

## О природе русского либерализма

*Александров В. Б.*

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Северо-Западный институт управления РАНХиГС), Санкт-Петербург, Российская Федерация; vladboralex@mail.ru

### *РЕФЕРАТ*

В статье анализируются воззрения русского либерализма и их оценка в работах современных авторов. Обосновывается положение о том, что наиболее интересные мотивы в построениях русских либералов являются своеобразным парафразами идей русской религиозной философии консервативного направления. Однако при этом в либерализме утрачивается главная идея этой философии, заключающаяся в понимании общества как целостной, иерархически организованной системы, имеющей в своей основе духовное начало, выражающее исторический опыт народа, понимаемый как поиск путей к единению с Богом. С другой стороны, интенции, которые призваны были выразить собственно либеральные установки, являются в значительной степени непоследовательными и в них утрачиваются те продуктивные позиции, которые содержатся в западном либерализме. Это, прежде всего, касается противопоставления внутренней свободы свободе внешней, понимания культуры как дела духовной элиты и телеологической концепции государства.

*Ключевые слова:* либерализм, консерватизм, свобода, культура, государство

## On the Nature of the Russian Liberalism

*Aleksandrov V. B.*

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (North-West Institute of Management of RANEPA), Saint-Petersburg, Russian Federation

### *ABSTRACT*

In the article views of the Russian liberalism and their assessment in works of modern writers are analyzed. The provision that most interesting motives in views of the Russian liberals are to peculiar paraphrases of the ideas of the Russian religious philosophy of the conservative direction is proved. However, at the same time in liberalism the main idea of this philosophy consisting in understanding of society as the complete, hierarchically organized system having in the basis the spiritual beginning expressing the historical experience of the people understood as search of ways to a unification good luck is lost. On the other hand, intensions which have been intended to express actually liberal installations are substantially inconsistent and lost productive positions which contain in the western liberalism. It, first of all, concerns opposition of internal freedom to freedom external, understanding of culture as matter of spiritual elite and the teleologic concept of the state.

*Keywords:* liberalism, conservatism, freedom, culture, state

---

Наметившееся в общественном сознании современной России неприятие ценностей западного либерализма находит свое отражение в исканиях отечественных философов, направленных на определение концептуальных оппозиций, которые могли бы быть противопоставлены этой доминанте западного политического мышления. Важнейшим источником таких оппозиций для отечественных авторов естественным образом оказывается русская философская мысль.

В целом единая ментальная традиция, несомая русской религиозной философией, имеет определенные вариации, которые акцентируются различными авторами. Наиболее отчетливо выраженной является консервативная линия, которая не сводится к собственно политическому, «практическому консерватизму» в духе

К. П. Победоносцева, М. Н. Каткова, С. С. Уварова и др., но представляет собой особый способ мышления, исходящий из идеи «сверхвременного» единства общественного космоса, одно «из вечных религиозных и онтологических начал человеческого общества» [2, с. 91]. Проявление такого способа мышления, естественно, в каждом конкретном случае специфическое, мы находим в трудах Леонтьева, Бердяева, Франка, Булгакова и многих других русских мыслителей. Эта линия ориентирует на понимание общества как целостной иерархически организованной системы, имеющей в своей основе духовное начало, укорененное в историческом опыте русского народа<sup>1</sup>. За этой линией стоит противопоставление рационалистическим построениям западной социально-философской мысли мистического видения истории, рассмотрение индивидуального бытия как порождения целостности духовного бытия народа.

Вместе с тем современные авторы, критикующие западный либерализм, находят смысловую основу для своей критики в трудах тех отечественных мыслителей, которых принято относить к либералам (Б. Н. Чичерин, А. Д. Градовский и др.). Основанием для такого отнесения является особый акцент, который делали эти мыслители на теме прав и свобод человека. В данной статье мы рассмотрим некоторые идеи русского либерализма, а также отдельные тенденции в его оценке, появившиеся в современной литературе, с точки зрения их соответствия принципам западного либерализма, с одной стороны, и традициям отечественной социальной мысли, с другой.

Русский либерализм получил свое наиболее значимое в концептуальном отношении развитие во второй половине XIX в. и выразился в поддержке реформ, которые связываются с именем Александра II. По словам Леонтьева, «после того как были произведены реформы крестьянская, судебная и земская, как дарованы были льготы печати и университетам, общество наше распалось на два лагеря. Спорными пунктами между ними явились:

- 1) вопрос о принципиальной годности реформ в применении к нашему быту;
- 2) вопрос о дальнейшем развитии совершенных преобразований.

Люди, преданные делу реформы, получили кличку либералов; люди противоположного направления нарекли его *охранительным*»<sup>2</sup> [7, с. 169].

Как видим, в XIX в. русский либерализм осознал себя как политическая программа, ориентирующаяся на поддержку социальных свобод, в частности тех, которые были связаны с указанными реформами. На первый взгляд, интенции русских либералов вполне согласуются со смыслами, составляющими основу западного либерального мышления. Вместе с тем общность повестки не означает общности мировоззренческих оснований этого типа мышления. В трудах русских либералов современные авторы находят определенного рода философию, которая, как они полагают, дает основания для существенно иного видения смыслов и способов функционирования общественного целого.

Сразу скажем, что анализ философии, фундирующей русский либерализм и придающей ему своеобразие и интерес, показывает, что наиболее значимые ее идеи коренятся в традиции отечественной мысли, наиболее полно выраженной русским консерватизмом, что, кстати, нашло свое выражение в своеобразном оксюморе «либеральный консерватизм», который используется для характеристики воззрений некоторых русских мыслителей. Те же стороны воззрений русских либералов, ко-

<sup>1</sup> Более подробно об основных чертах этой ментальной традиции см.: Александров В. В. Русская социально-философская мысль: темы, идеи, традиции. СПб., 2017.

<sup>2</sup> В данной статье мы будем неоднократно ссылаться на знаковую работу К. Н. Леонтьева «Чем и как либерализм наш вреден», явившуюся откликом на одну из публикаций Градовского, взгляды которого мы также будем иметь в виду.

торые воспроизводят собственно либеральную риторику, оказываются, на наш взгляд, наименее интересными и проработанными в меньшей степени, чем это имеет место в западном либерализме.

*Первая черта* этой философии продолжает традицию русской религиозной философской мысли, укореняющей индивидуальное бытие в духовной жизни народа. Некоторые исследователи русского либерализма, указывая на эту черту его философских оснований, рассматривают ее как результат влияния идей немецкой классической философии, где была установлена вторичность отдельной личности по отношению к обществу, духовному целому народа и человечества [5, с. 94].

Конечно, нельзя отрицать того, что русские мыслители серьезно знакомились с немецкой классической философией, но это не дает основания считать, что данная идея является результатом ее исключительного влияния. Думается, что ситуация обратная. Интерес к немецкой философии был вызван ее созвучностью мироощущению русских мыслителей. Это мироощущение укоренено в многовековом опыте общинной жизни, совместного противостояния вызовам природной среды и иноплеменного окружения. Принцип укоренения личности в целостности общественной жизни красной нитью проходит через учения многих русских философов: он отчетливо обозначен в идее соборности, выдвинутой А. С. Хомяковым, учении Леонтьева об обществе цветущей сложности, философии всеединства, разделявшейся многими выдающимися отечественными философами, и других построениях русских мыслителей.

Такое укоренение индивидуального бытия в целостности народной жизни отчетливо просматривается в трудах русских либералов. Так, Градовский, к идеям которого мы будем еще не раз обращаться, в качестве предмета государственного управления рассматривает жизнь народности как целого, причем народность рассматривается им не как сумма индивидов, а как «собирательная личность». Некоторые его высказывания на эту тему даже позволяют усомниться в справедливости отнесения его воззрений к либеральным. Характерным в этом плане является следующий принадлежащий его перу пассаж: «Деятельность государства не может быть сведена к простому *охранению личных сил*, задаче отрицательной. Предмет государственной политики — жизнь определенного народа, во всем ее объеме» [4, с. 17]. Эта философская установка нашла отражение в других чертах, свойственных воззрениям русских либералов.

*Вторая особенность* философии русского либерализма состоит в особой акцентировке внутренней свободы, в противовес западному либерализму, выводящему на первый план внешнюю свободу, т. е. по сути дела правовые условия самоосуществления личности. На эту особенность русского либерализма указывает, например, один из наиболее глубоких его исследователей И. И. Евлампиев. По его словам, «сущностным качеством человека была признана его внутренняя свобода, которая весьма опосредованно соотносится с внешней свободой, а часто даже противоречит ей (как утверждают экзистенциалисты, даже тюремное заключение не лишает нас внутренней свободы, наоборот, очень часто устранение внешней свободы помогает человеку осознать свою подлинную, внутреннюю свободу)» [5, с. 94]. Главная претензия к либерализму в его западной трактовке, которую выдвигает названный автор, состоит в недооценке внутренней свободы и чрезмерной акцентировке свободы внешней, т. е. тех возможностей, которые создаются установленными в обществе универсальными правилами. В этих условиях человек западного общества формируется как следствие условий, утрачивающее проблематику внутренней свободы. «Главной целью “воспитания народа”, о котором говорили все родоначальники либерализма, — пишет Евлампиев, — и одновременно главным условием его эффективности оказалось подавление, уничтожение внутренней свободы» [Там же, с. 96].

Не имея в виду защиту либерализма, но с целью определения более основательных причин для его критики, рассмотрим идею внутренней свободы и те возможности понимания человеческого бытия, которые могут быть с ней связаны. Начнем с того, что само понятие внутренней свободы весьма противоречиво и что противопоставление внутренней свободы всякой внешней обусловленности является некоторой прекраснородушной иллюзией. На это обстоятельство в свое время весьма тонко указал Д. Юм, заметивший, что, по сути дела, рассмотрение своих действий как свободных означает не что иное, как нежелание видеть их обусловленность и необходимость. По его словам, «хотя, совершив какой-нибудь поступок, мы и сознаем, что находились под влиянием известных целей и мотивов, нам все же трудно убедить себя в том, что нами управляла необходимость, и что для нас совершенно невозможно было действовать иначе» [10, с. 157]. Логика размышлений великого мыслителя такова: «если единственным мотивом наших действий является желание показать свою свободу, значит, мы никак не можем освободиться от уз необходимости. Мы можем вообразить, будто переживаем свободу внутри себя, но любой зритель обычно может вывести наши действия из руководящих нами мотивов и из нашего характера» [Там же, с. 159].

Иными словами, увлечение темой внутренней свободы проходит мимо того вполне очевидного обстоятельства, что абсолютное игнорирование внешних условий (например, правовых гарантий) является самообманом, за которым скрывается неготовность к рефлексии над своей деятельностью. Внешние обстоятельства могут в большей или меньшей степени осознаваться субъектом, но в любом случае полностью исключить их влияние нельзя. И даже претендуя на свободу и убеждая себя в том, что он свободен в своих действиях, субъект явно или неявно видит свою свободу в отношении к определенным внешним обстоятельствам.

В некоторых условиях сохранение внутренней свободы может быть весьма непростым делом и потребует большей смелости, чем в других. Но, тем не менее, внутренняя свобода — свобода выбора существует всегда, в самых разных внешних условиях, в самых жестоких и грозящих смертельными репрессиями обстоятельствах. Реальная свобода лица, заметил Леонтьев, «возможна даже и в Китае, при существовании пытки... „Не делай того, что запрещено, если боишься пытки... а если не боишься как знаешь“. Этот выбор возможен был во все времена, и люди действительно выбирали» [7, с. 178]. В обстоятельствах более гуманных внутренняя свобода окажется делом «менее затратным» для волевой сферы личности, для ее готовности к риску или самопожертвованию. Но, так или иначе, реализация внутренней свободы будет всегда «наткаться» на границы, задаваемые внешними условиями.

Идея внутренней свободы вызывала весьма настороженное и, если говорить более точно, критическое отношение со стороны представителей консервативной, охранительной идеологии. Суть этих опасений в том, что абсолютизация внутренней свободы запускает процесс саморазрушения общества и государства. Требование внутренней свободы как бы ни противопоставляли ее свободе внешней, это всегда более или менее явный поход за более комфортными в правовом отношении условиями для реализации внутреннего выбора. В полном соответствии с диалектикой внутреннего и внешнего ослабление внешней регламентации обуславливает изменение степени ответственности и смелости внутренней свободы, стимулируя дальнейшую борьбу за увеличение внешней свободы. В либеральной среде это движение может быть более или менее осознанным и более или менее целенаправленным. В случае осознанности эта деятельность оказывается целенаправленным разрушением существующего государства, в противном случае она имеет тот же результат, стремление к которому оправдывается прекраснородушными разговорами о свободе для социального или культурного творчества.

Убедительную иллюстрацию такого разрушительного действия либеральной практики, на примере деятельности земств, приводит К. Н. Леонтьев, один из самых глубоких представителей охранительной идеологии. «В земстве заметен нередко такой дух, — пишет он, — который нельзя назвать правительственным или охранительно-либеральным, т. е. *не переходящим за черту дарованных льгот*» [7, с. 173]. Это утверждение он поясняет следующим примером. В одной губернии, кандидат в гласные был забаллотирован только потому, что он был близок губернатору, и представителям земства не хотелось «чтобы *администрация* знала все, что мы делаем, и влияла бы тут...». Вывод вполне очевидный для Леонтьева. «Земство, по чувству естественному и присущему всякому человеческому учреждению, постоянно стремится перейти эту черту (черту либерального закона, — *В. А.*) не по форме, а именно по духу, т. е. *ослабить действие той самой власти, которая даровала ему эти права...*» [Там же, с. 174]. По словам Леонтьева, именно мелкая эгалитарно-либеральная оппозиция усиливает «сперва общее расслабление, а потом и разнузданность» [Там же, с. 174].

Внутренним механизмом запускаемого либеральными реформами процесса саморазрушения государства является то совершенно неизбежное обстоятельство, что следование закону есть всегда результат его определенной интерпретации. Эта интерпретация есть форма существования внутренней свободы. Данное обстоятельство, к стати говоря, надо иметь в виду, когда мы говорим о свободе как познанной необходимости. Необходимость не может быть познана в некотором исчерпывающем и завершеном смысле. Поэтому ссылка на невозможность преодолеть познанную необходимость при выборе определенного способа поведения на поверку оказывается ничем иным, как слабостью и личностной несостоятельностью. Свобода есть не просто познание необходимости, но всегда и готовность ее переосмыслить, интерпретировать в приемлемом для себя варианте для осуществления своих целей. К стати, западный либерализм отчетливо осознает это обстоятельство. Более того, оно является для него краеугольным в трактовке человеческой свободы.

Вообще, по нашему мнению, попытка противопоставить русский либерализм западному по принципу недооценки последней внутренней свободы, является безосновательной. Западный либерализм не отрицает внутренней свободы, более того, он понимает ее вполне продуктивно, связывая ее с осознанием и истолкованием законов, в которых действует человек и которые уравнивают всех членов общества. В силу этого само понимание внутренней свободы становится более осмысленным. Вот что пишет, например, Хайек — один из главных теоретиков либерализма: «Зная правила игры, индивид свободен в осуществлении своих личных целей и может быть уверен, что власти не будут ему в этом мешать» [8, с. 61]. Но при этом продуктивное участие каждого индивида в историческом процессе предполагает отчетливое осознание того, что «...сама по себе шкала ценностей может существовать только в индивидуальном сознании, поскольку она является ограниченной и неполной. В силу этого индивидуальные ценностные шкалы различны и находятся в противоречии друг с другом. Отсюда индивидуалист делает вывод, что индивидам следует позволить в определенных пределах следовать скорее своим собственным склонностям и предпочтениям, нежели чьим-то еще (например, установленным государством нормам. — *В. А.*), и что в этих пределах склонности индивида должны иметь определяющий вес и не подлежать чьему-либо суду. Именно это признание индивида верховным судьей его собственных намерений и убеждений, признание, что постольку, поскольку это возможно, деятельность индивида должна определяться его склонностями, и составляет существо индивидуалистической позиции» [Там же, с. 51]. Мы видим, что западный либерал не исключает внутреннюю свободу и даже придает ей вполне осмысленный и продуктивный характер.

В таком понимании внутренней свободы содержится очень важный эвристический потенциал, ориентирующий на понимание взаимоотношения субъекта и власти как диалога. Действующий индивид всегда при осуществлении свои ценностных установок, реализации своих склонностей всегда будет стоять перед лицом проблемы интерпретации установленных законов. И эта интерпретация всегда будет иметь естественную тенденцию более либерального их толкования с целью как можно дальше продвинуть свою свободу. Хотя представители либеральной идеологии этого или нет, но это означает противостояние тому субъекту, который установил эти «правила», т. е. государству. С другой стороны, это означает, что у государства есть право давать свою интерпретацию действиям субъекта через призму определенной интерпретации установленных законов. Таким образом, движущим механизмом развития будет процесс разрешения конфликта интерпретаций, который выступает способом существования индивида или некоторых коллективных субъектов в их отношениях с государством.

Обращая внимание на акцентировку внутренней свободы русскими либералами, следует отметить, что подобная идея не может рассматриваться как абсолютно противостоящая отечественной культурной традиции, выраженной консервативными авторами. Подчеркивание значения внутренней свободы мы можем встретить уже у русских славянофилов, о чем, кстати, говорят и сами либеральные авторы. Так, А. Градовский писал о славянофилах, видя их в данном отношении своими предшественниками, что «для них первое в отдельном человеке и в народе были его нравственные идеалы, вырабатываемые его свободным сознанием, т. е. творчеством» [4, с. 220]. Однако в русской консервативной мысли эта акцентировка внутренней свободы была связана с другой метафизикой. Свобода здесь рассматривается не в либеральном духе как право на творческую самореализацию, на отстаивание своих политических и т. п. целей, но как некоторая судьба и, более того, обязанность, вытекающая из богоподобной природы человека. Как утверждал Франк, «свобода не есть какое-нибудь абсолютное и „прирожденное“ право... свобода есть, напротив, первичная обязанность человека в качестве общего и высшего условия для исполнения всех остальных его обязанностей» [9, с. 115]. Свобода дана человеку не для самореализации, а как важнейшее условие поиска путей к Богу, исполнения своего долга в земной жизни. Свобода обретает свой смысл только тогда, когда человек начинает осознавать себя существующим перед лицом Абсолюта, т. е. Бога.

В противном случае за этим сладким словом «свобода» могут скрываться побуждения далеко не возвышенного свойства. Некоторый перечень таких набросал Леонтьев: «один — либерал, — замечает он, — потому, что был либералом еще в 40-х годах и ему больно расстаться с любимым идеалом, которому он так долго и так искренно служил; другой остается на всю жизнь либералом потому, что думает, будто бы честный человек непременно должен быть всю жизнь верен прежним убеждениям, даже и вопреки целому ряду разочарований...»

Этот род либерализма, говорю я, искренний сначала, а впоследствии *только твердый, но уже не искренний*, есть самый вредный род, ибо он серьезен и влиятелен...

Самые безвредные либералы в наше время — это либералы *из выгод*. Один, например, либерал оттого, что пишет для пропитания в газете, защищающей «свободу и равенство». Этот легко исправим; какая-нибудь ссора с редактором или хорошая построчная плата в разумной газете сделает его охранителем в одну неделю...

Этого рода люди не так вредны и опасны, как люди благородные и честные!.. Таких людей, неисправимых *морально, но политически* очень легко исправимых посредством какой-либо мзды, — к счастью, у нас еще много. Политика — не



этика. Что делать! Она имеет *свои законы, независимые от нравственных*» [7, с. 171–172]. Можно спорить о полноте приведенной «классификации». Но не в этом дело. Главное Леонтьевым сказано. За этим наброском просматривается своеобразная конкретизация мыслей Юма об обманчивости веры во внутреннюю свободу человека. За каждым свободным выбором стоит более или менее осознаваемая обусловленность внешними обстоятельствами или собственным характером. И в зависимости от степени этой обусловленности внутренняя свобода может иметь больший или меньший разрушительный потенциал, связанный со стремлением, так или иначе, противостоять существующей власти. Это противостояние может быть осознанным и злонамеренным или противостоянием из прекраснодушного непонимания его смысла, но в любом случае своим следствием оно имеет разрушение установленного общественного порядка. По этому поводу Леонтьев метко заметил: «Тут вот какая Сцилла и Харибда для друзей «свободы»... Кто из них был коварен, тот был умен, ибо достигал своей цели — *расстройства общего*... А кто был прям и честен в своих увлечениях, тот или ошибался горько, или просто ничего государственного не понимал» [7, с. 178].

Третьим достоинством русского либерализма высоко оценивающие его современные исследователи считают придание им особого значения культурному творчеству. Эта установка является следствием того, по их мнению, что важнейшим условием культурного творчества является внутренняя свобода. Так, в частности, И. И. Евлампиев указывает, что «основной формой внутренней, духовной свободы является не выбор между наличными в бытии ситуациями и явлениями, а творческий акт, созидающий культуру. Человек, глубоко осознающий свою внутреннюю, творческую свободу, обладает такой самостоятельностью, независимостью мыслей и суждений, что его поведение и мышление невозможно достаточно эффективно контролировать» [5, с. 95]. При этом полагается, что внутренняя свобода в ее наиболее полном выражении и соответственно творческий потенциал являются чертами элит, выступающих творцами национальной культуры. Так, И. И. Евлампиев и его соавтор в другой работе замечают, что в качестве творца культуры «невозможно иметь в виду любую личность. Здесь необходимо учесть принципиальное неравенство личностей: первичной, абсолютно значимой в отношении культуры личность может стать, только достигнув определенного развития внутренней свободы и творческой способности» [6, с. 133].

Приведенная точка зрения требует нескольких комментариев. Во-первых, в соответствии с приведенной выше логикой о разрушительных интенциях либерализма, возникает вопрос: не будет ли стремление к самореализации творческого субъекта, движимого чувством собственной внутренней свободы, путем к уничтожению и самой свободы и национальной культурной традиции. В русском консерватизме возможность такого исхода преодолевается отмеченной выше метафизикой. Для него по отношению к творчеству в сфере культуры, как и по отношению к социально-политическим практикам, будет справедливым утверждение о том, что творец, деятель должен ощущать свое существование перед лицом Абсолюта и свое творчество как трудный и непростой диалог с ним. Остановиться на постулировании внутренней свободы как источнике творчества было бы большим упрощением. Для русской философии творческая устремленность человеческого бытия — это та тайна, которую человеку даровал бог и которую человек должен открыть в себе как свое подобие творцу «*Бог ждет от человека антропологического откровения в творчестве, сокрыв от человека во имя богоподобной свободы его пути творчества и оправдание творчества*» [3, с. 329].

Во-вторых, нельзя не отметить того, что идея элиты как подлинного субъекта культурного творчества не вполне согласуется с либеральной традицией и причудливым образом переключается с аристократическим пониманием культурного

процесса, который в большей степени свойственен консервативному мировоззрению. Так, например, Бердяев, исходя из представления о том, что культура коренится в культе, полагает, что она усвоила иерархический характер, свойственный культуре. Отсюда вывод, согласно которому «культура — благородного происхождения» и ее развитие является привилегией духовной аристократии. «Культура, — писал по этому поводу Бердяев, — всегда идет сверху вниз, путь ее аристократический» [2, с. 218].

На наш взгляд, это одно из самых проблемных мест в трактовке культуры русскими консерваторами. Конечно, многое зависит от того, как понимать культуру. Если культура понимается как высшие достижения нации, то Бердяев безусловно прав. Однако такой подход к культуре приводит к утрате ее сущности как формы кодирования, исторического опыта, в которой зашифрованы основные смыслы бытия людей, составляющих некоторую общность — этническую, социальную, поселенческую или какую-либо иную. Такое понимание культуры означает невозможность ее сведения к высшим достижениям в искусстве, литературе или философской мысли. Культура — это творение всего народа. Значение иерархии в культуре проявляется в том, что духовная элита выполняет специфическую функцию, наполняя культурную традицию рефлексией, глубоким личностным переживанием, художественной образностью, религиозными смыслами, находящими свое выражение в произведениях искусства, философских трактатах, богословских текстах, но не в создании культуры как некоторой системы ценностей и смыслов.

Творцом культуры, смыслом которой является национальная традиция, выступает народ. Это могут быть его представители, своей жизнью создающие образы, персонифицирующие эту традицию, например герои войн, ученые, священники... Культура творится и в обыденной, повседневной жизни людей, где она кристаллизуется в виде обычаев, поведенческих образцов, определенного ценностно-нравственного сознания, составляющего основу национальной культуры. Кстати говоря, подобную точку зрения мы встречаем и у русских либералов. Ее достаточно отчетливо выразил, А. Д. Градовский, упоминаемый Леонтьевым как представитель либеральной идеологии. Он недвусмысленно выводит на первый план культурного процесса народное творчество, а не творчество духовной элиты, что позволяет предположить, что современные авторы вкладывают в уста русских либералов идеи, которые симпатичны им самим, более чем комментируемым ими мыслителям. «Народное творчество, — писал А. Д. Градовский, — вот последняя цель, указываемая каждому народу самой природой, цель без которой не может быть достигнуто совершенство рода человеческого. Убить творческую силу народа — все равно, что убить силу личной предприимчивости в неделимом (имеется в виду, в индивидуе. — В. А.)» [4, с. 28]. Еще раз подчеркнем: конечно, есть и великие творцы, в творчестве которых национальная культура достигает своих высот, но дело заключается в том, что как только творец осознает свою особую роль в творении культуры, как только он противопоставит себя людям профессионально незанятым в искусстве, литературе, будет относиться к ним как условию своего творческого бытия, он тут же запустит тот самый механизм саморазрушения общества, о котором мы говорили выше. Это саморазрушение выразится в унижении «простых» людей, творящих те самые базовые формы культуры, о которых мы говорили, и в личностной деградации самого «творца».

Рассмотрим следующий пример, приведенный Достоевским и использованный Евлампиевым и Куприяновым для иллюстрации того положения, что элитарный характер культурного процесса может стать естественным достоянием общественного сознания и выражаться в способе существования творца культуры. «Представьте, — писал Достоевский, — 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 же он будет унижен, раб? Отнюдь нет. Он знает, что Шекспир полезнее его бесконечно: „Честь 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 несколько и, как человек, тебе равен“» [цит. по 6, с. 135]. На наш взгляд, это пример скорее забавный, чем убеждающий. Вынося горшки за Шекспиром, не будет ли обслуживающий его человек унижать себя как личность и тем самым разрушать общий принцип возвышения человека как смысла общественной жизни, как смысла культурного процесса. Да и самого Шекспира вряд ли это возвысит как личность и тем самым как человека, способного творить подлинную культуру. Возникают и другие вопросы. Насколько точно современник великого человека может диагностировать его величие? И может ли человек, готовый выносить горшки, претендовать на то, чтобы определять значимость некоего Шекспира, Ван Гога или даже самого Достоевского? Все эти вопросы следует иметь в виду, когда приходится сталкиваться с позиционированием себя современными деятелями искусства кем-то вроде Шекспира из приведенного выше примера.

Четвертая особенность русского либерализма заключается, как полагают современные его поклонники, состоит в особом понимании сущности государства. Это понимание связано с идеями внутренней свободы и творчества как формы ее реализации. Главное в его понимании государства и на чем останавливается мысль указанных авторов состоит в том, что в отличие от западных либералов, выстраивающих свою концепцию государства на основе понимания общества как механического взаимодействия автономных индивидов, регулируемого «минимальным» государством, для русских либералов, в частности, для Градовского, государство выступает политической формой народности. Народность как исторически формирующаяся целостность и понимаемая им как «совокупность лиц, связанных единством происхождения, языка, цивилизации и исторического прошлого» [4, с. 26], «*есть нормальное, естественное основание государства*» [4, с. 30]. И в свою очередь «государство в тесном смысле этого слова есть не что иное, как *политико-юридическая форма народности*» [Там же].

Важнейшей функцией государства, понятого указанным выше способом, является развитие народности как особого культурного субъекта. Поскольку культура, по справедливому замечанию Евлампиева и Куприянова (приходящему, между прочим, в некоторое противоречие с высказанной ими идеей об элитарности культуры), обладает духовной целостностью и не является делом отдельной личности, в культурном процессе, по их мнению, действует диалектика взаимодействия элемента и целого. В силу этого обстоятельства процесс реализации внутренней свободы заставляет личность признавать «необходимость диалектического взаимодействия с государством, а также свою несомненную зависимость от него как от обязательной формы организации культуры» [6, с. 133]. Нельзя не согласиться с этой весьма справедливой мыслью. Заметим только, что эту вполне корректную логику авторам неплохо было бы применить и при рассуждении о смысле и значении внутренней свободы как способе бытия отдельной личности и вне собственно культуры, в ее социальном и политическом бытии. Ее применение исключило бы столь категоричное противопоставление внутренней свободы свободе внешней, границы которой как раз и задаются государственно-правовыми рамками.

Эту концепцию государства авторы называют телеологической, в силу того, что его деятельность подчинена не простому регулированию отношений между инди-

видами, а задаче сохранения и развития целостности культуры. «Общество и государство, — полагают авторы, — 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» [Там же].

Таким образом, творение культуры осуществляется индивидом как частью целостности, закон существования которой задает государство. В этом процессе осуществляется двоякая деятельность: с одной стороны, субъект, реализуя свои ценностные установки, создает культуру, совершенствуя тем самым общество, а с другой, он сам совершенствуется как личность. Заметим, что эта справедливо подмеченная диалектика в полной мере реализуется не только в сфере собственно культуры, но и в других видах социально значимой деятельности — экономической, политической, — осуществляя которые человек реализует свои ценностные установки и, тем самым, так или иначе, творит культуру. Об этом тоже следует помнить, когда начинают говорить об особой роли элиты в развитии культуры.

Возвращаясь к идее телеологического государства, следует сказать, что не стоит переоценивать ее оригинальность (за исключением разве что названия, предложенного нашими авторами). В этой идее в специфической форме воспроизводится свойственное русской культурной традиции понимание общества как иерархически организованного целого, не исключающего при этом и свободу личности. Это понимание общества, по словам Франка, имеет в виду состояние, которое «является именно органически-корпоративно-иерархическим состоянием, которое, тем не менее, пробивается через сильное чувство свободы и демократическую активность самоуправления» [9, с. 488]. Истоки такого понимания государства сам Франк видит в учении о соборности А. С. Хомякова. Но в отличие от либеральной трактовки русская религиозная философия видит невозможность эксплицировать ее в логически выверенной категориальной форме. Она видит это единство как «магическое» (как основывающееся на восприятии реального присутствия всеобщего духа в сообществе) в противоположность «фаустовскому мировоззрению Запада» [Там же, с. 487]. В свете западного мировоззрения, отправной точкой для понимания общественной жизни является человеческое «я» (индивидуалистический персонализм), тогда как в русской философии отправной точкой является «Мы», которое «образует последнюю основу духовной жизни и духовного бытия» [Там же]. Либеральное мышление говорит о существовании человека в контексте духовного целого, но оно проходит мимо темы логической невыразимости этой целостности, ее рационально не постижимой онтологической природы, обуславливающей специфику национальной культуры. Для него не существует темы общего, общего в национальной культуре, в национальной истории. Леонтьев, воссоздавая логику либерального мышления, писал: «до национального своеобразия и творчества, до национальной самобытности нам дела нет; мы просто утратили способность понимать, что это такое — своеобразии творчества и т. п., и каким это образом выходит, что даже рабство и всякие стеснения, во многих случаях *развивают личность — и народную, и единичную* больше (т. е. выразительнее), чем общеевропейская нынешняя свобода?» [7, с. 177]. Рационализация культурного процесса, пусть и обращающаяся в своей риторике к категории целостности, так или иначе, теряет традицию, теряет онтологическую основу, глубинные, мистические основы культуры. Именно здесь проходит, по-видимому, водораздел между консервативной традицией и логикой либерального мышления.

Вызывает сомнение и тезис о движении к совершенству в культурном процессе, даже с оговоркой о его полной недостижимости, и, соответственно, понимание культуры каждой эпохи как определенной стороны этого совершенства, как ступени восхождения к нему. По словам упомянутых авторов, «каждая эпоха, каждый

народ, каждая культура в истории имеет непреходящее значение как выражение одной из сторон идеала совершенства» [6, с. 132]. Этот тезис как-то уж очень прозрачно напоминает принцип градаций Ж. Б. Ламарка для живой природы, не говоря уже об Аристотелевской телеологии. Неприемлемость такого подхода была хорошо осознана русскими консервативными мыслителями, видевшими исторический процесс как трагический, процесс, в котором происходит не движение к всеобщему совершенству, а нарастание борьбы между добром и злом. Так, например, Леонтьев в упоминавшейся нами работе, посвященной критике либерализма, замечает, что «в *прогресс* надо верить, но не как в *улучшение* неперменное, а только как в новое перерождение тягостей жизни, в новые виды страданий и стеснений человеческих» [Там же, с. 179]. Если и говорить о цели государства в области культуры, то имея в виду ее понимание не в духе ориентации на некоторое идеальное состояние, а как постоянное стремление к сохранению национальной традиции, постоянному соотносению с ней неизбежных новаций, нахождению организационных форм взаимодействия с творческими коллективами и отдельными творцами в сфере культуры.

Таким образом, проведенный в статье анализ позволяет сделать заключение о том, что русский либерализм представляет интерес как опыт либерального дискурса в рамках отечественной культурной традиции. Этот опыт свидетельствует о том, что те идеи, которые могли бы обогатить либеральную идеологию, являются своеобразным и не всегда удачным парафразом тех мыслей, которые были наработаны в русской религиозной философии, имеющей в целом консервативную направленность. В результате этого обстоятельства, например, либеральная идея о свободе личности не только утрачивает логику свойственному западному либерализму, но в предлагаемом ее варианте (противопоставляющем внутреннюю свободу свободе внешней) утрачивает ряд смысловых особенностей, свойственных идее свободы вообще. Это же касается и телеологической идеи государства (акцентированной современными авторами), деятельность которого ведома принципом совершенствования культуры, непонятно каким образом способного понять критерии этого совершенствования. В русской религиозной философии фундаментальной идеей, определяющей и трактовку свободы, и культурного творчества, и сущности государства, является понимание общества как целостной, иерархически организованной системы, имеющей в своей основе духовное начало, выражающее исторический опыт народа. Содержание этого опыта определяется напряженным поиском тех форм совместной жизни, которые ведут к единению человека и Бога. Соответственно, в отличие от либерализма, смысловое наполнение свободы и культурного творчества осуществляется здесь через постановку человека перед лицом Божественного Абсолюта и понимается как выстраивание богочеловеческого бытия. Творческая функция государства, в целом оправданно понимаемого как политическая форма народности, если следовать традиции русской религиозной философии, несущей в себе консервативное начало, не может трактоваться как выстраивание процесса движения к совершенству. Главная его задача в свете этой философии — нахождение форм согласования традиции и новаций, имея в виду исторический духовный опыт народа в определенном выше смысле.

## Литература

1. Александров В. Б. Русская социально-философская мысль: темы, идеи, традиции. СПб., 2017.
2. Бердяев Н. А. Философия неравенства // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли. Л., 1991.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

4. Градовский А. Национальный вопрос в истории и литературе. М., 2009.
5. Евлампиев И. И. Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая: критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 90–99.
6. Евлампиев И. И., Куприянов В. А. Телеология против механицизма: две формы понимания общества и государства в русском либерализме // Философские науки. 2016. № 8. С. 124–137.
7. Леонтьев К. Н. Чем и как либерализм наш вреден // К. Н. Леонтьев. Избранное. М., 1993.
8. Хайек Ф. А. Дорога к рабству. М., 1992.
9. Франк С. Л. Русское мировоззрение // С. Л. Франк. Духовные основы общества. М., 1992.
10. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга вторая. Об аффектах; Книга третья. О морали. М., 1995.

**Об авторе:**

**Александров Владимир Борисович**, профессор кафедры журналистики и медиакоммуникаций Северо-Западного института управления РАНХиГС (Санкт-Петербург, Российская Федерация), доктор философских наук, профессор; vladboralex@mail.ru

**References**

1. Alexandrov V.B. Russian social philosophical thought: subjects, ideas, traditions. SPb., 2017. (In rus)
2. Berdyaev N.A. The Philosophy of Inequality // Russian abroad: from history of a social and legal thought. L., 1991. (In rus)
3. Berdyaev N.A. The Philosophy of Freedom. Sense of creativity. M., 1989. (In rus)
4. Gradovsky A. Ethnic question in the history and literature. M., 2009. (In rus)
5. Evlampiyev I. I. Relevant lessons of the Russian liberalism. Article first: criticism of the western tradition // Questions of Philosophy [Voprosy filosofii]. 2015. N 6. P. 90–99. (In rus)
6. Evlampiev I. I., Kupriyanov V. A. Teleologiya against a mekhanitsizm: two forms of understanding of society and the state in the Russian liberalism // Philosophical sciences [Filosofskie nauki]. 2016. N 8. P. 124–137. (In rus)
7. Leontiev K. N. How and on our liberalism is harmful // Leontiev K. N. Favourites. M., 1993. (In rus)
8. Hayek F. A. The Road to Serfdom. M., 1992. (In rus)
9. Frank S. L. Russian outlook / Frank S. L. Spiritual bases of society. M., 1992. (In rus)
10. Yum D. A Treatise of Human Nature. Book 2: Of the Passions; Book 3: Of Morals. M., 1995. (In rus)

**About the author:**

**Vladimir B. Aleksandrov**, Professor of the Chair of Journalism and Media Communications of North-West institute of management of RANEPA (St. Petersburg, Russian Federation), Doctor of Science (Philosophy), Professor\$ vladboralex@mail.ru