



**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ**



**Из истории отечественной
философской мысли**

**ТЕЛЕОЛОГИЯ ПРОТИВ МЕХАНИЦИЗМА:
ДВЕ ФОРМЫ ПОНИМАНИЯ ОБЩЕСТВА
И ГОСУДАРСТВА В РУССКОМ ЛИБЕРАЛИЗМЕ***

И.И. ЕВЛАМПИЕВ, В.А. КУПРИЯНОВ

**Формирование новой парадигмы
понимания государства в XIX веке**

XIX и XX века стали для Европы периодом переосмысления многих важнейших понятий и подходов, в том числе периодом новых философских исследований в области политики и государства. Ключевым нововведением стало открытие историчности в социальных науках. Об этом очень ясно написал М. Фуко: «История образует “среду” гуманитарных наук... Каждой науке о человеке она дает опору, где та устанавливается, закрепляется и держится; она определяет временные и пространственные рамки того места в культуре, где можно оценить значение этих наук»¹. В философии права историчность как метод интерпретации социальных явлений обнаружилась уже у Гегеля. А непосредственным выражением этого движения в юриспруденции оказалась немецкая историческая школа права. Одновременно появился концепт *нации и национальности*, в философии и гуманитарных науках наметилась влиятельная тенденция, согласно которой национальность неотделима от самого факта существования человека, поэтому культура может рассматриваться только со ссылкой на ее национальное своеобразие.

Формулировка этих важнейших для европейской культуры и философии идей связана с деятельностью философов-романтиков и представителей немецкого классического идеализма, в частности Фихте и Гегеля. В России эти идеи получили распространение вместе с влиянием немецкого идеализма, с середины XIX в. Наиболее резко и непримиримо эти идеи высказывали представители славянофильства, однако наряду с этим под влиянием немецкой философии сформировалась традиция *русского либерализма*, в котором эти новые идеи получили глубокое и одновременно более гибкое отображение.

* Статья подготовлена в рамках Научно-исследовательского проекта Санкт-Петербургского государственного университета «Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография», грант № 23.38.328.2015.

Одним из крупнейших теоретиков русского либерализма по праву считается Б.Н. Чичерин. Он наиболее последовательно стал трактовать государство и право, исходя из абсолютного приоритета принципа личной свободы человека, но при этом резко критиковал классический западный либерализм, считая, что на тех философских основаниях, которые он принимает — английский эмпиризм и идеи французского Просвещения, — невозможно построить более или менее правдоподобную теорию общества. Ярким представителем русского либерализма являлся и профессор юридического факультета Санкт-Петербургского университета А.Д. Градовский. Несмотря на свое очевидное «западничество», Градовский высоко оценивал роль славянофилов в трансформации основных понятий теории государства и права. Их значение он видел в том, что они впервые представили историческое развитие государства на почве национальности. Сам Градовский разрабатывал эти идеи как в больших академических работах, так и в публицистических статьях, ориентированных на широкий круг читателей. Большинство из них относится к периоду с 1871 по 1873 г., они были собраны автором в сборник «Национальный вопрос в истории и литературе».

Градовский противопоставляет *два понимания государственности*, причем оба эти понимания можно отнести к одной политологической парадигме, а именно к *либерализму*. Разрабатывая свое понимание государства, Градовский, как и Чичерин, резко критикует классическую либеральную теорию государства, которая была в основных чертах выражена в философии Дж. Локка, а затем последовательно обоснована в философии права И. Канта.

Классический либерализм как социальный атомизм и механицизм

Как известно, согласно Локку, уже в естественном состоянии человек обладает полной мерой прав на жизнь и имущество, поскольку это составляет его неотъемлемое качество, не зависящее от внешней среды его существования. Естественное состояние характеризуется действием естественного закона, который Локк также называет «здравым разумом», «моральным благом». Согласно этому закону, «поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого»². Фундаментальным обстоятельством человеческой жизни являются *индивидуальные* права на жизнь, имущество и свободу. Государство нужно только для обеспечения прав индивидов и для упорядочения отношений между ними. Хотя в естественном состоянии присутствует естественный закон, его недостаточно для установления прочного порядка, людям не хватает фиксированного и осознанного закона, который был бы признан всеми как норма справедливости. Кроме того, по мнению Локка, «в естественном состоянии не хватает знающего и беспристрастного судьи, который обладал бы властью разрешать все затруднения в соответствии с установленным законом. Ибо каждый в этом состоянии является одновременно и судьей, и исполните-

лем закона природы, а люди пристрастны к себе, и страсть и месть могут завести их слишком далеко и заставить проявить большую горячность в тех случаях, когда дело касается их самих; точно так же небрежность и безразличие могут сделать их слишком невнимательными к делам других людей»³. Поэтому государство необходимо для предотвращения злоупотреблений со стороны людей против естественного закона. И, наконец, только в условиях государства возможна гарантия исполнимости договоров — важнейшей составляющей отношений между людьми. Именно для этих целей и был некогда заключен первоначальный договор между людьми, на основании которого они отказались от части своих вольностей. Из этого понимания органично вытекает известное кантовское определение государства: «...государство (*civitas*) — это объединение множества людей, подчиненных правовым законам»⁴. Суть государства состоит в гарантии личных прав людей, для чего они объединены в сообщество, связанное лишь формально-юридическими отношениями. От государства требуется минимум вмешательства в жизнь людей, и оно не имеет никаких позитивных функций, связанных с развитием человека, а выполняет лишь негативную роль охраны личной свободы.

Вершиной классической либеральной концепции государственности по праву считается политическая философия И. Канта, поскольку в ней синтезированы все основные положения как английской, так и французской политико-правовой мысли того времени. По мнению Канта, *юридическое* законодательство опирается не на идею долга (категорический императив), а на принцип *внешнего* сдерживания. Поэтому право «касается лишь внешних, и притом практических, отношений между лицами... понятие права означает... лишь отношение к произволу другого [лица]... [и] вопрос стоит лишь о *форме* отношения двустороннего произвола, поскольку он рассматривается исключительно как *свободный*, и о том, совместим ли в такой форме поступок *одного* из двух [лиц] со свободой *другого*, сообразной со всеобщим законом»⁵. Поэтому право, с точки зрения Канта, «это совокупность условий, при которых произвол одного [лица] совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы»⁶. Право регулирует лишь *внешние*, формальные отношения между индивидами, его основанием является не внутренний нравственный закон, а принцип, гласящий: поступай внешне так, чтобы твоя свобода была совместима со свободой другого. Поэтому право не распространяется на внутреннюю сферу человеческой жизни, внутреннюю свободу человека, определяемую нравственным законом.

Такое понимание права можно считать «душой» классического либерального понимания государства. Правовое состояние есть состояние, когда действие публичных законов гарантирует приобретенное в естественном состоянии; при этом основой государства является свободная автономная личность и всеобщее правовое равенство (т.е. формальное равенство перед законом). Отсюда следует, что каждый

человек сам себе господин и сам имеет право решать свою судьбу. У Канта этот принципиальный тезис обосновывается не только через идею естественного закона, но и с помощью *метафизических* постулатов нравственности: никакая внешняя сила не может посягнуть на внутреннюю сферу личности, где человек пребывает наедине с самим собой перед лицом всеобщего и абсолютного нравственного закона. В итоге, в теории Канта формируется дуализм *внутреннего*, в котором господствует нравственный закон, обеспечивающий всю полноту свободы человека, и *внешнего*, т.е. сферы государства и права, где определяющую роль играют *формальные* отношения между индивидами и господствует только ограниченная внешняя свобода.

Свобода обретает два разных модуса: с одной стороны, это свобода гражданина, субъекта общественных отношений, а с другой — свобода собственно человека, морального субъекта. Такое расщепление свободы на два противоположных и несвязанных слагаемых является неестественным, поэтому в последующей философии оно было преодолено. Оказалось, что есть два пути такого преодоления дуализма свободы. Первый — это путь немецкой философии в лице позднего Фихте и Гегеля, когда внутренняя свобода, свобода духа, была признана сущностной, определяющей, а внешняя свобода, свобода выбора, второстепенной формой проявления внутренней свободы. Второй — это путь позднейших форм эмпирической и просветительской идеологии (научнообразный материализм и позитивизм), когда именно внешняя свобода признается принципиально значимой для человека, а внутренняя свобода по существу отрицается. Соответственно либеральная политическая мысль получила два направления развития, причем второе оказалось преобладающим в силу простоты и наглядности его исходных принципов.

Именно на втором направлении сформировался современный западный либерализм, который сохранил все родовые признаки классического либерализма, связанного с идеями Просвещения. В рамках этой идеологии было утрачено даже то необходимое понимание внутренней свободы, которое развивал Кант⁷. При сугубо индивидуалистическом подходе государство представляет собой лишь механическое объединение внутренне независимых индивидов в одно общее правовое поле для осуществления каждым своих целей в условиях безопасности и равноправия. Такая трактовка общественных отношений господствует сегодня не только в программах либеральных партий, она закреплена также в ряде основополагающих правовых документов: прежде всего в ряде документов ООН, определяющих содержание одной из наиболее спорных правовых категорий современной науки — «прав человека». Как справедливо отмечает в этой связи В.Д. Зорькин, все эти документы «подчеркивают индивидуальный, личностный характер неотъемлемых человеческих прав, но в значительной мере опускают или просто выводят за скобки тот несомненный факт, что человек — существо общественное»⁸.

По мнению Градовского, генезис либеральной теории государства лежит в обстоятельствах, сопровождавших политическую историю западной Европы. «Либерализм был доктриной просвещенных средних классов европейского общества, желавших сбросить с себя и с народа иго привилегий и бремя абсолютизма, в которых они видели единственный источник всех бедствий старого порядка»⁹. Здесь необходимо вспомнить, как происходило формирование европейского абсолютизма в истории. Королевская власть осуществляла политическую и административную централизацию, которая предполагала передачу всех властных полномочий от дворян и духовенства к одному центру. Это привело к появлению государственной опеки и к формированию бюрократического аппарата, которому были переданы функции непосредственного оперативного руководства странами. «Так сложились постепенно, — пишет Градовский, — черты государственного всемогущества, а вместе с тем, и возможность великих злоупотреблений власти. Разорительные войны, тягостные и неравномерно распределенные налоги, частный произвол в действиях агентов власти, религиозные преследования, отсутствие простой личной безопасности вызывали всеобщие жалобы»¹⁰.

В XVII—XVIII вв. государственный произвол, бюрократия и сословные привилегии, т.е. все то, что составило основу западноевропейского просвещенного абсолютизма, оказались в противоречии с развитием новых общественных отношений. Старая государственная структура не соответствовала ни экономическим, ни духовным запросам общества, поскольку в основании государственности многих стран лежали внешние по отношению к народам принципы: зачастую границы государств определялись формальными актами купли-продажи, завоеваниями, монархическими союзами, которые мешали свободной торговле и свободному развитию народа и противоречили нарождающейся национальной самоидентификации населения Европы. «Этими условиями, — пишет Градовский, — объясняются стремления, овладевшие европейскими обществами в XVIII в. и выражавшиеся в двух словах: свобода и равенство»¹¹. Здесь же коренится исток требования защиты индивидуальных прав от посягательств со стороны государства. Европейским интеллектуалам казалось, что достаточно обеспечить личную инициативу каждого отдельно взятого индивида, и сразу же общество достигнет процветания.

Однако это стремление было основано на совершенно неверных *теоретических положениях*, в частности, на антиисторизме, крайнем индивидуализме и парадоксальном сочетании эмпиризма с абстрактным рационализмом. Индивидуализм классического либерализма оказался непосредственно связанным с его тенденцией к эмпиризму. Универсальная модель объяснения и познания в эмпиризме — это логическое движение от познания простых элементов к познанию сложных систем, составленных из этих элементов. Рационализм в этом случае является естественным дополнением эмпиризма, он обеспечивает объяснение сложных целост-

ных структур на основе предполагаемого знания элементов и некоторой системы принципов, описывающих их взаимодействие. И в объяснении мира, и в объяснении общества такая эмпирически-рационалистическая методология вела к *атомистической* модели. В такой модели простые элементы (атомы) не имеют никакого внутреннего сложного содержания, а целое, возникающее из них, построено исключительно на внешних отношениях элементов и поэтому также не имеет самостоятельного содержания, помимо указанных отношений. В социальной сфере это ведет к пониманию государства как *механического агрегата индивидуумов (социальных атомов)*, каждый из которых одарен разумом и набором эгоистических устремлений, и эти устремления он всеми способами пытается реализовать. «Существенный порок либерализма, — пишет Градовский, — как теории и как практики, можно определить в немногих словах: он рассматривает общество и его учреждения, как совокупность внешних условий, необходимых только для сосуществования отдельных лиц, составляющих это общество. Само общество является простым механическим собранием неделимых, не имеющих между собою внутренней связи»¹². В рамках классической либеральной модели такие понятия как нация, народ, национальная культура оказываются «незаконными», поскольку они предполагают некоторое содержание, связанное с целым и не выводимое из того элементарного содержания, которое приписывается индивидууму.

Подобно тому как научный атомизм в конце концов столкнулся с тем, что природная реальность оказалась гораздо сложнее и целостнее, чем это предполагается в атомистической модели, так и социальный атомизм классического либерализма оказался неспособным описывать и тем более регулировать социальные процессы. Это проявилось при первых же попытках применить либеральные принципы к социальной действительности. Либеральная доктрина, догматически убежденная в своей абсолютности, перешла на бескомпромиссные позиции в отношении эмпирически существующих государств того времени, которые явно не соответствовали ее требованиям. В этих условиях единственным выходом оставалось насилие. Не удивителен поэтому тот парадокс, что деятели Жиронды и якобинской диктатуры были горячими сторонниками Декларации прав человека и гражданина 1789 г. даже тогда, когда совершали действия, никак не согласующиеся со смыслом этого документа; более того, свой террор они во многом оправдывали ссылками на положения этой декларации.

В конце концов попытка построить «государство разума» в эпоху Великой французской революции закончилась социальным хаосом и, как следствие, диктатурой Наполеона Бонапарта.

Сегодня, на наш взгляд, наблюдается преемственность современного западного либерализма по отношению к классическому либерализму. Это приводит к тому, что и сегодня в международной политике под аккомпанемент рассуждений о правах человека, демократии и свободе регулярно совершаются весьма циничные действия.

Телеологическое понимание государства

Наиболее важной для Градовского была *теоретическая* несостоятельность философии государственного «минимализма». Абстрактно-рациональному мировоззрению он противопоставлял *исторический* метод, который обусловил его понимание государства как *национально-прогрессивной целостности, обладающей определенной целесообразностью в отношении общества и отдельных индивидов, входящих в него.*

Если сущность государства невозможно вывести из существования независимых индивидов, то и его *развитие* нельзя объяснять из действий отдельных личностей. Его образование и изменение во времени обусловлено глобальными историческими факторами, обладающими значительной долей стихийности в своем действии. Главным таким фактором является национальность, или народность. В рассмотрении этого вопроса Градовский обращается к Фихте, к его «Речам к немецкой нации». В 1871 г. он прочитал в Санкт-Петербурге цикл публичных лекций на эту тему. По мнению Градовского, Фихте очень точно угадал смысл национального вопроса и показал, как он должен быть реализован в государственном строительстве Нового времени. Этот вопрос непосредственно связан не с политической, религиозной или экономической сферой, а со сферой культуры: «...основу национального вопроса должно прежде всего искать в условиях культурного развития каждого народа»¹³. Каждый народ представляет собой как бы культурную личность со своими специфическими особенностями и своей собственной историей. Множество народов представляет собой многообразие и единство общечеловеческой культуры, которая немыслима в отрыве от каждой отдельной народности. И каждая народность обогащает собой и своей культурой все человечество. Поэтому цель каждого народа состоит в его культурном творчестве и национальном созидании, без которого невозможно общечеловеческое единение. Задача государственности заключается в обеспечении политических условий самореализации народа, т.е. наличие государства — это *важнейшее* условие исторического бытия народа в мировой культуре. Пользуясь понятием немецкой исторической школы права, можно сказать, что государственность народа является выражением его «духа», она зреет в истории народа и является формой его политического бытия.

По мысли Градовского, государство не может быть объяснено формальным договором между индивидами, государство постепенно формируется по мере созревания у общности людей понятия о своем единстве и независимости; «сознание народного единства и требование национальной независимости внешним образом проявляются в стремлении каждого народа создать свое государство»¹⁴. В этом процессе сознательная воля людей почти не имеет никакого значения — речь может идти только о некоторых внутренних законах истории: «Процесс образования народности подчинен законам образования человеческих пород, языков, религий, зависит

от условий среды, т.е. географических, геологических, ботанических и т.д. особенностей страны... он находится в тесной связи с образованием экономического быта в той или другой стране... Все эти условия и причины бытия имеют один общий признак: они находятся вне власти человеческой воли, не подчиняются формальным законам логики»¹⁵.

Градовский выдвигает понимание государства как политической формы народности: «...*народность есть нормальное, естественное основание государства*... назначение государства, ближайшим образом, определяется всесторонними целями народной культуры... государство, в тесном смысле, есть не что иное, как *политико-юридическая форма народности*»¹⁶. Формируя государство и осознавая себя в качестве нравственной личности, народ требует для себя независимости, что вытекает из естественного права осуществлять свою жизнь и свое культурное творчество самостоятельно. Так Градовский обосновывает юридический принцип права каждой нации на собственный путь развития и запрет на вмешательство в дела других государств. В основе важнейших принципов международного права должна лежать не теория *личных прав человека*, а концепция *национального государства* как зрелой формы бытия народа. Именно культурное разнообразие народов и их политико-государственная самостоятельность способствуют благу всего мира и человечества.

Такое понимание государства можно назвать *телеологическим* в противоположность его *механистическому* пониманию в западном либерализме. Может показаться, что телеология не является положительным определением для современного государства, поскольку представляет собой характеристику весьма архаических государственных форм. Ведь понятая в обычном смысле, заданном еще Аристотелем, телеология означает «*финализм*», т.е. требует, чтобы все особенности описываемого объекта (в данном случае государства) определялись из представления о заданной цели его генезиса. Неизбежным результатом такого подхода является *утопизм*, который в XX в. весьма негативно оценивался всеми серьезными теоретиками права и государства. В русской либеральной традиции особенно детально недостатки такого подхода анализировал П.И. Новгородцев в книге «Об общественном идеале».

Новгородцев показал, что традиционный европейский утопизм, нашедший высшее выражение в коммунистическом проекте К. Маркса, является естественным наследником религиозной, средневековой концепции общества и государства. В последней самое главное — это противопоставление конечной, относительной жизни человека (и земного общества) и его грядущего мистического (посмертного) бытия вместе с Богом, вечной и бесконечной сфере за пределами земного мира. Достижение этого состояния сделает ничтожным, не имеющим существенного смысла все земное существование каждой человеческой личности и общества в целом. Но так же соотношение истории и реализованного идеала мыслится в утопических проектах: реализованная

утопия переводит человечество в такое «совершенное» состояние, по отношению к которому вся предшествующая история предстает в качестве малоосмысленных «темных веков». Состояние воплощенного идеала, пишет Новгородцев, «не столько завершает, сколько прерывает историю, прерывает трудный и сложный процесс культуры с ее страстями, борьбой, трудом, изменчивым счастьем, случайными поворотами судьбы. Все это сменяется прочным, невозмутимым, абсолютным блаженством. Поистине, царство культуры уступает тут место царству благодати»¹⁷.

Несоответствие такого понимания истории мировоззрению современного человека совершенно очевидно, однако в философии конца XIX – начала XX в. было выработано совершенно иное понимание телеологического принципа, ничего общего не имеющего с «финализмом»; соответствующую модель объяснения развития можно назвать *неклассической телеологией*¹⁸. Ее смысл (в применении к истории) в том, что идеал, хотя и существует, но никогда не может быть полностью воплощен, поскольку не может быть выражен в окончательной и ясной форме. Это скорее некая система принципов, управляющих историческим развитием, чем изображение завершеного состояния человечества. Новгородцев достаточно ясно фиксирует соответствующее изменение представления об идеале: для него таким «идеалом» является бесконечность внутренних творческих потенций в человеке, которые человеку нужно раскрыть в бесконечном же процессе культурного творчества. «*Не вера в земной рай, который оказывается по существу недостижимым, а вера в человеческое действие и нравственное долженствование – вот что становится здесь перед нами... Не земной рай, как вечная награда за употребленные ранее усилия, а неустанный труд, как долг постоянного стремления к вечно усложняющейся цели – вот что... должно быть задачей общественного прогресса*»¹⁹.

Наиболее очевидно телеологический характер такого подхода к истории выражается в признании, что каждая эпоха, каждый народ, каждая культура в истории имеет непреходящее значение как выражение *одной из сторон* идеала совершенства, причем *бесконечность и невыразимость* этого идеала сказывается в том, что каждое из великих исторических и культурных явлений, имея собственное значение, не отрицает, а лишь дополняет значение всех иных (уже случившихся или еще грядущих) явлений. Надо пережить старые иллюзии, пишет по этому поводу Новгородцев, «надо приучить свой взор смотреть в бесконечность и понять, что общественный идеал *только в бесконечном развитии находит свое выражение*»²⁰. Находясь на «вершине» исторического прогресса, мы ни в коем случае не должны с пренебрежением смотреть на прошлое, каким бы несовершенным в своих внешних формах оно нам ни казалось, мы должны видеть культурное богатство каждой эпохи, которое всегда имеет оригинальное и неповторимое содержание, значимое для нас не меньше (а может быть, даже больше), чем оно значило для живших в ту эпоху людей.

Новое понимание телеологии привнесло новые аспекты в решение традиционной проблемы социальной философии — проблемы отношения личности и общества. Общение людей нужно понимать не как абстрактный обмен услугами между независимыми индивидами (классический либерализм), а как существование каждого человека одновременно ради себя и ради целого. Поскольку от целого зависит само бытие индивида, каждый человек как член государства является одновременно и целью в себе, и неотъемлемой частью общества. В этом смысле общество и государство представляет собой *телеологическую организацию*, каждый член которой служит и себе, и целому, а целое и зависит от своих частей, и оказывает на них определяющее влияние, поскольку вне государственного целого бытие единичного человека невозможно и не имеет цели.

Очень важно понять, как такая модель соотносится с главным принципом либерализма: приоритетом личной свободы. Для этого нужно вспомнить, что свобода личности имеет два измерения: это, во-первых, внешняя свобода материального действия, сводящаяся к выбору разных вариантов поведения, и, во-вторых, внутренняя, духовная свобода, выражающаяся в актах культурного творчества. Западный либерализм признает важным для политической сферы только первое измерение свободы, поэтому для него государство как целое, объединяющее людей, значимо только в качестве правового гаранта должной меры внешней свободы. Сама внешняя свобода вместе с личными интересами, реализуемыми через эту свободу, выступает здесь в качестве высшей и окончательной цели. В альтернативном варианте либерализма, к которому были привержены русские мыслители, акцент ставится на втором аспекте свободы, поэтому внешняя свобода оказывается лишь средством для реализации более высоких целей человеческой свободы, коренящихся в культуре. Но культура обладает духовной целостностью и не является делом отдельной личности, здесь действует диалектика взаимодействия элемента и целого, поэтому сам процесс реализации свободы заставляет личность признать необходимость диалектического взаимодействия с государством, а также свою несомненную зависимость от него как от обязательной формы организации культуры.

Любопытный пример, демонстрирующий внутреннюю диалектику представлений о взаимосвязи личности и общества в русской мысли, дает полемика между А. Градовским и Ф. Достоевским по поводу Пушкинской речи, произнесенной Достоевским в 1880 г. В этой речи Достоевский высказал свои заветные убеждения об историческом предназначении России и в равной степени дистанцировался как от славянофильства, утверждавшего, что личность вторична по отношению к религиозной целостности общества (церкви), так и от прямолинейного западничества с его индивидуалистическими представлениями в духе классического либерализма Локка и просветителей. Защищая права отдельной личности, Достоевский одновременно утверждал, что по-настоящему творческой и

зрелой личность может стать только в единстве с народом, только приняв народную (христианскую) правду. Примером подлинно творческой личности Достоевский считал Пушкина, который, приняв народную правду, стал художником, способным усвоить и выразить мировоззрение не только русского народа, но всех народов мира. Понятие *всемирной отзывчивости*, которое Достоевский приписывает Пушкину, наиболее явно фиксирует диалектику личности, народа и человечества в рамках того понимания общества, которое характерно для русского либерализма, а Достоевский в своих воззрениях на судьбу России должен быть признан *либеральным* мыслителем, поскольку, описывая общество и государство, он на первый план выдвигает именно *творческую свободу* личности. Тем не менее в своих размышлениях Достоевский одновременно с осуждением писал о «скитальцах», выведенных Пушкиным, — об Алеко и Евгении Онегине, которые не имеют опоры в жизни именно потому, что оторвались от народа и от его глубокой правды.

Как мы показали выше, взгляды Градовского в целом соответствовали этим убеждениям Достоевского, он точно так же считал *народность и культуру* необходимым основанием для каждого человека, желающего быть полноценной и творчески свободной личностью. Тем не менее, обратив внимание на то, что Достоевский выдвигает на первый план христианский идеал, который «скитальцы» должны принять от народа, он обвинил Достоевского в чрезмерном акценте на личности и личном самосовершенствовании (!) как факторе совершенствования общества в целом²¹. Нужно признать, что в этой критике Градовский незаметно для себя самого встал на позиции западного индивидуалистического либерализма, который он так удачно критиковал во многих своих работах. Ведь западный либерализм, уравнивая всех людей в их «естественных правах», не склонен придавать существенного значения внутренней глубине человека и возможностям его духовного развития, поскольку это ведет к существенному духовному неравенству людей и ставит под сомнение механистическую модель равенства прав и обязанностей. Именно поэтому западный либерализм в противоречии со своим явно провозглашаемым принципом первичности личности вынужден полагать, что общественный прогресс осуществляется в основном с помощью перестройки системы общественных отношений, т.е. через радикальные реформы или даже через революции. Градовский, конечно, не был сторонником революций, но, возражая Достоевскому, он настаивает на гораздо большей эффективности «общественных мероприятий» по отношению к идеалу личного совершенства.

Достоевский же, отвечая на критику Градовского, с еще большей откровенностью выразил именно *идеал творческого совершенствования каждой личности через культуру*, т.е. тот самый идеал, который находится в центре оригинальной версии либеральной модели общества и государства, возникшей в русской философии на основе идей немецких философов. В изображении Достоевского даже религиозный

аспект идеала, на который он всегда обращал большое внимание, уходит на второй план по отношению к его *культурному* содержанию. Идеальное общество Достоевский называет обществом «светлых гениев», т.е. творцов культуры, причем самым принципиальным в его структуре оказывается явно выраженное *неравенство* людей. Но поскольку это неравенство носит духовный, а не материальный характер, оно не мешает установлению гармоничных отношений между людьми, ведь духовные ценности объединяют, а не разделяют людей. Вот как в понимании Достоевского выглядит идеал совершенного (либерального!) общества: «Представьте, что в будущем обществе есть Кеплер, Кант и Шекспир: они работают великую работу для всех, и все сознают и чтут их. Но некогда Шекспиру отрываться от работы, убирать около себя, вычищать комнату, выносить ненужное. И поверьте, непременно придет к нему служить другой гражданин, сам пожелает, своей волей придет и будет выносить у Шекспира ненужное. Что ж он будет унижен, раб? Отнюдь нет. Он знает, что Шекспир полезнее его бесконечно: “Чсть тебе и слава, – скажет он ему, – и я рад послужить тебе; хоть каплей и я послужу тем на общую пользу, ибо сохраню тебе часы для великого твоего дела, но я не раб. Именно сознавшись в том, что ты, Шекспир, выше меня своим гением, и придя к тебе служить, я именно этим сознанием моим и доказал, что по нравственному достоинству человеческому я не ниже тебя нисколько и, *как человек*, тебе равен”»²².

Достоевский не был политическим мыслителем и не писал специальных работ по теории права и государства, но, наверное, можно утверждать, что в этой живой картинке он дал более полное и ясное изображение модели подлинно *либерального* устройства общества, нацеленного на реализацию всей полноты *внутренней, духовной свободы* человека, чем многие маститые специалисты-правоведы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарного знания. – СПб.: А-сад, 1994. С. 389.

² Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч. В 3 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1988. С. 265.

³ Там же. С. 335.

⁴ Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Наука, 2007. С. 354.

⁵ Там же. С. 285.

⁶ Там же.

⁷ Современную критику недостатков такого понимания государства и общества см. в статье: *Евлампиев И.И.* Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая: критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 90–99.

⁸ *Зорькин В.Д.* Право силы и сила права. Лекция для участников V Международного юридического форума. Санкт-Петербург, 28 мая 2015 г. – URL: <http://www.rg.ru/printable/2015/05/28/zorkin-site.html>

⁹ Градовский А.Д. Общество и государство // Градовский А.Д. Собр. соч. В 9 т. Т. 3. – СПб., 1899–1908. С. 354.

¹⁰ Градовский А.Д. Государственное право важнейших европейских держав. Т. 1 // Градовский А.Д. Собр. соч. В 9 т. Т. 4. С. 5.

¹¹ Там же. С. 6.

¹² Градовский А. Д. Общество и государство. С. 360.

¹³ Градовский А.Д. Постановка национального вопроса по отношению его к политике // Градовский А.Д. Национальный вопрос в истории и литературе. – М.: ГПИБ России, 2009. С. 27.

¹⁴ Градовский А.Д. Современные воззрения на государство и национальность // Градовский А.Д. Национальный вопрос в истории и литературе. С. 72.

¹⁵ Там же. С. 67.

¹⁶ Градовский А. Д. Постановка национального вопроса по отношению его к политике. С. 30.

¹⁷ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991. С. 57.

¹⁸ Впервые соответствующую идею применительно к историческому познанию сформулировал Г. Риккерт (см.: Риккерт Г. Границы образования естественнонаучных понятий. – СПб.: Наука, 1997. С. 298–311, 349–366); позже А. Бергсон резко критиковал традиционную, «финалистскую» версию телеологии и противопоставил ей совершенно иное, «творческое» понимание телеологии (см.: Бергсон А. Творческая эволюция. – М.: Канон-Пресс, 1998. С. 81–91 и др.).

¹⁹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. С. 43, 47.

²⁰ Там же. С. 54.

²¹ См.: Градовский А.Д. Мечты и действительность (По поводу речи Ф.М. Достоевского) // Градовский А.Д. Собр. соч. В 9 т. Т. 6. С. 375–383.

²² Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1880 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. – Л.: Наука, 1971–1989. Т. 26. С. 163.

REFERENCES

Bergson A. *Creative Evolution*. Moscow, Kanon-Press [Canon-Press], 1998. 384 p. (Russian trans.).

Dostoevsky F.M. *Writer's Diary*. 1880. In: *Dostoevsky F.M. Complete works in 30 volumes*. Leningrad, Nauka [Science], 1971-1989. Vol. 26, pp. 129-174 (in Russian).

Gradovsky A.D. The State Law of the Most Important European States. Vol. 1. In: *Gradovsky A.D. Works in 9 volumes*. Saint Petersburg, 1899-1908. Vol. 4. 643 p. (in Russian).

Gradovsky A.D. Society and State. In: *Gradovsky A.D. Works in 9 volumes*. Vol. 3, pp. 349-373 (in Russian).

Gradovsky A.D. *Dreams and Reality (Concerning the F.M. Dostoevsky's speech)*. In: *Gradovsky A.D. Works in 9 volumes*. Vol. 6, pp. 375-383 (in Russian).

Gradovsky A.D. *National Question in History and Literature*. Moscow, Russian State Public Historical Library, 2009, 284 p. (in Russian).

Evlampiev I.I. The Timely Lessons of the Russian liberalism. The first Article: The Critique of the Western tradition. In: *Voprosi filosofii* [Questions of Philosophy]. 2015. No 6, pp. 90-99 (in Russian).

Zorkin V.D. *The Right of strength and the Strength of right. The Lecture to the participants of the 5th International jurisprudence forum in Saint Petersburg*.

28 May 2015. Available at: <http://www.rg.ru/printable/2015/05/28/zorkin-site.html> (in Russian).

Kant I. *Metaphysics of Morals* in two parts. In: *Kant I. The Critique of pure reason*, Saint Petersburg, Nauka [Science], 2007, pp. 245-423 (Russian trans.).

Locke J. *Two Treatises of Government*. In: *Locke J. Works in 3 volumes*. Vol. 3. Moscow, Mysl' [Thought], 1988, pp. 135-405 (Russian trans.).

Novgorodcev P.N. *Of the Social Ideal*. Moscow, Pressa [Press], 1991, 639 p. (in Russian).

Rickert H. *The Limits of Concept Formation in Natural Science*. Saint Petersburg, Nauka [Science], 1997, 533 p. (Russian trans.).

Foucault M. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Saint Petersburg, A-cad, 1994. 206 p. (Russian trans.).

Аннотация

В статье рассматриваются основные особенности философии русского либерализма, сформировавшейся во второй половине XIX в. Представители этого течения (Б. Чичерин, А. Градовский, П. Новгородцев и др.) критиковали классический западный либерализм за то, что государство предстает в нем как механический агрегат социальных «атомов» (отдельных личностей), которые не имеют внутреннего содержания, обладают только внешней свободой и связаны чисто внешними отношениями. В противоположность этому, русские либералы выдвигали телеологическое понимание государства, исходящее из первичности внутренней, духовной свободы личности, реализующей себя через культуру. Понятия культуры и национального единства в такой модели задают прогрессивное и целесообразное историческое развитие общества.

Ключевые слова: русский либерализм, внешняя и внутренняя свобода, телеология, А. Градовский, культура, национальность.

Summary

The article is devoted to the essential features of the philosophy of Russian liberalism shaped in the second half of the 19th century. The representatives of this movement (B. Chicherin, A. Gradovskij, P. Novgorodtsev and others) criticized the classical liberalism for the fact that it considered state as a mechanical aggregate of social «atoms» (separate persons), which are devoid of inner content, possess only external freedom and are only interlinked with external relationships. As opposed to this idea, Russian liberals propounded teleological understanding of state coming from the fact of the primacy of inner and spiritual freedom of personality realizing itself through culture. In this conception the notions of culture and national unity define progressive and purposive historical development of society.

Keywords: Russian liberalism, internal and external liberty, teleology, A. Gradovskij, culture, nationality.