей «февральской революции», она ее объясняет как нельзя лучше. Особенно это примечательно тем, что Керенского – признанного вождя русской демократии той поры – современники называли не иначе как «главноуговаривающий».

Решающим пунктом в изменении власти – смене ее в результате революции или удержании собственного положения – является, таким образом, информация. Опять не можем не удержаться от цитирования: «Информация – это обозначение содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему и приспособления к нему наших чувств»¹⁰. Именно содержание информации является решающим как в борьбе с революцией, так и в ее раскручивании. Народы мнутятся тогда, когда содержанием информации становятся идеи, способные на завоевание умов, то есть на творение определенной социальной действительности. Проблема заключается только в том, что продолжает существовать при этом неустрашимое неудобство, выраженное в невозможности определения истинного масштаба этих идей. Идея – это бог человеческого общества, но, как и Бог, идея зачастую весьма изощрена, но не злонамеренна. Одним словом, всякая идея, предназначенная к реализации, трактуется как благо. Другое дело, что результат воздействия этого блага на власть и на общество,

¹⁰ Винер Н. Кибернетика и общество. М., 2003. С. 19.

как правило, непредсказуем. Тем самым мы подходим к последней возможной форме определения революции – революции как явления, лежащего «по ту сторону добра и зла».

Революция an-sich

Третий возможный тип революции представляет собой процесс, резко отличный от двух предыдущих определений. Основу данного определения революции можно выводить из общих законов развития Вселенной, где нет места добру и злу, а все присутствует в неразрывном единстве. Этот старый манихейский взгляд на мир (по сути альбигойская ересь), вдохновлявший Ницше, дает нам определение революции, скорее, как закономерного итога развития любой цивилизации, начало жизни которой было дано четкой идеей, воплощенной, в свою очередь, в не менее осязаемую форму. Революция, таким образом, предстанет перед нами в виде неизбежного процесса извращения изначальной идеи, вызванного, как это может показаться на первый взгляд, странным, высоким полетом человеческой мысли. Полет этот обычно провоцируется декартовским постулатом: *cogito ergo sum* (мыслю, следовательно существую), что вызывает высокое мудрствование, перерабатывающее идею, превращающую ее в доступную массам истину, но от этого перестающую быть сакральной тайной. Власть всегда должна быть тайной – это очень хорошо видно на примере человеческой цивилизации вплоть до недавнего времени. Впрочем, так называемая гласность, преподносимая как один из конституционных принципов современного либерального общества, компенсируется с лихвой развитой сетью тайных обществ, составляющих зачастую истинный центр принятия решений в государственном аппарате современного государства.

Это обмирщение идеи, перефразируем Маркса, вызывает перерождение ее самой, идея убивает саму себя, порождая антиидею, но стремящуюся остаться в доме своего рождения в старой форме первоначальной идеи. Добро и зло, таким образом, становятся неразличимыми не вследствие того, что имена добра и зла меняются местами (такое очень часто происходит в человеческой истории), а потому, что зло начинают творить во имя добра и, делая благие дела, неизбежно приходят ко злу.

Общество, в котором начинает господствовать антиидея – манихейская ересь, входит в состояние революционности, которое может

быть и часто бывает перманентным¹¹. Наиболее яркие примеры этому – Франция и Россия. Именно здесь традиционные исторические формы власти претерпели самое радикальное разрушение. Посмотрим на факты. Великая Французская революция длилась четверть века, с 1789 по 1814 год, закончилась реставрацией Бурбонов, но весь XIX и половину XX века Францию лихорадило, и ей пришлось пережить конституционные формы еще одной империи и четырех республик! Русская революция, начавшись с катастрофы марта 1917 года, продолжилась в четырех большевистских конституциях, войдя после августа 1991 года в фазу контрреволюции. В результате – тотальное отсутствие легитимации политической власти, управляющей страной. Подспудно перманентность русской революции ощущалась в такой банальной вещи, как перекидные календари советской эпохи, на каждом листочке которых имелась надпись: «такой-то год Великой Октябрьской социалистической революции». Не столько-то лет прошло, а столько-то лет есть.

* * *

Выявленные исторические типы революций роднит одно – наличие в их основании своей собственной *causa remota*, которой пытаются их оправдать. Говоря другими словами, показать историчность, закономерность революции как исторического события. Революционер, даже самый отпетый, нуждается в обосновании правильности своих действий. Иными словами, революционному правопорядку жизненно необходима легитимация, причем желательна правовая легитимация.

Общая теория легитимности права

Право и государство – а последнее для нас есть правовой институт, – как известно, обладают весьма условным характером реальности своего бытия. Ни государство, ни право, выражаясь грубо, пощупать нельзя. Реальность права и государства – идеального порядка. Это первое, что необходимо учитывать. Идеальность права и государства

¹¹ Французскому историку Альберту Сорелю, автору восьмитомной истории Французской революции, принадлежит одна интересная мысль, оброненная им мимоходом и не получившая должного развития. Тем не менее Сорель сделал верное наблюдение по поводу временных рамок всяких революций, особенно об их конце. Так, вот, всякая революция заканчивается тем, с чего началась! Всякая революция заканчивается реставрацией, а не контрреволюцией, как обычно думают! Формально так оно и есть! Впрочем, еще Гоббс писал, что целью Великого мятежа (Great Rebellion) в Англии была реставрация. Не менее парадоксальный вывод!

имеет тот эффект, что о факте существования правовых феноменов судим по последствиям, по результатам их воздействия на поведение людей. Это второе. Такая своеобразная структура правовой реальности представляет собой зеркальное отражение механизма воздействия права на его адресаты. Механизм этот имеет вид каузальной связи, структура которой имеет несколько уровней причинности. Право – это причина поведения людей, имеющая свою, так сказать, причину, причину в квадрате. И это третье, что имеет для нас основополагающий характер.

Право, таким образом, есть система правил поведения людей, обоснованных строго определенным образом. В этом отличие права от других правил поведения. Обоснованность права и есть его легитимация – то, что служит его главной причиной – *causa prima* (первоначальная причина). Хотя, скорее, под обоснованностью понимается, разумеется, нормальное состояние правопорядка, так глубоко в основание действенности права не заходят, руководствуясь известной максимой: *causa proxima, non remota spectatur* (во внимание принимается ближайшее основание, не дальнее). Но в случае революции, особенно когда революционный процесс изобилует изломами, контрреволюциями и т.п., возникает вопрос именно о главном основании правопорядка. Легитимность его, таким образом, будет представлять собой положение, благодаря которому данный правопорядок считается или является действенным.

Обычно в этом очень сложном вопросе стараются апеллировать к классической теории легитимности, выработанной в свое время Максом Вебером. В общем и целом все так называемые типы легитимности, по Веберу, сводимы к одному простому действию. Все они представляют собой отсылку к санкции, представляющей собой цивилизационно обусловленные типы порядка. У разных обществ представление о порядке может различаться. Тем не менее идея порядка одна – это внешний по отношению к субъекту объективный императив, не зависящий от воли субъекта, санкционирующий внешнее же поведение субъекта. Таким образом, как мы выяснили, хотя идея порядка одна, но ссылок на нее может быть много. Эти ссылки классифицируются Вебером в типы легитимности, представляющие собой типы повседневной легитимации, не имеющей отношения к *правопорядку*. Порядок права – само это выражение говорит о том, что в правовой системе легитимация в принципе черпается из самой системы. Эта всеобщая тавтологичность

выполняет мощную гносеологическую функцию. Поскольку знание здесь обусловлено непосредственно самим собой, в этом и заключается всеобщий принцип позитивизма как науки.

Но, возвращаясь к правопорядку, мы можем утверждать, что норма права, как элемент этого правопорядка, есть норма не потому, что ее кто-то назначил быть нормой, а потому, что она **есть** норма по сути. Следовательно, чтобы назвать порядок правовым, этот порядок должен уже содержать в себе элементы права. Поэтому главный вопрос – как порядок получает эти самые элементы права – сводим к проблеме легитимации порядка. Легитимация порядка – это и есть механизм превращения порядка в правопорядок.

Легитимация, если пользоваться кантовским приемом определения сути вещей, возможна только в условиях правового сообщества, которое представляет собой определенную ступень цивилизации – во все не отдаленную, как могут подумать. Легитимность правопорядка, следовательно, есть его состояние в виде определенной группы норм, функционирующей в качестве определенного правового масштаба. Иными словами, этот масштаб должен уже существовать, и этот масштаб есть уровень развития цивилизации. Легитимность, соответствующая степени цивилизованности, таким образом, может изменяться вслед за изменениями самой системы правопорядка, которые спровоцированы внешними изменениями: войнами, революциями и т.п. Но степень легитимности не означает полную возможность ее упразднения вслед за умалением цивилизованности общества. Пока цивилизация сохраняет свою внутреннюю идею – то, что делает цивилизацию цивилизацией известного рода, – ее легитимация как правового сообщества гарантирована.

Механизм подобного превращения, или, точнее выражаясь, юридическая конструкция его, представляет собой конструкцию юридического факта. Поэтому первое, на что следует обратить внимание, – это констатация известного принципа, без которого невозможна оценка (масштаб измерений) изменений с точки зрения права. Этот принцип звучит следующим образом: «всякое изменение есть факт, но не всякий факт есть факт права». «Революция не является фактом права» или «революция является фактом права» – суть утверждения, основание которых и должно быть раскрыто в проблеме легитимации. Факт права, таким образом, как и механизм легитимации, – это событие, созданное по правилам, санкционированным правом.

Революция является, согласно нашей точке зрения, фактом, созданным вопреки существующему правопорядку, она не есть факт права и как таковая представляет собой событие дисконтинуитета правового порядка: его разрыва и даже гибели. Следовательно, утверждение легитимности вновь созданного революцией правопорядка возможно исключительно только по основанию из него же самого. И это при условии, что революционный правопорядок считается правовым, то есть этот порядок порожден новой идеей, вызвавшей к жизни новый цивилизационный тип. Но в этом, как и в другом случае, случае апеллирования к старому обществу (попытке установить правопреемство с ним), дисконтинуитет будет тем препятствием, которое не позволит говорить о новом обществе как о правовом.

Нельзя сказать, что ситуация выглядит безнадежной. Само право может самостоятельно преодолевать собственный дисконтинуитет, используя ряд юридико-технических приемов.

К первому мы отнесем прием юридической *фигции* или *презумпции*. Суть такой *elegantia iuris* (юридической тонкости) будет заключаться в том, что «дисконтинуитета *как бы* не существует». Обоснование этому приему можно найти в политической необходимости существования подобной фикции. Можно даже говорить о политической целесообразности подобной ситуации. В противном случае, если этого не делать, придется признать возможность правотворения в обход существующих органов государства, уполномоченных заниматься легальным правотворчеством. В связи с чем вся система права подверглась бы испытаниям на прочность из-за политических разногласий господствующих в обществе сил, претендующих на свое особенное правотворение.

Тем не менее недостаток этого приема коренится в его достоинстве. Главный правообразующий фактор превращается в условиях фиктивности рано или поздно в произвол политических лиц. В приеме фикции мы, иными словами, видим такое свойство права, как его консерватизм, нежелание его идти равно как на радикальные демократические, так и на антидемократические уступки в угоду «текущему политическому моменту» по форме, но не по существу.

Ко второму мы отнесем хорошо известный постулат, выработанный еще в эпоху Средневековья, – *ex factis oritur ius* (из факта создается право). Данный постулат хорош в условиях становления действительно нового общества. Но его легитимирующая сила скажется только

через довольно продолжительное время. В противном случае необходимо будет изыскивать средства доказывания, что сам факт, провоцирующий новое правовое состояние, создается в условиях порядка, хотя бы логически выводимого из правового статуса. Иначе сам принцип можно будет перефразировать: «из силы создается право». Такое кулачное право чревато провоцированием нестабильности правовой системы, основанием которой служит.

К третьему приему относится известная конструкция *causa remota* (отдаленное основание) или *fons remota* (еще более отдаленное основание). Это то «отдаленное основание», та первопричина правопорядка, которая неотделима от первоначальной идеи его самого – исторически данного цивилизационного типа государства и права. Проблематичность использования этого приема легитимации заключается в том, что зачастую под отдаленную причину подводят сугубо идеологические концепции, вряд ли имевшие место в начале развития конкретного исторического типа государства, как-то: Бога, народный суверенитет, общественный договор, общечеловеческие ценности и т.п. Иными словами, главная проблема отдаленного основания легитимности правопорядка – действительно обнаружить это основание. Но ценность этого приема заключена в том, что, несмотря на возможную идеологическую подоплеку собственной *causa*, прием этот обеспечивает легитимацию реставрации. Причем под реставрацией возможно понимание не восстановления дореволюционного режима властвования, а восстановление связи с традицией, с той *fons remota*, которая дала жизнь наблюдаемому нами историческому феномену.

Но одновременно с этим данная конструкция лучше всего подходит к заданной цели – правовой легитимации *нового политического режима*. Утверждаемое можно проиллюстрировать на примере российской действительности. Так, выдающемуся русскому юристу Н.М. Коркунову принадлежит блестящая догадка о характере природы русского правопорядка и государства. Сейчас мы можем даже говорить, что в теории Коркунова содержится ответ на вопрос о *causa remota* русской государственности. Напомним: он считал, что право, власть и государство в России представляют собой явления, обусловленные действием силы глубокого психологического порядка. Этот порядок, да извинят нас невольную тавтологию, есть не что иное, как четкое осознание подвластными себя самих как подвластных. Русский правопорядок, как и государство, таким образом, являлись идеальным проявлением верований

русских людей, народов, населявших Россию и принявших ее подданство, в подчинение Власти, носившей строго персонифицированные черты Самодержавия, Власти Царя! Характер этих верований носил четкие формы личной доверительной связи с Самодержцем. Причем важно подчеркнуть, что правовая форма русского самодержавия полностью сформировалась только в рамках римско-правовой концепции власти принцепса: *cum ipse imperator per legem imperium accipiat* (*Gai. I. 5*). Власть Царя потому считается Верховной и законной, что покоилась на праве, установленном фактом с силой *causa remota*. И именно этот исторически выпестованный в России тип политической власти и является основанием легитимности ее правопорядка. Этот тип власти, что совершенно очевидно, представлял собой исторически заимствованный из Византии тип императорской власти. Но события 1917 года изменили форму исторической русской власти. Банально – место римского кесаря занял коммунистический вождь, положение усугубилось вкраплениями олигархического правления. Но суть основания оставалась прежней – осознание подвластными себя в качестве таковых. Беда большевизма и следующих за ним режимов заключается в том, что они за все время своего господства не пытались удостовериться в этом.

Из сказанного следует: **форма власти (*potestas*), обусловленная русской исторической цивилизацией, то есть осознание подвластными своей зависимости от этой власти, и есть, мы утверждаем, та единственно возможная сила, *causa remota*, на которую возможна ссылка при определении легитимности существующего в конкретный исторический момент режима (правопорядка) в России.**

Из этого постулата вытекает со всей неизбежностью ряд выводов, которые необходимо учитывать в дальнейшем. Первое: не всякий режим, правопорядок в нашей стране после 1917 года и вплоть до сего дня может считаться легитимным. Второе: легитимность режимов после 1917 года в России, как правило, зависела исключительно от степени генетического родства данного режима с русской исторической формой власти.

Библиографический список

- Винер Н. Кибернетика и общество. М., 2003.
Крадин Н.Н. Политическая антропология. М., 2001.
Луман Н. Власть. М., 2001.

- Маркс К., Энгельс Ф. Соб. соч.// Т. 6. М., 1957.
Селищев А.М. Язык революционной эпохи. М., 1926.
Трубецкой Н.С. Европа и человечество. София, 1925.
Castberg F. Rett og revolusjon i Norge. Oslo, 1977.
Eisenstadt S.N. Revolution and the transformation of societies. NY., 1978.

Revolution and Legal Order (to the Problem of Legitimation of the New Political Regimes) (Summary)

*Maxim A. Isaev**

Shocks that have been provoked by the revolution often change political and legal order in the countries undergone revolutionary collapse. One of the results of the revolution is the problem of legitimation of the new political regime. In practice the issues of recognition of the new state in international affairs. The present article analyses typology of revolution as political and legal phenomenon; it also examines possible ways of legitimation of the new state power.

Keywords: Revolution and legal order; state succession; legality and legitimation; new political regime; recognition of the new state.

* Maxim A. Isaev – Doctor of Laws, assistant professor, professor of the Chair of Constitutional Law, MGIMO-University MFA Russia. isaeff.maximanatoljevitch@yandex.ru.