

§ 7. Либерально-правовые концепции

1. Основные постулаты русского либерализма, возникшего в екатерининскую эпоху, ведут свое начало от произведений западно-европейских философов-рационалистов XVII–XVIII вв. В своей совокупности они образуют систему естественного права, которое зиждется на признании безусловной свободы и равенства людей в обществе. Утверждение же этих духовно-нравственных ценностей возможно при условии: а) максимального расширения сферы частной жизни, свободной от государственного вмешательства; б) наличия частной собственности, частной инициативы как главного фактора экономического развития и прогресса; в) осуществления права всех граждан лично или через своих представителей участвовать в законодательном процессе.

Первым оформленным выражением идеологии русского либерализма стало «Введение к Уложению государственных законов», *Михаила Михайловича Сперанского* (1772–1839), подготовленное им в 1809 г. для императора Александра I. В этом «проекте» проводилось четкое различие политических и гражданских прав, при одновременном признании приоритетного значения политических прав относительно гражданских. «Хотя права гражданские, – писал Сперанский, – и могут существовать без прав политических, но бытие их в сем положении не может быть твердо»¹. Для того чтобы предохранить гражданскую свободу от нарушений со стороны государственной власти, необходимо укрепление гражданской свободы посредством основного закона, т. е. политической конституции. Гражданские права должны быть перечислены в основном законе государства «в виде первоначальных гражданских последствий, возникающих из прав политических»², а гражданам должны быть даны политические права, при помощи которых они будут в состоянии защищать свои гражданские права и свою гражданскую свободу³.

2. Последующее развитие русского либерализма, его правовой теории во многом обуславливалось нарастанием радикалистских тенденций в русском обществе, что способствовало усилению в нем

¹ Сперанский М.М. Введение к Уложению государственных законов // Сперанский М.М. Руководство к познанию законов. – СПб., 2002. С. 338.

² Там же. С. 338–339.

³ См. подр.: Леонтович В.В. История либерализма в России. 1762–1914. – М., 1995. С. 67–97.

элемента государственности, ограничивающей политическую свободу. Этот новый фазис русского либерализма с наибольшей полнотой отразился в трудах *Бориса Николаевича Чичерина* (1828–1904), ставшего провозвестником теории конституционной монархии.

Согласно семейной легенде, истоки рода Чичериных восходят к Афанасию Чичерни (Чичерини), который появился в России в свите Софьи Палеолог, племянницы последнего византийского императора Константина XI и жены великого московского князя Ивана III. В 1849 г. Чичерин окончил Московский университет и после защиты магистерской диссертации «Областные учреждения в России в XVII веке» (1856) до 1868 г. преподает на юридическом факультете. Однако из-за принципиальных разногласий с руководством университета оставляет *alma mater* и уединяется в своем родовом имении, целиком посвящая себя написанию научных трудов. В 1869–1877 гг. выходят первые четыре тома его «Истории политических учений» (пятый появился только в 1902 г.), а в 1879 и 1880 гг. им были опубликованы два крупных философских сочинения «Наука и религия» и «Мистицизм в науке». В январе 1882 г. избирается московским городским головой, но вскоре по указанию Александра III, недовольного высказываниями Чичерина в пользу представительных учреждений, был вынужден подать в отставку. В последний период жизни создает новые капитальные труды по философии, правоведению, теории государства: «Положительная философия и единство науки» (1898), «Основания логики и метафизики» (1894), «Вопросы философии» (1904), «Собственность и государство» (в 2-х частях, 1882–1883), «Курс государственной науки» (в 3-х частях, 1894–1898), «Философия права» (1904).

Из всех концепций права Чичерин выделяет прежде всего теорию естественного права, считая вместе с тем, что идеал естественного права не является раз навсегда заданным, но меняется в истории человечества, отражая изменения в самом осознании человеком своей духовной сущности, своей свободы.

Воспринимая государство как духовное единство людей, он выделяет четыре важнейших слагаемых государства: *власть*, *свобода* отдельной личности, *закон* и представление об *общей цели* жизни людей, соединяемых государством. Закон устанавливает те безусловные границы, в которых осуществляется и свобода отдельной личности, и повеления государственной власти. Однако, утверждает Чичерин, закон все-таки не может гарантировать гармоничного состояния и развития государственной жизни, поскольку он дает только внешнюю форму для взаимодействия государственной воли и свободы личности и сам может противоречить как той, так и другой. Окончательное единство всех элементов осуществляется через

представление о высшей, идеальной цели общественной жизни, ради которой существует и которой должны быть подчинены все значимые и незначимые ее элементы.

«Общая цель или идея связывает противоположные общественные элементы и делает из них одно органическое целое. В силу этой внутренней, живой связи общество является организмом. Власть дает ему первоначальное, внешнее единство; общая цель дает ему единство внутреннее, окончательное. Поэтому этот четвертый элемент всякого общества есть вместе последний и высший, ибо он связывает все остальные»¹.

Причастность государству и служение ему составляют долг каждого человека. В этом служении личность достигает осознания своей собственной абсолютности, своего высшего предназначения. Поэтому добровольное и свободное служение государству составляет высшую форму человеческой свободы. Чичерин называет ее *политической свободой*. Но поскольку человек является несовершенным существом, претворение высшей, политической свободы является делом трудным; эта свобода доступна далеко не каждому и реализуется с разной полнотой в разные исторические эпохи.

«Призвание способных к участию в решениях государственной власти является вопросом исторического развития. Оно определяется степенью умственного и политического образования народа. Чем скуднее это образование, чем более оно сосредоточивается в небольшом кружке лиц, тем труднее призвать даже последних к участию в решении общих дел, ибо через это общий интерес легко может обратиться в орудие частных видов. Именно вследствие этого массы охотнее веряют свою судьбу одному лицу, высоко стоящему над всеми, нежели многим. В этом заключается значение самодержавной монархии. Политическая свобода представляет идеал государственного развития, но она не может считаться постоянною его принадлежностью»².

Реализация свободы в низшей сфере, в сфере нашего несовершенства – это *гражданская свобода*. Ее область гораздо шире области политической свободы, и она должна признаваться за неотъемлемое право каждого человека, вне зависимости от его развития и способностей. Она проявляется прежде всего в системе правовых гарантий (гарантий гражданских прав), которые являются формальным условием для всякой возможности проявить свою свободу. Со-

¹ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. – СПб., 2006. С. 31–32.

² Чичерин Б.Н. Собственность и государство. – СПб., 2005. С. 669.

держательным же ее проявлением выступает то, что Чичерин называет «неорганическим элементом» государственной жизни.

«Государство не представляет собою только систему учреждений; это союз свободных лиц, а свобода, по существу своему, есть начало неорганическое. Свободное лицо не может быть только органом целого, единицею, занимающею указанное ей место и исполняющею указанное ей назначение. Оно – само себе цель и абсолютное начало своих действий. Таковым оно остается и в государстве. Повинуясь верховной его власти, оно сохраняет в значительной степени право действовать по собственному усмотрению и по собственной инициативе. Если это право ему не предоставлено, то свобода исчезает. Поэтому во всяком государстве, несмотря на органический его характер, всегда существует область, где частное преобладает над общим, и чем шире свобода, тем обширнее эта область»¹.

Оценка этого элемента и этой формы реализации индивидуальной свободы личности уже не столь однозначна, как политической свободы. В этой области граждане получают возможность влиять на решение государственных вопросов, но не посредством обсуждения их в организованных учреждениях, а путем свободного выражения мыслей. Они действуют тут не как члены целого, в органической связи с другими, а как отдельные лица, самостоятельно выступающие на политическом поприще. Но именно вследствие своего политического характера все эти права могут получить сколько-нибудь широкое развитие «единственно на почве политической свободы; только при ней они приобретают настоящее свое значение»². Чичерин имеет здесь в виду, что самостоятельное развитие неорганического элемента, без связи с органическим (т. е. с узаконенными государственными учреждениями), достаточно опасно, поскольку господствующая в нем личная свобода может стать деструктивным элементом и служить не укреплению и развитию целого (т. е. высшей свободы), а приводить к его ослаблению и разрушению. Особенно наглядно это выступает в революционные периоды истории, когда неорганический элемент («журнализм», партийные склоки, безграничная свобода критики властных структур и т. п.) разрушает общество.

Диалектическое понимание соотношения уровней свободы в общественной жизни приводит Чичерина к утверждению, что безусловное признание ценности отдельной личности и ее свободы во все не принуждает автоматически признать единственно возмож-

¹ Там же. С. 571–572.

² Там же. С. 673.

ным демократическое и республиканское устройство государства. Более того, Чичерин критически отзывается и о прямолинейном проведении идеологии либерализма. Демократия, предполагающая равное участие каждого гражданина в политической жизни, в решении каждой значимой для государства проблемы, эффективна только в той ситуации, когда граждане обладают в массе высоким уровнем ответственности, образованности, понимания сущности государственных проблем.

Итогом размышлений Чичерина о наиболее правильном и устойчивом государственном устройстве является идея, которая в XX в. не только легла в основу понимания государства, но и получила воплощение в политической практике цивилизованных государств. Это идея *союза, совместной деятельности* различных общественных классов и социальных групп ради более полного раскрытия и развития политической свободы (на основе гражданской свободы). При этом организующей и направляющей силой в этом процессе должна выступать сама власть. Согласно Чичерину, там, где правительство смотрит на политическую свободу чисто отрицательно, где оно видит в ней не поддержку, а единственно отрицание своей воли, там, очевидно, новый порядок может водвориться лишь революционным путем, а это имеет неисчислимы последствия для всего политического развития народа. Но приобретенный человечеством опыт учит смотреть на дело иначе. Если, следуя указаниям истории и логики, отмечает Чичерин, мы будем видеть в политической свободе не вредное или разрушительное начало, а естественный и необходимый плод народного развития, тогда нет необходимости дожидаться, чтобы она стала силой, с которой надобно считаться, или, пожалуй, необузданной стихией, которой приходится делать уступки. «При таком взгляде на вещи власть сама может воспитывать народ к политической свободе, так же как она воспитывает его к гражданскому порядку, и чем правительство сильнее, тем легче это сделать»¹, резюмирует идеолог русского либерализма.

3. Одним из талантливых последователей Чичерина был *Павел Иванович Новгородцев* (1863–1924).

Родился он в г. Бахмут на Украине. Окончил с золотой медалью Екатеринославскую гимназию. В 1888 г. завершил курс обучения на юридическом факультете Московского университета и был оставлен на кафедре истории философии права для подготовки к профессор-

¹ Там же. С. 696.

скому званию. В 1897 г. защитил диссертацию на степень магистра («Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба»), в 1902 г. – на степень доктора государственного права («Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве»). Был одним из основателей Конституционно-демократической партии. В 1911–1917 гг. в журнале «Вопросы философии и психологии» частями печатается главный его труд «Об общественном идеале». После Октябрьской революции принял активное участие в деятельности подпольных антибольшевистских организаций. В 1921 г. покинул Россию и обосновался в Праге, где при содействии чешского правительства создал Русский юридический факультет при Пражском университете, который в качестве декана возглавлял до самой своей кончины.

Новгородцев вслед за Чичериным решительно выступает сторонником *естественного права*, которое, как он пишет, «представляет собою неискоренимую потребность человеческого мышления и исконную принадлежность философии права»¹. В рамках такого подхода сфера права становится важным объектом философского рассмотрения, в нем открывается метафизическая глубина. Из своих предшественников Новгородцев особенно высоко оценивает Канта и Соловьева, и именно за то, что они придерживались концепции естественного права, полагали, что в праве и в системе правовых норм отражается абсолютное измерение человеческой личности.

Однако Новгородцев не просто присоединяется к давно существовавшей в истории концепции естественного права, он вносит в нее существенные изменения; именно в этом состоит наиболее оригинальная сторона его философских воззрений. Как было сказано, одна из первых крупных работ Новгородцева была посвящена сравнительному анализу правовых воззрений Канта и Гегеля; главным итогом этой работы было провозглашение необходимости синтеза идей двух великих философов. Новгородцев признает, что в философии Канта чрезвычайно глубоко был выражен принцип сверхэмпирической природы права, происхождения права из абсолютного измерения человека. Однако Кант слишком радикально противопоставляет сверхэмпирическую сущность права и его эмпирическое преломление в «мире явлений», а также слишком «индивидуализирует» естественное право, полностью растворяя его в *личном* моральном чувстве человека. Учет точки зрения Гегеля помогает скорректировать эту позицию, сделать ее более гибкой и плодотворной. Сверхэмпирическая сущность права (естественное право)

¹ Новгородцев П.И. Лекции по истории философии права // Соч. – М., 1995. С. 116.

не только противостоит эмпирической системе права (позитивному праву), но и *отражается* в последней, *реализует* себя в ней.

«Для Канта важно определить отвлеченный закон нравственной жизни, каким он представляется человеку во всей своей простоте и непреклонности, помимо условий его действительного осуществления; для Гегеля основная задача состоит в том, чтобы показать, как этот закон осуществляется в жизни, при помощи каких средств и сил»¹.

Кроме того, гегелевская концепция права помогает понять, что в той метафизической глубине, где укоренена сущность права, снимается абсолютное различие человеческих личностей; право в своей сущности выражает сверхэмпирическое единство личностей.

Такая поправка к наиболее распространенной версии концепции естественного права (выраженной в философии Канта) ведет к соответствующим поправкам к идеологии классического либерализма. Классический либерализм интерпретирует право и государство исключительно как вспомогательные средства, обеспечивающие свободу личности. Новгородцев же, признавая определенную правоту Гегеля в этом вопросе, считает, что общественные учреждения не просто «создают условия» для отдельной личности, но и сами в определенной степени *реализуют* метафизическую, абсолютную свободу и сверхэмпирическое единство личностей.

«Общественная среда представляется живым воплощением идеи добра, которая без этого остается абстрактной и бессильной. Чистая субъективность лишает человека твердых основ, и у него может возникнуть такое страстное стремление к объективному порядку, что он будет готов скорее унизиться до полной и рабской зависимости, только бы избегнуть этой муки, проистекающей от внутренней пустоты и бессодержательности. Но, подчиняясь этому порядку, личность находит в нем свое собственное существо. Объективная нравственность не есть нечто чуждое субъекту. Создавая для него обязанности, она не ограничивает, а скорее освобождает его, – освобождает от подчиненности непосредственным влечениям и от гнета субъективной неопределенности. Она указывает ему путь к высшей нравственной свободе и, воспитывая его характер, превращает простую склонность к добру в постоянную добродетель, делает ее правом, привычкой, второй природой»².

В свою очередь, точка зрения Гегеля, взятая в «чистом» виде, также обладает существенными недостатками и, как считает Новгородцев, при слишком прямолинейном проведении может привести к

¹ Новгородцев П.И. Идея права в философии Вл. Соловьева // Там же. – С. 295.

² Новгородцев П.И. Лекции по истории философии права. – С. 216.

катастрофическим последствиям для общества. Гегель непоколебимо верит в то, что именно прогресс «внешних» форм человеческой жизни, т. е. форм общественного устройства бытия людей, ведет общество и человека к совершенству, при этом он совершенно забывает о том, что именно личность является творческим началом бытия и только через внутреннее совершенствование личности может совершаться прогресс всех «внешних» (общественных) форм жизни. Именно в рамках традиции, заданной Гегелем, возникло представление о возможности построить «земной рай» через упорядочивание форм общественной жизни. Наиболее прямолинейное и наглядное выражение вера в возможность построения «земного рая» нашла себе в марксизме, но ее влияние Новгородцев обнаруживает во всех политических идеологиях XIX в., даже в либерализме, который, подобно марксизму, уповает на то, что внедрение соответствующей (либеральной) модели общественного устройства приведет к устранению всех существенных проблем и противоречий в жизни общества и отдельных личностей. Именно поэтому Новгородцев особое внимание уделяет критике указанной традиции, связанной с именем Гегеля, но имеющей глубокие истоки в европейской культуре. Этому посвящена самая капитальная работа Новгородцева «Об общественном идеале».

Рассматривая развитие общественной философии в конце XVIII и в XIX столетиях, Новгородцев утверждает, что, несмотря на разнообразие направлений, главные ее представители сошлись в общем ожидании грядущего земного рая.

«Они были убеждены: 1) что человечество, по крайней мере в избранной своей части, приближается к заключительной и блаженной поре своего существования, 2) и что они знают то разрешительное слово, ту спасительную истину, которая приведет людей к этому высшему и последнему пределу истории»¹.

Указанное убеждение предполагает, что между личностью и обществом возможна полная гармония, достижимая с помощью достаточно простых средств. Здесь, в свою очередь, заключена предпосылка о простоте и легкой познаваемости сущности человека. Именно в этом и заключается роковая ошибка идеи «земного рая». Предельно упрощая сущность человека и не усматривая в ней никаких глубоких противоречий, препятствующих достижению гармонии между личностью и обществом, личностью и другой личностью, эта концепция оказывается не просто ложной, но очень

¹ Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М., 1991. С. 23.

опасной, поскольку в своем применении к общественной жизни она превращается в инструмент искажения и подавления подлинных, сущностных устремлений и ценностей человеческой личности. В этом пункте Новгородцев обнаруживает абсолютное превосходство Канта над Гегелем; именно Кант глубоко осознал трагическую противоречивость бытия человека.

«Наше я, наш разум устанавливает свои законы и нормы, а вокруг него, – и что всего ужаснее, – в нем самом заявляют себя какие-то темные силы, грозные призраки, непонятные влечения, и светлое равновесие духа, его царственное величие оказывается задачей, которую еще необходимо решить, а не результатом, который уже достигнут. Дух находит перед собою, во внешних условиях своего проявления – препятствие и преграду; между духом и природой, между я и не я, между субъектом и объектом существует разлад – вот где источник философского дуализма, который с такой силой раскрыт и запечатлен в системе Канта. С величавым спокойствием философа, без крика боли, без ужаса, без содрогания, Кант раскрыл эту глубину мировых противоречий; он обнаружил такие пропасти и бездны, которые уже никакая философская мысль не могла закрыть и уничтожить»¹.

Идея «земного рая» неизбежно подчиняет отдельную личность обществу и общественным учреждениям. В противовес этому Новгородцев, утверждая равноправие и диалектическую взаимообусловленность личности и общества, все-таки признает личность источником и целью общественного процесса.

«Не вера в земной рай, который оказывается по существу недостижимым, а вера в человеческое действие и нравственное должествование – вот что становится здесь перед нами. Не обетованная земля, а непреклонная личность, такова наша последняя опора»².

Не отрицая возможности выдвижения общественного идеала и полагая, что усилия по его реализации в истории являются совершенно необходимыми для плодотворного развития человека и общества, Новгородцев, тем не менее, считает, что каким бы правильным ни был этот идеал, он никогда не будет воплощен в действительности. Присутствие рационального начала в мире и в человеке позволяет сформулировать некий идеал, который является целью человека, который мы должны воплотить в истории, однако этот идеал не может быть окончательно реализован в эмпирической реальности, в историческом времени. Главным здесь оказывается тра-

¹ Новгородцев П. И. Кант как моралист // Там же. – С. 310.

² Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – С. 44.

гическое ощущение разорванности нашего бытия, невозможности достичь идеал, за который приходится непрерывно бороться.

Тем не менее, вплоть до конца XIX в. в представлениях о характере и цели общественного развития господствовало убеждение в достижимости идеала. Именно поэтому такое влияние имела утопия «земного рая», присутствующая во всех политических идеологиях Запада, включая идеологию либерализма. Однако история второй половины XIX в. поставила под сомнение эту утопическую веру в легкую достижимость идеального состояния общества. В самой европейской философии в качестве альтернативы этой вере стало распространяться убеждение в полной иррациональности истории и невозможности для человека каким-либо образом повлиять на ее ход. Но русская философия нашла более гибкий вариант осмысления истории, исходящий из понимания глубокого трагизма человеческого существования в мире – существования на самом острие борьбы добра со злом, рационального с иррациональным. Это мировоззрение существенно отличается от традиционного христианского видения мира, в котором сверхприродный, божественный порядок признается бесконечно более высоким и господствующим над земным бытием. Эта последняя точка зрения может вести как к исторической пассивности, так и к традиционному утопизму – стремлению к немедленному и окончательному устранению несовершенного бытия ради совершенного, идеального.

Дуальное восприятие мира, характерное для русского мировоззрения, также склонно у утопизму, но он отмечен совершенно другими чертами в сравнении с «классическим» западным утопизмом. Он создает идеал, который осознается как *необходимый* для человека в истории и в то же время как *недоступный* нам в реальном историческом времени. Как считает Новгородцев, для исторической жизни человечества абсолютный идеал всегда останется вечным требованием и призывом. Не блаженство и успокоение дает он людям в их историческом труде, а вечное стремление и беспокойство. Осуществляясь в эмпирических условиях лишь отчасти, лишь относительно, самым осуществлением своим он порождает в человеке стремление, которое, воплощаясь в жизни, в свою очередь, становится перед новым неудовлетворенным стремлением. Так создается ряд усилий и действий, «уходящих в бесконечность»¹.

Каждая эпоха и каждый народ по-своему реализуют одно и то же стремление к идеалу. Этот идеал не может быть разным для них,

¹ Там же. С. 68.

поскольку его смысл универсален – это выявление абсолютной природы человеческой личности. Но эмпирическое выражение указанного универсального идеала может быть разным, это и обуславливает разнообразие культур, эпох, типов развития.

«Прогресс относительных явлений бесконечен, но в каждой ступени этого относительного прогресса осуществляется Абсолютное... Для того воззрения, которое видит в абсолютном идеале живую и реальную силу, естественно полагать, что эта сила не только проявляется когда-то, а проявлялась всегда и везде. Поэтому-то “каждый исторический миг полон, замкнут по-своему”, каждый период имеет свою ценность и свое завершение»¹.

Такое метафизическое «оправдание» истории, ее смысла, является типичным для русской философии, однако Новгородцев не только дает ясное выражение соответствующей историсофской парадигме, но и пытается применить ее в сфере политической идеологии. Прежде всего, это приводит его к необходимости «подправить» классический либерализм. Для него, как и для многих других представителей этого направления, была неприемлема претензия либерализма на то, чтобы быть «всеспасающим средством» от всех бед и противоречий жизни, быть абсолютной ценностью, воплощенным идеалом свободного человеческого общежития, заслоняющим истинный божественный идеал, недостижимый в истории. Новгородцев воспринимает либерализм только как одно из эффективных средств непрерывной и бесконечной борьбы за идеал, вовсе не уникальное и не единственное.

«Перед бесконечным величием идеала относительные средства, меняющиеся от эпохи к эпохе, должны быть низведены до степени условных приемов, технических опытов, пробных путей. Носиться тут с непогрешимыми рецептами, с единоспасающими программами это и есть то, что мы называем ложным абсолютизмом. В области приемов и средств людям открыт известный выбор и простор; здесь может быть и так, что несколько путей ведут к той же цели, одни медленнее, другие скорее, одни хуже, другие лучше. Релятивизм в выборе средств оказывается с этой точки зрения сугубо оправданным»².

Все попытки более глубоко обосновать либерализм в русской философской мысли неизбежно вели к *ограничению* его как одному из средств непрерывного движения к общественному идеалу. Новгородцев глубоко и остро ощущал трагизм и бесконечную внутрен-

¹ Там же. С. 62–63.

² Там же. С. 101.

ную противоречивость человеческого существования и в то же время – причастность человека высшему началу, Абсолюту; именно соединение этих двух чувств вело его к представлению о бесконечности, непредсказуемости и многообразии человеческой истории.

Итак, осмысливая своеобразие русской философии классического периода, можно со всей определенностью выделить в ней три основных направления: а) *религиозное*, идущее от мистики православия к философии всеединства; б) *социально-идеологическое*, выразившееся в схемах консерватизма, либерализма и радикализма; в) *позитивистское*, берущее философию в контексте научнообразного мышления. Между этими направлениями существовала живая связь, полемика, которая способствовала их развитию, совершенствованию, формировала традиции, ставшие опорой развития русской философии в советский период.