

Российская Академия Наук
Институт философии

И.А. КАЦАПОВА, С.И. БАЖОВ

**ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ
П.И. НОВГОРОДЦЕВА**

Москва
2007

УДК 14
ББК 87.3
К–30

В авторской редакции

Кацапова И.А. – Введение, Часть I, Заключение
Бажов С.И. – Часть II

Рецензенты

доктор филос. наук *М.В. Силантьева*
доктор филос. наук *А.Д. Сухов*

К–30 **Кацапова, И. А.** **Философское мировоззрение П.И. Новгородцева [Текст] /И. А. Кацапова, С. И. Бажов ; Под общ. ред. И. А. Кацаповой ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2007. – 182 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 170–181. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0086-3.**

Монография посвящена творчеству видного русского теоретика права и социального философа конца XIX – начала XX вв. П.И.Новгородцева. Анализ творчества мыслителя позволяет раскрыть незаурядность его личности, сумевшей совместить в своей практической деятельности принципы либерализма. В общем плане в книге раскрываются социально-философские взгляды мыслителя на возможность преобразования социально-правовой реальности в свете общественного идеала.

ISBN 978-5-9540-0086-3

© Кацапова И.А., 2007
© Бажов С.И., 2007
© ИФ РАН, 2007

Введение

Предмет данного монографического очерка – философское мировоззрение русского мыслителя конца XIX – начала XX вв. П.И.Новгородцева (1866–1924). Необходимость этого исследования вызвана не только общим соображением, что каждое «поколение должно вновь изучать и продумывать те идеи, которые сформировало его миропонимание»¹, но также и тем, что в монографии впервые систематически рассматривается творчество и личность мыслителя через призму его мировоззренческих принципов и приоритетов.

Важной особенностью творчества Новгородцева является то, что условно оно делится на два периода. Мыслитель шел от философии нравственного идеализма к православному христианству, или как писал В.В.Зеньковский: «от защиты «естественного права» и метафизики к прямому исповеданию религиозных начал»². Во «второй» период, когда мировоззрение философа приобрело религиозный характер, он планировал осуществить синтез христианских и либерально-правовых ценностей. Однако реализовать свой замысел полностью Новгородцеву не удалось.

В истории русской мысли Новгородцев прежде всего известен своими трудами в области философии права. Между тем также следует отметить его особый интерес к проблемам социальной философии и этики. В области философии права теоретическим самоопределением Новгородцева стал вопрос возрождения естественного права. Такая идейная позиция мыслителя по существу оказалась принципиальной оппозицией историческому направлению в юридической науке, что в свою очередь определяло своеобразие русской школы философии права. Новгородцев показывает, что отказ в юриспруденции (в частности, представителями исторической школы) от идеи естественного права препятствует адекватному пониманию правовой реальности. Он, в частности, считал, что сущность естественного права заключается в этическом критицизме, поэтому без этической оценки анализ права неизбежно оказывается односторонним.

Также принципиально он настаивает и на том, чтобы изучение права как общественной (юридической) нормы поведения было дополнено изучением этической нормы как принципа естественного права. По Новгородцеву, современная философия права должна оберегать «нравственную основу права от воздействия мелкой практики и односторонней теории», утверждая его идеальное значение, «его моральную основу»³. В этом аспекте мыслитель рассматривает *философию права*, прежде всего, как *нормативную идею права*, которая содержит диалектический синтез идей свободы человека, безопасности и целесообразности его жизни.

Основной методологической установкой его философии было стремление соединить теоретический анализ права с этико-нормативным принципом осмысления правовой реальности. Мыслитель, рассматривая право в историческом контексте, подчеркивал важность *философского анализа* правовой реальности. В этой плоскости Новгородцев рассматривает право как *нормативную идею* права, и определяет право как норму и принцип личности.

Центральная уже для первых крупных работ Новгородцева идея возрождения естественно-правового мышления в юриспруденции была поддержана В.М.Гессеном, Л.И.Петражицким, Н.А.Бердяевым, С.Н.Булгаковым, Б.А.Кистяковским. И последующие его труды неизменно оказывались интеллектуальным событием, привлекавшим внимание современников.

Первые исследовательские работы о различных аспектах творчества Новгородцева, о существенных сторонах его воззрений, появились уже при его жизни (аналитические статьи Е.Н.Трубецкого, Л.И.Петражицкого, И.В.Гессена, Г.Д.Гурвича)⁴. Особо следует отметить работы, написанные философами и учеными русского зарубежья: Г.Д.Гурвича, В.В.Зеньковского, Н.О.Лосского, Д.Левицкого, А.В.Валицкого⁵. Так Зеньковский причисляет Новгородцева к мыслителям, повернувшим «к метафизике на почве критицизма»⁶.

Д.Левицкий рассматривает творчество Новгородцева как составную часть общей темы «Русская религиозно-философская мысль XX в.»⁷.

Ценные сведения о жизни и творчестве русского мыслителя опубликованы в статьях, посвященных памяти П.И.Новгородцева⁸. В мемуарах профессора Н.Н.Алексеева содержатся важные сведения о последнем периоде жизни и творчества Новгородцева⁹, который по существу и характеризуется как «второй» идейный период его творчества.

В историографии XX в. в основном встречались лишь отдельные упоминания имени Новгородцева. В 1960–70 гг. появились более развернутые работы о разных аспектах творчества Новгородцева: В.А.Савельева, И.А.Голосенко, А.В.Полякова. Работы первого и последнего авторов посвящены феномену возрождения естественного права в России на рубеже XIX и XX вв.¹⁰. Исследователей прежде всего интересовали его трактовка морально-правовой регуляции как особой универсальной проблемы.

В 1991 г. А.В.Соболевым было предпринято первое (и последнее) в советской исследовательской литературе посмертное переиздание сочинений Новгородцева. В нем главное место закономерно было отведено самому крупному произведению Новгородцева — книге «Об общественном идеале»¹¹. В этом издании А.В.Соболев также впервые в отечественной исследовательской литературе опубликовал биографию Новгородцева и очерк о его творчестве. В 1995 г. вышел в свет еще один, дополняющий первый, сборник сочинений Новгородцева. Во вступительной статье составители сборника Н.С.Плотников и М.А.Колеров представили общую картину творчества Новгородцева. Показана важная роль идеи возрождения естественного права в творчестве мыслителя, отмечено, что он стремился к «синтезу начал объективной этики общества с субъективной этикой личности». В своей идейной эволюции Новгородцев шел от критики воззрений В.С.Соловьева на соотношение морали и права к признанию их неразрывной связи¹². Авторами так-

же отмечается, что труды Новгородцева содействовали оформлению нового течения в либерализме – «социального либерализма»¹³.

Философия права Новгородцева рассматривается также ученым-правоведом И.Д.Осиповым: в монографии «Философия русского либерализма XIX – начала XX вв.»¹⁴, и в монографии «Русская политология. Обзор основных направлений» (в соавторстве с А.Ф.Замалеевым)¹⁵. Согласно Осипову, «аксиологическая теория права» Новгородцева основывалась на «философии неокантианства, учении о естественном праве и эволюционной эпистемологии»¹⁶. Существенным является замечание Осипова и о том, что в последние годы жизни Новгородцев «пытался синтезировать идею правового устройства социальной жизни с православной тенденцией внутреннего преобразования жизни»¹⁷.

Среди произведений, посвященных творчеству Новгородцева, следует назвать работы А.П.Альбова: монография «Проблемы права и нравственности в классической немецкой и русской философии права конца XIX – начала XX вв.»¹⁸, а также вступительная статья к первому изданию докторской монографии Новгородцева «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве»¹⁹.

Исследовательская литература о Новгородцеве состоит из статей, биографических очерков, глав. Даже собранная вместе она не решает задачи полного изучения идейно-философского наследия Новгородцева, предусматривающая аналитическую реконструкцию его творчества как многопланового и многообразного системного единства, а также различных концептуальных составляющих этого творчества с выделением предпосылок, источников, своеобразия, влияний, теоретической оценки. Поэтому данное исследование призвано расширить наше понимание незаурядной личности Новгородцева и дать целостное представление о его богатом творчестве.

ЧАСТЬ I. ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ П.И.НОВГОРОДЦЕВА

Глава 1. Социально-политическая деятельность

Философия основывается на сознательном отношении человека к социальной реальности и к миру в целом, а также на осознании им самого себя как творчески активного и деятельного. В действительности философия развивает у человека способность к теоретическому мышлению, которое по сути формирует в нем и *собственное* мировоззрение. И если в общем виде мировоззрение может быть представлено как способность человека к духовно-практическому освоению действительности, то *философское* мировоззрение представляет собой не просто систему обобщенных знаний о мире и человеке. Но прежде всего систему таких знаний, которая приобретает в социальной реальности для человека значение присущего только ему способа мышления, видения, понимания, анализа, оценки явлений, определяющих характер отношения человека к миру и соответственно через осознание целей и смысла жизни, через характер поступков к самому себе. В таком случае именно философское мировоззрение, в отличие, например, от обыденного, или теоретического, или научного непосредственно влияет на формирование жизненных установок, на осознание социальными индивидами целей и смысла их жизни.

Относительно творчества Новгородцева можно определенно сказать, что он существенно обогатил русскую культуру и не только теоретическими достижениями в области философии права, но также заслуживают внимания его социальная и политическая деятельность. Новгородцев был

незаурядной личностью, ученый-правовед, он был еще и талантливым педагогом, лекции которого по истории и энциклопедии права вызывали неизменный восторг слушателей. Он часто общался со студентами, активно участвовал в философских спорах.

Мыслитель был видной фигурой московской интеллектуальной среды Серебряного века, вокруг его работ всегда возникала полемика, которую он умел превратить в продуктивную дискуссию²⁰. В основном все творчество Новгородцева было посвящено философскому анализу права и истории развития правовых идей от античности до начала XIX в. Система философии права мыслителя, многоплановая по содержанию, изложена в его работах: «История философии права» (1897); «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» (1901); «О задачах современной философии права» (1902); «Нравственный идеализм в философии и праве» (1902); «Нравственные проблемы в философии Канта» (1903); «Введение в философию права. Кризис современного правосознания» (1909); «Лекции по истории философии права. Учения нового времени XVII—XVIII и XIX вв.» (1909); «Политические идеалы древнего и нового мира» (1913–1914); «Об общественном идеале» (1917); «О путях и задачах русской интеллигенции» (1918); «*Über die eigentümlichen Elemente der russischen Rechtsphilosophie*» (1922–1923) и др.²¹.

Интересные и содержательные работы Новгородцева по истории и философии права не потеряли актуальности и поныне. В них можно обнаружить ясное и логичное изложение основных проблем, входящих в традиционную сферу философии права и конкретного правоведения.

В общественной жизни и партийно-политической работе он продолжал то, о чем размышлял в теории. По сути Новгородцева интересовала не только теоретико-методологическая сторона философско-правовых отношений, а также для него важно было выяснить как право — этот уникальный социо-культурный феномен — может в полную силу работать в России. Своей позицией мыслителя и человека

он способствовал этому. Он сумел совместить в своей личности теорию и практику либерализма. По существу его философия права являет собой проект осмысления наиболее значимых для социального преобразования моментов совмещения индивидуальных и общественных интересов, способствующих формированию особых социальных отношений.

Научно-педагогическая практика

Видный представитель философии права, теоретик социального либерализма, талантливый педагог и администратор, известный общественный деятель и первый российский марксолог Павел Иванович Новгородцев²² родился 28 февраля 1866 г. в г.Бахмуте (ныне г.Артемовск в Луганской области в Украине). Отец Новгородцева – Иван Тимофеевич Новгородцев – харьковский 2-й гильдии купец.

После окончания с золотой медалью Екатеринославской гимназии Новгородцев поступил на первый курс естественного отделения физико-математического факультета Московского университета, но затем перевелся на юридический факультет. По окончании курса в 1888 г. со степенью кандидата Новгородцев был оставлен на кафедре истории философии права для подготовки к профессорскому званию. В период с 1890 по 1899 гг. Новгородцев более 4-х лет провел в заграничных командировках (Берлин, Париж), во время которых готовил магистерскую и докторскую диссертации.

Диссертацию на степень магистра по теме «Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. Опыт развития основ школы Савиньи в их последовательном развитии» Новгородцев успешно защитил 29 марта 1897 г.

Новгородцев, работая в Московском университете с 1896 г., занимал должность приват-доцента, в 1903 г. – становится экстраординарным профессором, а в 1904 г. – ординарным профессором по кафедрам энциклопедии права и истории философии права. Переходу Новгородцева на

должность профессора предшествовала успешная защита 22 сентября 1902 г. диссертации «Кант и Гёгел в их учениях о праве и государстве» на степень доктора государственного права. Содержание этой диссертации, опубликованное в виде отдельной книги, вызвало полемику среди русских философов и правоведов²³. Одновременно, продолжая работу в Московском университете, Новгородцев преподавал на Высших женских курсах.

События 1906 г. (инцидент с «Выборгским воззванием») впервые существенно повлияли на научно-педагогическую деятельность Новгородцева, из-за которых он вынужден был (27 апреля) уволиться с юридического факультета Московского университета (по политическим мотивам). Однако связей с Московским университетом он полностью не порвал, и в 1907–1911 гг. продолжил чтение лекций на правах приват-доцента. Но в 1911 г. в знак протеста против посягательств на академическую автономию университетов (министра народного просвещения Л.А.Кассо) Новгородцев уволился из Московского университета. И педагогическая деятельность ученого в основном уже проходила в Московском высшем коммерческом институте²⁴, где в 1906 г. он избирается директором (с 1906 по 1918 гг. занимает должности профессора и ректора).

Следует отметить, что параллельно Новгородцев становится организатором и главным редактором сборника статей «Проблемы идеализма» (1902 г.), ставшего своеобразным манифестом нового идеалистического движения в русской философии. Одновременно он сотрудничал и в журнале «Вопросы философии и психологии». В это же время Новгородцев возглавил московскую школу философии права начала XX в., став признанным ее главой. В числе его последователей и учеников Е.Н.Трубецкой, И.А.Ильин, Б.П.Вышеславцев, Н.Н.Алексеев, В.А.Савальский, А.С.Ященко. Также Новгородцев был членом-учредителем Лиги русской культуры и ее Временного комитета в Москве²⁵. В 1914 г. после начала первой мировой войны Новго-

родцев приступил к исполнению обязанностей московского уполномоченного в особом совещании по топливу во Всероссийском Союзе городов²⁶.

Политическая деятельность

Между тем не только научно-педагогическая работа занимала Новгородцева в это время, параллельно он также активно был включен и в общественно-политическую жизнь.

Исторический рубеж конца XIX – начала XX вв. характеризуется как «качественно новый этап эволюции русского либерализма»²⁷. Сформировавшийся в условиях социально-политического кризиса «новый либерализм», или «неолиберализм», возникает как новое течение, ориентирующееся на идею создания в России правового государства. Основными идеологами этого политического направления стали П.И.Новгородцев, И.А.Покровский, Влад. Гессен, Л.И.Петражицкий, позже – Б.А.Кистяковский, С.И.Гессен.

Наиболее существенной и принципиально важной идейной разницей между «классическим» и «новым» либерализмом становится разработка и интерпретация «идеи взаимных прав и обязанностей между человеком и государством. Классический либерализм, например, настаивал на невмешательстве государства в дела гражданского общества, в хозяйственную деятельность. Новый утверждал «“право-притязание”» каждого по отношению к государству и соответственно государства по отношению к своим гражданам»²⁸. Так Гессен отмечал, что «неолиберализм», сохранив основное кредо «классического либерализма», дополнил его новой аргументацией в трех «направлениях: 1) в интерпретации прав человека (право-притязание) по отношению к государству; 2) в понимании принципа равенства (равенство исходного старта); 3) в истолковании собственности»²⁹.

В то же время «новый либерализм» отрицал формулу «охранительного либерализма», ориентированного на реформу общества «сверху», в том числе и на «дарованную

сверху» конституцию»³⁰. И в таком случае основное внимание идеологи либерализма уделяли политическим реформам и выступали за ликвидацию неограниченного самодержавного режима и замены его конституционно-парламентарным строем. Одновременно они настаивали на «введении всеобщего избирательного права, демократических свобод, реализации требования культурного самоопределения наций и народностей России»³¹.

По существу, «европеизация» русского либерализма заключалась в наполнении его идеологии и политики новейшими достижениями «западноевропейской науки, в том числе и реформистских течений в марксизме»³², а также в «очищении» «от налета устаревших славянофильских идей». Идейным ядром неолиберализма стали теория правового государства, признание самоценности личности и ее свободы, признание *приоритета правозаконности над политикой*. Все это согласовывалось с мировоззренческой установкой Новгородцева, который был идейным сторонником построения в России правового государства. Как сторонник этой идеологии он принимал активное участие в деятельности нелегальной политической организации либералов «Союза освобождения». «Союз освобождения», основанный в Швейцарии, с января 1904 г. распространяет свою деятельность и на Россию. В эту организацию входили видные ученые и философы (П.Н.Милюков, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев), члены земств (П.Долгоруков, И.Петрушкевич), адвокат (В.Маклаков) и др.

Политическая программа «Союза освобождения» носила более конкретный и радикальный характер, чем программа либерального дворянства, имевшая декларативный характер и ограничивающаяся политическими лозунгами. Дворянские либералы выступали против нелегальной деятельности, и в основной своей деятельности отписывались адресами и петициями на «высочайшее имя». В свою очередь, сторонники «Союза освобождения» выступали за политические преобразования в России и призывали к избранию консти-

туционной ассамблеи путем всеобщих выборов, которая определила бы программу государственного устройства страны, судьбу монархии, а также провела бы социальные реформы для рабочих, аграрные реформы, включая выплаты компенсации крупным помещикам за отчуждаемые земли и др.

Активная политическая жизнь Новгородцева была непосредственно связана с его работой в конституционно-демократической партии (партии кадетов), которая организационно была оформлена в 1905 г. (в октябре м-це) на учредительном съезде. Ядро партии составляли городская интеллигенция, средние и мелкие служащие, либерально ориентированные буржуа и помещики. Лидером партии был П.И. Милюков³³. Новгородцев был одним из основателей конституционно-демократической партии: в 1904 г. он стал членом партии, а в 1917 был избран в состав ее ЦК.

Конституционно-демократическая партия, придерживавшаяся либерально умеренного направления в своей программе и деятельности, стремилась связать теорию правового государства со свободой личности. А в своей социально-политической деятельности воплотить идею синтеза общечеловеческих ценностей классического либерализма с социальными программами демократического социализма. Поэтому программа партии содержала следующие положения: установление конституционного строя (правового государства); аграрная реформа – частичное отчуждение с компенсацией частновладельческих земель для увеличения размеров крестьянских наделов; отмена сословных привилегий; равенство граждан перед законом; установление демократических свобод; признание права рабочих на стачки и 8-часовой рабочий день; признание права всех наций и народностей на культурное самоопределение и др. В качестве основного средства реализации положений программы кадеты использовали тактику легального политического давления на правительство.

В 1906 г. наиболее важным общественным событием политической жизни страны стало торжественное открытие Первой Государственной Думы (27 апреля в С.Петербурге),

председателем которой был избран профессор государства и права Московского университета один из лидеров Конституционно-демократической партии (Партии Народной Свободы) С.А.Муромцев. Новгородцев был избран депутатом 1-й Государственной Думы от Екатеринославской губернии, и стал членом законодательной комиссии, докладчиком по законопроекту о неприкосновенности личности.

Однако вскоре после начала работы 1-й Государственной Думы обозначилось резкое расхождение политических позиций депутатов и правительства. Депутаты настаивали на удовлетворении широкого круга либеральных политических требований, в то же время правительство во главе с премьер-министром И.Горемыкиным было настроено консервативно. Расхождения и взаимное недоверие между участниками политического процесса перешли в открытую вражду после попытки депутатов приступить к аграрным реформам в стране. Развитие конфликта между депутатами 1-й Государственной Думы и правительством привело к досрочному роспуску Думы 9 июля 1906 г. 8 июля 1906 г. был издан Высочайший Указ о роспуске Первой Государственной Думы (Первая Государственная Дума просуществовала 72 дня).

10 июля 1906 г. в г.Выборге (Финляндия) в знак протеста против решения о роспуске парламента собралась большая группа бывших депутатов Государственной Думы (220—230 чел., в основном — кадеты и трудовики). Собравшиеся приняли Обращение к гражданам России (т.наз. «Выборгское воззвание») с призывом к пассивному сопротивлению: саботировать призыв в армию, не платить податей, не признавать займов правительства вплоть до созыва нового народного представительства.

Было возбуждено уголовное дело против подписавшихся (16 июля 1906 г.): «за распространение в пределах России по предварительному между собой уговору возвания, призывающего население к противодействию закону и законным распоряжениям властей». Виновными в совершении преступления были признаны 169 (из 176) и приговорены за

намерение «возбудить население России к неповиновению и противодействию закону посредством распространения особого воззвания, обращенного к народу» к трехмесячному тюремному заключению. Для осужденных это означало лишение их избирательных прав при выборах в следующие Думы и на любые общественные должности³⁴.

Председатель Первой Государственной Думы С.А.Муромцев, вместе со многими своими товарищами-перводумцами: кн. П.Д.Долгоруковым, Ф.Ф.Кокошкиным, М.Г.Комиссаровым, кн. С.Д.Урусовым, В.Е.Якушкиным, Г.Ф.Шершеневичем, А.Р.Ледницким, В.П.Обнинским и др., отбыли трехмесячный срок заключения в мае-августе 1906 г. в Московской губернской тюрьме в Каменщиках («Таганке»). П.И.Новгородцев, гражданские поступки которого определяли такие черты как «человек чести, долга, высокого чувства справедливости»³⁵, был в числе отбывающих срок авторов воззвания.

Характеризуя общественно-политическую деятельность Новгородцева, важно отметить то, что он ориентировался прежде всего на либерально-демократические убеждения и подобно другим сторонникам политического либерализма, разделял основные положения этой идеологии.

Между тем по поводу либерального мировоззрения Новгородцева следует сказать, что теоретическим обоснованием общих положений политического либерализма специально он не занимался. Пожалуй, здесь можно указать лишь на то, что, ориентируясь на общее идейное направление либеральной системы ценностей, Новгородцев идею о «праве человека на достойное существование»³⁶, впервые высказанную В.Соловьевым, сформулировал *как правовую проблему*. В частности, Новгородцев считал, что формальное право свободы, провозглашаемое либерализмом, должно быть дополнено правом на обеспечение достойного существования. Принцип, провозглашенный В.Соловьевым, заключался в требовании предоставить каждому человеку возможность пользоваться «*досугом* для своего духовного совершенство-

вания»³⁷. Согласно Новгородцеву, провозглашения общего принципа недостаточно. Для того *чтобы этот принцип не остался только нравственным пожеланием*, необходимо закрепить его *конкретными юридическими гарантиями*. Поэтому «во имя охраны свободы», по глубокому убеждению Новгородцева, именно «право должно взять на себя заботу о материальных условиях существования; во имя достоинства личности оно должно взять на себя заботу об ограждении права на достойное человеческое существование»³⁸. В перспективе эта идея оказала существенное влияние на развитие доктрины «социального либерализма».

Также опосредовано мыслитель касается проблем теоретического обоснования либерализма при обсуждении целого ряда вопросов. Во-первых, разрабатывая доктрину этического индивидуализма, основывающуюся на принципах нравственной автономии личности и объективного нравственного закона, он отвергал принципы политического деспотизма. В этом смысле этический индивидуализм Новгородцева выполнял роль философско-этической предпосылки либерально-политических убеждений мыслителя. Во-вторых, многие концептуальные положения либерализма он рассматривает в теории разделения властей, права личности и др., в трудах по истории политико-правовой мысли. В общем плане и его общественная философия содержит многие положения социально-правовой идеологии либерализма.

Новый социально-политический этап

Историческая жизнь России начала XX в. ознаменована февральской революцией 1917 г., которая стала началом очень сложного и тревожного периода в жизни Новгородцева (мыслитель воспринял ее как национальную катастрофу). Хотя революция и открыла для Новгородцева возможность вернуться к преподавательской работе в Московском университете, он в то же время принимает решение еще в большей мере посвятить себя практической политической дея-

тельности и соглашается с предложением об избрании его в Центральный комитет конституционно-демократической партии России. Реально оценивая сложившуюся ситуацию и чувствуя, что Россия вступает в полосу исторического перелома, он занимает активную оппозицию большевистской партии. Принципиальная позиция Новгородцева сводится к тому, что, не соглашаясь с принятой правительством тактикой, он в итоге отклоняет и предложение о вхождении в состав Временного правительства³⁹.

Общую характеристику событиям Февральской революции Новгородцев дает в статье «Восстановление святынь» (1923). В ней он, в частности, характеризует тактику Временного правительства по отношению к ходу революции. Позиция правительства и взгляд на новую систему государственного управления, по мнению мыслителя, нашла полное отражение в воззвании к населению от 26 апреля 1917 г. В этом документе авторы воззвания констатировали, что в период распада старых связей в обществе, которые опережают формирование новых отношений, развитие частной политической инициативы оборачивается разрушением общественной солидарности. В этой связи Временное правительство брало на себя роль выразителя и охранителя народной воли.

В условиях, когда общество погружалось в состояние хаоса и превращалось в арену активной деятельности разного рода сил, в том числе и антилиберальных, антинациональных, антигосударственных и антиобщественных, революция отдавалась на произвол стихийных сил, на «правотворчество снизу». В таком случае, по глубокому убеждению Новгородцева, предлагаемая правительством система свободы, признаваемая им в качестве нормы государственного управления, по сути вела к параличу государственной воли. Временное правительство, по определению мыслителя, в своем стремлении как можно менее походить на старую власть «и вовсе перестало быть властью». Это была «не столько демократия, сколько узаконенная анархия»⁴⁰. В сущности, упраздняясь сама идея государства, власти и права. Правитель-

ство, как считал Новгородцев, в поисках новых форм правления, избегая физического «насилия и принуждения» и не желая применять «старых насильственных приемов управления», ошибочно искало опоры в «моральной силе».

Политика и тактика, выработанные правительством, признаются Новгородцевым концептуальной ошибкой. Добровольное повиновение свободных граждан, совершавшееся во имя веры в творческую силу свободы⁴¹, к которому призывало правительство, по сути представляло собой лишь упразднение основ государственного и общественного порядка. В действительности призыв начать «без хлыста и палки уважать друг друга», вопреки рациональным методам государственной политики регулирования социальных отношений (по определению многих: «насилия и принуждения»), Новгородцев считал всего лишь «революционной вседозволенностью» (И.А.Ильин). В большей мере его возмущало иррациональное стремление «обновить» систему управления и «управлять государством не так, как управляли прежние деспоты»⁴². Для Новгородцева же государство есть государство, и «дело вовсе не в хлысте и в палке», а в том, что Россия не изъята из всеобщих условий властвования, при которых только и может протекать государственная жизнь⁴³.

В этой же статье Новгородцев говорит и о заблуждениях многих политиков, рассуждающих о ходе революции (многokrатно упоминается В.Д.Набоков⁴⁴). В частности, он считал, что в воззрениях людей, которые были подвержены романтике *демократической* революции, «имела определяющее значение их вера в народ». Люди, выдвинутые «революцией кверху», верили «в разум и твердую волю народа»⁴⁵, а также в то, что освобожденный народ проявит мудрость и обнаружит чудеса патриотизма, мужества и справедливости⁴⁶. Между тем потерпела полное крушение именно эта романтическая вера в народную стихию, в неизменную правду и совершенство ее свободных естественных проявлений. В этот исторический период такая вера сочетала в себе сентиментально-романтические и в то же время позитивно-материали-

листические идеи и представления о естественном и непосредственном образе народа. Но определяющим в этой ситуации оказалось то, что в ходе революции носители этой веры в значительной части были физически уничтожены.

Новгородцев этой романтической вере в народ предлагает альтернативную: с представлением о народной душе в изображении Достоевского. Писатель видел как лучшую — православную, так и худшую, злобную и беспощадную части русской народной души. Изображенная Достоевским диалектика народной души состоит в том, что когда по слабости и греховности своей люди забывают о высшей правде, тогда в них просыпается зверь, но в глубине безмерного зверского падения рождается и безмерная тоска по Богу, влекущая к возрождению веры и жизни.

В общем плане Новгородцев считал, что во время революции произошло крушение идеи народовластия. Этот исторический период продемонстрировал полное отсутствие политической культуры: оказалось, что не только народные массы проявили себя «бессознательными и темными», но и «культурные силы, призванные к организации народовластия, обнаружили свою политическую незрелость и свою неспособность к власти и управлению»⁴⁷.

Для Новгородцева, сторонника либерального мировоззрения, а соответственно сторонника реформ, Октябрьская революция явилась закономерным следствием неорганизованности и стихийности общего хода демократической революции. В этой связи он сожалеет и о том, что политическое мировоззрение (созерцание) русской интеллигенции сформировалось «не под влиянием государственного либерализма Чичерина», а «под воздействием народнического анархизма Бакунина»⁴⁸. Если согласно чичеринской концепции свобода в государстве утверждается «на почве охраняемого властью законного порядка», и политическая свобода органически связана «с твердостью закона и власти»⁴⁹. То приоритеты бакунинского анархизма в основном ориентировались на веру в созидательную силу революции и в твор-

чество масс. Следовательно, неудивительно и то, что определяющим основанием здесь явилось не уважение к исторически сложившимся задачам власти и государства, а «вера в созидательную силу революции». Такой выбор соответствовал убеждениям многих в том, что надо только разрушить старый порядок, а далее «все само собой устроится» (кн. Львов и А.Ф. Керенский).

После захвата власти большевиками Новгородцев считал необходимым начать активную борьбу против существующего политического произвола всеми имеющимися в арсенале реальной демократической политики средствами. И, когда кадетская партия перешла на нелегальное положение, он становится активным ее деятелем.

Вместе с С.Н. Булгаковым, Н.А. Бердяевым и др. Новгородцев публикует сборник «Из глубины» (1918), посвященный исследованию причин русской революции и необходимости изменения принципов мировоззрения интеллигенции. Свой концептуальный взгляд на происходящие исторические события мыслитель высказывает в статье «О путях и задачах русской интеллигенции». Однако тираж сборника новыми властями был конфискован как контрреволюционная литература. Большевики пытались арестовать Новгородцева, но 19 мая на защите диссертации своего ученика И.А. Ильина первый был предупрежден о готовящемся аресте, обыске и засаде на квартире, и таким образом избежал ареста. После нескольких недель пребывания в подполье Новгородцев перебрался в расположение белых армий и фактически возглавил работу кадетской партии в России⁵⁰. В это же время он становится и членом Совета государственного объединения России.

В Москве тем временем в Институте народного хозяйства имени Карла Маркса (бывшем Московском высшем коммерческом институте) 2 мая 1919 г. Новгородцев заочно был переизбран профессором на новый срок, что свидетельствовало в первую очередь о высокой оценке ученым советом института педагогических и научных достижений мыслителя.

В исследовательской литературе часто встречаются сведения о том, что в 1920 г. короткое время Новгородцев преподавал в Симферопольском университете⁵¹. Между тем коллега Новгородцева по Русскому юридическому факультету в Праге — Н.Н.Алексеев в своих мемуарах опровергает это сообщение. В частности он пишет: «...в Отчете факультета за 1926—27 гг. ошибочно сказано, что Новгородцев был... проф. Таврического университета в Симферополе — он им никогда не был...»⁵².

Период эмиграции: Прага

В 1920 г. Новгородцев эмигрировал в Германию, жил и работал в Берлине. В 1921 г. мыслитель переселился в Прагу. Главным поводом для эмиграции послужили события, происходившие в России. Мыслитель решительно не принял революцию, не разделял ее идей, а происходившие перемены в стране считал гибельными для нее. В Праге в феврале 1922 г. он основал Религиозно-философское общество им. Владимира Соловьева, стал членом Братства св. Софии, и других философских и культурных организаций и обществ русских эмигрантов.

Параллельно чешское правительство оказало активное содействие в создании Русского юридического факультета в Праге, который был основан в мае 1922 г. и который собственно Новгородцев и возглавил (до апреля 1924 г.). Юридический факультет был самым крупным делом короткого, но чрезвычайно насыщенного делами и раздумьями эмигрантского периода жизни Новгородцева. Позднее Русский юридический факультет был принят в состав столичного Карлова университета.

Период эмиграции сопряжен с пересмотром политических убеждений Новгородцева. Так в 1923 г. мыслитель заявил о разрыве со старыми кадетскими традициями. Кризисные явления, определяющие, по его мнению, ее обреченность, он обнаружил и в либеральной концепции. По существу, это и стало основанием нового этапа в духовном становлении его идейных принципов.

Уникальные свидетельства о жизни и деятельности Новгородцева в Праге сохранил для нас коллега Новгородцева по Московскому высшему коммерческому институту и по Русскому юридическому факультету в Праге — профессор Н.Н.Алексеев — в своих мемуарах, озаглавленных «Из Царьграда в Прагу. Русский юридический факультет». Алексеев сообщает, что летом 1921 г. в Константинополе он получил первые известия об осуществлении чешскими властями русской акции, направленной на поддержку оказавшейся в эмиграции русской профессуры и студенчества. Вскоре он получил и письма от Павла Ивановича, приглашавшего коллегу в Прагу для участия в организации и деятельности Русского юридического факультета. Алексеев принял предложение о возобновлении сотрудничества с Новгородцевым и о возможности участвовать в создании факультета. В частности, Алексеев приступил к отбору в Константинополе кандидатов в студенты из числа русской молодежи: бывших добровольцев — денкинцев и врангелевцев.

Вскоре, вслед за первой партией отобранных кандидатов, Алексеев переехал в Прагу и продолжил там уже совместно с Новгородцевым собеседования с будущими студентами, а также включился в другую работу по подготовке к открытию Русского юридического факультета.

Организация Русского юридического факультета практически была главным делом Новгородцева в Праге⁵³. Открытие факультета состоялось 18 мая 1922 г. с разрешения Министерства иностранных дел и Министерства народного просвещения Чехословацкой республики. На открытии факультета выступил Новгородцев в качестве декана, речь которого, по оценке Алексеева, была одним из блестящих выступлений. Новгородцев, в частности, выразил надежду на скорое возвращение на родину и сообщил о главных задачах, стоящих перед факультетом.

По меркам эмиграции казалось, что жизнь Новгородцева в Праге складывалась относительно благополучно. Нельзя было сказать об обстоятельствах его жизни, что он

утратил почву под ногами. В эмиграции Новгородцев сохранил возможность заниматься любимым делом, одновременно решался вопрос и о воссоединении семьи. Его жена Лидия Антоновна по происхождению своему была дочерью уроженца Прикарпатской Руси, русского общественного деятеля, профессора Дерптского университета А. Будиловича; поэтому ее «легко могли выпустить «на родину» советские власти, что они и действительно сделали»⁵⁴.

Тем не менее приехавший в Прагу профессор Алексеев, близко знавший Новгородцева по совместной работе в Коммерческом институте, характеризовал состояние Павла Ивановича как неоднозначное. С одной стороны, на новом поприще Новгородцев работал с большой энергией, с другой — он пребывал в состоянии подавленном и угнетенном⁵⁵. Мыслитель глубоко переживал то, что произошло в России. Воспоминания о прошлой политической деятельности угнетали Новгородцева. Как писал Алексеев, «как будто он своей прошлой деятельностью содействовал русскому развалу или, по крайней мере, недостаточно старался его предупредить»⁵⁶. Как ошибку расценивал он теперь и «вечную оппозицию правительству в первой государственной Думе», и «Выборгское воззвание», и «радикальные аграрные проекты», и «вообще весь молодой кадетский радикализм, которого не понимал наш народ»⁵⁷.

Новые оценки своего политического прошлого зародились у Новгородцева под влиянием «мысли об особых судьбах России, о непригодности к нам европейских мерок»⁵⁸. В этой связи Алексеев рассматривает и вопрос об отношении Павла Ивановича к евразийству. Также можно сказать, что с евразийцами Новгородцева объединяло убеждение в особом историческом пути России, который, впрочем, сам Новгородцев истолковывал скорее в духе славянофильства, чем евразийства. Впрочем, это не мешало Новгородцеву оказывать евразийцам моральную поддержку⁵⁹. В последний период своего творчества Новгородцев действительно испытал сильное влияние славянофильства, однако вряд ли есть

основания утверждать, что в результате он отказался от идеи правового государства. Скорее он стремился к синтезу православного христианства и либерализма, к христианскому либерализму.

В воспоминаниях Алексеев уделяет особое внимание и идеологическим разногласиям с Новгородцевым. Они существенно, по мнению Алексеева, омрачали их личные отношения в последний год жизни Павла Ивановича. В 1923 г. на диспуте, посвященном выходу в свет книги профессора Алексеева «Основы философии права» в русском издательстве, между автором и Новгородцевым выявились разногласия. Хотя Алексеев и старался четко сформулировать «основные моменты, которыми отличается право от нравственности и даже может быть противопоставлено ей», Новгородцев между тем резко упрекал его в том, что он «отступил от русских традиций, согласно которым право нужно сливать с нравственностью»⁶⁰. Разногласий касалась и трактовка общественного идеала. В отличие от Новгородцева, рассматривавшего общественный идеал как вечное, идущее в бесконечность, никогда не достижимое стремление людей, Алексеев считал идеал достижимым в каждый исторический момент⁶¹.

В заключение Алексеев высказывает сожаление, что резкая полемика охладила сердечные отношения между ними.

Стоит выделить еще один момент, на который обращает внимание профессор Алексеев в своей характеристике Новгородцева (пражского периода). Это форма его религиозности: «В своих повышенно религиозных настроениях Павел Иванович – можно образно сказать – надел на себя вериги. Он часами выстаивал в холодной, нетопленной церкви, где происходило русское богослужение, навалив на себя огромное количество обязанностей в «Худобинце»⁶², плохо питался, не возвращался целый день домой. Алексееву приходилось почти что насильственно водить Новгородцева на обед в ближайший ресторан, т.к. он часто оставался без обеда, выпивая чайку с хлебцем. Когда Новгородцев, просту-

дившись, получил бронхит и стал страшно кашлять, Алексеев убеждал его взять отпуск и поехать в Карлсбад или в Мариенбад, в санаторий. Но Павел Иванович оставался немолчим. Так, заглушая внутреннюю тоску, он как будто намеренно убивал себя. К весне 1924 г. «здоровье его сильно ухудшилось, и он скончался 23 апреля от воспаления в легком и, как определили доктора, от общего острого склероза, который получил человек, никогда не выпивший рюмки водки, всегда умеренный и воздержанный во всем»⁶³. Сведения Алексеева о последнем периоде жизни Новгородцева дополняют сообщения Н.О.Лосского и С.Н.Булгакова⁶⁴.

Обобщая впечатления о последнем периоде жизни Новгородцева, следует сказать, что в этот период он мучительно переживал внутренние противоречия. В последние годы жизни он все более акцентировал внимание на нравственном идеале, который соответствует моральному совершенствованию личности, без которых невозможны преобразования ни общества, ни государства.

Определенно можно сказать: сколь бы ни был тяжел тот или иной период в жизни замечательного мыслителя и благодородного человека, печать его гениальных устремлений и высоты духа остается нетленной в его произведениях и по прошествии столетия. Поэтому, говоря о Новгородцеве, нельзя не признать справедливыми слова А.В.Соболева о нем: в лице «нашего выдающегося соотечественника мы чтим не только замечательного мыслителя, но и образец благородства и верности высшим началам жизни»⁶⁵.

Глава 2. Философское основание осмысления феномена права

Философия права, составившая основу научных интересов Новгородцева, потребовала от него постоянного обращения к общим, мировоззренческим вопросам. Смысл этого обращения заключался в том, что философия права является своеобразным синтезом двух мировоззренческих дисциплин: системы философского знания и системы правоведения. Соответственно в системе философского знания философия права опосредовано зависит от трактовки ее роли и места в этой системе.

Философия, изучая всеобщие законы природы, общества и человеческого мышления, стремится осознать некую основу для всех сфер мышления. Она рассматривает не отдельные сферы бытия человека как таковые, а их взаимосвязь через призму раскрытия природы и сущности мира, природы и сущности человека и их взаимосвязи. В этом случае предметом философии оказывается поиск абсолютных, вневременных идеальных норм. Также и *философское* осмысление права позволяет раскрыть сущность права как социального явления, как некой правовой реальности во всех определениях и реальных проявлениях феномена права. Вполне очевидно: само понятие «философия права» имплицитно указывает на то, что речь идет не просто о понятии «право» как таковом, а прежде всего о *философском* основании и осмыслении феномена права как одного из способов человеческого бытия.

В мире человеческих отношений реальность права предполагает правовое понимание и правовой подход к основным социальным отношениям. В свою очередь, это указывает на то, что проблемы философского исследования правоотношений и правопонимания с необходимостью включаются в исследование общественных отношений. Этим проблемам соответствуют другие философско-правовые проблемы, которые исследуются в рамках философии права: соотношение закона и права, соотношение морали и права, соотношение личности и общества. Собственно, любая философская рефлексия по поводу действующего права (закона) с необходимостью ведет к осмыслению правовой сущности закона как правового явления. В целом проблематика философии права встроена в контекст духовной жизни общества, отражая тем самым богатство и многообразие его духовной культуры.

Однако раскрыть сущность философии права мы можем лишь опосредовано, через философско-правовые концепции, или философские учения, тех мыслителей, которые непосредственно разрабатывали *свое представление* о специфике и особенностях этой сферы духовной деятельности. Так генезис философско-правовых воззрений Новгородцева показал, что центральной идеей, позволившей мыслителю вернуть оригинальное философско-правовое учение, стала идея возрождения естественного права в качестве методологической основы изучения правосознания во всем многообразии его проявлений в рамках сложного и динамичного общественного организма. Выступая реформатором идеи возрождения в отечественной юридической науке естественного права, Новгородцев был далек от призыва к механическому возрождению школы естественного права, он, напротив, утверждал, что возрожденное естественное право способно дать новый импульс развитию юриспруденции.

В философии права Новгородцева концепция естественного права⁶⁶ является основополагающей, выступая преамбулой для осуществления его *основного замысла: расширения понимания права и перехода к этико-онтологической проблеме*

формирования общественного идеала за пределами формально-юридических норм. По сути, его естественно-правовая концепция вывела изучение права в область общефилософских проблем, до выявления его этико-онтологических основ. Вообще, по Новгородцеву, никакая философия права не мыслима без определения регулятивного начала правосознания, поэтому он и настаивает на переходе от изучения юридического права, как общественной нормы поведения, к изучению *этической нормы, как принципа естественного права.*

Таким образом, методологическая установка философии права Новгородцева в основной ее идее была сориентирована на синтез этико-нормативного и социально-философского анализа права. Между тем наиболее важным аспектом его философии права является то, что речь в ней идет не о противопоставлении права и закона, а лишь о внутреннем различении определений *одного и того же понятия права, но на разных ступенях его конкретизации.* Конкретная форма выражения права — это закон. Новгородцев противопоставляет этому понятию *не понятие анти-правовой* — не соответствующий понятию права вообще, — а противопоставляет ему *понятие «идея права».*

Практическое выявление взаимосвязи правовых воззрений русского мыслителя с его философскими идеями помогает увидеть *ценность* его творчества. Следуя русской философско-правовой традиции⁶⁷, которая, в свою очередь, опиралась на богатый опыт западно-европейской правовой традиции, Новгородцев *расширил теоретические возможности* понимания права. И по сути, содержание естественно-правовой концепции мыслителя отражает *социальную концепцию правового государства.*

Идея правового государства

Теоретически идея правового государства непосредственно включена в контекст проблематики философии права, которая представляет собой сложное переплетение тео-

рии права, идеи права, политики права. Философия права с точки зрения ее теории является одним из направлений общей теории права, при этом она выполняет одну из методологических функций в правоведении⁶⁸. В поисках истины о праве и философия, и юриспруденция пересекают границы своей базовой сферы и, изучая социальную рефлексию права, осваивают область, объединяющую их интересы. В данном случае речь идет о *правовом государстве* — одном из существенных достижений человеческой цивилизации, в свою очередь, которое можно квалифицировать *как синтетический результат философско-правовой теории*.

Для Новгородцева как теоретика философии права идея правового государства являлась директивной. В своем творчестве мыслитель исследовал эволюцию правовой государственности, ее трансформации в связи с современными ему процессами общественной жизни (изучая теории великих мыслителей прошлого: Платона, Аристотеля, Руссо, Монтескье, Милля, Бентама, Гумбольдта, Канта, Гегеля и мн.др.).

В исторический период буржуазных революций (XVII—XVIII вв.) идея правового государства воодушевляла и объединяла людей, в нем они видели могучее средство обеспечения свободы, равенства и братства, возможность внутреннего единства и нравственного совершенствования. В эту эпоху право было как бы венцом культурного развития, а правовое государство — воплощением высшей нравственной идеи. В основе общей идеи — «естественной гармонии общественных отношений» — равенства, свободы, братства, народной воли — вдохновлявшей учения о правовом государстве, лежало утверждение о достижении гармонии личности и государства, основанной на принципе индивидуализма. Эволюция индивидуалистических доктрин осуществлялась по двум основным направлениям. Так одно отстаивало идею свободы, при которой «требование свободы, последовательно проведенное», подводило «к протесту против равенства, против уравнивающей демократической культуры»⁶⁹. Другое направление утверждало и последовательно проводило

идею «единой и равной для всех культуры», т.е. отстаивало идею равенства, согласно которой требование равенства являлось «основанием к протесту против свободы, в смысле своеобразного и оригинального развития индивидуальности»⁷⁰. Все это неизбежно противоречило трансформации принципа индивидуализма, который в свою очередь пережил кризис и на пути последовательного развития требований свободы, и при проведении начал равенства.

В итоге историческое развитие показало ошибочность и несбыточность таких идеалов. Даже общества, где прочно утвердилась правовая государственность и признано было господство права, реально оказались далеки от тех нравственных ценностей и целей, которые искали в них идеологи нового государственного устройства. Как следствие наступило разочарование в политических учреждениях и в праве как таковом. В конечном итоге это определило «новую стадию в развитии правового государства», в стремлении продолжить принцип равенства в направлении уравнивания социальных условий жизни.

Новый подход в оценке социальных реформ и кризиса правосознания связан был с неолиберальными течениями конца XIX – начала XX вв., которые, в частности, занимались разработкой и интерпретацией «идеи взаимных прав и обязанностей между человеком и государством»⁷¹. Неолиберализм отстаивал идею правового государства, признавая приоритет правозаконности над политикой. Новгородцев также активно и плодотворно исследовал проблемы, связанные с теорией правового государства: признание самоценности личности и ее свободы, признание приоритета законности, принципа равенства в истолковании собственности и др.

В частности, социально-политический кризис идеи правового государства мыслитель связывал с кризисом политических и общественных идей, с крушением несбывшихся мечтаний и разочарованием относительно ожиданий, связанных с идеей «совершенства» правовой организации. Согласно Новгородцеву, правовое государство не принесло «с

собой совершенства жизни и полного удовлетворения»⁷², потому что утверждения «одних отвлеченных начал равенства и свободы» недостаточно для установления общественной гармонии («общественных форм»)⁷³. В книге «Введение в философию права. Кризис современного правосознания» Новгородцев утверждает, что абсолютизм относительных исторических идеалов имеет временный характер, отражая те или иные принципы и представления о возможности создания социального совершенства.

Но в любом случае, принципиально для мыслителя было то, что «крушение веры в *совершенное* правовое государство» было лишь крушением утопии, с отпадением которой в полной силе остается «настоящее историческое призвание правового государства в его практических стремлениях и реальных достижениях»⁷⁴. В рамках правового государства осуществляется практика организации политической власти и реализация обеспечения прав и свобод человека. В историческом процессе государство имеет важное значение, представляя собой союз народа, связанного законом в одно юридическое целое. В этой связи важным аспектом государства (правового) является обоснование правовой реальности, когда объективное содержание права задается всей системой общественных отношений, а его субъективный аспект выражается в государственной правовой политике.

Тогда как в обществе государство олицетворяется центральной властью, которая в свою очередь является условием властвования, дисциплины и узды внешнего закона. Новгородцев, в частности, считал, что именно государство обеспечивает безопасность, осуществляя нравственный порядок, защищая для общего блага права и свободы граждан. Политическая власть, выступая главным регулятором в общественной жизни и определяя основы законности, равенства и свободы, существенно может меняться в зависимости от расклада политических сил, и от формулируемых целей и задач, поставленных перед государством. В то же время, по мнению Новгородцева, без публичной власти общество неизбежно

но распадается на составные элементы. Публичная власть практически обеспечивает государству возможность примиряющего регулирования между классами, группами, слоями, т.к. наряду с обеспечением классовых интересов она обладает частичной независимостью. И также она способна принимать решения, не отвечающие интересам господствующего класса.

Новгородцев считал, что государство имеет «задачу простую и ясную», а именно достижение равенства и свободы, которые являются «основами справедливой жизни». В принципе, пытаясь определить подлинную роль государства и права в общественной жизни, Новгородцев определил четкие контуры государства — это институт, осуществляющий «благородную миссию общественного служения», оказывающий незаменимые услуги обществу, охраняя личность и ее права.

И вполне справедливо Новгородцева считают представителем философии либерализма и демократизма в России. Практически вся его общественно-политическая деятельность основывалась на либерально-демократических убеждениях. Подобно другим сторонникам политического либерализма, он разделял основные положения этой идеологии. Политический либерализм как интеллектуальная и нравственная установка признает как политические, так и экономические права личности «в пределах, ограниченных действием законов, понимаемых как обобщение естественных потребностей»⁷⁵ людей.

Философское мировоззрение либерализма исходит главным образом из основополагающих принципов: принцип свободной человеческой воли, теория самоорганизующегося общества, концепция правового разума. Поэтому в основном направление либеральной мысли сориентировано на поддержку и обоснование реформ, на признание за индивидом права на достойное существование. В контексте теоретического наследия мыслителя представление *о праве личности на достойное человеческое существование* осмысленно как либеральная доктрина — т.н. «социальный либерализм».

В этой связи на основании исследования его творчества можно утверждать, что философско-правовая рефлексия Новгородцева строилась на принципах либерализма и поэтому она вполне вписывается в общефилософскую проблематику теории правового государства. Наиболее многогранно это проявляется в его фундаментальной работе «Об общественном идеале», в которой речь идет о разработке концепции общественной (социально-нравственной) философии, призванной послужить основой для вывода современного правосознания, социально-политической и социально-философской мысли из состояния кризиса.

Общественный кризис правосознания

Выразив в тезисе: «крушение идеи земного рая» общее значение происходящего кризиса, мыслитель в то же время признает, что общим выходом из кризиса может стать лишь осознание иллюзии абсолютизации исторических идеалов и обращение мысли «к подлинным законам и задачам исторического развития», условием которого может послужить неизбежная замена *«конечного совершенства началом бесконечного совершенствования»* (курсив мой. — *И.К.*)⁷⁶.

В целом проблема кризиса разработана и освещена мыслителем в книге «Кризис современного правосознания. Введение в философию права», которая в свою очередь относится к числу классических работ российской юриспруденции. На основе изучения теорий великих мыслителей прошлого, содержание книги представляет собой фундаментальную разработку эволюции правового мышления и политической практики развития важнейших правовых идей и концепций: это и теория правового суверенитета, это и идея народного суверенитета, и принципа личности.

Исследуя философско-правовые учения, созданные выдающимися мыслителями прошлого, Новгородцев не сводит анализ к констатации исторической закономерности кризиса, а стремится выявить причины и определить их

последствия. Осознание феномена общественного кризиса поставило Новгородцева перед проблемой поиска средств выхода из него. В частности, изучая и анализируя причины кризиса в современной юридической науке, он обосновывает необходимость возрождения естественно-правового мышления применительно к проблеме кризиса правосознания, а соответственно и к проблемам общественного кризиса. В этой связи мыслитель *концептуально связывает кризис правовой организации общества с кризисом общественного сознания.*

Общественное сознание, освобождаясь от утопической веры в возможность идеального сочетания свободы и равенства в рамках государства, утвердилось во мнении, что право «само по себе» не способно было осуществить полное общественное преобразование. Поэтому Новгородцев, исследуя социально-политический опыт, пришел к конкретному выводу, что основная критическая идея времени по отношению к праву связана скорее с *недостатком правовой культуры*⁷⁷. И вполне справедливо обратил свой интерес на проблему кризиса правосознания, пытаясь обосновать и защитить правовую идею от искаженных представлений о значении и задачах права как социального феномена. Исследование феномена кризиса правосознания подвели мыслителя к выводу о том, что кризис является фундаментальной характеристикой современного юридического, а также социально-политического и социально-философского сознания.

Согласно Новгородцеву, «недостаточно издания новых законов и преобразования существующего права»⁷⁸, в условиях, когда правовые учреждения сами по себе не в силах преобразовать общественную действительность, а современное государство не в силах осуществить стоящие перед ним сложные задачи одними лишь политическими средствами. Основная трудность, с которой сталкивается государство в осуществлении реформ, заключается в конкретном человеке, в существе его духовного мира, состоящего в устоявшихся взглядах и привычных убеждениях. Поэтому главная про-

блема времени сводится к проблеме воспитания, в данном случае к необходимости подготовить людей к новым формам жизни, сформировать у них новое сознание в духе новых общественных идей.

В принципе все рассуждения Новгородцева сводятся к тому, что современное развитие государства и права немислимо без их взаимодействия с этическими идеалами. Для него вполне очевидно, что без возрождения нравственных ценностей не возможно решение сложных задач, стоящих перед государством и обществом. Именно нравственность является необходимым условием для преодоления раскола в обществе, и именно она способствует примирению противостояния политических сил, которые таят в себе угрозу нормальному общественному развитию. По глубокому убеждению Новгородцева, если общество не спяно крепкими нравственными узами, то его ждет режим деспотичный и разлагающий или режим анархичный и обреченный на революцию. Лишь путем укрепления нравственных основ общества возможно предотвратить осложнения общественной жизни, которые могут оказаться тем более опасными, чем более они будут неожиданными. Согласно Новгородцеву, нравственное сознание, охватывая оценочные отношения по всей системе политических и правовых учреждений и институтов, способствует их совершенствованию. В этой связи он подчеркивал, что только через глубокий анализ роли и сущности права в новых социальных условиях и только через нравственную критику правовых институтов и учреждений возможно осуществление социальных реформ.

Тема формирования уважения к праву являлась для Новгородцева фундаментальной, и он в своем творчестве уделяет ей много внимания. В частности, ценность права он считал незбылемой (была и остается), несмотря на то, что у ряда теоретиков она сводится лишь к «нравственному минимуму» (В.Соловьев) или к части целого нравственного порядка (Л.Толстой). Не подлежит сомнению верная мысль Новгородцева о том, что право в своей идее служит добру и являет-

ся элементом общего этического порядка, поэтому «устранение права, вытекающее из доктрины непротивления злу», способно сделать «самую жизнь в обществе невозможной»⁷⁹. Однако из этого, считал мыслитель, не должно следовать, что *нравственные ценности и право как ценность тождественны или взаимозаменяемы*. В этой связи особое внимание он обращает на существо проблемы взаимодействия морали и права в общественной жизни и настаивает на возрождении естественно-правовой проблематики как *особой социальной теории*.

Идейные источники естественного права: дискуссия В.Соловьева и Б.Чичерина

Говоря о преемственности идей, мы всегда подразумеваем под этим некоторый их синтез. И в этой связи философско-правовая концепция Новгородцева наиболее показательна. Для раскрытия содержания существенных признаков его концепции необходимо проследить очень важный исторический момент развития проблематики русской философии права конца XIX – начала XX вв. Основанием этого феномена стала активная дискуссия по проблемам соотношения положительного и естественного права в рамках философии права, или так называемого соотношения права и нравственности в рамках естественного права.

Проблема соотношения права и нравственности в социальном пространстве имеет определенную историческую эволюцию в соответствии с тем, что каждый этап социального развития характеризуется конкретными ценностями, которые в свою очередь могут быть представлены как универсальные. Так, например, в XVII–XVIII вв. разобщение права и нравственности выводилось из разделения «внешней» и «внутренней» природы человека. Объяснялось это тем, что в человеке объединяются две природы: духовная и телесная, а следовательно, человек должен подчиняться и двоякого рода законам – духовно-нравственным и право-

вым. В конце XIX — начале XX вв. в истории русской философии право и нравственность разводились по другому основанию. Считалось, что право и нравственность это разные области деятельности, поскольку порождают разнородные обязанности: нравственность устанавливает обязанности положительного характера, а право — отрицательные обязанности внешнего характера, т.е. предписания воздержания от действий, наносящих вред другим людям. Наиболее показательна для этого периода активная полемика, развернувшаяся вокруг проблем соотношения права и нравственности в рамках философии права, основанием которой стала критика философско-правовой концепции В.Соловьева⁸⁰. Общая позиция критиков сводилась к тому, что право и нравственность могут дополнять или пересекаться друг с другом лишь в некоторых случаях, но они не могут быть отождествлены.

Дискуссия по проблемам философии права началась еще при жизни В.Соловьева, после выхода его «Критики отвлеченных начал» (1880) и особенно после выхода его фундаментального труда «Оправдание добра» (1895), а также работы «Право и нравственность» (1897). Эти работы практически полностью раскрывают содержание его философско-правовой концепции. Между тем очень важным моментом в творчестве Соловьева является то, что его философская система «представляется настолько синтетически слитной, что учение о праве не может быть выделено и вполне понято вне связи с его общими этическими взглядами»⁸¹. Философия права, по Соловьеву, это одна из «философских дисциплин, примыкающих к этике или нравственной философии (в прикладной ее части)»⁸².

Наиболее интересным и ярким событием интеллектуальной жизни России конца XIX — начала XX вв.⁸³ стала активная и содержательная философская полемика между В.С.Соловьевым и крупнейшим правоведом Б.Н.Чичериным⁸⁴. Мыслители сосредоточили свое внимание на рассмотрении и анализе таких актуальных проблем для философии права этого периода, как понимание свободы воли, пробле-

мы соотношения права и нравственности. Между тем каждый из оппонентов, придерживаясь своей особой позиции, тем не менее предлагает свое понимание проблемы взаимоотношающего влияния права и нравственности в общественных отношениях, при этом раскрывая важность поставленных проблем и обнаруживая глубокое их понимание. Соловьев, например, пытался найти то общее, что связывает между собой право и нравственность. Чичерин доказывал разнонаправленность этих понятий. При этом в общем плане Чичерин упрекал Соловьева в утопичности и мистицизме его позиции.

Соловьев принципиально считал взаимное отношение нравственной области и правовой реальности одним из коренных вопросов практической философии (этики) и интерпретировал это отношение как связь «между идеальным нравственным сознанием и действительной жизнью»⁸⁵. Он также принципиально не смешивал юридические и этические понятия и не настаивал на совпадении сфер права и нравственности. Философ лишь подчеркивал, что *между этими двумя социальными сферами существует тесное внутреннее отношение*.

Невозможность мыслить идею права вне ее нравственного смысла была для Соловьева не требованием морализирующего философствования, в чем его упрекали оппоненты, а непосредственно вытекала из понимания им *самой сущности права*. Право, синтезируя в себе индивидуальное и общественное начала, согласно Соловьеву, всегда должно получать *оценку* с точки зрения нравственного идеала. Как и то, что реализуемая и охраняемая правом «свобода посредством равенства» должна получать нравственную *санкцию* для примирения с совестью (имеется в виду религиозная). В таком случае в теории «этического минимализма» Соловьева *право выступает синтезом сочетания общественных и частных интересов, объективно охраняя нравственные ценности индивидуальной свободы и общественного блага*.

Границы индивидуальной свободы формально нормированы законом, поэтому объективные права личности выражают официально признанную свободу. По Соловьеву, право и есть свобода, обусловленная равенством, стремящаяся к воплощению в общественной жизни нравственной идеи, определенной абсолютностью добра. Собственно, основной вопрос философии права для Соловьева — это вопрос нравственного оправдания права и государства как форм человеческой общности (созидания царства Божия), построенной на христианских ценностях (Богочеловечества). Устанавливаемая правом равная для всех мера свободы оказывается не безразличной и к способам проявления этой свободы. Например, право не вторгается в сферу личной жизни и никак не ограничивает здесь поведение человека даже в том случае, когда это поведение носит очевидно безнравственный характер. По существу, правовое равенство не означает равного права для всех на свободное проявление своей воли (например, убийство или иное опасное антиобщественное действие).

В определении права Соловьев выделяет три основные черты. Согласно первой — право представляет собой «низший предел или определенный минимум нравственности». Вторая черта соответствует требованию реализации этого минимума, или, другими словами, «осуществление определенного минимума добра». Третья черта права — это внешнее осуществление определенного закономерного порядка, допускающее и даже предполагающее прямое или косвенное принуждение. Общая дефиниция права выглядит так: «Право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла»⁸⁶.

В окончательном виде понятие права оформляется у Соловьева в столь характерной для него *идее равновесия между частным интересом, индивидуальной свободой и общественным интересом*. В рамках данной свободы реализуется и идея самоопределения личности. Таким образом, право, по Со-

ловьеву, «есть исторически подвижное определение принудительного равновесия между двумя нравственными интересами: формально нравственным интересом личной свободы и материально нравственным интересом общего блага»⁸⁷.

Важно отметить то, что определяющим и позитивным моментом философско-правовой концепции В.Соловьева является *идея объективного совпадения права и нравственности в рамках необходимого обеспечения общественного блага*. И в таком случае речь идет *не о количественном, а о качественном соотношении права и нравственности в «теории минимализма» В.Соловьева*. Соловьев акцентирует внимание на реализации определенного минимального добра или, что то же самое, социального порядка, который не допускает нарушения общественных норм общежития. В таком случае действие права как прямого или косвенного принуждения является позитивным в том смысле, что оно закономерно требует сохранения общественного благополучия.

Чичерин, в свою очередь, указывает на недопустимость смешения права и нравственности и твердо придерживается точки зрения, что кроме нравственного закона существуют другие законы, и нравственность должна с ними соотнобразываться. Государство развивается по своим собственным законам и представляет собой внешнюю сторону исторической жизни, тогда как нравственные вопросы являются внутренней стороной человеческой жизни. В своих рассуждениях Чичерин подводит к тому, что принудительное осуществление минимального добра противоречит самой природе нравственности, которая опирается *исключительно* на акт доброй воли личности *по внутреннему убеждению*, т.е. он указывает на автономию нравственного чувства. Тогда как право в социальной жизни не только никаким образом не способствует формированию нравственного чувства: «...человек может пользоваться своим правом, как ему угодно, нравственно или безнравственно»⁸⁸, юридического закона это не касается. Но, напротив, юридический закон сам позволяет «совершать безнравственные действия»⁸⁹. Для

Чичерина совершенно очевидно: «Из того, что нравственный закон для своего осуществления в мире, нуждается в общественной среде, вовсе не следует, что то, что нужно для поддержания этой среды, составляет требование нравственного закона»⁹⁰.

Согласно Чичерину, чтобы определить диалектику соотношения права и нравственности в общественном пространстве, прежде всего необходимо возвыситься до понятия свободы, определить ее источник, исследовать различные области ее приложения. В концепции мыслителя нравственность и право управляют двумя разными сферами свободы: право реализуется в области внешней свободы личности по отношению к другим, в то время как нравственность управляет сферой внутренних побуждений личности в соответствии с велениями совести. Соответственно «право может быть определено как свобода, определенная законом. Свобода, которою в пределах закона пользуется человек, есть право в субъективном смысле; закон, определяющий эту свободу, есть право в объективном смысле»⁹¹.

В своей философско-правовой концепции Чичерин выступает защитником индивидуализма и в принципиальном подходе к соотношению права и нравственности замечает, что действительно область права ближе всех стоит к нравственности, т.к. оба эти начала происходят из одного источника, а именно из природы человека как разумного существа. Согласно его концепции только признание свободы личности (или социального субъекта) является основанием «всякого истинно человеческого знания». И только *в этой связи* Чичерин отвергает возможные теории о преобладании общего над личным. И именно поэтому он критически относится к определению свободы у Соловьева, который в работе «Право и нравственность» определял право как «свободу, обусловленную равенством»⁹², пытаясь связать индивидуалистическое начало свободы с общественным началом равенства (а право считал их синтезом). По Чичерину, начала справедливости относятся одинаково и к праву и

к нравственности. Между тем согласно концепции Соловьева два интереса – индивидуальной свободы и общественного благосостояния – представляются противоположными только умозрительно, в действительности они сходятся между собой. Право представляет собой то общее, что их объединяет. Соловьев понимал право в субъективном смысле: обязательно как чье-нибудь. Поэтому Чичерин и писал о Соловьеве, что он даже «в законе ищет субъекта права»⁹³.

По существу, для этой дискуссии характерно то, что практически вообще нет противоречия между точкой зрения Соловьева и замечаниями Чичерина, который фактически аналогично оценивает сферу правовой реальности. Согласно и концепции Соловьева, и концепции Чичерина действие права распространяется только на те проявления злой воли, которые грозят *общественной* безопасности и вступают в противоречие с интересами *всего общества*. В этом смысле *общественная польза права*, представляющая собой *определенную форму добра, является объективной*. Свобода человека вообще в известном смысле находится в зависимости от соблюдения способов защиты и гарантий его прав.

В таком случае определенно можно сказать, что критика Чичериным философии права Соловьева оказалась не вполне последовательной и логически непротиворечивой. По существу, характерной особенностью и основным предметом полемики двух мыслителей по проблемам права и морали стала *проблема определения субъективного или объективного значения нравственности*: является ли нравственность чисто субъективной, как считал Чичерин, или «социально организованной», как доказывал Соловьев. И в этой связи мировоззренческое расхождение мыслителей сводится лишь к содержательному аспекту *самого соотношения* дефиниций «права» и «морали» в социальной деятельности индивида.

Несмотря на очевидные разногласия между Соловьевым и Чичериным в вопросах определения природы права, отношения права и нравственности, их философско-

правовые концепции объединяет общая антипозитивистская и антиисторицистская направленность. Между тем следует заметить, что именно философско-правовая концепция Соловьева предопределила ее творческое восприятие: в частности, теории возрожденного естественного права, развиваемая в работах теоретиков так называемой «московской школы естественного права» (П.И.Новгородцев, Е.Н.Трубецкой, И.А.Ильин, Б.П.Вышеславцев, А.С.Яшенко, Н.Н.Алексеев). И именно влияние идей В.Соловьева обусловило эволюцию философско-правовых взглядов теоретиков права в направлении и истолковании естественно-правовой идеи в духе традиционных христианских ценностей⁹⁴.

Теоретическое обоснование естественно-правовой идеи

Критика в отношении философско-правовой концепции Соловьева первоначально заинтересовала большинство самых различных теоретиков русской философии права. Аргументированная философская полемика отразилась в работах Г.Ф.Шершеневича, Е.Н.Трубецкого, Н.Н.Алексеева, П.И.Новгородцева⁹⁵, где нашли и получили дальнейшее развитие идеи Соловьева.

Наиболее показательна динамика развития отношения к философии права Соловьева в творчестве Новгородцева. В речи, произнесенной на заседании Психологического общества, посвященной памяти русского философа, Новгородцев называет Соловьева «блестящим и выдающимся представителем философии права» и «наиболее видным защитником правовой идеи среди философов истекшего века»⁹⁶. Позитивно оценивая философию права мыслителя, Новгородцев особо выделяет в ней области объективной и субъективной этики. Хотя, опираясь на кантовскую идею противоположения должного и сущего, Новгородцев, так же как и Чичерин, отмечает недопустимость отождествления Соловьевым права и нравственности и разделяет мнение о «не-

сводимости» двух понятий друг к другу. Впоследствии Новгородцев устанавливает связь права и нравственности на базе естественно-правовой идеи.

Указывая на патриархальность общественно-политического идеализма Соловьева и на его юридические неточности, Новгородцев между тем определяет одной из главных основ нравственной философии Соловьева идею «отстоять идеальную сущность права» для прогрессивного развития как общественной организации, так и правовых учреждений. По мнению Новгородцева, вся теоретическая деятельность Соловьева была направлена к тому, чтобы «обнаружить силу права против права силы»⁹⁷. Одновременно Новгородцев, так же как и Чичерин, выступал категорически против определения Соловьевым теории права как «этического минимума». Новгородцев считал, что, отстаивая идею подчиненности права нравственности, Соловьев признает лишь количественную, а не качественную разницу между правом и нравственностью. В принципе такую трактовку можно считать не вполне адекватной, т.к. сущность концепции Соловьева как раз и сводится к определению *не количественной, а качественной – моральной – пользы права*, осуществляемой им в общественном пространстве⁹⁸. Минимум нравственности, на котором акцентировал внимание Соловьев, это прежде всего та моральная польза, которую осуществляет право, защищая индивидуальные интересы личности от антиобщественных посягательств на ее права.

Между тем полемика В.Соловьева и Б.Чичерина на соотношение нравственности и права в общественной жизни оказала существенное влияние на формирование теоретического обоснования собственной естественно-правовой концепции Новгородцева. Существует мнение, что поначалу Новгородцев, «находясь под большим влиянием либеральной доктрины Чичерина», склонялся даже «к признанию строгого дуализма морального закона и социальной реальности»⁹⁹. Однако в докторской диссертации «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» Новгородцев сформули-

ровал основное направление своего творчества, а именно определение синтеза «начал объективной этики общества и субъективной этики личности». Такое самоопределение стало одним из важнейших итогов философской дискуссии Чичерина и Соловьева, которая по сути стала идейным импульсом обращения Новгородцева к этической теории Канта и философии права Гегеля.

Общие представления В.Соловьева на проблему соотношения права и нравственности в общественной жизни существенно отличаются от позиции Новгородцева на существование этой проблемы. Поэтому концепцию Новгородцева на проблему соотношения права и нравственности в общественном пространстве следует рассматривать с учетом ее эволюции¹⁰⁰. К примеру, в своей ранней статье «Право и нравственность»¹⁰¹ Новгородцев, теоретически разграничивая право и нравственность, раскрывает основания и принципы соотношения двух категорий, определяя возможности и перспективы правовой политики¹⁰².

Важным аспектом мировоззренческой установки Новгородцева было желание выяснить, *в какой же мере вообще праву присуще нравственное содержание*. Тем более, что нормативное содержание права не имеет постоянной величины и соответственно может по-разному оцениваться. По Новгородцеву, социальная сущность права заключается в том, что оно никогда не может быть полностью отождествлено с понятиями «справедливость», «свобода», «добро». Мыслитель вообще утверждал, что *невозможно априорно установить справедливое содержание юридической нормы*. Поэтому в своем творчестве он пытается объяснить и доказать, почему этическая критика положительного права с позиций будущего, идеального права не только возможна, *но и необходима*.

В критическом исследовании господствующих правовых теорий на природу права мыслитель выявляет существенные признаки несостоятельности той или иной концепции. В частности, он принципиально отвергает позитивистскую установку на право «в самом себе», потому что в таком случае

право становится тождественным понятию права силы и произвола. А это, в свою очередь, значит, что право утрачивает какие-либо нравственные черты и, как следствие, трактуется таким образом, что речь уже идет о полном разграничении права и нравственности. Соответственно в рамках такого представления о праве главным его качеством оказывается принуждение и властное регулирование.

Критическому анализу Новгородцев подвергает также и понятие «рациональное право», исходящее из того, что право тождественно самой истине. В принципе мыслитель отвергает и возможность олицетворения права с разумной деятельностью человека (правителя и т.п.), считая, что такое положение является лишь воплощением чистого нравственного идеала, при котором возможно осуществление законов справедливости и правды. По мнению Новгородцева, отождествление права с понятием справедливости также неправомерно. Как и неправомерно утверждение о том, что право представляет собой строго-логическую, стройную систему норм, составляющую в итоге хотя и временное, но законченное совершенство.

Мыслитель принципиально отвергает историцизм, утверждающий, что право образуется как естественный и закономерный процесс (Савиньи). Мыслитель, в частности, считает, что аналогия образования права с процессами природы означает, что вмешательство человека в законотворческий процесс должно быть признано незаконным. Этот факт, в свою очередь, предполагает принципиальное отрицание возможности нравственной оценки права. Однако подобные воззрения не согласуются с представлениями самого человека, рассматривающего право как результат его деятельности, подлежащий критике и проверке.

В концепции мыслителя само право предстает как некая объективная социальная реальность, потому что право всегда касается системы отношений между людьми. Поэтому говорить о праве можно лишь в контексте, что кто-то нарушает чьи-то права или вторгается в чье-то одиночество. Соответст-

венно право — это сложное социальное явление, представляющее собой результат борьбы и взаимодействия различных общественных сил. Вследствие чего оно никогда не может быть ни строго логическим, ни вполне совершенным.

В итоге Новгородцев предлагает трактовку понятия права, согласно которой **право — это результат сложного процесса борьбы и взаимодействия различных общественных сил**. Право, являясь по существу отражением этого процесса, стремится к примирению противоречий, но при этом оно никогда не может стать вполне совершенным и справедливым. Трактовка права как воплощенной справедливости ведет к тому, что право утрачивает свое истинное назначение (становится воплощением чистой идеи правды)¹⁰³.

Согласно Новгородцеву, право пребывает в постоянном поиске новой правды и справедливости. Оно не может стать чистым выражением справедливости так же, как и не может оно обойтись без справедливости вообще, без осуществления нравственных начал, составляющих его существенные принципы. Этими нравственными принципами, по Новгородцеву, являются понятия **взаимоограничения и обязанности**, без которых право не есть право, а представляет собой лишь стихийную и произвольную силу (произвол). Принцип ограничения правового произвола реализуется путем установления определенных единых для всех общественных норм, так же как и обязанности им следовать (или подчиняться). Основным принцип права, **справедливость, объясняет связь права с нравственностью** и дает основание утверждать, что право реализуется не только через внешние отношения, но и пользуется «внутренним авторитетом как явление сопричастное нравственному миру»¹⁰⁴. В таком случае право не является абстрактной категорией, а представляет собой конкретное определение, соответствующее социальной норме общезнания.

Формальное определение права еще не касается его сущности, а лишь заключается в том, что оно есть «порядок», регулирующий правоотношения отдельных лиц в обществе.

Другое дело, когда мы обращаемся с требованием к ближнему, то на этом уровне происходит уже иная система отношений между требованием и обязанностью. Исходя из кантовского представления об определяющей значимости нравственных принципов в человеке, Новгородцев соотносит право с требованиями нравственного закона. Но в таком случае обязанность может быть приписана *только тому, кто способен выбирать между должным и недолжным*: право здесь выступает как требование, обращенное к нашей воле, свободной воле, способной выбирать. Следовательно, на этом уровне апелляция идет уже к нравственным принципам.

По мнению Новгородцева, нравственные принципы, присущие праву, способствуют его усовершенствованию, приближая его к идеалу. Для мыслителя очевидно, что определение новых идеалов как для права, так и, в свою очередь, для законодательства, возможно только через нравственное сознание, предъявляющее высокие требования праву. Также важно и то, что Новгородцев понимает право как выражение индивидуального: автономии личности, личного интереса (принципа), «обеспечивающего только каждому свое», а нравственность является выражением общего и сверхиндивидуального¹⁰⁵. В том соотношении, что право регулирует правоотношения отдельных лиц в обществе, защищая интересы личности от всякого рода антиправовых и антиобщественных действий. Соответственно мораль (нравственность) представляет собой норму всеобщего долженствования, когда определяются общие цели и основные принципы поведения. При этом нравственной воле указывается лишь общее направление действий, оставляя за субъектом право на свободу выбора как цели, так и средств.

Между тем в общественном пространстве, по определению Новгородцева, и у морали, и у права единая задача, состоящая в осуществлении социального благополучия (равношения интересов). Поэтому Новгородцев соотносит эти категории (право и нравственность) с диалектическим принципом взаимодействия, представляющим собой принцип

соотношения сущего и должного (*есть и должно быть*). Соответственно только через диалектический синтез права и нравственности в системе правовых отношений осуществим нравственный закон.

Итак, если принять узкую трактовку термина философия права, то содержание ее *условно можно переформулировать* как содержание естественно-правовой идеи. Прежде всего, здесь предполагается, что под содержанием следует понимать *предварительное* формально-структурное соотношение положительного и естественного права, а в рамках естественного права соотношение права и нравственности. Об этом Новгородцев пишет в книге «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права», отмечая, что проблематика философии права включает в себя рассмотрение структурного соотношения этих категорий. Но между тем важно отметить и то, что *Новгородцев собственную концепцию естественного права развивать не стремился*. В его работах нет даже оговорки, что он намерен был создать свою теорию естественного права¹⁰⁶. Новгородцев ограничился заявлением о возрождении естественного права и основное внимание акцентировал на неокантианском аспекте: «естественное право с меняющимся содержанием», и подчеркивал положение о *неизменном идеале*, или принципе права, который *всегда указывает путь* и «продолжает направлять развитие позитивного права».

Концептуальное основание естественного права

В принципе Новгородцев считал, что как у права, так и у морали по сути единая задача, состоящая в осуществлении правового благополучия в обществе. Поэтому постепенное обособление юридической и моральной областей общежития не должно сводить эти области к их разграничению. В развитой общественной культуре степень необходимости вычленения и конкретизации двух областей нарастает пря-

мо пропорционально. Между тем это основание не является поводом для утверждения положения о том, что их обособление является полной их изоляцией. Следует подчеркнуть, что Новгородцев настаивает на понятии «*обособление*», а не на понятии «*несводимость*» или «*разграничение*», что, в свою очередь, важно для дальнейшего определения специфики философской концепции права в теоретическом наследии мыслителя.

По Новгородцеву, основным мотивом обоснования права и нравственности как обособленных форм общественной жизни является содержащийся в самих нормативных требованиях двойственный характер исполнения их предписаний. Общество, утверждает мыслитель, с одной стороны, должно требовать одинаково от каждого, независимо от его воззрений, обязательного исполнения норм права. С другой стороны, это может не соответствовать убеждениям развитого нравственного сознания, когда оно признает лишь истинную цену за таким исполнением моральных требований, которое соответствует только его внутреннему убеждению. Обособление нравственности от права в данном случае обуславливается развитием личности, когда развитое индивидуальное сознание не может принять *формально* те требования, которые существуют в общественном нормо-установлении. При этом индивид отказывается следовать во всем принудительным общественным нормам, требуя «для своей духовной жизни свободы убеждений и действий»¹⁰⁷.

Размежевание между правом и нравственностью происходит на основании того, что право с необходимостью рано или поздно вырабатывает для себя такие правила и законы, которые вступают в противоречие с основными нравственными принципами свободы. В свою очередь, нравственные правила-законы, представляя собой лишь общее направление человеческой воли, предоставляют каждому определить подробности и избрать меру исполнения нравственных велений. Отсюда следуют вполне допустимые «колебания в исполнении нравственного закона»¹⁰⁸, основанные на свободе выбора как предписаний, так и следования им.

Согласно Новгородцеву, диалектика взаимообуславливающей связи права и нравственности заключается прежде всего в том, что внутренне неразрывная связь права и нравственности а priori задана в содержании общего закона социального развития. В социальной реальности ни право без нравственности, ни нравственность без права автономно существовать не могут, т.к. прогресс «в одной области рано или поздно отражается в другой, обуславливаясь при этом некоторым общим прогрессом всей социальной жизни»¹⁰⁹.

В общественном пространстве потребности в мире и порядке являются основными, поэтому право и нравственность необходимо рассматривать как средства к достижению этих целей. Общая цель и реальная («жизненная») связь понятий права и морали способствует обузданию человеческих страстей, внося мир и порядок во взаимоотношения людей, противопоставляя «эгоизму частных стремлений интересы общего блага и требования справедливости»¹¹⁰. Новгородцев принципиально настаивает на том, что подобное «общество» интересов, заключенное в общем призывании права и нравственности, способно поддержать основу общежития.

В то же время, согласно Новгородцеву, снята острота противоречий, возникающих в общественном пространстве между правом и моралью, способно естественное право, наделенное синтезирующим свойством, представляя «собой реакцию нравственного сознания против положительных установлений»¹¹¹. По существу, основной принцип естественного права это отношение нравственного требования к действительным правоустановлениям, но при этом нравственная оценка не зависит от фактических условий правообразования.

Объясняя основания, из которых вытекает потребность и возможность нравственной оценки права, Новгородцев пишет, что свое основание и высшие принципы естественное право получает в моральной философии, из отвлеченных требований морального закона. Возможность применения нравственной оценки по отношению к праву Новгородцев называет специфической особенностью, дающей право

судить о праве: во-первых, с точки зрения *целесообразности* (пригодности его для данных целей), и во-вторых, с точки зрения *нравственности, или этической нормативности* (соответствия с требованиями должного).

Также следует вспомнить, что Новгородцев, употребляя понятие «естественное право», оговаривал положение о том, что он имеет в виду не право в его собственном смысле, а говорил о праве будущего, таким образом речь шла *об идеальной сущности права*. И если естественное право не является правом в собственном смысле, а представляет собой нравственные представления о том, каким должно быть существующее (положительное) право (по Новгородцеву), то значит теоретически здесь *уже* содержится противоположение и сравнение права и закона. Собственно, в естественно-правовых концепциях естественное право, выступая в качестве цели и критерия оценки по отношению к положительному праву, в содержательном плане *опосредовано* уже представляет собой противоположение и сравнение права (естественного) по отношению к закону (положительному праву).

В том случае, когда производится нравственная оценка права, то противопоставление права и закона вообще неправомерно. Нравственная оценка права есть по сути своей *акт правосознания*, ориентирующийся на ценностные представления. В принципе речь здесь идет в первом случае о ценностных представлениях, которые *задаются*, а во втором случае эти представления *уже даны через опыт* и выступают в качестве конкретного критерия и ориентира. Следует оговориться, что в понятийном плане суждения: «представление о том, каким должно быть право» и «нравственная оценка права» — *не тождественны*, на чем неоднократно акцентировал внимание Новгородцев. Фактически речь вообще идет о том, что право может быть оценено с разных точек зрения и, следовательно, из теоретической области проблема переходит в практическую область.

Важным моментом творчества Новгородцева является то, что он стремился показать относительную самостоятельность различных сфер социальной жизни и в то же время их детерминированность определенными нравственными установлениями личности. При этом он, в частности, подчеркивал, что человек по своей природе (интеллектуальной, волевой) потенциально способен путем своего самосовершенствования и развития опосредовано влиять на совершенствование политических и правовых форм организации социальной жизни. С его точки зрения, для правовой природы человека определяющее значение имеет осознание как раз того обстоятельства, что в абстракциях права за внешней условностью речь идет о самом главном и существенном в жизни индивида и всего социума: о свободе, справедливости, равенстве. Поэтому правовые условности на самом деле это абсолютно необходимые условия достойной человека жизни, всех и каждого. Совершенной и развитой организации социальной реальности не возможно достичь без освоения и практического утверждения права прежде всего как императивного веления именно своей собственной человеческой природы, своего разума, совести, воли.

Глава 3. Социально-философские идеи П.И.Новгородцева

Синтез индивидуального и общественного начал

Определенная Новгородцевым задача философского исследования права и нравственности заключается прежде всего в возможности через раскрытие оснований и принципов соотношения двух категорий *показать их отношение к теоретическим определениям*. По мнению мыслителя, философское исследование соотношения права и нравственности может определить ту реальность, которая способствовала бы утверждению автономного значения этического начала, а также возможности различения этической точки зрения (т.е. суждения, оценки) от теоретического, или генетического объяснения¹¹². Философский анализ раскрывает возможности, определяющие *перспективы для построения политики права*, как и перспективы *определения нравственного идеала*¹¹³.

Важнейший для философии права вопрос о соотношении права и нравственности рассматривается Новгородцевым в фокусе его социально-практической реальности. По сути, диалектический принцип взаимодействия права и нравственности в общественном пространстве способствует усовершенствованию права, приближая его к идеалу. Поэтому, исходя из кантовского представления об определяющей значимости нравственных принципов в человеке, Новгородцев соотносит право (естественное) с требованием нравственного закона.

Между тем вполне объяснимо стремление Новгородцева выйти в моральной философии за рамки кантовской интенциональности. По глубокому убеждению мыслителя, этот

переход имеет фундаментальное значение для естественно-правовой концепции. В этой связи правомерно особое внимание Новгородцева к концепции объективной этики В. Соловьева и его критики кантовского этического субъективизма¹¹⁴. Правда, Новгородцев считает линию этического объективизма, проведенную Соловьевым, своеобразным «объективистским преувеличением»¹¹⁵.

Согласно Новгородцеву, категорический императив Канта неполно отражает моральную обоснованность права и односторонен в силу своей абстрактности. В своем учении кенигсбергский мыслитель «стремится определить право и государство в их моральной основе, как они должны быть на основании чистых законов разума», «идеальные нормы, относящиеся к ним, устанавливаются именно *ввиду осуществления нравственного закона*»¹¹⁶. Поэтому этические и правовые воззрения Канта сохраняют индивидуалистический характер, а «нравственное значение общения остается невыясненным»¹¹⁷.

Кантонское утверждение о том, что только нравственность «и может быть субъективной, имеющей начало и конец в субъективном сознании лиц»¹¹⁸, приводит к смещению этических проблем на «индивидуалистическое созерцание». Новгородцев же пытается выяснить объективное, *общественное значение нравственности*¹¹⁹. Его прежде всего интересует, как категорический императив Канта соотносится с требованиями общежития, может ли нравственный закон стать всеобщим и единственным элементом, объединяющим индивидуальные интересы во имя общего высшего интереса. Утверждение понятия свободы на основе самозаконности доброй воли устраняет крайности индивидуализма. Однако в пределах субъективной этики не получает конкретного решения проблема соотношения личности и общества, т.к. нравственный закон замыкается на индивидуальную мораль. В данном случае интерес Новгородцева к кантовскому категорическому императиву определяется поиском ответа на вопрос о том, как возможен синтез индивидуального

и общественного в рамках и на основе нравственного закона. Для мыслителя важно, чтобы нравственный закон понимался «уже не как норма обособленной личности, а как основа для общей нравственной жизни», связывающей «всех воедино некоторой общей целью»¹²⁰, когда закон автономной воли «сам собою» переходил бы «в нравственную норму общения»¹²¹.

Кантовский категорический императив как норма всеобщего долженствования представляет собой формулу, к которой может быть сведен любой нравственный закон. Принимая в принципе такое положение, Новгородцев в то же время оспаривает правомерность дальнейшего перехода этой логической формулы в *единственно возможный мотив* для нравственного действия. Кант¹²² отвергает связь нравственных принципов с человеческой природой на том основании, что этические нормы существуют сами по себе, «априори», исключительно в понятиях чистого разума. Вся моральность поступков полагается Кантом в их необходимости, чувстве долга и преданности закону. Психологическая сторона мотивов и побуждений не имеет для Канта существенного значения. Уважение к этому абстрактному закону должно быть признано *единственным адекватным нравственности субъективным побуждением*.

Новгородцева, наоборот, интересует, каким образом можно согласовать «живое» нравственное сознание с этим законом. Каким образом вообще можно согласовать принцип морального закона с естественными побуждениями? Как найти поощряющую санкцию для добрых чувств и стремлений?

Категорический императив рефлексировывает внутреннее самоудовлетворение «безусловно чистой воли, которая отрезана от внешнего мира и даже от естественных побуждений самого человека»¹²³. И если продолжать эту логику, то очевидно, что для внутреннего самоудовлетворения воли не требуется нравственного отношения с другими. Она автономна. Абсолютизм нравственного императива предполагает полную изоляцию от естественных побуждений (стрем-

лений), которым нет доступа ни к нему, ни от него. В этой связи формализм нравственного закона Новгородцев отождествляет с индивидуализмом, при котором индивидуальная саморефлексия спроецирована лишь на себя и выход в объективную этику практически невозможен, он сопряжен с непреодолимыми трудностями. Категорический императив «требует этого выхода и не может совершить его»¹²⁴. Получается, что категорический императив замкнут на самом себе.

Моральная философия, определяя только общие цели и основные принципы, указывает нравственной воле лишь общее направление, оставляя за субъектом право на свободу выбора как цели, так и средств. Поэтому в пределах моральной философии нравственный закон, будучи формальным, является лишь абстрактной нормой. Однако для Новгородцева, на чем он и настаивает, сущность нравственной воли проявляется не только в возвышенности ее идеалов, но также и в потребности их реализации. И в этом смысле нравственный закон должен найти свое осуществление и во внешнем мире.

Существенно то, что в своих рассуждениях Новгородцев *выявляет дуализм* категорического императива, имеющий важное значение для проблемы соотношения личности и общества. В дуализме кантовского категорического императива субъективная мораль сама подводит к объективным определениям. Дуализм со всей определенностью выражен в принципе автономии воли, которая объединяет в себе субъективный и объективный моменты. По Новгородцеву, основная формула морали, *категорический императив, имплицитно содержит в себе общность интересов*. Он уже сам по себе, обращаясь к отдельной личности, задает ей «такие требования, которые исходят из представления о высшем объективном порядке»¹²⁵. Если нравственная норма определяется как закон всеобщего долженствования, то неявно предполагается, что существующие интересы одной личности должны согласовываться с интересами другой (или несколькими личностями). Всеобщность индивидуального принципа, таким

образом, направлена на того или тех, для кого этот принцип имеет значение. Следовательно, можно утверждать, что в индивидуальном принципе (императиве) неявно, уже само по себе, содержащееся требование имеет объективное значение. Согласно Новгородцеву, этические предписания могут выполняться по чистой идее долга, однако *касаются они как внутренних, так и внешних обязанностей*.

Выявленный Новгородцевым дуализм категорического императива позволяет рассматривать нравственность не только как абстрактную норму поведения индивида, но одновременно позволяет определить ей статус силы, способной реально *примирить противоречия между общественным и личным идеалами*. Категорический императив, выражаясь в принципе автономной воли, со всей определенностью *характеризует* отношение личности к обществу. И в таком случае сочетание безусловных нравственных принципов с объективно существующим миром социальных отношений подразумевает принцип восполнения этического индивидуализма понятием общественного развития.

Существенным положением для Новгородцева является здесь то, что общественные цели и требования приобретают нравственный характер, преломляясь в автономной личности. Соответственно как личность не может вне общества (общественных союзов) проявить всей полноты своего нравственного совершенства, так и, с другой стороны, без личности нет смысла говорить об общественной морали (нравственности). Мыслитель считал личность основанием и целью нравственного развития. В таком случае, если формирование личности осуществляется только в условиях общественной жизни, то это значит, что и нравственный закон не может остаться индифферентным к этим условиям, он должен требовать соответствия этих условий своим целям. Общество, в свою очередь, не должно ограничивать интересы личности, поэтому оно должно создать условия для их реализации. В этом смысле общество само должно быть соответствующим образом организовано. Поэтому Новгород-

цев считает: в обществе для достижения общих целей сочетание индивидуальных интересов принимает *характер сознательного долга*.

Таким образом, определенная Новгородцевым задача объективной (социальной) этики сводится к решению вопроса *об условиях* осуществления в общественном пространстве нравственного закона, а также в возможности сочетания индивидуальных нравственных принципов с принципами общественного развития. Мыслитель подчеркивал, что вопрос об общественной организации с необходимостью предполагает решение проблем политики и права, которые непосредственно составляют область философии права и, собственно, сферу естественно-правовых отношений. А значит, именно на этом уровне происходит *практическая* реализация проблемы естественного права.

Общественное значение естественного права: соотношение субъективной и объективной этики

Для Новгородцева очевидно, что этика немыслима вне субъективного начала – принципа автономии воли, между тем, с другой стороны, позиция апатии и безразличия к проблеме нравственного общественного прогресса не достойна разумного человека. С его точки зрения, объективность закона всеобщего долженствования содержится в его всеобщности и безусловности, когда правила воли становятся объективными и «познаются как имеющие силу для каждого разумного существа»¹²⁶. Принципиально то, что в пределах общественной организации синтез субъективных и объективных интересов является необходимым условием общественной гармонии (общественного блага).

Объективное долженствование кантовского закона, по мнению Новгородцева, остается чисто формальным принципом ввиду того, что Кант категории «объективный» и «закон», в применении к нравственным требованиям, переносит в область субъективного сознания. Основной нравствен-

ный закон Канта, категорический императив, представляет собою форму повеления, соотносящуюся с действием ради него самого, безотносительно к другой цели. Закон, если он имеет силу морального закона, «непрерывно содержит в себе абсолютную необходимость»¹²⁷. Основание «всякого практического законодательства объективно лежит в правиле и форме всеобщности, которая и придает ему характер закона (во всяком случае закона природы), субъективно же — в цели; но субъект всех целей — это каждое разумное существо как цель сама по себе; отсюда следует третий практический принцип воли как высшее условие согласия ее со всеобщим практическим разумом, идея воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы»¹²⁸.

Из этого Кант выводит и руководящее начало права, в качестве которого признается свобода личности. Но Новгородцев указывает на предельность кантовской моральной идеи в философии права, которая заключена в формализме и субъективизме категорического императива. Он, в частности, поясняет, что связь юридической свободы, о которой говорит Кант, с нравственной автономией ясна, но для обоснования права определения связи юридической свободы с нравственной автономией недостаточно. В юриспруденции свобода определена в целом ряде конкретных сводов и законов (правомочий), которые, в свою очередь, связаны и согласуются с внешними интересами и целями. Поэтому подвести это содержание (т.е. соотношение юридической и нравственной свободы) под высший принцип свободы невозможно, т.к. реализация этого принципа должна содержаться в предположении, что внешние проявления (деятельность, поступки и т.д.) этот принцип содержат в себе. Моральный принцип Канта этому предположению *не соответствует*.

Кант, следуя методу нормативного формализма, в каждом конкретном случае установил систему отвлеченных категорий, абстрагированных от эмпирической реальности. Формализм и индивидуализм моральной философии Канта, по глубокому убеждению Новгородцева, закрывал для

него мир социальных отношений. Сформулированный в общем и формальном виде, кантовский этический принцип, по мнению русского философа, может быть пригоден лишь как общая формула нравственности.

Новгородцев, анализируя философское учение Канта, пришел к убеждению, что в этике Канта не раскрыто социальное содержание его нравственного принципа, предполагающее диалектический синтез индивидуального и общественного интересов на основе общего идеала. Это, в свою очередь, значит, что не получила должного развития в моральной философии Канта проблема общественного идеала (или нравственного идеала). В этой связи Новгородцев и счел необходимым обратиться к теоретическому наследию Гегеля, который в своей системе объективного идеализма предложил концепцию нравственного синтеза интересов личного и общественного в социальном пространстве. Но следует отметить, что у Гегеля в его системе прослеживается полный отказ от идеи свободы отдельного человека — от той самой идеи, которая стала главным завоеванием новоевропейской философии.

Новгородцев пришел к убеждению, что субъективизм моральной философии Канта (субъективизм его доброй воли) может быть восполнен объективизмом философии права Гегеля: «наделенным свойствами безусловной реальности»¹²⁹. По мнению Новгородцева, концепция Гегеля не только не противоречит учению Канта, но, в сущности, дополняет его. Соотношение этических учений Канта и Гегеля Новгородцев рассматривает как переход от этики субъективной к этике объективной, а сам характер этого перехода как «неизбежный шаг цельной этической системы»¹³⁰. Смысл такого синтеза, т.е. необходимости взаимодополнения субъективной этики и объективной, заключается в следующем. Субъективная этика Канта предполагает отрицание необходимости «нравственного» общественного прогресса и подводит к утверждению, что достаточно одних личных усилий

для создания нормальных общественных отношений¹³¹. Объективная этика Гегеля, в свою очередь, может впасть в другую крайность — подчинение личного общественному.

В общем плане через анализ философского учения Канта Новгородцев пришел к мысли о том, что для изучения социальной природы права и морали возможно только теоретическое их разграничение. В социальной жизни они диалектически сосуществуют. Нравственность понимается Новгородцевым не только как абстрактная (отвлеченная) норма поведения индивида, но он мыслит ее еще и как силу, способную, растворяясь в общественных интересах, примирять противоречия между общественными и личными идеалами. Он вообще рассматривает нравственность в двух ее аспектах: как индивидуальную норму и как общественную, и считает, что в пределах субъективной этики допущение идеального и самобытного значения нравственности возможно. В то же время при переходе к объективной этике требуются новые условия и новые формы ее определения, а соответственно и ее осуществления.

Логика рассуждений Новгородцева сводится к тому, что диалектическая связь категорий права и нравственности, *составляющая* естественно-правовой концепции, является определяющей для правосознания (личности, группы, общества и т.п.). Главным критерием здесь устанавливается принцип изучения права как развивающейся и гибкой системы нормотворчества. Не отрицая очевидной изменчивости нравственного мировоззрения, меняющегося с течением времени в соответствии с изменениями в общественной жизни, Новгородцев между тем настаивает на положении, что «понятие абсолютной ценности нравственного долженствования имеет совершенно иной смысл. Это — абсолютизм не факта, а идеи, не проявления, а сущности, не конкретного содержания, а отвлеченной формы»¹³².

По сути, *абсолютизация нравственного закона* является *всеобщей формой долженствования*, в которой *этот закон может мыслиться*. Притом, что содержание этого закона

зависит от преходящих ценностей той или иной культуры, или исторической обусловленности, тем не менее форма остается неизменной, стабильной. Это – форма не условных советов, а безусловных предписаний, форма категорического императива. Как непререкаемая норма, как безусловное требование категорический императив утверждает свою силу, несмотря ни на какие условия, даже если действительность представляет собой сплошное нарушение категорического императива, то обращение к лицу с требованием «Ты, должен!» не знает извиняющих мотивов, или человеческих слабостей. Поэтому, *абсолютизм нравственного закона*, утверждаемый моральной философией, относится прежде всего к его форме и основе, а не к его содержанию.

Таким образом, согласно Новгородцеву, естественно-правовая концепция, или *социально-этическая теория права*¹³³ (примеры которой он находил в теоретических системах классиков идеализма), связывает философию права со всем мирозерцанием, вводя ее в контекст взаимообуславливающего соотношения со всеми явлениями социальной жизни.

Социальная этика

В творчестве Новгородцева, учитывая его теоретические интересы, философия права имеет направление *правовой аксиологии*¹³⁴, которая сводится к проблеме понимания и трактовки права с точки зрения его ценности: как цели, долженствования, императивного требования. Выступая сторонником идеалов Просвещения, мыслитель был убежден в том, что именно человек как разумное существо, является источником морального закона, который приобретает в его концепции характер естественного права. По Новгородцеву, в социальной сфере, во взаимоотношениях, категорический императив приобретает форму естественного права как *неизменной идеальной нормы* с меняющимся содержанием. Концепция *естественного права* Новгородцева, являясь основополагающим принципом философии права, и в содер-

жательном плане представлена как *априорное целеполагание разума*. Само право (естественное) предстает как некая объективная социальная реальность, потому что право всегда касается системы отношений между людьми. Положительное же право рассматривается здесь как актуально существующее право – закон – и имеет фактическое содержание социально значимого явления.

В своих рассуждениях о естественно-правовой идее мыслитель выделяет два существенных момента: потребность в нравственной оценке положительных учреждений и стремление к философскому исследованию основ права. По мнению Новгородцева, *нравственные принципы, присущие праву, способствуют* его усовершенствованию, приближая его к идеалу. Для него также очевидно и то, что определение новых идеалов как для права, так и, в свою очередь, для законодательства, возможно только через нравственное сознание, предъявляющее высокие требования праву. В концепции Новгородцева соотношение категорий (право и нравственность) соответствует диалектическому принципу взаимодействия, представляя собой принцип соотношения сущего и должного (есть и должно быть). Соответственно через диалектический синтез права и нравственности в системе правовых отношений осуществим нравственный закон, который имеет абсолютную ценность и соответственно является основой всех поступков человека. В своем стремлении показать относительную самостоятельность различных сфер жизни и, по сути, их детерминированность определенными нравственными принципами личности Новгородцев подчеркивал, что реальность бытия человека опосредована миром ценностей, норм и идеалов. Поэтому стремление человека к высшим идеалам становится для него насущным самоопределением и смыслом его жизни.

Итак, главное в философии права Новгородцева то, что понятие «естественное право» здесь трактуется не формально (юридически), как право само по себе, а фактически (содержательно), как явление, соответствующее оп-

ределенной моральной ценности, включающее в себя моральные и правовые характеристики. В результате сочетания права и морали естественное право предстает как симбиоз различных социальных норм, как некий ценностно-содержательный, нравственно-правовой комплекс. В целом в понятие естественное право наряду с теми или иными объективными свойствами права: принципом равенства, свободы, справедливости, непосредственно включается и соотношение права и морали.

По существу, естественное право как «одно из проявлений связи права и нравственности» является этическим критицизмом по отношению к положительному праву. Однако надо отметить, что мыслитель не имел в виду, что суд этот непременно должен совершаться «в форме обсуждения институтов и норм положительного права»¹³⁵. Основная идея критики «знаменует собой независимый и самостоятельный суд над положительным правом. Это призыв к усовершенствованию и реформе во имя нравственных целей»¹³⁶. Поэтому основной пафос критики заключается в совокупности «моральных (нравственных) представлений о праве (не положительном, а долженствующем быть)», т.е. *здесь речь идет о возможности*, через которую «идеальное построение будущего права» осуществимо. В этом смысле сущность естественно-правовой критики Новгородцев понимает прежде всего как осуществление нравственной оценки положительного права (закона), осуществляющейся «независимо от фактических условий правообразования»¹³⁷. И в таком случае *естественное право получает значение философского воззрения*, с позиций которого рассматривается возможность синтеза личного и общественного, соотношение относительного и абсолютного, разрабатываются социальные идеалы.

Новгородцев, определив принципиальную границу деятельности права и нравственности и настаивая на их обособлении, тем не менее утверждает, что практическая необходимость разграничения нравственности и права не может и не отрицает «несомненной и непрекращающейся связи их

между собой»¹³⁸. Поэтому доказать возможность *полного* разграничения права и нравственности никогда не удастся: право и нравственность принадлежат к сфере идеального и должного, «они не могут покоиться на совершенно различных принципах и как бы предполагать двойственность человеческого идеала. И нравственный, и юридический закон обращаются *одинаково* к внутреннему существу человека, к его воле. В частных последствиях, во временных результатах они могут различаться между собою, но это нисколько не исключает единства их конечной цели. Для права, как и для нравственности, имеет силу тот же принцип личности, иначе взятый в той или другой области, но объединяющий их в конечном стремлении к воплощению в жизни идеи добра»¹³⁹.

Вполне очевидно, что в русской философии права проблема соотношения права и нравственности прежде всего выступала в качестве главной проблемы соотношения закона и добра (к примеру, в творчестве В. Соловьева).

Итак, стремясь дополнить субъективную этику Канта отдельными положениями этики Гегеля, объединить их в рамках целостной концепции, Новгородцев создал свою оригинальную *нравственно-правовую философию*, которую *можно определить как социальная этика*. Основным принципом этой философии является воплощение абсолютного идеала в общественной жизни, соединение начал объективной этики общества и субъективной этики личности. Возможность такого синтеза заключена в диалектической взаимообусловленности соотношения морали и права как форм общественной практики. По сути, подчеркивая диалектическую сущность соотношения права и нравственности, составляющих естественно-правовой концепции, Новгородцев таким образом определил содержание права¹⁴⁰ не только как декларативного принципа нормативного поведения, но также и как критерий обязательного его исполнения.

Глава 4. Обоснование общественного идеала

Особенности восприятия социальной реальности

Социальная организация человека исторически сложилась так, что он не может оставаться безразличным к окружающему его миру, тем более к тому, что касается его высших жизненных ценностей. Для человека ценность является той идеальной сущностью, которая дана ему в форме феномена сознания и имеет имманентное закрепление. В этом случае ценность обладает статусом всеобщности. В практической жизни человек пытается реализовать накопленный им социальный опыт. Однако очевидное становится парадоксальным: приобретенные человеком знания без мировоззрения остаются всего лишь знаниями, своеобразной информационной базой, которую он имеет. И лишь тогда, когда знания человека приобретают оценочный характер, они становятся осмысленными. Знания, имеющие ценностную насыщенность, становятся для человека убеждениями, которые в свою очередь являются не только интеллектуальной позицией, но еще и устойчивой психологической установкой, ориентирующей его на определенную цель.

В свое время основатель «аналитической психологии» К. Юнг был глубоко убежден, что «Немецкое слово «Weltanschauung» (мировоззрение) вряд ли можно перевести на другой язык»¹⁴¹. Между тем сформулированное в общем плане, юнговское понятие «мировоззрение» ничто иное, как «расширенное и углубленное сознание!»¹⁴². И стоит ли в этом смысле подчеркивать национальные особенности его восприятия. Юнг, говоря о понятии «мировоззрение», в част-

ности, утверждал, что оно имеет много общего с понятием установки и практически «охватывает все виды установок к миру, включая философскую»¹⁴³. Исходя из чего мировоззрение можно было бы описать как *абстрактно сформулированную установку*.

Между тем разграничением понятий «установка» и «мировоззрение» Юнг по существу подчеркивал лишь *особенности восприятия человеком окружающей действительности*. Любое восприятие, без представления о цели или без установки, которая является неким импульсом к действию (или по сути его «мыслительной работой»), находится в подавленном состоянии. И только при переходе сознания в активную, действующую установку появляются импульсы, наполненные субъективным содержанием, состоящим из представления о цели. Эти импульсы могут иметь общую направляющую идею (обоснованную обширным материалом: опытом, принципами, аффектами...)¹⁴⁴, что в свою очередь формирует уже непоколебимую уверенность в правоте своих идеалов, принципов, идей, взглядов.

Собственно, убеждения человека — это идеи, воплощенные в действия, сами действия и поступки. И если принять установку на то, что человеческое поведение всегда мотивировано и всегда сориентировано на определенную цель, то определенно можно утверждать, что поведением человека всегда руководят идеи и цели, а также возможность их реализации. В таком контексте вполне можно согласиться с тезисом: неосмысленная жизнь не стоит того, чтобы жить (Р.П.Вольф). Более того, история философии учит нас тому, что каждый человек должен подвергать свою жизнь и убеждения проверке с помощью критического самоанализа, тем более, что этот путь и есть путь к подлинному счастью.

В социальном пространстве по сути любая деятельность человека является результатом его убеждений и умонастроений, владеющих его разумом. И именно убеждения придают человеку силу отстаивать свою правоту даже порой и в безвыходной ситуации. Например, когда слова «Оставь на-

дежду всяк сюда входящий» не становятся критерием для отчаяния лишь потому, что человек глубоко убежден: что бы с ним ни случилось, даже если его убьют, *идея*, за которую он боролся, «не может быть побеждена»¹⁴⁵.

В творческом плане этот результат отражается в теориях, доктринах. В общем плане любая теория или концепция с необходимостью осуществляет «связь» времен и обеспечивает преемственность в развитии общества. Между тем социальные теории отличаются друг от друга не по конечной цели всеобщего человеческого счастья, к которому все они стремятся, а скорее по способу, которым они пытаются эту цель достичь. В этом случае главное заключается в том, что автор всегда строит свою концепцию на определенной вере: будь то вера в гуманизм или великодушие или вера в реальную свободу — в любом случае это отражается в его идеологии.

В этом контексте творчество Новгородцева представляет собой чрезвычайный интерес, по основанию и дальнейшему содержанию оно было ориентировано на идею, воплощенную в идеале — «Общественном идеале». Мыслитель рассматривает общественный идеал как философскую проблему, в свете которой абсолютное и относительное планы бытия представляют собой единство в идее, соответствующее, в свою очередь, условию, что в каждом и во всех одинаково признаются права на равенство и свободу.

Проблема общественного идеала

Теоретическое исследование происхождения и генезиса естественного права позволили Новгородцеву утвердиться во мнении, что *философское* исследование правоотношений и правопонимания составляет существенную основу исследования общественных отношений и что естественно-правовая проблематика, конкретизированная как общественный идеал и идея личности, лежат в основе социально-культурной сферы. По существу, мыслитель стремился показать относительную самостоятельность различных сфер

социальной жизни и в то же время их детерминированность определенными нравственными установлениями личности. В частности, он считал, что в социальной реальности нельзя достичь совершенной и развитой институциональности без освоения и практического утверждения права прежде всего как императивного веления своей собственной человеческой природы, своего разума, своей совести и воли. Поэтому, по мнению Новгородцева, только человек потенциально, по своей природе (интеллектуальной, волевой) способен путем собственного развития и самосовершенствования опосредовано влиять на совершенствование политических и правовых форм организации социальной жизни.

Для правовой природы человека определяющее значение имеет осознание того, что в абстракциях права за внешней условностью речь идет о самом главном и существенном в жизни индивида и всего социума: о свободе, справедливости, равенстве. И в этом смысле правовые условности на самом деле это абсолютно необходимые условия достойной человека жизни, всех и каждого. Для личности идеальный смысл общежития не исчерпывается принципами формального права (закона), *обеспечивающего каждому свое*. Идеальный смысл взаимоотношений личности наряду с этим выражается и в объективном требовании солидарности и любви с другими, заключенных в требовании высшего нравственного закона. В общественном пространстве человек живет столько же своим, сколько и чужим — общечеловеческим. Общечеловеческое практически стало для него таким же дорогим и своим, как и то, что он считает по природе своим. Из этого единства в идее не может быть исключено ни одно лицо, «в каждом и во всех должны быть признаны те же права на равенство и свободу»¹⁴⁶.

И в таком случае вполне определенно можно утверждать, что идея возрождения естественного права, осуществленная мыслителем, может быть представлена своеобразной либеральной концепцией прав человека. Это выражается прежде всего в абсолютном требовании *защитить права лич-*

ности при любых формах политической организации. Естественно-правовая идея исторически формулирует принципы, по которым в общественном пространстве «отношения определяются не случайным перевесом одних сил над другими, а господством общих норм, создающих твердую почву для регулирования»¹⁴⁷ социальных противоречий. Соответственно естественно право в этом смысле представляет собой больше, чем требование лучшего законодательства. По существу, оно формулирует «протест личности против государственного абсолютизма, напоминающий о той безусловной моральной основе, которая является единственным правомерным фундаментом для общества и государства»¹⁴⁸.

Итак, этико-правовая тематика в наследии мыслителя занимает центральное место, определяя тем самым его своеобразие. Новгородцев, занимаясь в теоретическом плане поиском этико-онтологических основ права, создал оригинальную естественно-правовую концепцию, в рамках которой устанавливал мировоззренческую связь права и нравственности¹⁴⁹. В общем виде его правовая теория позволяет: во-первых, осмыслить нравственно-правовые аспекты общественной жизни, а во-вторых, выявить диалектический синтез идей свободы человека, безопасности и целесообразности его жизни.

Наиболее важной чертой мировоззрения Новгородцева является то, что он свое представление о той или иной реальности или явлении дает не статично, а всегда рассматривает диалектику взаимоотношения того или иного явления в существующей реальности. Так в естественно-правовой концепции мыслителя соотношение права и морали выступает как взаимообуславливающая соотнесенность двух социальных явлений. Для Новгородцева совершенно очевидным было то, что в социальной реальности диалектика взаимообуславливающей связи права и нравственности заключается прежде всего в том, что внутренне неразрывная связь права и нравственности а priori задана в содержании общего закона социального развития. В частности, он счи-

тал, что в общественном пространстве ни право без нравственности, ни нравственность без права автономно существовать не могут, т.к. прогресс «в одной области рано или поздно отражается в другой, обуславливаясь при этом некоторым общим прогрессом всей социальной жизни»¹⁵⁰.

Определенная Новгородцевым задача *философского* исследования права и нравственности заключается в возможности через раскрытие оснований и принципов соотношения двух категорий определить возможности и перспективы для выработки адекватной правовой политики, как и перспективы для определения нравственного идеала. И поэтому важнейший для философии права вопрос о соотношении права и нравственности рассматривается мыслителем в фокусе его социально-практической реальности. В общем плане при разработке конкретных проблем общественной философии он неоднократно указывает на связь нравственной и общественной философии, рассматривая проблематику социальной философии в непосредственной связи с понятием абсолютного нравственного идеала. Согласно Новгородцеву, правовая форма общественной жизни есть лишь одна из относительных социальных форм, в которых нельзя достичь идеального единства, ибо осуществление Абсолютного в относительном всегда будет неполным. Поэтому с точки зрения мыслителя приблизиться к этой цели можно не путем права, а на основе нравственности.

Рассматривая возможность диалектического развития абсолютной идеи как мыслимого целеполагания, Новгородцев при этом отмечает, что стремление к высшим идеалам для человека становится насущным определением и смыслом его жизни. Абсолютное представляет собой идеал единства и являет себя личности, устанавливая для нее безусловную норму деятельности («вечный закон жизни»), побуждающую к слиянию с другими личностями в высшем целом, что и является целью общественного прогресса. Между тем поскольку в случае соотношения личности и общества речь идет о взаимодействии нравственных целей, то отношения между ними носят характер подвижного равновесия.

Подробно соотношение абсолютного и относительного порядков бытия, смысл исторического развития, содержание понятий общества и общественного идеала, соотношение понятий личности и общества Новгородцев рассматривает в книге «Об общественном идеале», в которой по существу раскрывает содержание социальной философии. В этой книге также рассматривается проблема соотношения социального и морального в общественной жизни: дихотомии общества и личности, их интересов; идеала и действительности; идея абсолютного в понятии «общественный идеал».

В социальной философии одной из важнейших проблем является проблема определения субстанциальной основы общественной жизни. Проблема эта по существу является причиной многих споров и разногласий между философами. Одни мыслители, например, определяют государство как «царство духа» (Г.Коген), другие восхваляют государство как идею (действительность) права, как правовое государство¹⁵¹ (Гегель). В рассуждениях Новгородцева об общественном идеале никакая мысль о будущем не должна сводиться к определению конечного этапа прогресса или к утверждению абсолютной формы бытия, она должна стремиться к выбору цели или к определению общечеловеческих ценностей, которые более всего важны в социальной практике человека.

Справедливое распределение благ или всеобщее довольство и счастье, по мнению Новгородцева, не являются общечеловеческими ценностями. Скорее всего идеалами являются те заветы вселенской правды, всеобщего объединения: равенства и свободы, которые не могут устареть, ибо это — идеалы, к которым возможно лишь бесконечное приближение. И если будущее неясно, если судьбы наши, общества и человечества не в нашей власти, то в нашей власти «быть ясным в нашем внутреннем мире, в наших принципах, в наших представлениях о должном»¹⁵².

В социальном пространстве понятие «должное» выступает в форме безусловного требования и указывает направление общественного прогресса (развития). Осуществить же

этот прогресс в социальном пространстве можно, по Новгородцеву, только через понятие «личность» в ее стремлении к абсолютному идеалу. В обществе личность выступает с требованиями свободы и равенства, которые в свою очередь соответствуют идее «нравственного достоинства личности». Для мыслителя вообще безусловное нравственное значение личности является основой общественного идеала, потому что ничто в социальном пространстве «не соответствует безусловному содержанию»¹⁵³ понятия «личность» со всеми присущими ей идеальными стремлениями.

Новгородцев формулирует общественный идеал как принцип всеобщего объединения на началах равенства и свободы. К этому определению он добавляет идею всечеловеческой, вселенской солидарности (это в принципе согласуется с той традицией, которую наметили Б.Чичерин, В.Соловьев). В общем виде дефиниция общественного идеала, в котором одновременно выражается и равенство, и свобода, и всеобщность объединения людей, соответствует *принципу свободного универсализма*¹⁵⁴.

И таким образом определение общественного идеала соответствует принципу всеобщего объединения на началах равенства и свободы¹⁵⁵, а главным условием для осуществления общественного идеала является соотношение в нем абсолютного и относительного планов бытия. При этом правильное понимание соотношения абсолютного и относительного в общественном идеале предполагает отказ как от их смешения, так и от полного их разграничения. Требовать от «относительных форм безусловного совершенства значит исказить природу и абсолютного, и относительного и смешивать их между собой»¹⁵⁶.

Новгородцев принципиально настаивает на недопустимости отождествления общественного идеала с конкретными историческими формами и считает неправомерным включение в понятие *общественного идеала* конкретных признаков, взятых из сферы относительных явлений. По мнению мыслителя, все это лишь мечты, не ведущие к цели, а

уводящие от нее, потому что сама идея «социальной гармонии» основана на теоретических ошибках, ведущих к практическим проблемам¹⁵⁷. Утопичность идеала социальной гармонии заключается в нецелесообразности введения новых общественных форм, объяснением их безусловности и их совершенства. Согласно Новгородцеву, наиболее адекватно и реально лишь то, что каждый новый этап общественного развития раскрывает новые противоречия. Вследствие чего критерием оценки общественного прогресса мыслитель определяет не идеал социальной гармонии, а *поиск условий*, гарантирующих «свободу и возможности дальнейшего развития»¹⁵⁸.

Сама мысль о возможности построить общественный идеал на почве социальной гармонии (или общности интересов) являются иллюзорной и лишенной реальности. Потому что всегда *в этой гармонии* для будущего поколения прошлые и настоящие поколения являются лишь «подмостками и лесами». Добиться в общественной жизни гармонии в примирении индивидуальных и общественных интересов не является насущной проблемой, тем более, что сама идея общежития содержит эту идею в себе. По Новгородцеву, определяющим исторический прогресс является лишь каждая человеческая личность, которая «имеет безусловное нравственное значение»¹⁵⁹ и которую он считает безусловной ценностью. Соответственно в каждую эпоху, в каждом поколении целью и источником прогресса необходимо признать личность «как образ и путь осуществления абсолютного идеала»¹⁶⁰.

Между тем Новгородцев придавал утопиям особое значение и считал, что созданный ими общественный идеал социальной гармонии основан на вере в истинность утверждаемого ими проекта. Утопическое сознание, по его глубокому убеждению, основано на потребности хотя бы в воображении, в мысли иметь образ «блаженства и спокойной гармонии душ», что по сути отвечает человеческой природе. Это желание связано с глубоко коренящейся в человеческой природе потребностью в счастье. Но здесь Новгородцев разделяет убеждение Гегеля в том, что жизнь человеческая по существу есть трагизм и вечная борьба духа с самим собой¹⁶¹.

В социально-философских построениях Новгородцева общественный идеал выступает в качестве исходного и руководящего начала общественной философии, при этом мыслитель подчеркивает его абсолютность и безусловность. Он объясняет необходимость введения понятия «абсолютный идеал» в качестве исходного начала социальной философии тем, что именно так понятый идеал в действительности является вектором социального прогресса, критерием для определения истинных ценностей общественного бытия. Согласно Новгородцеву, исторический процесс вне связи его с абсолютным идеалом неизбежно представляет собой или бесконечную смену социально-завершенных форм, или достижение полной социальной гармонии.

Императив абсолютного

В социальной философии Новгородцева абсолютный идеал играет роль одного из важнейших конструктивных принципов. Абсолютный идеал мыслим как цель «сама по себе». Он также значим для каждой ступени относительного исторического прогресса, как и для каждой ступени этого прогресса характерно то, что люди стремятся воплотить этот идеал в жизнь, в историческую действительность, стремятся приблизиться к нему. Соответственно, по Новгородцеву, «смысл истории образуется не фактической связью отдельных народов и эпох, не совместной работой их для будущего, а трансцендентальным единством абсолютного идеала и одинаковым стремлением всех к этому идеалу»¹⁶².

В то же время Новгородцев опровергает представление о возможности реализации абсолютной идеи через ложные представления об общественном идеале. В частности, он считает, что поиски этого идеала в социальном пространстве предполагают определенные трудности в том смысле, что одних это побуждает возлагать на лучшее будущее преувеличенные ожидания, тогда как для других, скептически настроенных, подвергать это будущее безусловному отрица-

нию. Между абсолютной идеей и самой высокой степенью ее воплощения может возникать несоответствие, но это не должно являться поводом для безусловного отрицания достигнутого уровня социального развития и тем более сомнений в возможности прогресса. Напротив, это должно послужить стимулом к усовершенствованию имеющегося уровня развития и поиску лучшего, высшего. Цели эти ошибочно мыслить по принципу подчинения низшей высшей, а следует рассматривать их на основе принципа подвижного равновесия. Отрицание и сомнение, выраженное низшими стадиями по отношению к состоянию развития высших стадий, неправомерно вследствие того, что высшие по отношению к низшим всегда выступают в их стремлениях как цель.

Общественный идеал Новгородцева был основан на идее абсолютного добра, на возможности формирования этого идеала за пределами формально-юридических норм. Поэтому в концепции мыслителя идеал добра не соотносится с понятием «гармония будущего человечества», а «обязывает признать в истории иную подлинную реальность — живую человеческую личность, через которую должны быть осуществлены идеальные требования»¹⁶³.

Рассматривая общественный идеал как абсолютный, Новгородцев подчеркивал, что он выступает в качестве требования бесконечного совершенствования. Поэтому диалектика развития абсолютной идеи воспринимается мыслителем как целеполагание (как мыслимое). Между тем в общественной жизни, считал Новгородцев, требование бесконечного совершенствования может найти свое адекватное выражение лишь в понятии «личность», т.к. только для ее нравственного сознания не важно, существует ли для человечества на земле в ближайшем или отдаленном будущем обитель блаженства. Важным и существенным условием для личности в социальной жизни является знание того, «имеет ли добро обязательное значение в жизни или нет». А также значимо и то, «чтобы творчество человека, его мысли, его дела имели внутренний смысл, имели значение и оправдание пред лицом

Абсолютного»¹⁶⁴. Нравственное сознание определяется еще и тем, что может мыслить этот прогресс безотносительно к его результатам. В таком случае общественный прогресс в стремлении к абсолютному получает объединяющую цель и перестает быть «растрепанной импровизацией истории». В свою очередь, историю можно представить не как стремление к удаляющейся перспективе, а как осуществление вечного закона жизни. В этом случае все звенья исторического процесса объединяются общим и высшим смыслом.

Рассматривая *возможность диалектического развития абсолютной идеи как целеполагания (мыслимого)*, Новгородцев в то же время отмечает, что стремление человека к высшим идеалам становится для него насущным самоопределением и смыслом его жизни. Поэтому для Новгородцева только нравственный закон в своем осуществлении указывает верный путь — путь вечного поиска и стремления выбрать между *спокойной* жизнью и *достойной* жизнью. По мнению Новгородцева, мертвая зона относительно мирного покоя духа должна быть низведена, потому что стремление человека к высшим идеалам формирует в нем желание иметь активную и плодотворную жизнь, которая предпочтительнее продолжительному и спокойному существованию. Новгородцев считает, что жизнь принадлежит человеку не для того, чтобы просто жить, а для того, чтобы жить достойным образом, выполняя свое нравственное призвание.

Только нравственная идея как выражение бесконечных стремлений не удовлетворяется никаким данным содержанием или достигнутым совершенством. Она всегда стремится к чему-то высшему, большему, что не исключает положительного отношения к конкретным целям и стремлениям. Ставя перед собою цель, человек выбирает лишь средства для осуществления этого возможного будущего. Но сама цель может оказаться средством к достижению более отдаленной цели. В процессе приближения к намеченной цели перед человеком открывается целая вереница целей, одни из которых всегда тем или иным образом подчинены другим в

качестве средств. В зависимости от масштабов поставленной цели и перспектив ее осуществления человек может сориентироваться на что-то иное, первоочередное на данном этапе для себя целеполагание. Но в любом случае существует такая цель, к которой человек стремится прежде всего ради нее самой. Без этой цели исчезла бы всякая движущая сила — абсурдность целеполагания без цели.

Для Новгородцева этой единственной движущей силой и центром мироздания является абсолютная нравственная идея, воплощенная в живую творческую активность, стремящуюся к самореализации. Нравственная идея направляет наши стремления на возможно высшую конкретную цель, открывая перспективы в процессе осуществления этой цели воплотить в жизнь нравственный закон, который, будучи по существу критическим и формальным, «несколько не уступает возможности своего сочетания с временными конкретными целями»¹⁶⁵. Этот принцип исключает лишь одно, чтобы ни одна из конкретных целей не объявлялась вечной и последней. Нравственная идея содержит в себе преобладание критических стремлений над положительными указаниями, что, собственно, и способствует адекватной оценке поставленных практических целей.

Рассуждения Новгородцева сводятся к тому, что разум человека является единственным источником идеи должного, морального закона. В таком случае как факт чистого сознания моральный закон достоверен сам по себе и соответственно не зависит от исторической обусловленности. Сущность морального требования проявляется в его формализме, индивидуализме и абсолютизме. Отсюда и нравственная идея в качестве идеала всегда императивна, она не связана с конкретным содержанием общественных отношений и существует исключительно в сознании личности, имея для нее статус абсолютной ценности. Следовательно, по Новгородцеву, идеальным общественным началом является *безусловно нравственное значение личности*. Вследствие чего понятие общественного идеала может быть выведено только из понятия личности в ее стремлении к абсолютному идеалу¹⁶⁶.

Практическое же осуществление нравственных стремлений в общественной жизни – сложнейший процесс, потому что находится в связи с «коллективным процессом истории». Отсюда заявленные личностью нравственные требования не могут быть реализованы в социальной действительности как предписания, начертанные для «совокупного действия масс». Сориентированные на будущее, нравственные требования подлежат оценке в настоящем и условия, которые принимают эти требования, ни в коем случае не могут повлиять на их силу. Когда же идет речь о «долженствующем быть, проистекающие отсюда суждения высказываются с самозаконной независимостью, без отношения к условиям их осуществления»¹⁶⁷. Таким образом, формальный нравственный принцип сочетается с конкретными целями и стремлениями. В этом смысле соотношение понятий личности и общества носит характер не соотношения цели и средства, а только соотношение целей.

В общем плане содержание общественной философии Новгородцева можно определить как соотношение трансцендентного абсолютного и имманентного относительного. При разработке конкретных проблем общественной философии он неоднократно указывал и на связь нравственной и общественной философии, при этом используя этико-философские понятия. А также проводил тщательный анализ истории социально-политических теорий и полученные в ходе анализа выводы соотносил с критериями моральных принципов, рассматриваемых им общественных теорий. Так философ обстоятельно анализировал позиции морального радикализма и морального консерватизма; рассматривал проблему соотношения идеала и действительности; использовал принципы личности и абсолютного нравственного закона *при разработке концепции общественного идеала*; исследовал соотношение понятий личности и общества, а также такие аспекты этой проблемы, как дилеммы абсолютного коллективизма и абсолютного индивидуализма, нравственного объективизма и нравственного субъективизма, пробле-

мы нравственного значения общественно-исторического прогресса и социального значения нравственного совершенствования личности.

Соответственно выявленная тесная связь проблематики нравственной и общественной философии Новгородцева логически подводит к *вопросу об основании связи и взаимоперехода нравственной и социально-философской проблематики*. Собственно, это основание заключается в трактовке общества как совокупности личностей, связанных общим нравственным идеалом. Мыслитель рассматривал личность как носителя нравственного закона, как нравственного субъекта.

Между тем следует отметить, что в методологическом плане Новгородцев не отождествляет *свою* общественную философию (как особый тип философского знания) с позитивной социальной философией (социологии). В частности, он подчеркивает, что общественная философия не может перейти в область позитивного знания или позитивной социальной философии, т.к. в таком случае она может утратить связь сферы общественно-исторических явлений с понятием абсолютного идеала. В рамках позитивной социологии общественный идеал мыслится только как относительная и исторически изменчивая форма. А такая теоретическая установка, по мнению Новгородцева, «логически приводит к полному релятивизму, который делает невозможным и самое понятие идеальной нормы»¹⁶⁸.

Таким образом, философский идеализм и возвращение к моральному, нормативному подходу к праву были для Новгородцева предвестниками, или даже первыми симптомами, больших прогрессивных изменений как в политической, так и в общественной жизни. Новые формы жизни появились не просто как требования простой целесообразности, а скорее были связаны с поиском «абсолютного императива», или «абсолютного принципа» общественной организации. Вследствие чего для Новгородцева и возникла необходимость синтеза абсолютных начал и относительных форм социального развития.

ЧАСТЬ II. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ П.И.НОВГОРОДЦЕВА

Глава 1. Общественный идеал

В первый период творческой деятельности систематическую разработку проблематики социальной философии, начатую в книге «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве», Новгородцев продолжил в книге «Об общественном идеале», опубликованной отдельным изданием в Москве только в 1917 г. Новгородцев планировал написать продолжение этой книги, в котором намеревался проанализировать учения синдикализма и анархизма, но не успел осуществить этого замысла.

Выше уже отмечалось существование внутренней связи между двумя крупными работами Новгородцева — монографиями «Кризис современного правосознания» (1909 г.) и «Об общественном идеале», которые Новгородцев рассматривал как две части неосуществлённой работы «Введение в философию права».

Ещё раз следует отметить, что осознание феномена кризиса современного правосознания поставило Новгородцева перед проблемой поиска выхода из кризиса. Ответы же на вопросы, поставленные в книге «Кризис современного правосознания», были даны Новгородцевым в монографии «Об общественном идеале». Поэтому вполне закономерно, что книга «Об общественном идеале», в которой Новгородцев суммировал свои социально-философские размышления, начинается с изложения концепции кризиса современного правосознания и с рассмотрения вопроса о существовании этого кризиса.

Необходимо указать и на ещё одно основание (правда, тесно связанное с первым) повторного обращения Новгородцева к проблематике социальной (общественной) фило-

софии, ранее обстоятельно рассмотренной им в докторской монографии. Если в период написания докторской монографии Новгородцев полагал, что социальная философия должна в большей мере строиться на принципах философии Гегеля, разработавшего метод социально-философского анализа, понятие гражданского общества, принципы объективной этики и др., то теперь он пришёл к убеждению, что социальная философия должна строиться преимущественно (но не исключительно) на кантовской основе.

В последнем случае имеется в виду разработка проблемы соотношения абсолютного идеала и относительных общественно-исторических форм на основе кантовского учения о бесконечной трансцендентальной задаче. Для Новгородцева это был серьёзный внутренний стимул для повторного обращения к проблематике общественной философии.

По Новгородцеву, кризис правосознания, заключавшийся в осознании относительного и ограниченного значения тех форм общественно-политического устройства общества, которые в XVIII—XIX вв. рассматривались социальными мыслителями как воплощение абсолютных общественных идеалов, вскрывал ошибку абсолютизации относительного. На самом деле здесь вскрывается целая цепь ошибок, ибо и противопоставление относительного и абсолютного, означающее полный разрыв между ними, также сопряжено с такими ошибками, как слепое утверждение абсолютного безотносительно к временным общественно-историческим формам, либо утверждение относительного вне всякой связи с абсолютным, т.е. поклонение относительному в виде релятивизма. Весь этот круг ошибок и ошибочных решений ставит в повестку дня социальной мысли задачу изображения истинного соотношения абсолютного и относительного.

Названная задача наряду с проблемой соотношения личности с обществом и являются, по Новгородцеву, центральными проблемами общественной философии. Так Новгородцев отмечал в начале второй главы книги: «Два руководящих мотива проходят через всё предшествующее изложение: идея

бесконечного совершенствования, исключая мысль о счастливом завершении истории, и идея непреодолимой антинормы личности и общества, устранившая возможность гармонического общественного быта»¹⁶⁹. Кроме того, к числу проблем общественной философии относятся также вопросы о смысле исторического движения и содержании понятий общества и общественного идеала.

В связи с какими предпосылками рассматривает Новгородцев проблематику общественной философии? Здесь надо указать на целый ряд моментов. И прежде всего на философское мировоззрение Новгородцева, включавшее понятие абсолютного нравственного идеала. Другой важный момент — представление о соотношении идеала и действительности, которое Новгородцев почерпнул в философии Канта.

Напомним, что Кант полагал, что идеал как достигнутое в воображении совершенство человеческого рода характеризуется полным преодолением всех противоречий между индивидом и обществом. Соответственно осуществление идеала в действительности означало бы конец истории. Но преодолеть все названные противоречия в действительности невозможно. Поэтому невозможно реализовать идеал в действительности. По Канту, идеал есть лишь регулятивная идея. Вместе с тем эта регулятивная идея не выражается в ясном образе цели, но руководит человеком скорее как чувство верного направления.

Следующей предпосылкой общественной философии Новгородцева была приверженность мыслителя ценностям персонализма, о которых уже шла речь.

Рассматривая проблему метода общественной философии, Новгородцев отмежевывается как от религиозных учений, так и от позитивного общественно-исторического знания. Он указывает, что общественная философия «не вправе переходить за грань относительных явлений и форм»¹⁷⁰. Почему не вправе? Дело в том, что общественная философия в качестве особого типа философского знания призвана к тому,

чтобы «определить норму для исторического осуществления»¹⁷¹. Что же произойдёт, если нарушить это требование и утвердить сверхприродный и сверхисторический порядок в качестве нормы для исторического осуществления? Такое утверждение приведёт либо к отрицанию относительного ради абсолютного, либо к абсолютизации, к обожествлению форм относительного исторического. По мнению Новгородцева, от идеи подавления относительного абсолютным необходимо перейти к свободному сочетанию их в понятии исторического прогресса.

Разрабатывая общественную философию, Новгородцев использует приём сопоставления её основных положений с аналогичными в тематическом плане учениями, но ориентированными на иное решение ключевых социально-философских вопросов. Это позволяет расширить рамки обсуждения проблематики и лучше высветить основные положения разрабатываемой общественной философии.

Первая часть книги, озаглавленная «Общественный идеал в свете бесконечности», посвящена в основном проблематике социальной и нравственной философии, вторая — «Крушение утопий земного рая» — изложению и критическому анализу марксистского учения.

По идейному содержанию и по структуре первая часть — первая глава книги — масштабнее и сложнее второй главы, хотя и уступает ей по объёму. В первой части книги выделяются два смысловых компонента сообразно тому, какая проблема общественной философии находится в центре рассмотрения: или соотношение абсолютного и относительного идеалов и вопрос о содержании общественного идеала, или проблема соотношения личности и общества.

Введение к книге по преимуществу является введением именно к проблематике первой главы. В целом структура первой главы может быть представлена следующим образом. Первые три раздела первой главы, озаглавленные «Общественный идеал как философская проблема», «Подтверждение тех же выводов данными эволюционной тео-

рии», «Абсолютное и относительное в осуществлении общественного идеала», по сути дела можно рассматривать как вводные и подготовительные к центральному разделу, озаглавленному «Содержание общественного идеала». В качестве второго по значимости раздела первой главы можно рассматривать раздел пятый, озаглавленный «Общественный идеал и задачи личности».

Отправным пунктом исследования Новгородцевым социально-философской проблематики является, как отмечалось, констатация феномена кризиса современного правосознания и анализ причин этого феномена. Для того, чтобы проследить развёртывание ряда позитивных основоположений новой социальной, или в терминологии Новгородцева — общественной философии, нам необходимо начать с рассмотрения вышеназванных вопросов.

Новгородцев выдвигает и обосновывает утверждение о том, что старая социальная философия, т.е. социальная философия XVIII и XIX-го вв., основывается на двух фундаментальных посылах:

«1) *что человечество, по крайней мере в избранной своей части, приближается к заключительной и блаженной поре своего существования,*

2) *и что они (т.е. социальные мыслители. — С.Б.) знают то разрешительное слово, ту спасительную истину, которая приведёт людей к этому высшему и последнему пределу истории*¹⁷². Собственно, в этих посылах и выражалась вера в возможность достижения земного рая, т.е. воплощения абсолютного общественного идеала в сфере относительных исторических явлений, в возможность достижения в обществе социальной гармонии.

В последнем случае речь идёт о широко распространённой в социальной философии указанного периода вере в возможность нахождения формулы общественной гармонии. Важно подчеркнуть, что формула общественной гармонии подразумевала не частные улучшения, а общее гармоническое преобразование социальной жизни.

Новгородцев анализирует общее убеждение выдающихся социальных мыслителей XVIII и XIX вв. – Руссо, Канта, О.Конта, Г.Спенсера и К.Маркса – о возможности качественного преобразования общественных отношений. Но на рубеже XIX и XX вв. социальные теоретики уже не демонстрируют столь оптимистических убеждений: налицо кризис прежних верований.

Социальные теоретики новой волны не отрицают возможности общественного прогресса, эта идея отнюдь не исключается из перечня актуальных понятий социально-философского дискурса. Но смысл этого понятия изменяется. С идеей общественно-исторического прогресса уже не связывают надежд на качественное, радикальное прогрессивное преобразование общественной жизни. Речь идёт лишь о возможности и желательности частичных прогрессивных сдвигов в структурной эволюции общества.

Достижения общественно-политической мысли и общественной практики XVIII–XIX вв. весьма значительны. Можно указать на такие достижения демократии, как развитие парламентаризма, всеобщего избирательного права, открытие идеи референдума и т.д. Но вместе с тем всё отчетливее осознавалась та истина, что ни одна новая общественная форма или какое-либо общественное преобразование не имеет значения какого-либо абсолютного рубежа, абсолютного предела, знаменующего наступление новой эры для человечества. На смену надежде, что такое средство будет наконец-то открыто, пришло понимание, что нет «такого средства в политике, которое раз и навсегда обеспечило бы людям неизменное совершенство жизни»¹⁷³. Постепенно пришло осознание того, что в политике нельзя избавиться от затруднений и достигнуть совершенства.

На каких же новых началах должна быть утверждена социальная и политико-правовая мысль? Новгородцев выделяет две таких посылки: «1) Надо отказаться от мысли найти такое разрешительное слово, которое откроет абсолютную форму жизни и укажет средства осуществления

земного рая. 2) Надо отказаться от надежды в близком или отдалённом будущем достигнуть такой блаженной поры, которая могла бы явиться счастливым эпилогом пережитой ранее драмы, последней стадией и заключительным периодом истории»¹⁷⁴.

Таким образом, Новгородцев очерчивает начальный пункт, т.е. исходные посыпки своей общественной философии. Как же можно охарактеризовать эти исходные посыпки? Они весьма близки по содержанию и, в сущности, если отвлечься от некоторых нюансов, содержат одну и ту же мысль о невозможности реализации абсолютной формы в мире относительных общественно-исторических явлений.

Следует отметить, что философу удалось концептуализировать важный феномен в парадигме социально-философского мышления XVIII и XIX вв. Суть этого феномена сам Новгородцев резюмировал в высказывании о кризисе идеи земного рая. Правомерен вопрос о предпосылках самой идеи земного рая. Прежде всего, это отказ научно-философского сознания от христианского учения о первородном грехе и развитие представлений о возможностях разума по совершенствованию общественных отношений.

Но действительный ход общественно-исторической жизни показал, что просветительские и сциентистские представления о возможностях «безграничного» совершенствования общественной жизни во многом не соответствуют действительности и не выдерживают критики.

Выход из кризиса, по мнению Новгородцева, в утверждении о том, что «в центре построений общественной философии должна быть поставлена *не будущая гармония истории, не идея земного рая, а вечный идеал добра*, обязательный для каждого исторического периода, для каждого поколения...»¹⁷⁵.

Каким же образом Новгородцев решает проблему соотношения абсолютного идеала и относительных исторических форм? Но, прежде всего, необходимо уточнить, что понятие абсолютного идеала в социальной философии Нов-

городцева имеет два значения: в первом случае это идеал вечного добра, во втором — утопический идеал всеобщей гармонии.

Новгородцев утверждает невозможность воплощения абсолютного идеала в относительных исторических формах; абсолютный идеал и относительные исторические формы это не пересекающиеся понятия.

Не означает ли этот вывод, что учение о разомкнутом в бесконечность ряде относительных исторических форм есть учение о дурной бесконечности? Не означает ли утверждение о бесконечности прогресса относительных исторических форм, одновременного утверждения об отсутствии цели исторического прогресса?

Утвердительный ответ на эти вопросы неизбежен лишь при условии, что бесконечный процесс движения относительных исторических форм рассматривается сам по себе, вне связи с абсолютным идеалом. А Новгородцев как раз и не собирается отказываться от понятия абсолютного идеала.

Абсолютный идеал значим для каждой ступени относительного исторического прогресса, для каждой ступени этого прогресса. Характерно то, что люди стремятся воплотить этот идеал в жизнь, в историческую действительность, стремятся приблизиться к нему. Соответственно «смысл истории образуется не фактической связью отдельных народов и эпох, не совместной работой их для будущего, а трансцендентальным единством абсолютного идеала и одинаковым стремлением всех к этому идеалу»¹⁷⁶.

Обсуждение рассмотренной проблематики общественной философии Новгородцев характеризует как анализ предпосылок нравственной философии¹⁷⁷. Тем самым философ подчёркивает тесную связь общественной и нравственной философии.

Полученные в ходе анализа общественной философии выводы Новгородцев сопоставляет с данными эволюционной теории во втором разделе первой главы книги «Об общественном идеале» и приходит к заключению о совпаде-

нии этих данных. Общий смысл эволюционной теории или эволюционизма это мысль об изменчивости всего сущего¹⁷⁸. Новгородцев приводит обширный материал о различных эволюционных учениях, включая философские теории эволюции А.Бергсона и В.Штерна.

Поскольку для целей рассмотрения существа общественной философии Новгородцева принципиальное значение имеет только вывод, к которому приходит философ, ограничимся рассмотрением лишь этого общего вывода. Итак, с какими же именно выводами моральной философии совмещается вывод эволюционной теории об изменчивости всего существующего? «С эволюционной теорией можно соединить моральный постулат бесконечного стремления к идеалу, но с ней никак нельзя согласить идею земного рая»¹⁷⁹.

В связи с проблемой соотношения принципов нравственной философии и эволюционного мировоззрения Новгородцев обращается и к проблеме несоответствия между ними. «Непонятым и противоречивым представляется воззрение, которое ищет оправдание жизни в силе и красоте проявленного нравственного чувства и вместе с тем допускает хаос уничтожения как общую судьбу мира»¹⁸⁰. Здесь Новгородцев формулирует религиозно-мировоззренческую проблему. Аналогичные мысли можно обнаружить в трудах многих религиозных философов, в том числе и русских, в частности В.С.Соловьёва, Н.А.Бердяева и др. Надо полагать, что указанная религиозно-мировоззренческая проблема, переведённая в плоскость философско-мировоззренческой рефлексии, решается на основе логики философско-мировоззренческого выбора. Этот выбор постольку, поскольку он носит философско-мировоззренческий характер, представляет собой не иррациональный волевой акт и не логику воспроизведения какой-либо традиции, а выбор, совершающийся на основе рационального сравнительного анализа следствий, проистекающих из принятия той или иной философско-мировоззренческой позиции.

Следующий содержательный аспект социальной философии Новгородцева раскрывается в обсуждении двух различных позиций в общественной философии — морального радикализма и морального консерватизма. Сторонники первой позиции, исполненные веры в возможность осуществления безусловного совершенства, стремятся к бескомпромиссному разрыву с прошлым и настаивают на скорейшем переходе к новым формам. Сторонники второй держатся за прошлое и не допускают перемен на том основании, что новые формы не дадут безусловного совершенства.

Обе позиции вырастают из общего убеждения в возможности осуществления в относительных исторических формах абсолютного нравственного идеала¹⁸¹. Если оба направления сходятся в осуждении относительных ступеней исторического прогресса (правда, по различным мотивам, в первом случае для возвышения к совершенному будущему, во втором ради сохранения в неизменном виде настоящего), то нередко они различаются в нравственном отношении. Сторонники первого направления проявляют высокий энтузиазм, а второго — нравственное безразличие. Между тем и нравственный закон, и исторические примеры свидетельствуют, по Новгородцеву, о целесообразности и преимуществах только одного пути бесконечных нравственных исканий.

В качестве примера морального радикализма Новгородцев приводит теорию народовластия Руссо и теорию разделения властей Монтескье. Создатели и сторонники этих теорий видели в них открытия безусловной ценности и, выступая с позиций непогрешимой догмы, резко осуждали и существующие формы, и другие идеалы. Но столкновение с действительностью может приводить их к компромиссу с условиями действительности. Впрочем, далеко не всегда. Последняя позиция, в сущности, означает осуждение себя на бездействие и бегство от действительности, или, как показывает опыт XX в. — к насилию над действительностью.

По мнению Новгородцева, лучшими примерами отвле­чённого морализма являются учения Л.Н.Толстого и Т.Кар­лейля. Моральный максимализм приводит этих мыслителей к позиции отрицания относительных преимуществ прогрес­сивной политики, и это отрицание невольно сближает их с направлением морального консерватизма. В подтверждение этой мысли Новгородцев приводит слова Т.Рузвельта о не­практичном мечтателе как о злейшем враге реформатора-реалиста¹⁸².

Говоря о нравственном консерватизме, Новгородцев в первую очередь выделяет его различные виды: от простей­ших проявлений инстинкта самосохранения, которые име­ют скорее зоологический, чем моральный характер, до пред­ставлений о необходимости сохранения нередко любой це­ной предполагаемого общественного совершенства. Сторонники нравственного консерватизма, в сущности, по­лагают, что к новым формам следовало бы переходить толь­ко в одном случае, в случае их абсолютного совершенства, и что всякие относительные улучшения не имеют цены¹⁸³.

Но нравственный консерватизм может принимать и бо­лее глубокую форму принципиального неверия в возможно­сти человека, в прогресс. Примером такого вида консерва­тизма являются реакционные учения XIX в., первое место среди которых, по мнению Новгородцева, принадлежит уче­нию Ж. де-Местра. Последний полагал, что в мире и в сфере межчеловеческих отношений господствует закон взаимного истребления, и господство этого закона есть не роковая слу­чайность, а закономерность, основанная на принципе наказа­ния за первородный грех. Новгородцев также отмечает, что в умонастроении известного русского консервативного мыслителя К.Н.Леонтьева много общего со взглядами де-Местра.

Ещё один вид нравственного консерватизма — это уто­пический или мечтательный консерватизм, сторонники ко­торого намереваются создать неизменную и совершенную форму жизни и исключают мысль о каких-либо переменах. В классической форме это настроение выразил Платон.

Завершая анализ морального радикализма и морального консерватизма, Новгородцев подчёркивает, что и той и другой позиции свойственно не только неясное представление о природе абсолютного идеала, но и непонимание ценности относительных благ. В этой связи отмечается, что абсолютизм высшей цели вполне совместим с релятивизмом практических средств. Вместе с тем мысль о непогрешимых и всеисцеляющих средствах недопустима. Особенно же Новгородцев настаивает на той мысли, что практический релятивизм оправдан лишь в границах, полагаемых безусловной целью.

Трактовка абсолютного идеала как требования бесконечного совершенствования играет в социально-философских построениях Новгородцева роль одного из важнейших конструктивных принципов. В самом деле, если сущность абсолютного идеала определяется как требование бесконечного совершенствования, то задача определения абсолютного идеала применительно к сфере общественных явлений начинается с указания на такую цель, которая могла бы «воспринять в себя силу бесконечного стремления и явиться образом абсолютного»¹⁸⁴. Какая же цель может соответствовать этим определениям? Такой целью может быть, по глубокому убеждению Новгородцева, «только живая человеческая личность, которая в своём бесконечном стремлении отражает причастность свою абсолютному закону добра»¹⁸⁵.

Выдвигая таким образом в центр общественной философии понятие личности, Новгородцев показывает внутреннюю связь двух важнейших проблем своей общественной философии, а именно соотношения абсолютного и относительного, и также проблемы соотношения личности и общества. Особенностью рассмотрения второй проблемы является широкое использование Новгородцевым философских учений, которые истолковываются им как классическое выражение принципов коллективизма или индивидуализма.

Но прежде возникает вопрос о соотношении понятий общества и личности, трактовка соотношения которых может быть дана только на основании сравнительного анализа.

Каким образом Новгородцев рассматривает содержание понятия общество? Новгородцев приводит несколько распространённых определений понятия общества в духе общественного номинализма и реализма. Общество есть союз лиц, значение которого всецело определяется качеством входящих в него единиц. Соответственно признавая нравственное достоинство за личностями, логично признавать нравственное значение и за союзом лиц с той существенной оговоркой, что союз этот «утверждается на единстве присущего им идеала»¹⁸⁶. Но есть и второе определение общества как совокупности схем, правил и образцов взаимодействия лиц; однако и это второе определение общества зависит от взаимодействия лиц, которые воздействуют на общественные формы.

Существует и другая точка зрения, сторонники которой придают первенствующее значение не принципу личности, а принципу общности. Представители этой точки зрения вынуждены либо придавать обществу значение самостоятельной нравственной субстанции, либо признавать за общением людей первичный и безусловный характер.

Понятно, что в наибольшей мере воззрениям Новгородцева соответствует трактовка общества как союза лиц, основанного на единстве присущего им идеала.

Теперь возникает вопрос о трактовке понятия личности у Новгородцева. Понятие личности может пониматься двояко: в духе абсолютного индивидуализма или в духе нравственной философии. В первом случае, когда личность понимается как замкнутое в себе начало, действительно невозможно выведение общественного идеала из понятия личности. Но такая позиция уязвима для критики. В самом деле, такой «абсолютный индивидуализм, провозглашающий личное сознание началом и концом нравственных стремлений, на самом деле обезличивает и опустошает личность, уединяет её в безграничности субъективного произвола, лишает всяких опор в окружающем мире»¹⁸⁷.

Иное дело — рассмотрение личности в полноте её нравственных определений; в этом случае в личности обнаруживается стремление к общему и сверхиндивидуальному и открывается возможность установить связь отдельных лиц между собой и сформулировать основания общественного идеала. По глубокому убеждению Новгородцева, именно в нравственном законе для личности раскрывается её идеальная связь с обществом. При этом, однако, само общество не должно пониматься ни как механическая сумма атомов-индивидов, ни как стоящая над личностью субстанция.

Таким образом, на основе органического синтеза Новгородцев разрешает сложный теоретический вопрос о соотношении личности и общества, представляя их как бы растущими из одного корня и избегая рассмотрения личности и общества в качестве самостоятельных субстанций, а их синтеза как механического внешнего взаимного ограничения сталкивающихся сил.

Развитие этих представлений Новгородцев осуществляет уже в контексте обсуждения проблемы общественного идеала, а также во второй смысловой части первой главы книги.

В сущности, все высказанные в четвёртом разделе первой главы соображения носили вводный характер и призваны были сформировать концептуальные основания для решения главной задачи раздела — формулирования понятия общественного идеала.

В предыдущих разделах работы Новгородцевым было установлено, что понятие общественного идеала может быть выведено только из понятия личности в её стремлении к абсолютному идеалу¹⁸⁸. Из идеи нравственного достоинства личности вытекает идея *свободы*; без свободы личность немыслима. Кроме того, поскольку в каждом человеке должна быть признана нравственная сущность, из этого требования вытекает идея *равенства*. В то же время невозможно представить себе общественный прогресс без осуществления идей свободы и равенства¹⁸⁹.

Но из понятия личности выводятся не только притязания личности, но и её обязанности. Входя в общение с другими людьми, личность не может отрицать их права, не отрицая при этом и свои права, и собственную сущность, т.е. идеальный внутренний закон. Отсюда вытекает обязанность взаимного признания. Если учесть, что стремление людей к общению опирается не только на однородные их требования, но также и на их особенности, то можно сделать вывод о том, что общественные обязательства имеют характер не только взаимного ограничения, но и взаимного дополнения отдельных лиц¹⁹⁰.

Принимая во внимание, что взаимное ограничение проявляется в области права, а взаимное дополнение в сфере нравственности, можно сказать, что идеальный смысл общения не исчерпывается формально-правовыми принципами, но восполняется нравственным законом, объединяющим людей духом солидарности и любви¹⁹¹.

Теперь уже остался буквально один шаг до определения Новгородцевым *общественного идеала*. Это определение гласит: «А так как из этого единства в идее не может быть исключено ни одно лицо, но в каждом и во всех должны быть призваны те же права на равенство и свободу, то отсюда получается определение общественного идеала как принципа всеобщего объединения на началах равенства и свободы»¹⁹². В дополнение к этому определению Новгородцев формулирует идею всечеловеческой, вселенской солидарности.

Новгородцев предлагает и краткую формулу определения общественного идеала, а именно понятие, в котором сразу выражается и равенство, и свобода, и всеобщность объединения людей — это принцип *свободного универсализма*¹⁹³.

Новгородцев также рассматривает вопрос о неправомерности включения в понятие общественного идеала, который рассматривается как абсолютный идеал, конкретных признаков, взятых из сферы относительных явлений, т.е. об ошибочности смещения абсолютного общественного идеала с конкретными признаками относительных явлений.

Доказательство этого положения Новгородцев строит от противного путем анализа примеров абсолютизации относительных общественно-исторических форм. Так Гегель объявлял государство центром нравственных определений и видел в нём воплощение нравственной идеи на земле, а Г. Коген называл государство «царством духа».

Для Новгородцева государство это «прежде всего властвование и подчинение, дисциплина и узда внешнего закона»¹⁹⁴. Если бы государство утратило эти черты, оно перестало быть государством. Также и церковь есть, прежде всего, конкретное учреждение, пронизанное иерархией и дисциплиной, и «видеть в ней свободное мистическое общение душ возможно лишь в том случае, когда мы приподнимаем её над уровнем обычной жизни на высоту абсолютного идеи»¹⁹⁵.

Ещё одной формой абсолютизации относительных общественно-исторических начал является идея национальной миссии, ставящая данный народ выше всех других. В сущности, это идея преимущественных прав на абсолютное царство духа. Абсолютизация исторических начал неправомерна и в отношении отдельных элементов общественной жизни.

Определив понятие абсолютного идеала как идеала абсолютного добра, установив соотношение этого понятия с конкретными требованиями в содержании общественного идеала и наложив вето на абсолютизацию различных социально-исторических начал, Новгородцев обращается к критическому анализу второго значения понятия абсолютного идеала, а именно к рассмотрению утопического идеала всеобщей гармонии.

Среди учений, сторонники которых утверждали мысль о возможности конкретного определения высшего гармонического совершенства, выделяется тип учений, создатели которых разделяли веру в достижение счастья и мира как завершения человеческих исканий и связывали её с конкретными условиями, но вместе с тем отказывались давать конкретное изображение будущего гармоничного общественного устройства. Здесь самый яркий пример — учение марксизма.

Утопические учения различаются и по такому основанию, как диапазон значимости общественного идеала — идёт ли речь о всеобщем объединении человечества, или об утверждении, что достижение желанной гармонии возможно лишь в небольших замкнутых союзах. В классической форме эта мысль была выражена Платоном. Осуществление общественного идеала в этом случае представляется более простым, чем тогда, когда ожидают развития до соответствующего уровня большей части человечества. Сторонники учений о первоначальном локальном преобразовании общественной жизни в соответствии с социальным идеалом также надеются на благотворную силу примера. После того, как окружающие увидят островок гармонично и счастливо устроенной жизни, они захотят воплотить этот опыт и у себя.

Что касается попыток построить острова счастья посреди моря человеческих невзгод, то с необходимостью здесь рождается мысль об обособлении от мира, а это практически недостижимо, ибо каждый раз, убегая от мира, люди несут его с собой и в себе. И всё же практический неуспех какого-либо начинания не может рассматриваться как аргумент в пользу утверждения о несостоятельности этого начинания, в противном случае пришлось бы заключить о необоснованности нравственных идеалов, которые не удаётся реализовать в действительности. Для обнаружения «действительной несостоятельности каких-либо идеальных построений надо войти в их принципиальное обсуждение»¹⁹⁶.

Такой принципиальный анализ Новгородцевым утопической мечты о достижении совершенной общественной гармонии показывает, что в утопических проектах, как правило, во-первых, личность приносится в жертву «общему делу» и, во-вторых, осуществление планов достижения всеобщего счастья наносит ущерб «самому дорогому из общественных благ, каким является свобода»¹⁹⁷. Это положение русский философ иллюстрирует на примере утопии Платона и проекта гармонического общественного устройства И.Г.Фихте.

Отмечая, что в свете логической последовательности многое становится ясным, Новгородцев говорит о выводах социальных учений Платона и Фихте, что лучше всяких практических опытов они убеждают нас в том, «что есть только два средства сохранить первоначальную гармонию общественного устройства: или гипнотический сон мысли и чувства, или неусыпный полицейский надзор над свободной жизнью»¹⁹⁸.

Логика взаимосвязи составляющих вышеуказанной дилеммы такова: лишь в порыве всеобщего энтузиазма может быть создана общая основа для реализации плана гармонического общественного устройства, но проходит время, развеивается первоначальный энтузиазм и с необходимостью наступает этап разброда и шатаний — отсюда необходимость применения полицейских репрессий.

Кроме того, непонятно, как в этих обществах будет удовлетворяться потребность в общественном прогрессе, ибо эти учения строятся на косной и неподвижной основе, в то время как поток действительной жизни невозможно остановить. Ещё одно внутреннее противоречие рассматриваемого рода учений состоит в том, что, будучи часто по замыслу демократическими, по существу они являются аристократическими, ибо к лучшему жребию здесь призываются немногие избранные.

Из всего сказанного следует вывод, что попытка построить общественный идеал на почве незыблемой гармонии интересов есть мечта, не ведущая к цели, а уводящая от неё, эта попытка основана на теоретических ошибках и ведёт к практическим затруднениям¹⁹⁹.

Эти практические затруднения состоят в том, что целесообразность введения новых общественных форм определяется с позиций их безусловного совершенства. Здесь снова даёт о себе знать старый утопический идеал социальной гармонии. Между тем современная точка зрения состоит в том, что каждый новый этап общественного прогресса приносит с собой не только новый успех, но и новые проблемы,

а критерием оценки общественного прогресса является не идеал социальной гармонии, а точка зрения «свободы и возможности дальнейшего развития»²⁰⁰.

Если ясна несостоятельность социальных утопий, почему же воспроизводится утопическое сознание? Дело здесь не только в теоретических ошибках, а и в том, что все разновидности утопизма отвечают некоторой глубинной потребности человеческой природы. Миру утопических представлений Новгородцев противопоставляет своё представление об общественном идеале. Почему сравнение на первый взгляд абстрактного нового общественного идеала с конкретным или даже художественно разработанным идеалом будущего гармонического общественного устройства общества оказывается не в пользу последних? Всё дело в том, что конкретное и художественное изображение будущего гармонического общественного устройства есть в сущности абстрактное и геометрическое построение, ибо никто не в силах предсказать будущее.

Но если будущее неясно, если судьбы наши, общества и человечества не в нашей власти, то в нашей власти «быть ясным в нашем внутреннем мире, в наших принципах, в наших представлениях о должном»²⁰¹. Новгородцев сочувственно цитирует высказывание философа Штейна: «Провидение скрыло результат от взоров человека: масса друг друга захватывающих обстоятельств, от которых он зависит, необозрима и неисчислима. Но оно вложило в грудь человека чувство правды и обязанности, которое должно руководить нами во тьме, закрывающей будущее»²⁰².

Это высказывание хорошо иллюстрирует представление нравственного идеализма о будущем. В мысли о будущем важны не конкретные детали, а принципы, почерпнутые из глубин нашего существа. Заветы вселенской правды, всеобщего объединения, равенства и свободы не могут устареть, ибо это идеалы, к которым возможно лишь бесконечное приближение. Этот идеал не льстит нашим мечтам о наступлении царства всеобщей гармонии, но вместе с тем он является не миражом, а действительной путеводной мечтой.

Этот идеал полнее соответствует стремлениям Нового времени, чем замкнутый, автаркический идеал греческого государства — полиса. Новое время вообще представляет собой победу международного начала над государственным и национальным обособлением. Но заключать на этом основании о том, что человечество находится на пороге всеобщего объединения и братства, ошибочно. Более того, цель эта лежит в бесконечности и никогда не может быть достигнута, однако «сознание её есть несомненный успех, выпавший на долю нового времени»²⁰³.

Новгородцев отчётливо понимает, что было бы неверно рассматривать общественное сознание нового и новейшего времени, ориентированного на осмысление международных отношений только в связи с идеалом всеобщего объединения. Так существует опирающееся на действительное положение вещей представление о государстве как о «высшем мистическом существе, естественно стремящемся к преобладанию и господству и утверждающем свою мощь на сознании своей самобытности, вопреки интересу отдельных лиц и потребности общего мира»²⁰⁴. Новгородцев отмечает, что в русской литературе эти мысли ярко и почти с художественной силой развивает П.Б.Струве.

Естественно, с такой позицией Новгородцев не согласен, ибо ранее он обосновал представление о государстве как о союзе лиц, над которым стоит идеал высшей правды. Действительно, в известные периоды международных отношений общая картина не может быть иной, но, обращаясь к идеальному состоянию человеческих обществ, «мы представляем его себе не в виде всеобщей вражды, а в виде мира и согласия душ»²⁰⁵.

Для того чтобы прояснить ситуацию и развеять впечатление, что одним лицом об одном и том же предмете одновременно высказываются противоположные суждения, необходимо уточнить, что Новгородцев рассматривает предмет — в данном случае международные отношения, практически одновременно с двух различных точек зрения —

идеальной (идеально-нормативной) и фактической. Соответственно одни суждения выражают идеальное положение дел, т.е. характеризуют разумную цель, другие – фактическое. Дальнейшее прояснение ситуации требует перехода к обсуждению общего вопроса о соотношении идеала и действительности.

Ясно, что соотношение идеала и действительности может мыслиться различным образом. Возможны как крайние позиции (отрицание действительности во имя идеала, либо идеала ради осознания действительного положения дел), так и промежуточная позиция, предусматривающая как ориентацию в действительности на требования идеальной нормы, так и различные трактовки идеалов, которые могут быть в большей или меньшей степени приближены к действительности.

Какая позиция из всего мыслимого их спектра согласуется с тем, что можно назвать разумным решением вопроса? Естественно, что ответ на этот вопрос не самоочевиден, а может быть получен лишь в результате определения того, что подразумевается под разумной нормой, а также обсуждения достоинств и недостатков всех обозначенных выше позиций.

Рассмотрим сначала крайние позиции и начнём с отрицания действительности во имя идеала. Что означает эта позиция, на какой круг реалий она указывает, если иметь в виду её конкретизацию применительно к социальной практике? Субъект указанного отрицания полагает, что идеал как более значимая инстанция по сравнению с действительностью обуславливает поведенческую логику идеального «вытеснения» действительности. Но реалистический анализ ситуации показывает, что это всего лишь манипуляции с действительностью, которые можно уподобить магическим манипуляциям с действительностью или невротическому её неприятию.

Другая крайняя позиция – полный отказ от изменения действительности в соответствии с определённым идеалом. Эта позиция также не может быть признана разумной, т.к.

она лишает действующего субъекта какой-либо осмысленной перспективы деятельности, сводя его деятельность к полуинстинктивным реакциям на изменяющиеся обстоятельства. По указанным основаниям рассмотренные точки зрения не могут быть приняты.

Остаются две возможности: либо это срединная, компромиссная точка зрения, либо позиция скептического отрицания возможности разумного самоопределения субъекта в указанном отношении. Что касается второй возможности, то вряд ли здесь могут быть усмотрены какие-либо серьёзные основания для перехода на скептическую позицию, ибо скептическая позиция мотивируется указанием на принципиальные теоретико-гносеологические трудности осуществления разумной ориентации, а в данном случае такого рода трудности не усматриваются.

Таким образом, следует предположить, что разумная точка зрения связана с представлением о возможности и необходимости формирования воли к совершенствованию действительных отношений по идеальному образцу. Однако содержание этого идеального образца дифференцируется по степеням совершенства от меньшего к большему.

Эта дифференциация осуществляется с целью предотвращения отрыва идеала от какой-либо действительной почвы, ибо в противном случае идеал начинает играть роль фантазма, отрицающего несовершенную действительность. Указанная дифференциация идеала должна осуществляться в соответствии с результатами специального исследования, призванного определить границу возможного и невозможного в настоящих обстоятельствах.

Похоже на то, что и в сфере нормативно-ценностной регуляции, несмотря на теоретико-логическую специфику данной сферы, сохраняет своё значение гносеологический вопрос о действительности, который, естественно, сосуществует с вопросом об идеальном нормировании (должественности). В противном случае неизбежен переход к иррациональному долженствованию, которое разумно не соотне-

сено с сущим потенциалом совершенствования. В связи с этим утверждением правомерен вопрос, совместим ли такой принцип с принципом этической свободы, утверждающим, что субъект нравственного поведения всегда свободен? Ответом является пояснение, что в сфере социальной философии, которая имеет дело с общественными объектами, не может быть указан объект, идентичный структуре субъекта нравственной активности. Поэтому здесь на первый план по сравнению с идеальной самодетерминацией выходит внешняя причинность: учёт обстоятельств, реальных возможностей и т.д.

Что касается точки зрения Новгородцева в связи с затронутыми вопросами, то необходимо отметить, что, определяя соотношение действительности и идеала в аспекте общественной действительности и исторического процесса, философ говорил о последовательных приближениях к бесконечному идеалу, детерминирующих общественно-исторический прогресс. Эта мысль во многом созвучна высказанным выше.

Возвращаясь к вопросу об идеале международных отношений правомерно спросить об основаниях морального предпочтения идеала всеобщего единства. Ответ Новгородцева на этот вопрос заключается в обращении к источнику морально-философских представлений — принципу личности. А личное нравственное сознание, сопоставляя идеалы гармонии для небольшого союза и бесконечного стремления к всеобщему объединению, делает выбор в пользу второго идеала. Небольшие союзы — семья, свой круг, свой народ — естественным образом ближе и понятнее человеку, но может ли на этой основе утверждаться идеал обособленного существования?

Стоит нам только предположить, что это возможно в принципе, как актуализируется следующая зависимость: ограниченность и обособленность влечёт за собой замкнутость, нетерпимость, эгоизм — семейный, классовый, национальный. Учитывая эти неприемлемые последствия, идеа-

лу отграничения и обособления следует противопоставить идеал органической связи отдельных союзов между собою и целым. Таков ответ Новгородцева теоретикам государственного, национального или классового обособления.

Что касается теоретиков социальной гармонии, то, признавая в качестве «идеального типа общения свободный союз лиц, не допускающих над собою никакого внешнего союза и не знающих другого закона, кроме полной гармонии интересов, кроме общего сродства нравом и вкусов»²⁰⁶, они декларируют нереализуемую свободу. Ибо действительными принципами жизни такого сообщества будут исключительность и нетерпимость. «Всякий уклоняющийся, всякий иначе мыслящий, всякий иначе живущий уже нарушает общее согласие и общую гармонию, и принцип: кто не с нами, тот против нас, может получить здесь самое последовательное, самое жесткое истолкование»²⁰⁷.

Здесь необходимо уточнение, связанное с тем, что социальная форма не может существовать без общеобязательных правил, которые, в том числе и принудительным образом, навязываются всем членам общества. Это касается норм поведения и мышления: человек, не следующий общепринятым нормам, может быть подвергнут определённым санкциям. Это же касается и правовых норм: по отношению к правонарушителям правоохранительные органы применяют определённые санкции и т.д. Таким образом, в сущности принцип социальности неотделим от принципа внешнего принуждения. Подобно кровеносной системе властно-насильственные отношения пронизывают социальную ткань.

Вместе с тем правомерным предметом социально-философской дискуссии может быть вопрос о том, какой объём внешнего принуждения считать необходимым и достаточным для нормального функционирования общества? Очевидно, что сторонники различных политических идеалов и режимов неодинаково отвечают на этот вопрос. Соответственно, важно точное определение предмета дискуссии.

В данном случае Новгородцев вполне определённо ограничивает обсуждение проблематикой общественно-политического идеала.

Истоки новоевропейского идеала всеобщего единения Новгородцев усматривает в распространении христианства, проповедь которого была обращена ко всем людям без различия возраста, пола, национальности, расы, социального положения. Иным было положение вещей в античном мире. Когда великий политический мыслитель античности Аристотель полагал, что человек находит высшее удовлетворение в государстве как в союзе «совершеннейшем для жизни совершенной», то он опирался на общеантичное представление об общественной действительности как разделённой на два мира — мир эллинов и мир варваров. Для грека за пределами его государства лежал мир варваров, лишённый просвещения и прекрасной гражданственности.

Христианская проповедь и другие исторические силы настолько преобразили мир, что современный человек «столько же живёт своим, народным, сколько и чужим, общечеловеческим»²⁰⁸. Только здесь может быть установлено основание высшей санкции идеала нравственного объединения всех, это «вера в общечеловеческую истину и вселенскую правду»²⁰⁹.

Но завершает один из важнейших разделов первой главы своей книги Новгородцев не суммарным итоговым рассуждением об общественном идеале, а мыслями нравственно-философского характера. В сущности, это одно из нескольких мест книги, где Новгородцев высказывает личное нравственное кредо, как он его для себя формулирует в эти годы.

Будущее, в которое движется человечество, неизвестно и непредсказуемо. Какими же мотивами движимы борцы за лучшее будущее, мужество которых не ослабевает и взор не меркнет? Их отличает не всеведение в отношении будущего, а умение *хотеть* того, что *должно* быть. Этот «дар человек почерпает из глубины своего существа как высшее внутренние нравственного долга»²¹⁰.

Философ цитирует слова Канта о нравственном долге: «Я не могу его искать и как бы только предполагать как нечто, скрытое во мраке или лежащее в беспредельности; я вижу его пред собою и соединяю непосредственно с сознанием своего существования»²¹¹. Тот, кто оказался во власти страха перед неизвестностью будущего, тот угасил «единственный свет, который дан человеку, свет разума и нравственного сознания»²¹².

Новгородцев обобщает это высказывание и говорит уже о философско-мировоззренческом восприятии бытия в целом. «Надо верить в чудесный край добра и правды, надо верить в «праведную землю» нравственного идеала для того, чтобы совершать путь по этой несовершенной земле»²¹³. Ибо тем, кто верит только в грехи и несовершенства людей, для них вся жизнь человеческая есть страшная, непроглядная тьма и им «некуда идти»²¹⁴. Неведомой и страшной темноте бытия человек может противопоставить лишь свет нравственного долга. В отношении этого долга Новгородцев делает только два уточнения. Во-первых, для нравственной заповеди непосредственный практический успех (или неуспех) не имеет никакого значения, и, во-вторых, нет оснований ожидать, что «этот умопостигаемый край правды и добра станет также и земным раем»²¹⁵. Приведённые суждения Новгородцева — яркий пример рассуждения в духе философии нравственного идеализма, которая рассматривалась выше.

Последний раздел первой главы книги «Об общественном идеале» имеет подзаголовок «Общественный идеал и задачи личности». В этом разделе обстоятельно исследуется взгляд, согласно которому общественный идеал вытекает из задач личности.

Но в свете ранее проделанного Новгородцевым анализа проблем соотношения личности и общества, а также личности и общественного идеала вполне уместен вопрос о содержании обнаруженных здесь новых теоретических проблем. Здесь могут быть сформулированы следующие вопросы. Представляет ли общественный прогресс для лич-

ности безусловную нравственную потребность, или он является одной из возможностей, которой личность может пренебречь ради решения более высокой задачи личного совершенствования?

На эти вопросы, которые Новгородцев считает для своей общественной философии не только в высшей степени важными, но «центральными и основными» в истории философии, обнаруживается разнообразие ответов, среди которых выделяются два крайних решения — абсолютный коллективизм и абсолютный индивидуализм²¹⁶. Каково в общих чертах содержание этих направлений? Если представители первого направления утверждают, что смысл жизни личности исчерпывается общественностью, то сторонники второго, напротив, утверждают, что смысл жизни личности совершенно не связан с общественностью.

Новгородцев практически сразу указывает на то, что очевидная ограниченность этих крайних воззрений требует их выполнения в некотором высшем объединяющем взгляде. Но формулирование этого высшего объединяющего взгляда возможно лишь после выяснения сущности указанных крайних воззрений.

Приступая к рассмотрению абсолютного коллективизма в качестве особой социально-философской позиции, Новгородцев отмечал, что высокая оценка общественной жизни встречается у многих мыслителей, которых, в свою очередь, можно разделить на две группы. На тех, которые придавали большое значение обществу или какому-то общественному союзу, но эти реалии в их глазах не были для человека высшими и последними идеалами, и тех, кто, придавая большое значение обществу, полагал, что высшего, стоящего над обществом, идеала у человека нет.

К первой группе Новгородцев относит Платона, Августина и Гегеля, поскольку они утверждали возможность осуществления «такого общественного союза, который имеет абсолютное божественное значение и под сенью которого отдельные лица находят путь к блаженству, к все-

целому удовлетворению своей души»²¹⁷. Каждый из названных мыслителей разработал учение о совершенном общественном союзе.

Платон о совершенном общении говорил, что в нём пребывают «боги и дети богов». Августин считал церковь, ведущую человека к спасению, Царством Божиим на земле. Гегель утверждал, что государство, осуществляющее нравственную идею, есть земной бог. Но эти мыслители не могут быть названы последовательными абсолютными коллективистами, поскольку они признают над обществом высший закон добра.

Последовательное выражение точки зрения абсолютно коллективизма Новгородцев обнаруживает в творчестве Конта, Фейербаха, Маркса, у которых «общество само становится богом и само по себе своим внутренним совершенством спасает личность»²¹⁸.

Каким образом Новгородцев приходит к выводу об обожествлении общества у названных мыслителей? Это логика, основывающаяся на утверждении, что религиозная потребность по природе своей такова, что она способна лишь видоизменяться и трансформироваться, но не исчезать. В соответствии с этой логикой, если отрицается существование Бога, то неизбежно обожествление какого-то другого объекта, в данном случае — общества. С точки зрения методологии понятно, что эта логика должна основываться на предварительном доказательстве неискоренимости религиозной потребности у человека.

Несмотря на то, что такого доказательства здесь Новгородцев не приводит, он указывает на определённые эмпирические основания в пользу тезиса об обожествлении общественного идеала у Конта, Фейербаха и Маркса. Речь идет о поиске у данных мыслителей в зародышевой или эксплицированной форме учения об общественной религии. Вполне возможно, Конт и Фейербах намеревались сформулировать религию человечества, однако здесь возникает вопрос о том, в какой мере такая религия может быть причислена к категории собственно религиозных представлений и т.д.

Против абсолютного коллективизма Новгородцев выдвигает несколько возражений. Особенно удивительно в разбираемом воззрении «сплошь проникающее его внутреннее противоречие: каким образом, отвергая мировой закон добра, могут признавать добро в человеке и в человеческом обществе?»²¹⁹. В сущности, это риторический вопрос, подчёркивающий несогласие философа с метафизически и сакрально не укоренёнными концепциями личного или общественного добра.

Критикуя абсолютный коллективизм как направление общественной философии, Новгородцев уточняет, что он нисколько не сомневается в той истине, что общество представляет собой начало, преодолевающее естественную ограниченность человеческой природы, но решительно возражает против утверждения, что общество есть «начало и конец, альфа и омега человеческой жизни»²²⁰. Главное возражение Новгородцева против доктрины абсолютного коллективизма заключается в указании на то, что «в этих представлениях забыта та сторона личности, которая обнаруживается не в общественном её проявлении, а в её индивидуальном стремлении, в глубине её собственного сознания...»²²¹.

Но переход к проблематике личности обусловлен не только философской критикой, но и своеобразным диалектическим самодвижением предмета исследования. Новгородцев показывает, что абсолютный коллективизм и логически, и исторически переходит в свою противоположность — в абсолютный индивидуализм.

Логически такой переход может быть изображён следующим образом: если сторонники абсолютного коллективизма на место религии ставят веру в общество, то как они ответят на возражение нигилиста, утверждающего, что в отрицании надо идти до конца, и если отвергнуты святыни неба, то следует отвергнуть и святыни земли. На это нигилистическое утверждение сторонники доктрины абсолютного коллективизма ничего не смогут возразить, поэтому можно полагать опровергнутыми все надличные святыни. Следовательно, для адепта отрицания единственной не опровергнутой действительностью остаётся он сам.

Но отрицание может пойти дальше и принять абсолютный характер. Логика этого отрицания есть почва для утверждения таких мировоззренческих позиций, как нигилизм и декаданс. Впрочем, здесь нам важно акцентировать внимание на выводе о логическом переходе абсолютного коллективизма в абсолютный индивидуализм. Этот переход совершается также и исторически, «несомненно, что индивидуализм Штирнера наибольшее обострение получил в полемике с коллективизмом Фейербаха...»²²².

Наиболее репрезентативным образцом абсолютного индивидуализма Новгородцев считает учение Ф.Ницше и подробно анализирует воззрения немецкого философа. В отличие от позиции Е.Н.Трубецкого отношение Новгородцева к творчеству Ницше неоднозначно, в воззрениях немецкого философа он выделяет как отрицательные, так и положительные стороны.

Сравнивая взгляды М.Штирнера и Ницше, Новгородцев отдаёт приоритет последнему, поскольку Штирнер как теоретик анархизма отрицал лишь власть и принуждение, а не идею общения вообще; столь радикальное утверждение содержится лишь в учении Ницше.

Позицию Ницше Новгородцев интерпретирует как утверждение радикального отрицания и рассматривает её как «демонический бунт против Бога и мира, — бунт духа ограниченного и подчинённого, который захотел быть всевластным и безусловным»²²³. Но это неразрешимая задача²²⁴. В сущности, Ницше только рассуждает о должном, о том, каким должен быть человек. Но может ли он быть таким? В конечном счёте Ницше овладевает безысходная тоска и жажда самоуничтожения, кроме того, абсолютный индивидуализм приводит к абсолютному индифферентизму²²⁵.

Но философия Ницше шире, чем только новое обнаружение бессилия демонического бунта, она содержит ещё и «чисто человеческий призыв, обращённый к личности: найти себя, стать для себя законом, создать свой собственный идеал»²²⁶. В призыве Ницше личность не может найти под-

держку в обществе и государстве²²⁷. Но означает ли это, что личность должна полностью игнорировать общество и задачи общественного прогресса? По мнению Новгородцева, хотя задачи общественного прогресса не исчерпывают задач, стоящих перед личностью, всё же идеал общественного прогресса предполагается как «неотъемлемая принадлежность человеческого призвания»²²⁸. Важно подчеркнуть, что Новгородцев рассматривает Ницше не только как демонического бунтаря, но и как философа личности.

В связи с тем, что анализ сущности абсолютного коллективизма и абсолютного индивидуализма показал односторонность указанных позиций, Новгородцев предлагает искать позитивную основу решения проблемы связи личности и общества между собой и с общими философскими основаниями в объективном и безусловном разуме. Ибо в этом случае «и личное творчество, и общественное созидание находят свой истинный смысл в стремлении к абсолютному идеалу»²²⁹.

Но этим выводом не завершается, как можно предположить, обсуждение проблем соотношения личности и общества, ибо утверждение причастности и личности, и общества к абсолютному нравственному закону ставит вопрос о конкретном способе согласования этих начал. Или речь идёт о возможности полного согласования (совпадения) личного и общественного начал, или они находят примирение в стремлении к высшему единству абсолютного идеала?²³⁰

Эти вопросы задают различные перспективы дальнейшей разработки общественной философии. В первом случае, если допускается возможность гармонического слияния личности и общества в конкретных исторических формах, возрождается старая идея о незыблемой общественной гармонии как цели общественно-исторического прогресса.

Во втором случае, когда совпадение личности и общества мыслится в горизонте бесконечной перспективы, неизбежно признание того, что в конкретных исторических формах невозможно достижение окончательного совпаде-

ния личного и общественного начал, но возможно только временное и неполное примирение. В этом случае на смену принципам общественной гармонии и совершенства приходят принципы личной свободы и бесконечного развития, а идеальное единство общения основывается «не на идее принудительного и неизменного равновесия общей жизни, а на принципе свободного и подвижного взаимодействия лиц»²³¹.

Таким образом, в первом и во втором случаях речь идёт соответственно о позициях нравственного объективизма и нравственного субъективизма. Каждую из выделенных позиций Новгородцев обстоятельно рассматривает.

Но здесь может возникнуть вопрос о соотношении двух вышеуказанных дилемм: абсолютного коллективизма и абсолютного индивидуализма, с одной стороны, и нравственного объективизма и нравственного субъективизма – с другой, т.е. вопрос о различии этих дилемм. На этот вопрос Новгородцев вполне определённо отвечает, что если в первом случае предметом рассмотрения были позиции, в которых было утрачено представление о связи нравственного прогресса с трансцендентным идеалом, то во втором случае рассматриваются воззрения, в которых признаётся связь нравственного прогресса с трансцендентным идеалом.

Во вторую группу входят учения, сторонники которых не только придерживаются представления о связи нравственного прогресса с трансцендентным идеалом, но и избегают крайностей – абсолютизации либо общественного, либо личностного начала, и утверждают положение о сочетании общественного и личного начал.

Различия же учений, входящих во вторую группу, определяются тем, что существуют неодинаковые представления о способе сочетания этих начал. В самом деле, в рамках представления о сочетании понятий общества и личности можно идти как от понятия общества к понятию личности, так и наоборот. При условии признания полного соответствия между указанными понятиями возможно вы-

ведение представления о личном совершенствовании из общественного прогресса. Либо наоборот, общественный прогресс может быть выведен из понятия личностного совершенствования.

Если в первом случае очевидным образом акцент делается на понятии общества (это позиция нравственного объективизма), то во втором случае приоритет отдаётся понятию личности (это доктрина нравственного субъективизма). По оценке Новгородцева наиболее яркими представителями названных позиций являются Г.В.Ф.Гегель и Л.Н.Толстой.

Предложенный Гегелем способ сочетания личного и общественного начал является «классическим образцом синтеза этих начал в плоскости их гармонического слияния»²³². Ещё в юности воображение Гегеля пленил идеал гармонического слияния личности с обществом. Несмотря на то, что Гегель подчёркивал значение принципа субъективности в новое время, он стремился к сочетанию этого принципа с воплощённой в обществе объективной нравственностью, и именно эта идея сочетания была положена в основу смысловой композиции книги «Философия права».

Важной особенностью воззрений Гегеля было то, что в принципе субъективности он выделял как позитивные, так и негативные стороны. С одной стороны, Гегель признавал за субъективной волей право самоопределения, т.е. право признавать только то, что она считает своим, с другой стороны, этот принцип характеризовался как «чисто формальный, лишённый определённого содержания и потому неизбежно требующий восполнения»²³³.

Кроме того, из субъективной воли вытекают как моральные, так и антиморальные действия. Предоставленная самой себе субъективная воля не может прийти ни к чему определённому²³⁴. Не случайно и то, что в самоопределении единичная воля выступает в виде требования или долженствования, поскольку здесь воля ещё не совпадает со своей объективной разумной основой.

Гегель утверждал, что нравственная воля становится тождественной со своей объективной разумной основой только в общественном осуществлении. Ибо то, что должно быть с точки зрения личной морали, в обществе является уже достигнутым в виде объективного нравственного духа, воплощённого в учреждениях и нравах. По мнению Гегеля, без поддержки общественной нравственности личная мораль есть пустой формализм и рассуждение о долге ради долга. Замечательным в этом воззрении Гегеля, подчёркивает Новгородцев, является «стремление понять общественную нравственность — учреждения, нравы, законы — как естественное продолжение и завершение субъективного морального стремления»²³⁵.

Действительно, критика Гегелем морального субъективизма по своей направленности не соответствует многим влиятельным направлениям новоевропейской мысли. Впрочем, не только новоевропейской, если вспомнить о позднеантичном индивидуализме и субъективизме, который стал широко распространённой практической установкой и с необходимостью отразился в таких формах античной культуры, как философия и литература. В античности моральный субъективизм пришёл на смену гражданской религии и гражданской этике Древней Греции и Древнего Рима. Таким образом, уже в античном мире позиции объективного нравственного духа, воплощённого, в частности, в нравах, были существенным образом подорваны.

Период западноевропейского средневековья также характеризовался углублением представления о личности, вступающей в общение с высшим Божественным началом бытия. А о торжестве принципа субъективности в новоевропейской культуре, частным проявлением которого является принцип морального субъективизма, уже упоминалось. Тем интереснее и оригинальнее точка зрения Гегеля, меняющая ставшую привычной «оптику» сознания.

Новгородцев отмечает, что в утверждении Гегеля о том, что самоопределение лиц и нравственная автономия это только начало нравственной жизни, проявилась гениальная

проницательность немецкого философа²³⁶. Чтобы не витать в пустом пространстве, субъект нравственной ориентации должен иметь перед собой конкретную общественную среду. Указанная оригинальность позиции Гегеля определялась тем, что для личности выход из нравственных противоречий мыслитель усматривал в слиянии с общей субстанцией.

Дело в том, что Гегель отвергал распространённое настроение, когда субъект приходит в ужас и отчаяние от того, что он составляет одно целое со вселенной, что в нём действует вечная природа и что он не свободен от её вечных законов и её строгой необходимости и отмечал, что сам он в сознании этого единства черпал «радость, свободу, мир»²³⁷.

Однако созерцание нарисованных Гегелем оптимистических картин гармонического слияния личностных и общественных нравственных стремлений подводит к вопросу о том, что здесь изображено: историческая действительность или идеальная диалектическая необходимость? По мнению Новгородцева, Гегель изображает не исполненную противоречий действительную жизнь, а её идеальный план, поэтому следует возражать против изображения Гегелем идеализированной действительности.

В воззрениях Гегеля обнаруживается и тот недостаток, что из идеализированного изображения текущей жизни вытекает неравное распределение между личностью и обществом нравственных качеств, в то время как общественная нравственность есть полнота нравственных определений и действительность идеальных стремлений, моральная субъективность есть только «искание и беспокойство».

Критика Новгородцевым позиции Гегеля вполне закономерна, если вспомнить о том, что сам русский мыслитель рассматривал понятие личности в качестве основы для выведения общественного идеала. Не согласен Новгородцев и с гегелевской трактовкой личности как пустой формы, из которой ничего нельзя вывести и к которой всё может быть приурочено. Ибо из принципа личности может быть выведено право на самоопределение (моральная автономия лич-

ности), составляющее саму сущность личности и принципы равенства и свободы, связанные с представлением о личности как об абсолютной ценности.

Если рассматривать соотношение индивидуального морального и общественного сознания не с точки зрения идеальной нормы, а в перспективе исторической действительности, то утверждение об устойчивости общественного сознания по сравнению с нравственностью могут рассматриваться как относительно истинные. И общественное сознание не свободно полностью от колебаний, неопределённости и ошибок, и учреждения могут быть несовершенными и нравы дикими... В таком случае для развившегося морального сознания общественная нравственность может быть не опорой, а преградой²³⁸.

По мнению Новгородцева, ошибка Гегеля здесь в том, что средства осуществления нравственного прогресса в мире принимаются им за основания нравственности. Другое заблуждение Гегеля в том, что он общество рассматривает не только как воспитывающую человека среду, но и как самостоятельный нравственный организм, по отношению к которому лица являются преходящими явлениями. Здесь Новгородцев повторяет своё определение общества как совокупности лиц и их взаимоотношений.

Если основные положения гегелевской теории нравственного объективизма подвергаются Новгородцевым критике, то в чём же именно усматривает русский философ заслуги Гегеля в изучении вопроса о соотношении нравственных стремлений личности и принципов общественной нравственности, те заслуги, о которых Новгородцев недвусмысленно говорил в начале раздела о нравственном объективизме?

Заслугу Гегеля Новгородцев усматривает в принципиальном восполнении субъективной морали понятием общественного развития²³⁹. Но само содержание взаимоотношения между этими понятиями Гегель, по мнению Новгородцева, раскрыл неадекватно. Принцип адекватного понимания взаимоотношения между личностью и общест-

вом заключается в указании на то, что общество по своей задаче должно быть не ограничением личности, а её восполнением и расширением²⁴⁰.

Чтобы соответствовать этой задаче, общество должно быть особым образом организовано. В этом последнем условии и заключается «великая цель общественного прогресса»²⁴¹. В связи с тем, что для общественного прогресса необходим как дух общественных преданий (традиции), так и дух общественного прогресса, то утверждение Гегеля о том, что первое начало является единственно определяющим, нельзя не признать ошибочным.

Резюмируя критику учения Гегеля о соотношении моральной субъективности и общественной нравственности, Новгородцев заключает о том, что главной ошибкой Гегеля было то, «что он придал общественному прогрессу абсолютное значение, что он всецело подчинил ему личное начало»²⁴².

Такая оценка Новгородцевым — принципиальным отверженцем этического индивидуализма, основного недостатка учения Гегеля вполне закономерна и последовательна.

Выше уже отмечалось, что в качестве репрезентативного варианта доктрины нравственного субъективизма Новгородцев рассматривал религиозно-этическое учение Л.Н.Толстого. Рассматривая учение Толстого, Новгородцев в первую очередь высказывает своё несогласие с теми критиками, которые утверждали, что он не признаёт высших трансцендентных ценностей. По заключению Новгородцева всё этико-религиозное учение Толстого строится на принципе безусловного божественного разума — абсолютной первоосновы мира.

Толстой указывал, что существуют три различных отношения к миру: первобытное личное, языческое общественное и христианское или божественное.

Сущность первого воззрения состоит в том, что человек признаёт себя самодовлеющим существом, живущим ради личного блага. Сторонниками второго отношения к миру сущность жизни усматривается не в благе отдельного человека, а во благе известной совокупности личностей: семьи, рода, народа, человечества.

Христианское отношение к миру характеризуется признанием того, что смысл жизни заключается не в достижении личностью индивидуального блага и не в благе коллектива, а в служении той Воле, которая произвела и человека и мир для достижения целей этой Воли.

Новгородцев не согласен с теми исследователями и критиками творчества Толстого, которые не усматривают в его учении концепции общественного идеала. Рассмотрение общественного идеала Толстого необходимо предварить ответом на вопрос о том, почему Толстой утверждал, что внутреннее христианское совершенствование личности и есть путь нравственного прогресса. Толстой был убеждён в том, что религиозное просветление и совершенствование личности означает и рождение христианской любви в сердце человека.

Свою главную мысль Толстой сформулировал как признание того, что проснувшаяся в человеке религиозная любовь вызывает любовь в других людях, что Бог, проснувшийся в сердце человека, вызывает пробуждение того же Бога и в других. Объединяющее людей пламя христианской любви порождается в сердцах людей Божественной благодатью. Исполненный христианской любви человек способствует тому, что пламя христианской любви зажигается в сердцах других людей. Таким образом личное нравственное религиозное совершенствование определяет нравственный прогресс.

Следующий важный аспект учения Толстого заключается в утверждении, что перед всеми людьми стоит один и тот же идеал высшего совершенствования, и только стремление к этому идеалу уничтожает разобщённость между людьми; единение есть ключ, освобождающий людей от зла.

Ещё один важный аспект религиозно-нравственного учения Толстого определяется тем, каким образом Толстой предполагал проводить в жизнь идею всеобщего единения как средства спасения от зла. Толстой здесь занимал абсолютно бескомпромиссную позицию, его девиз: всё или ничего. Во имя высшего единения Толстой отрицает все частные объединения людей, включая семью, общину, народность, государство и т.д.

Именно потому, что Толстой верит в самовозрастающую и самосозидающую силу христианской божественной и богочеловеческой любви, он проникнут уверенностью в обеспеченности нравственного прогресса, не нуждающегося ни в каких внешних опорах.

Такое убеждение, проведённое не только с неуклонной логической последовательностью, но и в радикальной форме, поставило Толстого в уникальное положение в истории мировой мысли. «Никогда и ни у кого, — пишет Новгородцев, — отрицание внешних общественных форм не вознеслось на такую высоту нравственного пафоса, как у великого русского мудреца»²⁴³. Сравнение взглядов Толстого с идеями славянофилов, Н.В.Гоголя и Ф.М.Достоевского показывает, что учение Толстого отличается могучей односторонностью и непримиримостью. Это, в сущности, свидетельствует о гениальной законченности учения, в то время как взгляды других упомянутых русских мыслителей и писателей отличаются сочетанием проповеди религиозного совершенствования с миром условных и несовершенных форм окружающей действительности²⁴⁴.

Об актуальности проблемы соотношения личности и общества, по мнению Новгородцева, свидетельствует и полемика вокруг известного сборника «Вехи». Известная часть проблематики этого сборника показывает, что старый спор вступил в фазу, характеризующуюся новыми моментами в осмыслении проблемы. К числу таких моментов относится освобождение спора от безнадежно устаревших основоположений. Все участники дискуссии признают как субъективное, так и объективное начало общественного прогресса.

Вместе с тем в целом ситуация не столь оптимистична как может показаться на первый взгляд, ибо старый спор хотя бы и в новой форме «далее не сдвинется с места, пока не будет точно выяснена проблема о соотношении личности с обществом»²⁴⁵. Существенный вклад в решение этой проблемы вносит именно анализ религиозно-нравственного учения Толстого, ибо оно является для всех заинтересо-

ванных лиц «величайшим поучением, поскольку идея личного совершенствования продумывается в ней до своего логического конца»²⁴⁶.

Но, признавая бесспорные интеллектуальные заслуги Толстого, а также отметив, что в плане определения абсолютного общественного идеала Толстой нов и современен, ибо его позиция заключается в противопоставлении абсолютного общественного идеала вселенского единства всем тем, кто ставит высшим пределом относительные формы жизни (народ, класс, государство и т.д.), Новгородцев критикует позицию Толстого главным образом за то, что великий русский писатель и мыслитель не хотел признать ничего относительного и условного²⁴⁷.

В целом анализ проблемы соотношения личности и общества свидетельствует об очевидной не плодотворности как обособления личности и общества, так и сближения их в неразличимом единстве. Отсюда становится ясной необходимость пути «сочетания частью сходных, частью расходящихся начал, требующих примирения и вместе с тем неспособных к полному единству»²⁴⁸.

В чём же проявляется сложность в сочетании личного и общественных начал? Личность созревает в обществе и из общества черпает содержание нравственных представлений. Но критерий нравственности она вырабатывает в автономном нравственном сознании. Личность может находить в обществе поддержку и обладает способностью подвергнуть критике наличные общественные правила с позиции более высокого нравственного идеала. Общество необходимо для личности как средство её развития, но оно может стать и препятствием на пути нравственного развития личности.

Вместе с тем соотношение личности и общества нельзя однозначно выражать в категориях средства и цели, ибо общество есть союз лиц, которые не могут рассматриваться в качестве средств. Поэтому правильнее говорить здесь о взаимодействии целей. Но общество получает значение цели не

потому, что оно является самостоятельной нравственной субстанцией, а потому, что оно состоит из лиц, связанных между собой единством нравственного идеала.

Итак, «значение общества имеет характер производный и обусловленный, так как оно зависит от прав отдельных лиц, между тем как значение личности по отношению к обществу первично и безусловно»²⁴⁹. Поскольку в случае соотношения личности и общества речь идёт о взаимодействии нравственных целей, отношение между ними не может определяться формулой служения низшего начала высшему, а носит характер подвижного равновесия.

По двум причинам между личностью и обществом всегда останется известное несоответствие и не будет полной гармонии. В силу внутренней беспредельности личности её не могут удовлетворить конкретные относительные общественные формы²⁵⁰. Во-вторых, личность есть своеобразность, что означает, что она не есть средоточие взаимоотношений с другими, но представляет собой самобытное целостное единство.

Односторонности нравственного объективизма и нравственного субъективизма преодолеваются во взгляде на личность и общество как на начала соотносительные, но несопадающие. «Дело личное и дело общественное тут и разграничиваются, но вместе с тем сочетаются высшей связью абсолютного идеала»²⁵¹. Основным является положение о том, что «не одной общественной деятельностью спасается человек», а «прежде всего своим подвигом и трудом», а параллельно с этим утверждается, что не одними личными усилиями, но и коллективным творчеством и общественными мероприятиями создаётся совершенная общественность²⁵².

Резюмируя основные положения системы общественной философии Новгородцева, необходимо указать на следующие моменты.

Сущность кризиса современного правосознания в крушении идеи возможности обретения земного рая, т.е. нахождения абсолютной формы общественно-исторической жизни

ни. От идеи земного рая или нахождения абсолютной формы общественно-исторической жизни следует отказаться ввиду её утопичности.

Но общественная философия не может отказаться от мысли о безусловном идеале, в том числе и потому, что в противном случае придётся отказаться от мысли о цели прогресса. Трансцендентный абсолютный идеал значим для каждой ступени относительного исторического прогресса.

В связи с тем, что воспринять абсолютный идеал, осмысленный как требование бесконечного совершенствования, может только личность, в центр общественной философии выдвигается понятие личности. Из идеи нравственного достоинства (нравственной автономии личности) вытекает идея свободы, а из признания в каждом человеке нравственной сущности – идея равенства. Общественный прогресс невозможно представить без осуществления идей равенства и свободы. Из понятия личности выводятся не только её притязания, но и её обязанности, в том числе и обязанность взаимного признания. Общественные обязательства людей имеют характер не только взаимоограничения, но и взаимовосполнения. Общественный идеал не может содержать конкретных признаков, взятых из сферы носительных общественно-исторических явлений.

Рассматривая фундаментальную для общественной философии проблему соотношения понятий личности и общества, Новгородцев подчёркивает, что своё нравственное значение общество получает от личности. Подвергая критике как абсолютный коллективизм и абсолютный индивидуализм, так и нравственный объективизм и нравственный субъективизм, Новгородцев приходит к своему взгляду на соотношение понятий общества и личности.

Соотношение понятий личности и общества носит характер не соотношения цели и средства. Речь может идти лишь о соотношении целей. Однако эти цели ошибочно мыслить по принципу подчинения низшей высшей, но следует рассматривать на основе принципа подвижного равновесия.

Таким образом, на уровне общей категориальной схемы содержание общественной философии Новгородцева может быть представлено следующим образом. Сначала Новгородцев противопоставляет категории имманентного абсолютного (утопии) схему соотношения трансцендентного абсолютного и имманентного относительного. На основе последней схемы определяется цель истории и смысл исторического прогресса. Затем на основе вышеуказанной фундаментальной схемы, дополненной анализом понятия личности в контексте проблематики социальной философии, выводится содержание понятия общественного идеала, после чего осуществляется фундаментальная разработка соотношения понятий личности и общества.

Логика перехода от первой части исследования ко второй вполне понятна и хорошо выражена в заглавии второй части, где говорится о критике утопий земного рая. Надо отдать должное основательности замысла Новгородцева, который не намеревался в изложении общественной философии ограничиться схематической критикой современных общественно-политических учений в духе идеи кризиса утопий земного рая, но стремился к детальному критическому анализу этих учений.

Можно только сожалеть о том, что Новгородцеву в силу нестабильных политических условий не удалось до конца реализовать этот свой замысел. Вместе с тем нельзя не обратить внимания и на то обстоятельство, что в ходе реального критического анализа общественно-политических доктрин, например марксизма и анархизма, положение о критике этих доктрин с позиций идеала абсолютного добра оказывается явно недостаточным для развёрнутой критики этих доктрин.

Как уже выше отмечалось, вторая часть книги «Об общественном идеале» посвящена анализу учения марксизма. Основное содержание второй части книги делится на семь разделов, из которых первые пять посвящены собственно учению К.Маркса и Ф.Энгельса, а в двух оставшихся прослеживается эволюция социалистических движений в Германии и Франции.

В методологическом плане следует отметить, что Новгородцев рассматривает марксизм в двух аспектах.

Существо первого аспекта связано с определением Новгородцевым социально-философских учений либо как утопических, если в них формулируется задача создания «земного рая», либо как реалистических, если они ставят частные, относительные задачи.

В своей общественной философии Новгородцев много внимания уделяет критике утопических социальных идей. Критерий для различения утопических и реалистических социальных концепций Новгородцев разрабатывает в связи с одной из главных идей своей общественной философии — соотношения абсолютного и относительного в социально-философских построениях.

Выше уже неоднократно отмечалось, что для Новгородцева было принципиально важно подчеркнуть, что абсолютный общественный идеал никогда не может быть реализован в относительных формах исторического процесса. Тем не менее абсолютный идеал существует вне мира относительных форм, а люди как субъекты исторического процесса призваны к тому, чтобы пытаться в своём социально-историческом творчестве достигнуть новой ступени на пути бесконечного приближения к абсолютному идеалу. Такова реалистическая точка зрения на историческое творчество человечества.

Но вместе с этой точкой зрения высказывается и другая, утопическая. Её сторонники верят в возможность построения идеального и совершенного общественного строя. Отсюда Новгородцев выводит формулу социальной утопии — это стремление воплотить абсолютный идеал в мире относительных исторических форм. Этот замысел заведомо обречён на неуспех, ибо абсолютный идеал невозможно воплотить в относительных исторических формах. Таким образом, если в социально-философской доктрине обнаруживается вера в возможность построения совершенного и гармоничного общества, то это есть проявление утопической веры.

Указание на второй аспект анализа Новгородцевым учения марксизма особенно важно в свете возможных возражений против критерия, на котором основывается первый аспект критического анализа учения марксизма. Какие возможные возражения имеются в виду? Речь идёт о предложенном Новгородцевым принципе характеристики социально-философских построений как воплощающих абсолютный общественный идеал.

Трудности здесь связаны, во-первых, с доказательством того, что данные мыслители, например Руссо, Конт и др., определённо и недвусмысленно заявляли о том, что в их учениях воплощается абсолютный общественный идеал, подобно тому, как, например, это утверждал Гегель. Но даже если предположить, что это удаётся сделать, то тогда всё равно неизбежно заключение, что полученный вывод не решает главную задачу критики существа рассматриваемого учения.

В самом деле, характеристика учения как ориентированного на воплощение абсолютного общественного идеала есть обобщённая характеристика данного учения, констатация, так сказать, его общего духа. Вместе с тем само содержательное существо социально-философского учения в качестве конкретной теории подлежит рассмотрению в своём конкретном существе, а не в зависимости от отношения этого учения к построениям, прямо не связанным с предметной областью данной теории. Несоблюдение этого принципа будет означать, в сущности, движение критики во внешней по отношению к существу предмета сфере. Отсюда — подчёркивание значимости именно второго подхода Новгородцева к анализу учения марксизма.

В связи с вышеизложенным может быть поставлен вопрос и об оценке мнения Новгородцева о значении феномена веры в возможность реализации абсолютного общественного идеала в западной социально-философской мысли XVIII—XIX вв. Несмотря на то, что против концепции Новгородцева о широком распространении веры в возмож-

ность реализации абсолютного общественного идеала в западной социально-философской мысли XVIII–XIX вв. могут быть высказаны определённые соображения, несомненная интеллектуальная заслуга Новгородцева состоит в том, что он способствовал осознанию феномена устойчивой веры в особые творческие возможности социальной теории и социальной инженерии. Действительно, среди образованных людей в XVIII и XIX вв. была широко распространена вера в то, что социальные преобразования есть наиболее действенное средство совершенствования мира и человека. С учётом критики Новгородцевым этой веры можно говорить о феномене переоценки значимости идеи социального преобразования для целей культуры и человеческого существования.

Второй подход Новгородцева к анализу марксистского учения заключается в достаточно традиционной научной критике социально-философских построений. И эта критика уже не специализирована на основе какого-то одного принципиально важного положения и не ограничивается им, а основывается на общепринятых принципах научной критики, таких как проверка тезиса на соответствие фактам; проверка выдвинутых положений на логическую непротиворечивость; вопрос о полноте учёта фактов, имеющих отношение к сути рассматриваемой проблемы; учёт имеющихся научных достижений в данной области и т.д. Указание на второй подход Новгородцева к анализу учения марксизма особенно важно в свете возможных возражений против критерия, на котором основывается первый подход Новгородцева к критике учения марксизма.

Критерием выделения утопической составляющей учения К.Маркса может быть не утверждение о возможности воплощения на земле абсолютного идеала, а принципиальные теоретические и фактические ошибки мыслителя, на которых основывалось обещание улучшения в будущем жизни для миллионов трудящихся. Именно такие положения и можно назвать не просто ошибочными, а утопическими.

Переходя к рассмотрению дальнейшей критики Новгородцевым учения марксизма, необходимо в первую очередь отметить то обстоятельство, что философ прекрасно знал предмет анализа – учение марксизма. В качестве примера здесь можно привести краткую характеристику, которую дал Новгородцев книге В.И.Ленина «Государство и революция» (1917 г.). Новгородцев отмечает, что «книга Ленина заслуживает внимания как подробное перечисление почти всех мест из сочинений Маркса и Энгельса, где говорится о государстве», и далее исследователь перечисляет отсутствующие у Ленина ссылки на ряд важных фрагментов из работ Маркса и Энгельса, непосредственно относящихся к теме монографии «Государство и революция»²⁵³. Здесь также можно, в частности, упомянуть о пронизательном высказывании Новгородцева о том, что русский коммунизм как проявление революционного социализма тогда, когда это направление разовьётся, «будет служить несравненно более интересным предметом изучения, чем французский синдикализм»²⁵⁴.

В критическом истолковании Новгородцевым учения Маркса обращает на себя внимание тезис о том, что марксизм может рассматриваться как религиозное учение. В высказывании этой точки зрения Новгородцев был не одинок, поскольку широкое распространение этот тезис получил в трудах представителей русского религиозно-философского ренессанса.

В этой связи можно сказать, что если здесь имеется в виду феномен широко распространённой веры в истинность идеологической доктрины, то против этого ничего нельзя возразить. Что же касается выявления более глубоких структурных соответствий между мировыми религиями и марксизмом, то рассуждение об этом, очевидно, имеет смысл только в том случае, когда адекватно понимается существо марксизма как идейно-теоретического образования и доказательно показывается продуктивность такого сопоставления.

По мнению Новгородцева, марксизм представляет собой сплав научных и этических положений. Этически (и политически) должное Маркс часто трансформировал в научно обоснованную закономерность, которая в дальнейшем не получала фактического подтверждения.

В этой связи необходимо отметить, что с теоретико-познавательной и методологической точек зрения принципиальным является вопрос не об источнике происхождения гипотетического предположения, а о способе формулирования этого положения либо как научного, т.е. проверяемого, либо как псевдонаучного, эмпирически непроверяемого, если речь идёт о научной теории, относящейся к эмпирической науке.

В свете этой дилеммы следует отметить, что Маркс, в отличие от многих его последователей, по преимуществу действовал как ученый, что признавали многие идейные противники марксизма. Так К.Поппер в книге «Предположения и опровержения. Рост научного знания» (1963 г.) писал о теории истории Маркса: «В некоторых своих ранних формулировках (например, в Марксовом анализе характера «грядущей социальной революции») она давала проверяемые предсказания и действительно была фальсифицирована. Однако вместо того, чтобы признать это опровержение, последователи Маркса переинтерпретировали и теорию, и свидетельство с тем, чтобы привести их в соответствие. Таким путём они спасли свою теорию от опровержения, однако это было достигнуто ценой использования средств, сделавших её неопровержимой»²⁵⁵.

Другая существенная проблема марксизма, отмеченная Новгородцевым, это соотношение объективного, закономерного и личностного в историческом движении. Типичные вопросы в этой связи: «Если Маркс верил в то, что законы истории действуют с железной необходимостью и неизбежностью законов природы, то люди должны лишь настроиваться на ожидание проявления действия этих законов. Если же проявление этих общественно-историчес-

ких законов зависит от воли и сознания людей, то в таком случае нельзя уподоблять исторические законы законам природы». Из этого противоречия последователи марксизма искали выход и в теоретическом, и в практическо-политическом отношениях.

Насколько можно судить, именно с целью разрешения указанной трудности последователями Маркса была предложена концепция исторической тенденции, которая заменяла понятие закона (трактовка К.Каутского), а советскими марксистами в 60–70-е гг. XX в. была предложена концепция закона-тенденции. Но применительно к этой последней концепции вновь можно поставить вопрос, о чём же здесь идёт речь, о законе или о тенденции. Ясно, что отождествление закона и тенденции ошибочно.

В ходе анализа марксистского учения Новгородцев особое внимание уделял рассмотрению концепции классовой природы государства и положения Маркса об отмирании государства в коммунистическом обществе. Естественно, как социальный философ, теоретик философии права, сторонник либерально-демократического общественно-политического идеала Новгородцев возражал против марксистской трактовки государства как орудия классового господства.

Государство фактом своего бытия и функционирования преодолевает многообразие частных интересов и создаёт почву для утверждения цивилизованных форм культуры. Если же говорить специально о правовом государстве, то оно задумано с целью сохранения у индивида определённого объёма естественной свободы, а общее дело (или общая польза) этого типа государственного устройства связано как раз с охраной этой свободы. Впрочем, как сторонник не только классического либерализма, но и социального, Новгородцев неизменно подчёркивал, что идеал правового государства надо рассматривать в развитии, и отмечал, что современные правовые государства постепенно усваивают представление о социальных правах личности.

Отрицание и элиминация государства будет означать возрождение господства частных интересов, их непреодолимой борьбы и вражды, утрату цивилизованных форм культуры.

Анализируя марксизм, Новгородцев также останавливался на вопросе о соотношении идей демократии и диктатуры пролетариата. Если понимать демократию не на основе пролетарского классового подхода, т.е. не в смысле утверждения, что социальные образования, имеющие пролетарскую или, шире, рабоче-крестьянскую классовую природу, демократичны по определению, а в значении либерально-демократического политического строя, то такую демократию Маркс отрицал и считал её не более чем политическим фасадом, прикрывающим господство буржуазии. И однозначно предпочитал такой «псевдодемократии» диктатуру пролетариата.

Новгородцев рассматривает марксизм не только в структурном аспекте, но и в динамическом, эволюционном. В трактовке Новгородцевым эволюции марксизма важную роль играет утверждение о том, что при столкновении с действительностью марксизм с необходимостью изменяется в направлении от абсолютного (утопического) марксизма к относительному (реалистическому) – реформистскому и ревизионистскому. Соответственно в пределах самого марксизма оформляется противостояние реформистов и ревизионистов, с одной стороны, и революционеров – с другой.

Новгородцев не только рассматривает проблему эволюции марксизма в свете главных категорий своей общественной философии, но и обстоятельно анализирует эволюцию германской социал-демократии и французского социалистического синдикализма.

В соответствии с теоретическим прогнозом Новгородцева, выделявшего в составе марксизма абсолютистскую, утопическую, революционаристскую сторону и сторону относительную, реалистическую, реформистскую, марксизм должен был распасться на революционное и реформистское направления. По мере того, как обнаруживалась ошибоч-

ность важнейших положений марксизма (об обострении классовой борьбы; о нарастании противоречий между трудом и капиталом; закона абсолютного обнищания пролетариата; предпочтения классовой борьбы классовому сотрудничеству; диктатуры пролетариата демократическому государству; представления об особой исторической миссии пролетариата и др.) и в то же время осознавалась необходимость продолжения борьбы рабочих и других категорий трудящихся за свои социально-экономические, гражданские и политические права, европейское социал-демократическое движение в основном переходило с марксистско-коммунистических позиций на реформистско-социалистические.

Развитие реформизма на почве марксизма Новгородцев показывает на примере эволюции германской социал-демократии, а развитие революционаризма на примере французского социалистического синдикализма.

Раздел о марксизме Новгородцев завершает рассуждением об историческом значении и жизненной правде этого учения. В чём же усматривает Новгородцев историческое значение и жизненную правду марксизма? Философ цитирует одно из ранних произведений Маркса, в котором немецкий социалист, в частности, характеризовал категорию «неимения» (отчуждения). «Неимение не есть только категория, а весьма печальная действительность, так как человек, который ничего не имеет, в настоящее время и сам есть ничто...»²⁵⁶. Как понимать это утверждение Маркса? В сущности, здесь Маркс протестует против недостойной человека участи.

По Новгородцеву, идея достойного человеческого существования для каждого и есть жизненная правда марксизма. Впрочем, уточняет Новгородцев, «по существу принцип достойного человеческого существования есть начало либеральное, а не социалистическое», более того, «в марксизме это начало не развивается, а затемняется»²⁵⁷.

Историческое значение марксизма в его уникальной роли «идейной грани, после которой уже невозможен возврат нравственного сознания к прошлому, после которой и

современное правовое государство должно было радикально изменить свой взгляд на задачи политики, на сущность права, на принципы равенства и свободы»²⁵⁸.

Теперь, когда рассмотрено в полном объёме содержание общественной философии Новгородцева, имеются все основания не только для суждения об основной проблемной направленности социальной философии мыслителя, но и для решения вопросов о своеобразии и теоретической оценке социальной философии Новгородцева.

Итак, насколько можно судить об основной проблемной направленности и общем замысле социальной философии Новгородцева так, как они выражены в книге «Об общественном идеале», то, кратко говоря, речь идёт о следующем. Одна из самых глубоких *идейных интуиции* Новгородцева, которая лежала в основе концепции этого труда, заключалась в утверждении истинного представления об абсолюте как о трансцендентном идеале и критике ложного представления о социальном абсолюте и о его реализации в строе социальной гармонии. Ложный абсолюте скорее всего рассматривался Новгородцевым как секуляризованный аналог подлинного. Поэтому критическая задача Новгородцева была двуединой — не только противопоставить ложному абсолютизированному социальному идеалу реалистическое представление об относительности социально-исторических форм жизни, но и в рамках истинной трактовки социального идеала показать связь последнего с подлинным абсолютом.

Особое значение критики идей социального абсолюта и строя социальной гармонии Новгородцев усматривал не только в том, что речь шла о критике неистинных представлений, но и в том, что это — социально опасные идеи. Дело в том, что вера в возможность достижения социальной гармонии часто была (и поныне остаётся) *мотивацией социального насилия*. Вместе с тем Новгородцев прекрасно понимал, что отказ от идеи достижения социального совершенства в смысле перспективы совершенствования общественных отношений будет означать в конечном счёте не что иное, как торже-

ство косного консерватизма — силы, которая, в свою очередь, часто выступала в роли душителя общественной свободы и гонителя свободы личности. Для либерала Новгородцева это также неприемлемая перспектива.

Ясно, что надо пройти между Сциллой прогрессистского утопизма и Харибдой реакционного консерватизма. Новгородцев находит этот срединный путь в идее бесконечного прогресса, бесконечного совершенствования, ориентированного на образец божественного совершенства. Таким образом Новгородцев строит, если так можно выразиться, свою алгебру конструирования любого разумного общественного идеала. Другим важнейшим фокусом социально-философского мышления Новгородцева было понятие личности, соотношение которого с понятием общества всесторонне и детально рассматривалось Новгородцевым, дабы упразднить любую концептуальную возможность превращения личности из цели в средство.

В основании категориальной структуры общественной философии Новгородцева обнаруживаются три важнейшие категории абсолютного добра, личности и общества. В этой категориальной триаде можно усмотреть аналогию онтологической категориальной триады Новгородцева, включавшей в себя идеальный мир, материальный мир и личность. Представляется, что первая триада определяется последней.

В заключение ещё раз отметим, что проблемным поводом, приведшим к переключению внимания Новгородцева с разработки темы возрождения естественноправового мышления на проблематику общественной философии, была концепция кризиса современного правосознания. В ходе разработки этой последней концепции Новгородцев изменил трактовку главной причины кризиса правосознания. Если ранее он полагал, что такой причиной является господство в юридическом мышлении принципов позитивизма и историзма, обусловившее упадок нравственно централизованного естественноправового мышления, то впоследствии он признал, что такой причиной является крушение веры в возможность «земного рая».

Характеризуя *своеобразие* социально-философской и философско-исторической позиции Новгородцева на фоне социальной философии неокантианства, а также мировой социально-философской и философско-исторической мысли либерального направления, необходимо указать на следующие моменты.

В области социальной философии неокантианство выразилось преимущественно в методологических разработках сферы социального знания и в концептуализации самостоятельного значения сознания в конституировании общественных отношений.

Этими путями Новгородцев как социальный теоретик не пошел. Фактически Новгородцев принял участие в разработке оригинального направления в социальной философии неокантианства, если под последней понимать разработку социальной проблематики в существенной мере на основе концепций Канта. Речь идёт о разработке концепции общественного идеала.

Нельзя сказать, что Новгородцев был абсолютно оригинален в разработке концепции общественного идеала на кантианской основе. Здесь он действовал более или менее параллельно с известным философом — неокантианцем Г.Когеном и одним из теоретиков немецкой социал-демократии Э.Бернштейном, которые также разрабатывали проблему социального идеала на кантианской основе.

Рассуждая о социализме, Г.Коген отмечал, что речь идёт о такой социальной общности, движение к которой есть бесконечное движение, а цель движения также уходит в бесконечность. Цель социального движения есть только метод, поэтому она никогда не может стать вещью. Движение к социализму есть вечная задача, которую ставит перед собой чистая воля, обретающая себя в бесконечном стремлении.

Сходные идеи вслед за Г.Когеном развивал и Э.Бернштейн. По мнению Бернштейна, поскольку идеал в логическом плане принципиально отделен от эмпирической действительности, его невозможно реализовать в действитель-

ности. Но это не означает невозможности социально-реформаторских усилий по преобразованию действительности в направлении реализации социального идеала, усилий, дающих конкретные позитивные результаты.

Поскольку теоретически бесконечное социально-реформаторское движение, ставящее целью движение в направлении реализации социального идеала, есть единственно доступное субъекту социальных реформ содержание деятельности, то эту деятельность Бернштейн определил как «всё», а итоговую цель деятельности субъекта социального реформирования – воплощение в действительности социального идеала, заведомо недостижимую по определению, он определил как «ничто». Отсюда и полученная социальным теоретиком формула существа реформистского социал-демократического движения – «движение – всё, цель – ничто».

Если сопоставить концепции социального идеала Новгородцева и Когена-Бернштейна, то наряду с общей идеей о перенесении представления Канта о соотношении идеала и эмпирической действительности на почву социальной философии, мы обнаружим различия в трактовке онтологического статуса социального идеала. Новгородцев полагал, что речь идет об абсолютном нравственном идеале, имеющем божественное измерение, а Коген и Бернштейн мыслили идеал только как социально-политическую категорию.

Итак, с одной стороны, русский философ настаивал на необходимости «вычесть» понятие абсолюта из списка социально-философских и философско-исторических понятий, моделирующих имманентный план социально-философского и философско-исторического процесса. С другой стороны, в отличие от многих влиятельных философов XX в., размышлявших в духе либерализма о социально-философской и философско-исторической проблематике (Р.Арона, К.Р.Поппера и др.), Новгородцев в принципе не отказывался от идеи совмещения в социальной философии и философии истории имманентного (земного) и трансцендентного (божественного) планов.

Соответственно общая позиция Новгородцева в социальной философии и философии истории может быть охарактеризована как синтез историософии религиозно-метафизической с постклассической либеральной социальной философией и историософией.

Критикуя «абсолютистские» устремления социальных философов XVIII и XIX вв., а также признавая принципиальную необходимость для социально-философской мысли сохранения связи с трансцендентным абсолютным идеалом, Новгородцев выбрал вариант непротиворечивого совмещения этих положений. Речь идёт об утверждении нравственно-социального императива перманентных попыток воплощения в мире относительных общественно-исторических форм абсолютного трансцендентного идеала, попыток, являющихся непосредственным источником совершенствования общества.

В критической дискуссии по данной позиции в первую очередь обсуждается вопрос о внутрипредметных основаниях включения в состав знания указания на трансцендентный план. Новгородцев здесь указывает на необходимость преодоления эффекта дурной бесконечности в трактовке смысла относительного исторического процесса и на аналогичные аргументы. Но в какой степени в ходе принципиальной полемики такое основание может быть признано внутрипредметным, т.е. имеющим непосредственное отношение к предмету исследования?

Скорее всего основополагающим будет признан вопрос о фактах, а не о смысле. Проблема смысла рассматривается как имеющая не позитивно-научное, а философско-мировоззренческое значение. Таким образом, здесь актуализируется проблематика различия философско-мировоззренческих позиций, рассмотрение которой требует отдельного философского исследования.

Вместе с тем оценка социальной философии Новгородцева с позиций современного научного знания, строящаяся исключительно на выводах из сопоставления социальной

философии Новгородцева с теоретической социологией, с неизбежным заключением не в пользу первой, может рассматриваться как преждевременная и поспешная. Дело в том, что социальная философия Новгородцева фактически не ориентирована на теоретическое описание действительных социальных отношений и на этом основании должна рассматриваться за дисциплинарными рамками современного социологического знания.

В расчёт следует принять другую возможность. Речь идёт о сопоставлении общественной философии Новгородцева с современной социальной философией, которую также можно рассматривать как часть современного научного (научно-философского) знания.

В самом деле, совсем необязательно социальную философию редуцировать к теоретической социологии. Вполне возможна защита утверждения о том, что в структуре современного научно-философского знания есть определённые основания для выделения в качестве самостоятельной дисциплины социальной философии. Правда, здесь надо ответить на вопрос, не является ли предложение о сохранении в составе современного научно-философского знания двух дисциплин – социологии (теоретической социологии) и социальной философии, по сути, предложением о дублировании однородного содержания, обусловленном инерцией определённых дисциплинарных традиций, неточными заключениями о смысле понятий и т.д. Не следует забывать, что в своё время социология выросла из социальной философии, так нужно ли наряду с бабочкой сохранять и кокон?

Но тезис о дублировании представляется ошибочным на том основании, что у социологии и социальной философии различные предметы исследования. В то время как социология ориентирована на изучение действительных общественных отношений, социальная философия может рассматривать сферу общественных идеалов, сферу должного, а не сущего, общую схему принципов разумного нормирования и целеполагания в социальном мышлении. Здесь также мож-

но говорить о проблематике смысла истории, соответственно уточняя место философии истории в структуре современного научно-философского знания.

Кроме того, можно отметить, что теоретическая социология в принципе руководствуется установкой на аналитическую деперсонализацию социальной действительности — субъект в его взаимоотношениях с обществом есть совокупность ролей, а не личность. В рамках же социальной философии существует концептуально-теоретическая возможность рассмотрения соотношения понятий личности и социальной и исторической реальности.

В случае обоснования ошибочности тезиса о дублировании социологического и социально-философского знания, общественная философия Новгородцева может рассматриваться как определённый вклад в современную социальную философию.

Социально-философские идеи Новгородцева как образец жанра социальной философии можно сравнить с социально-философскими размышлениями К.Поппера, например в заключительном разделе книги последнего «Открытое общество и его враги»²⁵⁹. Если же продолжить сравнение уже за рамками жанрового сходства в содержательном отношении, то здесь на первый план выйдут различия, поскольку в отличие от Новгородцева, указывавшего на связь общественного и религиозного идеалов, а заодно и от Г.Когена и его последователя Э.Бернштейна, говоривших о социалистическом общественном идеале, Поппер рассуждал о социальном идеале и смысле истории всецело в светской и либеральной терминологии.

Глава 2. Религиозное мировоззрение мыслителя

Первый вопрос, который должен быть рассмотрен в главе, где содержится утверждение о новом этапе в философско-мировоззренческой эволюции П.И.Новгородцева, есть вопрос об основаниях утверждения о философско-мировоззренческой эволюции русского мыслителя. В самом деле, почему мы должны говорить именно о философско-мировоззренческой эволюции, а не о, скажем, разработке им новых тем философско-мировоззренческого плана, которые бы расширяли или дополняли проблематику нравственного идеализма?

Ответить на поставленный вопрос лучше всего цитатой из последнего подготовленного Новгородцевым для печати произведения — статьи «Восстановление святынь»: «Путь автономной морали и демократической политики привел к разрушению в человеческой душе вечных связей и вековых святынь. Вот почему мы ставим теперь на место автономной морали теонормную мораль и на место демократии, народо-властия — агиократию, власть святынь»²⁶⁰.

Принимая во внимание, что в приведенной цитате содержится прямое указание на отказ Новгородцева от одного из важнейших положений нравственного идеализма — от идеи автономной морали и на переход к теонормной морали, с полным основанием можно говорить о мировоззренческой эволюции русского мыслителя.

Общий вектор этой идейной эволюции может быть сформулирован как движение от философии нравственного идеализма к религиозной философии. Чем мотиви-

ровалось это движение, как происходило и к каким результатам привело? На все эти вопросы нам и предстоит здесь дать ответы.

Коль скоро зашла речь о философско-мировоззренческой эволюции Новгородцева от нравственного идеализма к религиозной философии во второй половине 10-х гг. XX в., то необходимо уточнить, в каком смысле мы можем говорить о религиозном повороте во взглядах русского мыслителя. Представляется, что здесь необходимо выделить два элемента: во-первых, элемент преемственности и, во-вторых, элемент качественной новизны.

В каком плане можно говорить о преемственности религиозных воззрений в творчестве Новгородцева? Дело в том, что Новгородцев, по крайней мере, в своем литературном творчестве никогда не стоял ни на позициях атеизма, ни на позициях религиозного индифферентизма и (или) агностицизма. В качестве сторонника объективного идеализма Новгородцев верил в существование идеального вечно-го царства правды и добра. Новгородцев также говорил о живом Боге в душе²⁶¹.

В одной из своих статей, отвечая на критику Е.Н.Трубецкого, Новгородцев прямо говорит о том, что содержание его книги о философии права Канта и Гегеля «ясно указывает на то, что предо мною все время открывался метафизический горизонт»²⁶². Наконец в статье «Кант, как моралист» Новгородцев говорит о «свободной вере нового свободного человека»²⁶³. Ученик Новгородцева И.А.Ильин писал: «В нем всегда жило чувство живой тайны бытия и мистического благоговения перед нею... Павел Иванович не за последние годы «стал» религиозным человеком, но всегда был им»²⁶⁴. Можно ли истолковать приведенные материалы в том духе, что нам следует отказаться от утверждения о религиозно-мировоззренческой эволюции Новгородцева? Полагаем, что нельзя. Есть достаточно свидетельств тому, что Новгородцев действительно пережил религиозную эволюцию. Современные исследователи творчества Новгородцева справедливо гово-

рят о произошедшем с русским философом религиозном повороте, существо которого заключалось в переходе Новгородцева от половинчатого и непоследовательного утверждения сособого типа религиозности — «свободной веры нового свободного человека», сочетавшейся с идеями философского идеализма (причём в разное время и в разных работах Новгородцев различным образом расставлял в этом симбиотическом идейном образовании акценты) к православию и воцерковлению²⁶⁵.

Здесь сразу же возникает вопрос о том, что собой представляет упомянутая свободная вера]? Реконструируя позицию Новгородцева по этому вопросу, необходимо отметить, во-первых, что это вера, согласованная с научным разумом (здесь русский философ опирается на учение Канта о независимости теоретического и практического разума и о примате второго над первым), и, во-вторых, это вера, в которой религиозность сводится к своеобразной религии нравственности.

Можно сказать, что в этом последнем утверждении Новгородцев также следовал за Кантом, т.к. по мнению ряда исследователей последний, решая задачу совмещения веры и разума, в конечном счете пришел «к ограничению религиозного опыта одним лишь нравственным побуждением»²⁶⁶. Сам Новгородцев в статье «О своеобразных элементах русской философии права» отмечал, что о высшем трансцендентном законе, о высшей заповеди Божией как о принципе построения общественной жизни в трудах Канта не говорится не потому, что немецкий мыслитель отрицал эту заповедь, а потому, что он непосредственно связывал её с имманентным нравственным законом развития человеческой жизни.

Вот от этой-то своеобразной религии нравственности, которую можно рассматривать как аналог естественной религии, выводящейся из человеческой природы и не нуждающейся в авторитете откровения и догмы, Новгородцев и перешел к традиционной религии, к православию. От зауженной моралистической концепции религиозности, т.е. от религиозности без церкви, без понятий молитвы, мистичес-

кого опыта, благодати, без духовного сословия, без традиционных и национальных корней и т.д., словом, от перспективы утверждения варианта «религии в пределах только разума», Новгородцев перешёл к традиционной вере, к православному христианству.

Теперь для нас актуальным становится вопрос о причинах религиозной эволюции Новгородцева. Здесь нужно обратить внимание в первую очередь на то, что в контексте религиозных исканий мыслителя весьма характерна и существенна была тема духовного, общественного и исторического кризиса — кризиса правосознания, кризиса демократии, революционного кризиса в России 1917 г. и захвата власти большевиками. Постепенно Новгородцев пришел к убеждению, что преодоление глубокого и многостороннего кризиса современной жизни возможно лишь на почве христианства, если же говорить о русской жизни, то на почве православного христианства.

Знакомство с работами Новгородцева, посвященными религиозной проблематике, свидетельствует о том, что в этой области русский мыслитель не разработал учение, которое по своей значимости было бы сравнимо с такими его достижениями, как идея возрождения в юриспруденции естественно-правового мышления, философия нравственного идеализма, общественная (социальная) философия, историко-теоретический анализ новоевропейского политико-правового идеала, идея социального либерализма. Дело в том, что Новгородцев просто не успел прийти в этой области к идейному синтезу, который бы рассматривался и самим мыслителем и теми, кто следил за его творчеством как крупное и оригинальное идейное достижение. В сфере религиозной проблематики Новгородцев обстоятельно и во многом оригинально разрабатывал отдельные темы. Как уже говорилось, эта работа неизбежно должна была привести к выделению центральной проблематики, разработка которой одновременно была бы и формулированием обобщающего религиозно-философского учения, однако пройти этот путь до конца Новгородцеву было не суждено.

В круг разрабатываемых Новгородцевым новых тем входят идеи религиозно-национального возрождения как основы преодоления распада общества и культуры, вызванного большевистской революцией, соединения строя либеральной демократии с христианской почвой, христианской социальной философии, оригинальные концепции русской религиозно-философской мысли XIX в. и русской идеи, размышления о сущности и особенностях православного сознания.

Эти темы были разработаны в статьях Новгородцева последнего периода творческой деятельности. В указанном плане наиболее важными являются такие работы Новгородцева, как «О путях и задачах русской интеллигенции» (1918 г.)²⁶⁷, «О своеобразных элементах русской философии права» (1922 г.), «Существо русского православного сознания» (1922 г.), «Демократия на распутье» (1923 г.), «Восстановление святынь» (1926 г.).

Охарактеризовать новые религиозно-философские взгляды Новгородцева мы попытаемся, рассматривая вышеуказанные темы его творчества.

Одной из первых работ, в которой нашел отражение круг новых религиозно-философских представлений Новгородцева, была статья «О путях и задачах русской интеллигенции», опубликованная в знаменитом сборнике статей «Из глубины» (1918 г.), в которой мыслитель выделяет и противопоставляет два типа интеллигентского сознания — утопический рационализм и сознание органическое, основанное на объективном идеализме.

Впервые в истории культуры противостояние этих двух типов сознания оформилось в полемике Сократа и Платона с софистами. В то время, как деятельность последних являла собой классический образец утопического сознания, стремящегося основать философию и жизнь на началах рационалистического субъективизма, Сократ и Платон критиковали действительность в сознании высшего божественного порядка. Разделение двух указанных типов сознания имеет значение как всемирно-историческое, так и национально-

русское. Сосуществование и функционирование двух типов сознания происходит не в пустоте, а обуславливает определенную динамику общественно-культурной действительности, которая также становится предметом рассмотрения Новгородцева.

Но сначала необходимо более подробно охарактеризовать сознание первого типа — рационалистический утопизм. В общем плане это сознание можно определить как сознание просветительского типа, в котором за счёт радикализации рационалистической установки утрачена связь с органическими, объективными основаниями социального и культурного бытия. Сознание это основывается на ряде предположений, в числе которых и предположение о том, «что зло и страдание могут быть побеждены разумом человеческим в совершенной общественности, что они связаны лишь с несовершенством учреждений и неразумием отношений»²⁶⁸. Мировое зло здесь собираются победить устройением социальных отношений. Кроме того, в конечном счёте это сознание основывается на отрицании Бога и религии²⁶⁹.

Но отрицание религии здесь может и не иметь формы прямых атеистических тезисов. Новгородцев указывает на более сложную цепочку опосредований. Признание, что жизнь можно устроить силою человеческого разума означает, по Новгородцеву, что разум и воля признаются «в их высшем совершенстве абсолютными и всемогущими», т.е. им приписывается божественное значение²⁷⁰. «Хотеть устроиться по разуму, так чтобы разум человеческий был единым всемогущим владыкой жизни, это значит также верить, что можно устроиться без Бога, без религии»²⁷¹.

Фактически Новгородцев констатирует, что сознанию рационалистического утопизма необходимо присуща своеобразная диалектика самоотрицания. Устремленный в будущее утопизм стремится разорвать все органические связи бытия и истории. Результат таких усилий, по Новгородцеву — «создание вокруг человека пустоты разрушения» и «хаоса неустроенности»²⁷². Но в пустоте и хаосе неустроен-

ности невозможно существование, поэтому «в конце концов, этим разрушителям и громовержцам нередко приходится постулировать закономерности истории, необходимость постепенного приготовления будущего, высшие законы жизни, т.е. возвращаться к тем предпосылкам объективного идеализма, которые принципиально отвергаются рационалистическим утопизмом»²⁷³. Вместе с тем неизбежное крушение утопий, которое переживает интеллигентское сознание, не означает, что это сознание способно к своего рода автоматическому самоисцелению. К подлинному исцелению может привести лишь выработка и осуществление особой созидательно-творческой программы. И размышление о такой программе – предмет особой заботы Новгородцева.

Было бы неверно рассматривать сознание рационалистического утопизма как сознание формально-нигилистическое. Прямого утверждения нигилизма, т.е. культя ничто, здесь нет. Вместе с тем сознанию этого типа присуща диалектика нигилизма, в результате которой серия утверждений парадоксальным образом завершается торжеством отрицания – пустотой и разрушением. Происходит это потому, что сознание рационалистического утопизма продуцирует лишь абстрактные рационалистические связи и отношения, представляющие собой субъективные утверждения, не связанные с осознанием значения объективных органических начал бытия, космоса, истории.

Таковы важнейшие особенности сознания рационалистического утопизма.

Какой же тип сознания противостоит сознанию рационалистического утопизма? Ключевая формула этого сознания включает указание на сочетание работы просвещенного сознания «с сознанием объективных и универсальных основ общественного созидания»²⁷⁴. В свою очередь подлинное общественное созидание, по глубокому убеждению Новгородцева, немислимо вне «Божьего дела», которому в равной мере должны служить и интеллигенция, и народ²⁷⁵.

Этот новый путь в культуре Новгородцев характеризует как сочетание старого с новым, изменчивого с постоянным и вечным²⁷⁶. Новгородцев сочувственно цитирует Э.Бёрка, придававшего принципиальное значение необходимости сочетания в общественном движении старых и новых форм.

В связи с этими размышлениями Новгородцев ставит важный вопрос о природе той объединяющей силы, которая сплачивает общество в живой организм. На вопрос о природе этой силы Новгородцев отвечает, что «великая сила духовного сцепления образуется около святынь народных; это — сила того Божьего дела, которое осуществляет в своей истории народ»²⁷⁷. Но здесь Новгородцев делает важное пояснение, касающееся того, что он имеет в виду святыни религиозные, государственные и национальные «не в смысле общеобязательных догматов и единообразных форм, вне которых всё принадлежащее к данному государству и к данной нации отбрасывается и подавляется, а в общем значении руководящих объективных начал, пред которыми преклоняется индивидуальное сознание, которые оно признает над собою господствующими»²⁷⁸.

Очевидно, что Новгородцев здесь сталкивается с серьёзной проблемой, каким образом можно сочетать политический, культурный и религиозный плюрализм с сохранением единства общества? Ответ на этот вопрос даётся в духе необходимости признания всеми политическими партиями и религиозными группами данного государства как значимого общенародного достоинства и почитания государственного дела, как дела Божия²⁷⁹.

Выше уже говорилось о том, что выделенные типы сознания Новгородцев обнаружил не только в мировой, но и в национальной русской культурной почве. Дело в том, что русская интеллигенция, которая руководствовалась принципами сознательного строительства жизни, в своей исторической деятельности пошла двумя различными путями. Это путь Бакунина, Чернышевского, Лаврова и Михайловского, и путь Чаадаева, Достоевского и Влад. Соловьёва²⁸⁰. По об-

разной характеристике Новгородцева, эти пути различаются между собой, как пути жизни и смерти²⁸¹. Идеиные источники сознания первого типа лежат за пределами русской действительности в социалистических и анархистских учениях XIX в., которые имеют «свои прообразы в утопии французской революционной доктрины XVIII в. с её верой во всемогущее значение учреждений, в чудесную силу человеческого разума, в близость земного рая»²⁸².

По Новгородцеву, «яд социалистических и анархистских учений» проник не только в собственно социалистическое и народническое сознание, «но и глубоко проник во всё мирозерцание русского общества»²⁸³. Слишком многие безответственно говорили, что они тоже немножко социалисты. Но вред, проистекавший от социализма и анархизма, носил не какой-то таинственный или мистический характер, а вполне конкретно выражался в том, что эти учения хотели построить жизнь «ни на чём» (М. Штирнер), «что они совершают свои построения вне основ культуры, на высоте отвлечённого рационализма, где отрицаются все органические связи жизни, где подрываются все корни истории»²⁸⁴. Отсюда и фатальный результат — основные стремления этих учений не могут не быть разрушительными²⁸⁵.

Новгородцев особо подчеркивает, что в основе русского интереса к социализму лежат и теоретические ошибки — так сторонники социализма не имели представления о том, что принцип нравственного уважения к личности это не социалистический, а либеральный принцип²⁸⁶. То, что удалось западноевропейской либеральной мысли, «выкованной долгим опытом ответственной государственной работы», т.е. отделение нравственных предпосылок социализма от его революционного утопизма и включение этих предпосылок в реалистическое учение о государственности и свободе и тем самым отделение зерна от плевел, не удалось, видимо, более наивной русской общественной мысли²⁸⁷. Ещё более осложняло положение дел то, что яд социализма и анархизма дополнялся ядом народничест-

ва. По мнению Новгородцева, действие яда народничества проявлялось в широком распространении убеждений, что «народ всегда является готовым, зрелым и совершенным»²⁸⁸, что «надо только разрушить старый государственный порядок, чтобы для народа тотчас же оказалось возможным осуществить самые коренные реформы, самую грандиозную работу общественного созидания»²⁸⁹. «Первым апостолом этой веры был Бакунин с его учением о созидательной силе разрушения»²⁹⁰.

Но в русской культуре возникло и пустило корни и другое сознание или течение русской интеллигенции, которое ведёт свою генеалогию от Чаадаева, Достоевского и Влад. Соловьёва. Это сознание имеет древние корни, прообразы его можно обнаружить в древнерусской письменности, а его первоисточниками, несомненно, являются «христианская религия и греческая философия»²⁹¹. Общая формула этого сознания — это сочетание работы просвещения с сознанием органических основ бытия, космоса, истории. Насколько успешной была в России миссия подлинно творческой интеллигенции? Новгородцев констатирует, что старая (дореволюционная) Россия «не сумела возвести русскую государственную идею на ту высоту, которая представляет сочетание твёрдых национально-государственных и религиозных основ с идеями равенства и свободы»²⁹². Напряженный поиск в этом направлении вёл В.С.Соловьёв. Однако господствующее русло интеллигентского сознания оказалось иным, и «ему принадлежит печальная роль той разрушительной силы, которая в борьбе с догматизмом старых основ отвергла и вовсе конкретные и реальные основы истории, заменив их отвлечённой пустотой начал безгосударственности, безрелигиозности и интернационализма; а когда ей предоставлена была свобода действовать и властвовать, она привела Россию на край гибели»²⁹³.

Судьбу России определило то, что господствующим в общественном сознании стало интеллигентское течение первого типа. Новгородцев допускает, что «господствующее на-

правление нашего общества было объективно неизбежным несчастьем русской жизни»²⁹⁴. Победа в России социалистической интеллигенции привела страну к национальной катастрофе: распались и государство, и нация, части общества враждуют друг с другом и т.д.

Каким образом можно охарактеризовать представление Новгородцева о двух типах сознания? В типологии Новгородцева оказались объединенными два ряда характеристик — философско-гносеологический и социально-философский. Если рассматривать два типа сознания в философско-гносеологическом аспекте, то на первый план выйдет дилемма рационализм — религиозная философия, тесно связанная с классической проблемой соотношения разума и веры.

Если же указанные типы сознания рассматривать как формы политического сознания, то в таком случае речь идёт о противопоставлении сознания просветительского типа и сознания просвещенного консерватизма. Такое противопоставление намечает важную проблемно-смысловую ось в политической философии, поскольку в XX в. идеология просвещения как парадигма политического мышления показала свою ограниченность во многих отношениях: культ нововведений и недооценка значения традиций, переоценка политических возможностей планирующего разума, недооценка национального и религиозного факторов в политике и т.д.

Вместе с тем глубина падения, глубина национальной катастрофы, по Новгородцеву, есть в то же время отправная точка для национально-государственного созидания и восстановления. Задача созидательная и восстановительная имеет две стороны — отрицательную и положительную. Отрицательная сторона — это удаление с корнем из общественного сознания России принципа отщепенства от государства (этого духовного плода социалистических и анархистских воззрений)²⁹⁵. Положительная сторона задачи возрождения России в сближении интеллигенции с народом, с его нуждами и заботами.

Очевидно, что это распространённый ответ на поставленный вопрос. Однако Новгородцев предостерегает против чисто формально-механического представления о необходимости сближения интеллигенции и народа. Суть вопроса не в механическом сближении, а в том, «каково то дело, в котором народу и интеллигенции надо быть вместе»²⁹⁶. Народу и интеллигенции надо быть вместе в общем деле, которое выше и интеллигентских теорий, и народных желаний, дело это — национально-государственное строительство, которое рассматривается как Божье дело²⁹⁷.

В целях характеристики общественно-политических и социально-философских воззрений Новгородцева весьма важно подчеркнуть, что в качестве общего дела возрождения России наш мыслитель рассматривает не идеал старой имперской России, в котором, как было выяснено, не сочетались начала государственно-национальные и религиозные с началами равенства и свободы.

Новгородцев формулирует *новый российский общественный идеал*, который должен основываться на сочетании государственно-национальных и религиозных начал с принципами равенства и свободы. Реальной основой нового национального духовного единства должны стать святыни религиозные, государственные и национальные не в смысле общеобязательных догматов и единообразных форм, а в значении руководящих объективных начал. Для Новгородцева принципиально важно показать необходимость объединения разнородных политических, национальных и культурно-религиозных сил в общегосударственное единство, т.е. важно попытаться объединить либеральный принцип признания политико-культурной неоднородности общества и принцип общегосударственного единства.

Принципы общегосударственного единства, государственного дела как дела Божьего, по Новгородцеву, по-своему могут разделять и почитать и неверующие²⁹⁸. Далее, государство не может принудить всех к единообразному культу, кроме того, в государстве должны утверждаться

принципы равенства различных групп, а не отношения господства и подчинения²⁹⁹. В конечном итоге Новгородцев полагает, что, уживаясь вместе в дружном союзе гражданского единства, отдельные народности и группы каждая по своему могут благоговейно чтить свою родину и возносить молитвы Богу³⁰⁰.

Выше мы уже подчёркивали принципиальное значение для Новгородцева — убеждённого сторонника политического либерализма — попытки соединения в новой модели российского государства начал государственности с принципами свободы и равенства. При этом Новгородцев учитывает и такие российские политические факторы, как многонациональность и поликонфессиональность.

Новгородцев подчёркивает, что важна не национально-религиозная форма утверждения начал государственности, а содержание этих начал, способное послужить объединяющим принципом для наций и конфессий в одном государстве. Анализируя этот замысел Новгородцева, необходимо выделить две проблемы, стоящие перед обществом: во-первых, это возможное распространение опасного духа нигилистического отщепенства от государства, что, вне всякого сомнения, способно подорвать государственные устои общества. Во-вторых, это факторы национального и межконфессионального разобщения и розни, способные привести многонациональное и поликонфессиональное государство к распаду на национально-конфессиональные территориальные составляющие.

Здесь надо прямо сказать, что провозглашаемый Новгородцевым принцип многонационального и поликонфессионального служения общегосударственному делу есть действительное средство ограждения от первой угрозы. С другой стороны, этот же принцип, к сожалению, не гарантирует сохранения государственного единства во второй проблемной ситуации. Соответственно можно указать как на сильные, так и на уязвимые стороны предложений Новгородцева по преобразованию и укреплению российского государства.

Важным аспектом позднего этапа творчества Новгородцева была *идея о подчинении культуры и государства религии и церкви*. Эту идею Новгородцев рассматривал в двух аспектах — в историческом (в статье «О своеобразных элементах русской философии права») и в нормативном (в статье «Восстановление святынь»). Если рассмотрение исторического аспекта какой-либо проблематики есть преимущественно реконструкция и описание фактов (хотя, конечно же, ценностный элемент обнаруживается в тематической направленности познавательного интереса), то в отношении ценностного, точнее нормативного утверждения всегда правомерен вопрос об основаниях выдвижения какого-либо положения в качестве нормативного. Соответственно правомерен вопрос об основаниях последнего утверждения Новгородцева.

В статье «Восстановление святынь» Новгородцев отмечает, что в демократическом обществе при отсутствии абсолютных духовных основ всё сводится к борьбе различных групп, а это путь к хаосу³⁰¹. В личностной перспективе самое страшное — это опустошение человеческой души³⁰². Новгородцев подчёркивает, что в демократическом обществе духовно беззаконная свобода, в сущности, определяется перспективой самоистребления. Что можно противопоставить этому? По глубокому убеждению мыслителя — только христианскую веру.

Тема кризиса либеральной демократии — одна из важнейших в политической мысли XX в. В либеральной политической мысли XX в. наряду с предложенным Новгородцевым вариантом сохранения демократии рассматривался и другой вариант, в котором предусматривается преодоление опасной для демократии ситуации абсолютного релятивизма за счёт абсолютизации условий возможности (или условий сохранения) режима демократии.

В последних своих работах, в частности в уже упоминавшейся статье «О своеобразных элементах в русской философии права», Новгородцев в тезисной форме сформули-

ровал христианскую социальную философию. Разрабатываемая Новгородцевым христианская социальная философия включала в себя положения о том, что высший идеал общественных отношений суть свободное единство всех людей во Христе; государство и право суть первая ступень общественного развития, дальнейшее совершенствование общества возможно лишь при условии реализации общественного идеала, воплощенного в Церкви. Новгородцев также подчёркивал, что высшая форма жизненных отношений есть закон Божий, закон любви.

Соответственно следует утверждать не раздельное существование нравственности и права (как это формулируется в философии нового времени), а стремиться к их сближению на основе подчинения высшему религиозному закону. Разрешение социальных противоречий Новгородцев мыслил не как следствие развития общественных отношений, а в перспективе катастрофы и спасения мира. Заключительное положение христианской социальной философии Новгородцева – призыв не ожидать грядущего рая на земле, а признавать неизбежность конца света³⁰³.

Наряду с христианской социальной философией в последних работах Новгородцева мы также обнаруживаем оригинальный взгляд на русскую общественную мысль XIX в. и оригинальную концепцию русской идеи.

Глубочайшим русским мыслителем XIX в., адекватно выразившим существо русской идеи, Новгородцев считает Ф.М.Достоевского, прозрения которого систематизировал В.С.Соловьёв³⁰⁴. Новгородцев полагает, что от «чужеродных примесей» освободил славянофильство Достоевский³⁰⁵. На вопрос о том, что собой представляют «чужеродные примеси» в славянофильстве, Новгородцев отвечает следующим образом – это «вера в неколебимость старого уклада жизни, борьба против реформ Петра Великого, страх перед падными образцами и отвращение к ним. Тут было много мелочного, националистического и эгоистического, и это тут же проявилось у эпигонов славянофильства, которые

опошлили великое наследство своих старых идейных вождей до плоских формул самодовольного боевого национализма»³⁰⁶. Русскую идею Новгородцев отчётливо противопоставляет «плоским формулам самодовольного боевого национализма»³⁰⁷.

Как же Новгородцев трактует существо русской идеи? Оно полностью выражается в положении о том, что «не государство, а церковь воплощает с величайшей глубиной и полнотой истинную цель истории и культуры»³⁰⁸. Означает ли это утверждение, что русская идея отрицает западноевропейскую культуру, правовые и государственные формы? На этот вопрос Новгородцев отвечает вполне определённо: «Русская идея утверждает, во-первых, что не эти формы суть высший цвет культуры, и далее, что, предоставленные сами себе, они не освещены высшим светом религиозной идеи, а скорее обречены на вырождение и упадок»³⁰⁹.

Надо сказать, что предлагаемая Новгородцевым трактовка существа русской идеи глубоко оригинальна и эта трактовка не совпадает с учениями славянофилов, почвенников, с воззрениями Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева и евразийцев. Содержание русской идеи Новгородцев определяет в духе последовательного христианского либерализма. Поэтому можно сказать, что именно в рассматриваемых воззрениях Новгородцева едва ли не впервые в русской общественной мысли начала XX в. преодолевается противостояние истинного славянофильства (в трактовке Новгородцева) и либерального западничества.

Как уже отмечалось выше, ядром нового мировоззрения Новгородцева было православное христианство, поэтому для исследователей творчества мыслителя особое значение имеет статья «Существо русского православного сознания».

Оригинальность подхода Новгородцева к определению сущности русского православного сознания, отличающая его воззрения от аналогичных размышлений Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, П.А.Флоренского и Н.О.Лосского, определяется тем, что наш философ ставит себе задачу найти пер-

вопринцип русского православного сознания по аналогии с первопринципами католического и протестантского сознания. Смысл выделения первопринципа (основного принципа) той или иной христианской конфессии, по Новгородцеву, в том, что он есть «главный путь к Богу»³¹⁰.

В соответствии с устойчивой традицией русской религиозно-философской мысли в качестве характерной особенности католицизма Новгородцев рассматривает принцип авторитета церкви. «Для католичества таким принципом является, прежде всего, авторитет церкви, как учреждения; тут на первый план выдвигается организация, власть и дисциплина церкви, приемлющая на себя спасение людей. Самым характерным выражением этого принципа является идея теократии. Это, прежде всего, юридическое понимание христианства»³¹¹.

Что же касается основного принципа протестантизма, то логика формулирования этого принципа определяется существом исторического конфликта католицизма и протестантизма: именно в противовес католическому принципу спасения посредством церкви, церковной организации М.Лютер сформулировал принцип спасения личной верой. «В протестантском сознании, — отмечает Новгородцев, — на первый план выдвигается принцип свободы, принцип личного непосредственного обращения верующей души к Богу. Творческим началом и религиозной жизни, и религиозного сознания является личность. Тут в качестве главного пути религиозного сознания признаётся личная заслуга, личная ответственность человека перед Богом. Это по преимуществу этическое понимание христианства»³¹².

И вот, наконец, возникает вопрос об основном принципе православия. Новгородцев отмечает, что принцип этот уже установлен в христианской литературе, но не получил всеобщего признания ни у православных, ни у католиков, ни у протестантов. Основной принцип православия есть принцип «взаимной любви всех во Христе»³¹³. Это означает, что для создания религиозной жизни необходимы и церков-

ная организация, и личная свобода, но в первую очередь религиозная жизнь утверждается на «духе взаимной любви, единения во Христе»³¹⁴. Православное понимание христианства есть «прежде всего, и по преимуществу религиозно-мистическое христианство»³¹⁵. В этой связи особо важным для православного сознания представляется понятие любви. Любовь в православном истолковании не есть только движение души человека или акт нравственно-доброй воли (это была бы чисто этическая трактовка любви), но любовь как любовь во Христе есть также и дар Божественной благодати, любовь есть и чудо в религиозно-мистическом смысле³¹⁶.

Второй важный аспект православного понятия любви во Христе, выделяемый Новгородцевым, представляет собой указание на то, что любовь «носит в себе силу бесконечного расширения: в своём внутреннем идеальном существе и проявлении это любовь взаимная и всеобщая, связующая человека невидимой связью со всем человечеством»³¹⁷.

Следующий важный аспект православного понятия любви во Христе заключается в том, что любовь «просветляет человеческое сознание чувством всеобщей и всецелой взаимной ответственности»³¹⁸. Это существенная отличительная особенность русского православного сознания, отличающая его от индивидуализма, как протестантизма, так и католицизма.

Понимая, что последнее утверждение отнюдь не самоочевидно, и поясняя свою мысль, Новгородцев ссылается на авторитет В.С.Соловьёва, утверждавшего в своё время, что существо западного средневекового мировоззрения таково, что оно приводит к идее индивидуального душеспасения³¹⁹. Западная католическая церковь и в средние века, и в последующую эпоху была «не столько всепроникающим нравственным учреждением, сколько возвышающимся над верующими учреждением, а потому и благодатные дары свои она считала возможным сообщать верующим не столько силою их внутреннего любовного общения во Христе, — что и составляет идеальную основу церковности, — а внешним актом

церковных индульгенций, церковных установлений и предписаний»³²⁰. Иное дело православная церковь, которая исходит не из веры во внешние ресурсы, а из веры в причастность к «всемирной и всепокоряющей истине»³²¹.

Поясняя принципиальную позицию православия в отношении активности православной церкви в мире, Новгородцев приводит высказывание Аристотеля, объясняющее силу Божественного совершенства — оно движет, само оставаясь неподвижным, движет, оставаясь предметом страстных стремлений³²².

Такая позиция церкви, с одной стороны, позволяет избежать некоторых предосудительных форм активности типа «улавливания в сети новообращенных внешними средствами дипломатии и пропаганды»³²³, с другой стороны, православную церковь часто критикуют за пассивность в миру. Новгородцев приводит два примера — сходные позиции Гарнака и Влад. Соловьёва. В частности, первый утверждал, что «церковь восточная, всецело обращённая к потустороннему миру, пренебрегла нравственным преобразованием мира земного и осталась на пути аскетизма и созерцательности, предоставив всю земную жизнь другим силам»³²⁴. Здесь также можно было бы упомянуть и об аналогичной позиции П.Я. Чаадаева.

Новгородцев не признаёт эти упрёки справедливыми. Он отмечает, что «естественная неполнота земного делания православной церкви принимается за принципиальное пренебрежение к земным делам и что этой неполноте противопоставляется не совершенство Царства Божия, а лишь западный церковный идеал»³²⁵, а упомянутая позиция В.С. Соловьёва в известный период творчества фактически привела его на позиции католического понимания теократии³²⁶.

После рассмотрения всех аспектов православного понятия любви во Христе Новгородцев постулирует ещё одну особенность православного сознания — учение о свободе во Христе; оба учения — о любви и о свободе во Христе «связаны друг с другом и одно без другого немислимо»³²⁷.

Но подробным рассмотрением содержания основного принципа русского православия, православной трактовки понятия любви, постулированием учения о свободе во Христе не исчерпывается предпринятый Новгородцевым анализ сущности русского православного сознания. Здесь надо уточнить, что два последних содержательных момента представляют собой дедуктивное развертывание основного содержания первопринципа русского православного сознания. Из двух вышеупомянутых учений, конкретизирующих содержание первопринципа православного сознания, естественно, «вытекают все основные свойства русского благочестия и Богопочитания, все особенности религиозной психологии православной верующей души»³²⁸. Не претендуя на то, что ему удалось дать полный перечень этих свойств и особенностей, Новгородцев выделяет и рассматривает по отдельности следующие свойства русского православного сознания: созерцательность, смирение, душевная простота, радость о Господе, потребность внешнего выражения религиозного чувства, чаяние Царства Божия³²⁹. В анализе указанных свойств русского православного сознания мы должны последовать за Новгородцевым, ибо в противном случае нам не удастся представить полную концепцию русского православного сознания, разработанную русским мыслителем.

Отнюдь не случайно среди свойств русского благочестия на первое место Новгородцев поставил созерцательность. Мотивы Новгородцева становятся понятными по мере того, как выясняется значение понятия созерцательности. Созерцательность «означает такую обращённость верующей души к Богу, при которой главные помыслы, стремления и упования сосредоточиваются на Божественном и небесном; человеческое, земное тут представляется второстепенным и в то же время несовершенным и непрочным»³³⁰.

Теперь легко показать принципиальное значение понятия созерцательности: дело в том, что стиль религиозного мышления в основном определяется типом решения вопро-

са о соотношении небесного, божественного и земного, мирского начал. В самом деле, именно установка либо на небесное, потустороннее, либо на небесное-земное, предопределяет разделение религиозного сознания на два основных типа — традиционное и модернистское.

Поясняя основополагающее значение приведённой типологии, необходимо вспомнить о том, каким образом в интересующем нас аспекте религиозного сознания в западной цивилизации был проведён водораздел между двумя культурными эпохами — средневековьем и новым временем. Если мы обратимся к содержанию полемики между представителями западной средневековой традиционной религиозной культуры и гуманистами, то увидим, что это будет по преимуществу спор о типе религиозного сознания (типе религиозной культуры); спор сторонников и противников, с одной стороны, традиционной религиозной культуры, которая была в основном ориентирована на потустороннюю ценностную перспективу, и, с другой стороны, сторонников, если так можно выразиться, двуплановой религиозной ориентации, т.е. ориентации на небесное, потустороннее и земное, мирское. Эта полемика, в частности, велась в форме вопроса о ничтожестве и достоинстве человека.

Ключевое значение вопроса о типе религиозного сознания в полной мере осознаёт и Новгородцев, и он совершает вполне определённый выбор.

Новгородцев сопоставляет две перспективы — мистическую ориентацию православия и религиозно-мирскую установку католицизма и протестантизма. Ключевым моментом в трансформации религиозного сознания западной культуры была реформация, которая привела к обмирщению религии, «к превращению христианской морали в методику и дисциплину ежедневной жизни»³³¹. По Новгородцеву, связь католицизма и реформации вполне закономерна: «Реформация могла родиться в недрах католицизма, ибо и католицизм уже представлял собою обмирщение религии, в реформации

делается лишь дальнейший и притом решительный шаг по пути этого обмирщения, в конце концов, совершенно отрывающий жизнь и мораль от религии»³³².

К чему приводит на Западе последовательное развитие принципов реформации? Ответом Новгородцева служит цитата из работы К.Н.Леонтьева. Здесь «вместо христианских *загробных* верований и *аскетизма* явился *земной, гуманный утилитаризм*; вместо мысли *о любви к Богу, о спасении души, о соединении с Христом* забота *о всеобщем практическом благе*. Христианство же настоящее представляется уже не божественным, в одно и то же время и отрадным, и страшным учением, а детским лепетом, аллегорией, моральной басней, дельное истолкование которой есть экономический и моральный утилитаризм».

Каково же соотношение православия и реформации? По убеждению Новгородцева, переход от православия к реформации и невозможен и нецелесообразен. «В действительности от православия не может быть перехода к реформации, ибо православие по существу своему созерцательно, аскетично»³³³. Православие есть «сохранение чистого существа религии, обрашающее сознание к Богу, а в мире ином, высшем, горнем указующее истинное средоточие человеческих мыслей и дел»³³⁴.

Почему же нецелесообразен переход от православия к реформации в том случае, если бы он был возможен? Дело в том, что идти по пути реформации «значит не исправлять односторонность и недостаточность православного сознания, а выступать из области религии в область автономной безрелигиозной морали»³³⁵.

Каким же образом можно преодолевать односторонности православного сознания, «неправославие в жизни» по формулировке В.С.Соловьёва? Ответ Новгородцева строго выдержан в логике предшествующих размышлений: «Для православной церкви, в принципе не признающей путей внешней дисциплины и внешнего воздействия на совесть верующих, достижение православия в жизни есть задача бесконечно более трудная и таинственная, и православное по-

нимание этой задачи ставит её бесконечно выше методики и дисциплины повседневной жизни: речь идёт здесь именно о полном перерождении человека, о проявлении над ним чуда милости Божией»³³⁶.

Второе из названных свойств православного сознания — смирение. Смирение тесно связано с первым, с созерцательностью. Смирение есть проистекающее из истинного обращения к Богу сознание ничтожности человеческих сил. Смирение — это свойство именно православного сознания, человеку западной культуры, по Новгородцеву, смирение не свойственно. Напротив, люди западной культуры гордятся своей дисциплиной и своей культурой, они полагают, что всё преодолели и всё могут³³⁷.

Но мудрости человеческой, мудрости Запада Новгородцев противопоставляет мудрость ветхозаветных пророков, которые «с удивительной силой говорили о тщете земного человеческого величия»³³⁸. Смирение необходимо, ибо только смиренный человек находится на почве христианства и религиозного сознания вообще. Россия, подводит итог своим размышлениям о духе смирения Новгородцев, «имеет это великое счастье не только географически, но и духовно наполовину принадлежать Азии, в глубине своего религиозного сознания носит этот дух смирения как один из главных даров своей древней веры»³³⁹.

Третье свойство православного благочестия, тесно связанное с духом смирения — простота душевная суть «сознание того, что религиозная истина есть простая истина, которая даётся не научной изощрённости, не критике, не самопревозносящейся мудрости, не гордой своими завоеваниями культуре, а детской простоте души, простой наивной вере, смиренному преклонению пред тайнами величия Божия»³⁴⁰. Размышляя о простоте душевной как о свойстве русского православного сознания, Новгородцев призывает образованных людей не отделяться от народа стеной из культурных достижений и не делать из культуры «Вавилонской башни высотой до небес»³⁴¹.

Следующее свойство русского православного благочестия — это радость о Господе. «Почему радость, а не печаль?» — спрашивает Новгородцев. «Потому что искупление стёрло главу змия, потому что то основное и первое религиозное представление, что мир во зле лежит, что грех и страдание его изначальноны и неизбежны, восполнено новой высшей вестью — вестью о явлении Христа миру, о сошествии Бога на землю к людям»³⁴². В католическом сознании преобладает осеннее настроение грусти, в православном — настроение весеннее, радость восстановления и возрождения³⁴³. Новгородцев подчёркивает, что даже то религиозное сознание, которое удаляется от православия, всё же сохраняет «черту радости и обеспеченности в Господе», и ссылается на Л. Н. Толстого, который при всём своём разрыве с православной церковью всё же чувствует по-православному³⁴⁴.

Приводимая Новгородцевым цитата из произведения Толстого заслуживает внимания не только в качестве иллюстрации мысли Новгородцева, но и как одно из ярких свидетельств существа религиозной установки вообще. Толстой писал: «Главное в этом (религиозном. — *И. К., С. Б.*) чувстве — сознание полной обеспеченности, сознание того, что Он есть, Он благ, Он меня знает, и я весь окружён Им, от Него пришёл, к Нему иду, составляю часть Его, детище Его: всё, что кажется дурным, кажется таким только потому, что я верю себе, а не Ему, и из жизни этой, в которой так легко делать Его волю, потому что воля эта вместе с тем и моя, никуда не могу упасть, как только в Него, а в Нём полная радость и благо»³⁴⁵.

Ещё одно свойство русского православного благочестия — это потребность во внешнем обнаружении религиозного чувства, «стремление проявить обращение своих мыслей и чувств к Богу во внешних знаках, символах, действиях»³⁴⁶. Эту сторону православной духовной жизни Новгородцев утверждает в противовес протестантскому взгляду на внешнее выражение религиозной жизни. Религиозный философ отмечает, что с этой стороны православию ближе католичество, в котором

принято внешнее выражение молитвенного обращения к Богу. Но в связи с тем, что в католичестве «преобладает дисциплина, организованность и упорядоченность, свобода индивидуального приобщения верующей души к общей молитве в католическом образе в известной мере парализована»³⁴⁷.

Последнее из выделенных Новгородцевым свойств русского православного благочестия — это чаяние Царства Божия. Православному сознанию чуждо отождествление земной Церкви с Царством Божиим. С другой стороны, православное сознание ищет Царства Божия «в порядке реального, но в некоторых особых чудесных условиях достигаемого»³⁴⁸. Соответственно православное сознание идёт своим путём, несходным с путями католицизма и протестантизма, ибо в отличие от католицизма, полагающего, что Царство Божие осуществляется в истории католической церкви, православие не отождествляет Царство Божие и видимую, земную церковь. А в отличие от протестантизма, отделяющего земную действительность от религиозных чаяний и превращающей религию в частное дело личного сознания, а культуру, общество и государство в автономные сферы светского строительства, православие утверждает, что Царство Божие осуществимо лишь в последние дни, но вместе с тем оно «освещает незримым светом всё наше земное строительство»³⁴⁹. В трактовке темы Царства Божия путь православия проходит между крайностями обмирщения Божественного идеала и отречения от него³⁵⁰. Завершая свою последнюю статью, Новгородцев отмечает, что, когда мы через величайшие страдания и испытания откроем в православии сокровища и богатства и проникнем в их существо «тогда и душа России откроется нам, и родина наша снова станет нам открытой и доступной»³⁵¹.

Выше уже упоминалось о том, что особенностью размышлений Новгородцева о сущности русского православного сознания является выделение основного принципа этого сознания и систематическое сопоставление католических, протестантских и православных представлений о важнейших христианских идеях.

Необходимо отметить, что приведённые материалы, характеризующие мировоззренческие аспекты творчества Новгородцева во второй половине 10-х и в 20-е гг. XX в., убедительно подтверждают вывод о существенной концептуально-тематической перестройке его творчества.

Сочувственное цитирование Новгородцевым заветных убеждений К.Н.Леонтьева не случайность, а последовательное развитие убеждения Новгородцева в том, что православие, в сущности, есть мистическое и аскетическое учение. Но, конечно же, на основе одной цитаты нельзя отождествлять воззрения Новгородцева и Леонтьева. По критериям Леонтьева христианство Новгородцева, говорящего о духе любви и свободы, сочувственно цитирующего Достоевского, по крайней мере, наполовину есть «розовое», т.е. либерально-гуманистическое, христианство.

Оценивая взгляды Новгородцева в системе координат «религиозный традиционализм – модернизм», следует сказать, что наш мыслитель отдаёт значительную дань религиозному традиционализму, однако полностью на позиции традиционализма не переходит, фактически он склоняется к синтезу христианства и многих современных идей (принципов новоевропейской культуры, например идея политической свободы, «светское богословие» и др.).

Заключение

Особая теоретическая актуальность данной монографии состоит прежде всего в том, что она не только помогает сформировать общее представление о творчестве П.И.Новгородцева, но также проследить эволюцию его мировоззрения. В историю отечественной мысли Новгородцев вписан как «выдающийся правовед, общественный деятель России»³⁵². Между тем мировоззрение мыслителя позволяет расширить эти характеристики и перейти к рассмотрению именно *философского* аспекта его творчества, тем более, что сам он неоднократно подчеркивал важность *философского* анализа правовой реальности. При этом мыслитель стремился к определению сущности права как нормы и принципа личности, рассматривая право прежде всего как нормативную идею права, которая представляет собой в теории Новгородцева синтез идей свободы человека, безопасности и целесообразности его жизни.

Немаловажной особенностью монографии является то, что она представлена двумя частями, каждая из которых является вполне самостоятельным исследованием творчества мыслителя. Соответственно в них прослеживается эволюция двух этапов творческого определения мировоззрения русского мыслителя, его переход от доктрины нравственного идеализма на позиции религиозной философии.

В первой части исследования предлагается полная системная реконструкция философского мировоззрения Новгородцева, при этом подчеркивается особая значимость именно философско-мировоззренческого подхода к рассмотрению проблематики философии права. Философско-правовые воззрения мыслителя формировались в период, когда в российском общественном сознании широко было представлено нигилистическое отношение к проблемам права и правовой организации общественной жизни. Сам же он оставался сторонником и теоретиком правового государст-

венного устройства и его интересы концентрировались на проблеме естественного права, в рамках которого он рассматривал социальную сущность взаимообуславливающего синтеза норм права и нравственности. Новгородцев естественное право истолковывал как вечное и неотъемлемое право личности, имеющее нравственную природу и абсолютную ценность, и понимал его прежде всего как право на достойное человеческое существование. Такая позиция непосредственно была вплетена в контекст проблематики русской философии права конца XIX – начала XX вв. (Б.Чичерин, В.Соловьев, Е.Трубецкой и мн. др.).

Также важно отметить, что рассмотренная эволюция мировоззрения мыслителя дает возможность определить жизненную позицию Новгородцева как целеустремленной личности. Известно, что Новгородцев вел активную политическую жизнь и был, в частности, членом конституционно-демократической партии (кадетов). Его социально-политическое кредо сориентировано было на возможности связать теорию правового государства со свободой личности. И в практической деятельности Новгородцев стремился воплотить идею синтеза общечеловеческих ценностей классического либерализма с социально-демократическими программами. Эти идеи теоретически мыслитель воплотил в своем оригинальном философско-правовом учении, которое можно рассматривать в качестве методологической основы изучения правосознания во всем многообразии его проявлений.

В качестве основного критерия творчества Новгородцева можно принять его мировоззренческую установку познать (проследить) логику права: определить место, смысл, сущность и предназначение права в жизни отдельного человека и общества в целом. Поэтому основной задачей разрабатываемой им концепции права выступает изучение особенностей теории познания правовых явлений и разработка методологии познания правовой реальности. Мыслитель отстаивал необходимость системного подхода к познанию

права и разработал методологическую основу, базирующуюся на единстве логико-гносеологических и аксиологических подходов.

Методологический подход Новгородцева сформирован на базе его идеи Абсолютного как «сверхэмпирического единства». Согласно его точки зрения, правовая форма общественной жизни представляет собой лишь одну из относительных социальных форм, в которой нельзя достичь идеального синтеза. Поэтому содержание общественного идеала в концепции мыслителя не совпадает с правовым государством, ибо осуществление Абсолютного в относительном всегда неполно. Также мыслитель считал, что общественный идеал невозможно преодолеть с точки зрения юридического позитивизма, соответственно в его концепции он является духовной инстанцией, задающей нравственную перспективу законно-творческой практике.

Выявление взаимосвязи правовых воззрений русского мыслителя с его философскими идеями помогает глубже понять ценность его творчества. Генезис философско-правовых воззрений мыслителя показывает, что Новгородцев расширил теоретические возможности понимания права, и по сути содержание естественно-правовой теории мыслителя отражает социальную концепцию правового государства.

Вторая часть работы позволяет выявить духовную эволюцию мировоззрения Новгородцева, которую автор главы образно определил как «форма его религиозности». Можно сказать, что Новгородцев «В своих повышенно религиозных настроениях ... — надел на себя вериги...»³⁵³.

Мировоззренческая эволюция русского мыслителя соотносится с его идейным переходом от концепции автономной морали к теонормной морали, т.е. от своеобразной религии нравственности, которую можно рассматривать как аналог естественной религии, выведившейся из человеческой природы и не нуждавшейся в авторитете откровения и догмы, Новгородцев перешел к традиционной религии, к православию. От зауженной моралистической концепции рели-

гиозности, т.е. от религиозности без церкви, без понятий молитвы, мистического опыта, благодати, без духовного условия, без традиционных и национальных корней, словом, от перспективы утверждения варианта «религии в пределах только разума», Новгородцев перешел к традиционной вере, к православному христианству.

В контексте религиозных исканий мыслителя весьма характерна и существенна была тема духовного, общественного и исторического кризиса — кризиса правосознания, кризиса демократии, революционного кризиса в России 1917 г. и захвата власти большевиками. Постепенно Новгородцев пришел к убеждению, что преодоление глубокого и многостороннего кризиса современной жизни возможно лишь на почве христианства, если же говорить о русской жизни, то на почве православного христианства.

Между тем надо отметить, что действительно в последний период своего творчества (в эмиграции) Новгородцев существенно пересмотрел свои взгляды и испытал сильное влияние славянофильства, однако вряд ли есть основания утверждать, что в результате он отказался от идеи правового государства. Скорее он стремился к синтезу православного христианства и либерализма, к христианскому либерализму. Зародившиеся у Новгородцева новые оценки своего политического прошлого возникли под сильным влиянием «мысли об особых судьбах России, о непригодности к нам европейских мерок»³⁵⁴. В этой связи рассматривается в работе и вопрос об отношении Новгородцева к евразийству.

Следовательно, важной особенностью данной работы является полная реконструкция мировоззренческой эволюции в творчестве русского мыслителя конца XIX — начала XX вв. Павла Ивановича Новгородцева, что безусловно пополнит имеющиеся в литературе характеристики теоретического наследия мыслителя.

Примечания

- ¹ *Тарнас Р.* История западного мышления. М., 1995. С. 4.
- ² *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 126–127.
- ³ *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма / Под ред. П.И.Новгородцева. М., 1902. С. 306
- ⁴ См.: *Трубецкой С.Н.*; *Петражицкий Л.И.* О социальном идеале и возрождении естественного права // Юридический вестн. 1913. Т. 2.; *Гессен И.В.* Искание общественного идеала. Пг., 1918; *Гурвич Г.Д.* Руссо и Декларация прав. Пг., 1918.
- ⁵ См. подробно: *Кацапова И.А.* Соотношение морали и права в творчестве П.И.Новгородцева: Автореф. дис...канд. филос. наук М., 2003; *Она же.* Философия права П.И.Новгородцева. М., 2005.
- ⁶ *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 1. Ч. 2. С. 126.
- ⁷ *Левицкий Д.* П.И.Новгородцев // Русская религиозно-философская мысль XX в. Питтсбург, 1975.
- ⁸ См.: *Ильин И.А.* Памяти П.И.Новгородцева // Русская мысль. Кн. 9–12. Прага, 1923–1924; *Гурвич Г.Д.* Проф. Новгородцев как философ права // Современные записки. Вып. XX. Париж, 1924; *Флоровский Г.В.* Памяти П.И. Новгородцева // Россия и славянство. Париж, 27 апр. 1929.
- ⁹ *Алексеев Н.Н.* Из Царьграда в Прагу. Русский юридический факультет // *Пацуто В.Т.* Русские историки эмигранты в Европе. М., 1992.
- ¹⁰ См.: *Савельев В.А.* Теория возрождения естественного права в учении П.И.Новгородцева // Вопросы государства и права в общественной мысли России XVI–XIX вв. М., 1979; *Поляков А.В.* «Возрожденное естественное право» в России (Крит. анализ основных концепций): Автореф. дис... канд. юр. наук. Л., 1987).
- ¹¹ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991.
- ¹² *Плотников Н.С.*, *Колеров М.А.* Павел Иванович Новгородцев // *Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995. С. 6, 12.
- ¹³ Там же. С. 8–10.
- ¹⁴ *Осипов И.Д.* Философия русского либерализма XIX – начала XX вв. СПб, 1996.
- ¹⁵ *Замалеев А.Ф.*, *Осипов И.Д.* Русская политология. Обзор основных направлений. СПб., 1994.
- ¹⁶ *Осипов И.Д.* Новгородцев Павел Иванович // Русская философия: Малый энцикл. словарь. М., 1995. С. 386.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ *Альбов А.П.* Проблемы права и нравственности в классической немецкой и русской философии права конца XIX – начала XX вв. СПб., 1999.

- ¹⁹ *Альбов А.П.* Павел Иванович Новгородцев // *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 28–29.
- ²⁰ *Мотрошилова Н.В.* Павел Новгородцев // История философии: Запад-Россия-Восток. Кн. 3. М., 1998. С. 324–332.
- ²¹ Более подробные сведения см.: *Кацапова И.А.* Философия права П.И. Новгородцева. Приложение. М., 2005. С. 171–173.
- ²² Исследовательская литература, посвященная жизни и творчеству П.И. Новгородцева: *Соболев А.В.* Павел Иванович Новгородцев // *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 3–10; *Плотников Н.С., Колеров М.А.* Павел Иванович Новгородцев. С. 5–10.
- ²³ См.: *Трубецкой Е.Н.* Новое исследование о философии права Канта и Гегеля // *Трубецкой Е.Н.* Труды по философии права. СПб., 2001. С. 501–516.
- ²⁴ Московские высшие коммерческие курсы в 1907 г. были преобразованы в Московский коммерческий институт. После установления советской власти переименован в Институт народного хозяйства им. К.Маркса.
- ²⁵ *Осинов И.* Новгородцев Павел Иванович. С. 383.
- ²⁶ *Плотников Н.С., Колеров М.А.* Павел Иванович Новгородцев. С. 11.
- ²⁷ Либерализм в России. М., 1996. С. 291.
- ²⁸ *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* О слабоизученном «новом либерализме» // Либерализм в России. М., 1996. С. 294.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Там же. С. 293.
- ³¹ Либерализм в России. М., 1996. С. 291.
- ³² Там же.
- ³³ В 1905–1906 гг. численность членов партии по разным источникам составляла от 50 до 100 тысяч человек.
- ³⁴ История первой Думы в официальных документах и воспоминаниях современников // Программа торжественных мероприятий, посвященных 100-летию российского парламентаризма. М., 2006. С. 21–22.
- ³⁵ *Лукашева Е.А.* Послесловие // Кризис современного правосознания. С. 259.
- ³⁶ См. в статье «Право на достойное человеческое существование» // *Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995.
- ³⁷ *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 7. С. 353–355.
- ³⁸ *Новгородцев П.И., Покровский И.А.* О праве на существование. М., 1911. С. 6.
- ³⁹ *Соболев А.В.* Павел Иванович Новгородцев // *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М, 1991. С. 4.
- ⁴⁰ *Новгородцев П.И.* Восстановление святынь // *Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995. С. 427.
- ⁴¹ *Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995. С. 427.
- ⁴² Там же. С. 431.

- 43 *Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995. С. 427.
- 44 *Набоков В.Д.* Временное правительство. Воспоминания. М., 1991. С. 19, 65.
- 45 *Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995. С. 429.
- 46 Там же. С. 430.
- 47 Там же.
- 48 Там же.
- 49 Там же.
- 50 *Плотников Н.С., Колеров М.А.* Павел Иванович Новгородцев. С. 11.
- 51 *Соболев А.В.* Павел Иванович Новгородцев. С. 4.
- 52 *Алексеев Н.Н.* Из Царьграда в Прагу. Русский юридический факультет. С. 218.
- 53 Там же. С. 213.
- 54 Там же. С. 211.
- 55 Там же. С. 214.
- 56 Там же.
- 57 Там же.
- 58 Там же.
- 59 *Соболев А.В.* Новгородцев П.И. // Сто русских философов. Биограф. словарь. М., 1995. С. 179.
- 60 *Алексеев Н.Н.* Из Царьграда в Прагу. Русский юридический факультет. С. 215.
- 61 Там же.
- 62 «Худобинец» – большое здание бывшей богадельни, в которой чешские власти разместили эмигрантов из России.
- 63 *Алексеев Н.Н.* Из Царьграда в Прагу. Русский юридический факультет. С. 215.
- 64 *Плотников Н.С., Колеров М.А.* Указ. соч. С. 14.
- 65 *Соболев А.В.* Павел Иванович Новгородцев. С. 10.
- 66 Расширительное понятие «концепция естественного права» и «естественное право», дано в монографии: *Кацапова И.А.* Философия права. М., 2005. С. 91–111, 111–113.
- 67 В частности, намеченной концепциями Б.Чичерина, Е.Н.Трубецкого, Вл.Соловьева и др.
- 68 См.: *Керимов Д.А.* Методология права. М., 2000.
- 69 *Новгородцев П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1996. С. 235.
- 70 Там же.
- 71 *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* О слабоизученном «новом либерализме». С. 294.
- 72 *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 17.
- 73 *Новгородцев П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. С. 17.

- 74 *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. С. 17.
- 75 Политология: Энцикл. словарь. М., 1993. С. 154.
- 76 *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. С. 17.
- 77 *Новгородцев П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. С. 20.
- 78 Там же. С. 241.
- 79 *Новгородцев П.И.* Идея права в философии Соловьева // *Вопр. философии и психологии.* Кн. 56. М., 1901. С. 127–128.
- 80 Философская дискуссия, развернувшаяся вокруг философии права Соловьева: конец XIX – начало XX вв.
- 81 *Яценко А.С.* Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права. СПб., 1999. С. 20.
- 82 *Соловьев В.С.* Право и нравственность. Минск–М., 2001. С. 5.
- 83 См.: *Приленский В.И.* Полемика Б.Н.Чичерина и В.С.Соловьева // *Филос. науки.* 1989. № 9–12; 1990. № 1; Эпизод из философской полемики конца XIX в. в России (Б.Н.Чичерин contra В.С.Соловьев) // *Религиозно-идеалистическая философия в России XIX – начала XX вв.,* М., 1989.
- 84 Полемика развернулась на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» (1897. № IV. Кн. 4. (39).
- 85 *Соловьев В.С.* Вопросы философии и психологии. М., 1897. № IV. Кн. 4 (39). С. 404.
- 86 *Соловьев В.С.* Право и нравственность. С. 35.
- 87 Там же. С. 40.
- 88 *Чичерин Б.Н.* Вопросы философии и психологии. М., 1897. № IV. Кн. 4 (39). С. 693.
- 89 Там же. С. 693.
- 90 Там же. С. 690.
- 91 Там же. С. 691–692.
- 92 *Соловьев В.С.* Вопросы философии и психологии. М., 1897. № IV (39). С. 547.
- 93 *Чичерин Б.Н.* Вопросы философии и психологии. М., 1897. № IV (39). С. 676.
- 94 В частности, это относится и к воззрениям Новгородцева, о чем более подробно будет рассказано в главе, посвященной религиозному мировоззрению мыслителя.
- 95 *Шершеневич Г.Ф.* По поводу книги Вл.Соловьева «Оправдание добра» // *Вопросы философии и психологии.* М., 1897. Кн. 38; *Трубецкой Е.Н.* Лекции по энциклопедии права. М., 1909 (СПб, 2001); *Алексеев Н.Н.* Основы философии права. Прага, 1924; *Новгородцев П.И.* Право и нравственность // *Правоведение.* 1995. № 6.
- 96 *Новгородцев П.И.* Идея права в философии Вл.С.Соловьева. С. 285.
- 97 Там же. С. 286.

- ⁹⁸ См. об этом в § «Идейные источники естественного права: дискуссия В. Соловьева и Б. Чичерина».
- ⁹⁹ *Плотников Н.С., Колеров М.А.* Павел Иванович Новгородцев. С. 9.
- ¹⁰⁰ Хотя многие исследователи, характеризуя воззрение Новгородцева на соотношение права и нравственности (в частности, Э.В. Кузнецов в работе «Философия права в России», М., 1989), используют не всегда точные формулировки. В одном случае они называют Новгородцева сторонником отождествления понятий права и нравственности, в другом же утверждают, что философ является сторонником представления «о связи этих понятий».
- ¹⁰¹ См.: *Новгородцев П.И.* Право и нравственность // Сборник по общественно-юридическим наукам. Вып. 1. СПб., 1899.
- ¹⁰² В скрытой полемике с В.С. Соловьевым.
- ¹⁰³ *Новгородцев П.И.* Право и нравственность. С. 132.
- ¹⁰⁴ Там же.
- ¹⁰⁵ См.: Там же.
- ¹⁰⁶ Поэтому, когда речь идет о его естественно-правовой концепции, то это лишь обобщение и интерпретация творчества мыслителя.
- ¹⁰⁷ *Новгородцев П.И.* Право и нравственность. С. 121.
- ¹⁰⁸ Там же. С. 122.
- ¹⁰⁹ Там же. С. 116.
- ¹¹⁰ Там же. С. 115.
- ¹¹¹ *Новгородцев П.И.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. СПб., 1999. С. 17.
- ¹¹² *Новгородцев П.И.* К вопросу о современных философских исканиях (Ответ Л.П. Петражицкому) // *Вопр. философии и психологии.* Кн. 66 (I), 1903. С. 132.
- ¹¹³ Там же.
- ¹¹⁴ *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 174 (сноска).
- ¹¹⁵ *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1903. С. 244.
- ¹¹⁶ *Новгородцев П.И.* Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903. С. 25.
- ¹¹⁷ Там же. С. 28.
- ¹¹⁸ *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 174.
- ¹¹⁹ Там же.
- ¹²⁰ *Новгородцев П.И.* Лекции по истории философии. Кант // *Его же.* Соч. М., 1995. С. 180.
- ¹²¹ Там же.
- ¹²² В своей работе «Основоположение к метафизике нравов».

- 123 *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 165.
- 124 Там же. С. 163.
- 125 *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права. С. 283.
- 126 *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 157.
- 127 *Кант И.* Основание метафизики нравов // *Кант И.* Лекции по этике. М., 2000. С. 225.
- 128 Там же. С. 258.
- 129 *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 262.
- 130 Там же.
- 131 Там же. С. 244.
- 132 *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права. С. 286.
- 133 Исходя из общего содержания естественно-правовой концепции Новгородцева, определенно можно сказать, что его естественно-правовая концепция является социально-этической теорией права – или социальной этикой – И.К.
- 134 *См.: Нерсесянц В.С.* Правовая аксиология // *Нерсесянц В.С.* Философия права. М., 2001. С. 53–61.
- 135 *Новгородцев П.И.* Ответ Л.И.Петражицкому // *Вопр. философии и психологии.* М., 1902. Кн. 66. С. 129.
- 136 *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве: Два типических построения в области философии права. М., 1901. С. 150.
- 137 *Новгородцев П.И.* Ответ Л.И.Петражицкому. С. 129.
- 138 *Новгородцев П.И.* Право и нравственность. С. 128.
- 139 *Новгородцев П.И.* К вопросу о современных философских исканиях (Ответ Л.П.Петражицкому). С. 130.
- 140 Право как развивающаяся и гибкая система нормотворчества рассматривается мыслителем на разных уровнях его конкретизации.
- 141 *Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени. М, 1993. С. 219 // *Аналитическая психология и мировоззрение (Доклад, прочитанный в 1927 г. в Карлсруэ).*
- 142 Там же. С. 222.
- 143 Там же. С. 219.
- 144 Там же. С. 220.
- 145 *Димитров Г.* Избр. произведения. Т. 2. М., 1957. С. 435.
- 146 *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. С. 111.
- 147 *Новгородцев П.И.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. С. 16.
- 148 *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права. С. 295.
- 149 *Новгородцев П.И.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. М., 1896. С. 9.

- 150 *Новгородцев П.И.* Право и нравственность. С. 116.
- 151 Различные трактовки государства в философии права Гегеля: государство как идея свободы, как конкретное и высшее право, как правовое образование, как единый организм, как конституционная монархия, как «политическое государство» — являются взаимосвязанными аспектами *единой идеи государства*, правового государства.
- 152 *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. С. 132.
- 153 Там же. С. 110.
- 154 Там же. С. 111.
- 155 Там же. С. 133.
- 156 *Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995. С. 448.
- 157 *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. С. 128—129.
- 158 Там же. С. 130.
- 159 Там же. С. 67.
- 160 Там же.
- 161 Там же. С. 123—124.
- 162 Там же. С. 63.
- 163 Там же. С. 67.
- 164 Там же. С. 63.
- 165 *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права. С. 290.
- 166 *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. С. 110.
- 167 *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права. С. 291.
- 168 *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. С. 71.
- 169 Там же. С. 204.
- 170 Там же. С. 70.
- 171 Там же.
- 172 Там же. С. 23.
- 173 Там же. С. 33.
- 174 Там же.
- 175 Там же. С. 67.
- 176 Там же. С. 63.
- 177 Там же. С. 72.
- 178 Там же. С. 73.
- 179 Там же. С. 74.
- 180 Там же. С. 75.
- 181 Там же. С. 92.
- 182 Там же. С. 95.
- 183 Там же. С. 96.
- 184 Там же. С. 103.
- 185 Там же.
- 186 Там же. С. 104.
- 187 Там же. С. 105.

- 188 *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. С. 110.
189 Там же. С. 110–111.
190 Там же. С. 111.
191 Там же.
192 Там же.
193 Там же.
194 Там же. С. 117.
195 Там же.
196 Там же. С. 125.
197 Там же.
198 Там же. С. 128.
199 Там же. С. 128–129.
200 Там же. С. 130.
201 Там же. С. 132.
202 Там же.
203 Там же. С. 133.
204 Там же.
205 Там же. С. 134.
206 Там же. С. 135.
207 Там же.
208 Там же. С. 136.
209 Там же.
210 Там же. С. 137.
211 Цит. по: Там же.
212 Там же.. С. 138.
213 Там же.
214 Там же.
215 Там же.
216 Там же. С. 140.
217 Там же. С. 140–141.
218 Там же. С. 141.
219 Там же. С. 148.
220 Там же. С. 147.
221 Там же. С. 150.
222 Там же. С. 151.
223 Там же. С. 155–156.
224 Там же. С. 156.
225 Там же. С. 157.
226 Там же.
227 Там же.
228 Там же. С. 165.
229 Там же. С. 166.

- 230 *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. С. 166–167.
- 231 Там же. С. 167.
- 232 Там же. С. 168.
- 233 Там же. С. 169.
- 234 Там же.
- 235 Там же. С. 169–170.
- 236 Там же. С. 170.
- 237 Там же. С. 171.
- 238 Там же. С. 174.
- 239 Там же. С. 175.
- 240 Там же.
- 241 Там же.
- 242 Там же. С. 180.
- 243 Там же. С. 187.
- 244 Там же. С. 190.
- 245 Там же. С. 191.
- 246 Там же.
- 247 Там же. С. 195.
- 248 Там же. С. 197.
- 249 Там же. С. 199.
- 250 Там же. С. 200.
- 251 Там же. С. 203.
- 252 Там же.
- 253 Там же. С. 271.
- 254 Там же. С. 340.
- 255 *Поппер К.Р.* Предположения и опровержения. Рост научного знания // *Его же.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 246.
- 256 *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. С. 519.
- 257 Там же. С. 521.
- 258 Там же.
- 259 *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 299–322.
- 260 *Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995. С. 442.
- 261 Там же. С. 312.
- 262 *Новгородцев П.И.* Мораль и познание // *Вопр. философии и психологии.* М., 1902. Кн. 64. С. 836.
- 263 *Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995. С. 320.
- 264 *Ильин И.А.* Памяти П.И.Новгородцева. С. 371–372.
- 265 *Плотников Н.С., Колеров М.А.* Павел Иванович Новгородцев. С. 13.
- 266 *Тарнас Р.* История западного мышления. С. 255.
- 267 В скобках указан год первой публикации произведения.
- 268 *Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995. С. 365.
- 269 Там же.

- 270 *Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995. С. 365.
271 Там же.
272 Там же. С. 366.
273 Там же.
274 Там же. С.360.
275 Там же.
276 Там же.
277 Там же. С. 361.
278 Там же.
279 Там же.
280 Там же. С. 348.
281 Там же. С. 346.
282 Там же. С. 355.
283 Там же.
284 Там же. С. 356.
285 Там же.
286 Там же.
287 Там же.
288 Там же.
289 Там же.
290 Там же.
291 Там же. С. 355.
292 Там же. С. 362.
293 Там же.
294 Там же. С. 357.
295 Там же.
296 Там же. С. 359.
297 Там же. С. 360.
298 Там же. С. 361.
299 Там же. С. 361–362.
300 Там же. С. 362.
301 Там же. С. 442.
302 Там же.
303 Там же. С. 373–375.
304 Там же. С. 376, 381.
305 Там же. С. 373.
306 Там же. С. 372.
307 Там же.
308 Там же. С. 376.
309 Там же.
310 Там же. С. 408.
311 Там же. С. 409.

- 312 *Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995. С. 409.
313 Там же.
314 Там же.
315 Там же. С. 410.
316 Там же.
317 Там же.
318 Там же. С. 411.
319 Там же.
320 Там же. С. 412.
321 Там же.
322 Там же.
323 Там же.
324 Там же.
325 *Новгородцев П.И.* Существо русского православного сознания // *Его же.*
Соч. М., 1995. С. 413.
326 Там же. С. 414.
327 Там же.
328 Там же.
329 Там же.
330 Там же. С. 415.
331 Там же.
332 Там же.
333 Там же.
334 Там же.
335 Там же. С. 416.
336 Там же.
337 Там же. С. 417.
338 Там же.
339 Там же.
340 Там же. С. 418.
341 Там же. С. 419.
342 Там же.
343 Там же.
344 Там же.
345 Там же. С. 419–420.
346 Там же. С. 420.
347 Там же. С. 421.
348 Там же. С. 422.
349 Там же.
350 Там же.
351 Там же. С. 423.

- ³⁵² *Осинов И.Д.* *Философия русского либерализма XIX – начало XX вв.* СПб., 1996. С. 109.
- ³⁵³ «Худобинец» – большое здание бывшей богадельни, в которой чешские власти разместили эмигрантов из России.
- ³⁵⁴ *Алексеев Н.Н.* Из Царьграда в Прагу. Русский юридический факультет. С. 214.

Оглавление

Введение	3
----------------	---

ЧАСТЬ I. ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

П.И.НОВГОРОДЦЕВА

Глава 1. Социально-политическая деятельность	7
Научно-педагогическая практика	9
Политическая деятельность	11
Новый социально-политический этап	16
Период эмиграции: Прага	21
Глава 2. Философское основание осмысления феномена права	26
Идея правового государства	28
Общественный кризис правосознания	33
Идейные источники естественного права: дискуссия В.Соловьева и Б.Чичерина	36
Теоретическое обоснование естественно-правовой идеи	43
Концептуальное основание естественного права	49
Глава 3. Социально-философские идеи П.И.Новгородцева	54
Синтез индивидуального и общественного начал	54
Общественное значение естественного права: соотношение субъективной и объективной этики	59
Социальная этика	63
Глава 4. Обоснование общественного идеала	67
Особенности восприятия социальной реальности	67
Проблема общественного идеала	69
Императив абсолютного	76

ЧАСТЬ II. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

П.И.НОВГОРОДЦЕВА

Глава 1. Общественный идеал	82
Глава 2. Религиозное мировоззрение мыслителя	140
Заключение	166
Примечания	170

Научное издание

Кацапова Ирина Анатольевна

Бажов Сергей Иванович

Философское мировоззрение П.И. Новгородцева

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор: *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 10.07.07.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 5,75. Уч.-изд. л. 8,15. Тираж 500 экз. Заказ № 021.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14