



УДК 1:37

Еелампиев И.И.

НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА КАК ОСНОВА ГОСУДАРСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА В ФИЛОСОФИИ И.А. ИЛЬИНА И В ТРАДИЦИИ РУССКОГО ЛИБЕРАЛИЗМА

Аннотация. В статье освещаются взгляды И.А. Ильина на модель государственного устройства, основанную на принципах либеральной политической философии и особенностях национальной культуры.

Ключевые слова: Россия, Ильин, либерализм, тоталитаризм, свобода, правосознание, творческая демократия, Чичерин, культура, религия.

1.

Современная Россия находится в ситуации выбора своего пути, об этом постоянно говорят политики, политологи и даже простые граждане. (Хотя, как мне кажется, интуитивный выбор уже состоялся, и речь идет в основном о том, чтобы либо сознательно принять и теоретически обосновать этот выбор, либо отвергнуть его и настаивать на иных вариантах развития.) При этом в качестве наиболее реальных альтернатив развития видят либо западную «либеральную перспективу», либо возвращение к неким «мягким» формам авторитаризма или даже тоталитаризма. Здесь мы имеем типичную ситуацию неясности и даже сознательного искажения базовых понятий, отчего все дискуссии по поводу указанного «выбора» приобретают сугубо демагогический, а не рационально-объективный характер.

Возникшее в последнее время резкое противостояние России и Запада по важнейшим проблемам политической жизни имеет тот положительный эффект, что оно заставило большинство из нас более трезво взглянуть на политическую и общественную систему, сложившуюся на Западе за последние 70 лет, и увидеть ее чудовищное несоответствие тем идеализированным представлениям, которым многие российские граждане были привержены еще в эпоху господства коммунистического режима и сохраняли вплоть до последнего времени. Вместо общества свободных, ответственных и творческих людей, обладающих полным и объективным пониманием ситуации в собственной стране и в мире и поэтому всегда здраво осуществляющих свой политический выбор, проникательный наблюдатель западной жизни обнаруживает общество «одномерных» людей, которые думают только о непрерывном росте своего материального потребления, не обладают даже минимальным пониманием сущности происходящих в мире и в

их собственной стране событий и полностью управляются тенденциозными СМИ, манипулирующими общественным мнением в интересах правящей «либеральной» элиты.

В результате, осознавая все подлинные механизмы управления людьми в современных западных странах (особенно в США), многие с неизбежностью начинают задумываться о порочности либеральной идеологии *как таковой*, что порождает желание оправдать авторитарные и даже тоталитарные методы руководства страной. Однако такая тенденция не менее наивна, чем исходное «идеалистическое» увлечение западным «обществом свободы», и не менее опасна в практическом применении к нашей политической действительности. Осуждая «кремлевских мечтателей» 90-х гг., которые верили в то, что перенесение в нашу действительность ценностей «свободы, демократии и рыночной экономики» мгновенно преобразит Россию и введет ее в «братство» «цивилизованных» стран, мы не должны впадать в противоположную крайность и тешить себя иллюзией, что «умеренная» доза авторитаризма или тоталитаризма — это хорошее противоядие против традиционной российской «вольницы», против присутствующей в национальном характере склонности к анархии и асоциальному поведению. «Частичное» применение ложной политической модели не сможет сделать ее более правильной, поэтому ничего хорошего из такого «половинчатого» применения не выйдет, тем более что «половинчатый» тоталитаризм в силу своей внутренней логики неизбежно будет тяготеть к превращению во всеобъемлющий и «полный», что мы уже имели в истории с весьма печальными последствиями.

Но и западный либерализм во всем спектре его последствий вряд ли может ныне стать привлекательным для тех, кто достаточно внимательно смотрит на западный образ жизни. Кажется, что в этой ситуации для нас не видно здравого выбора, учитывая, что дихотомия «либерализм — тоталитаризм (авторитаризм)» в современной западной политической мысли не предполагает никаких «полутонов». Тем не менее очень важные «полутона» можно обнаружить, если более внимательно присмотреться к нашей собственной традиции общественно-политической философии. Это как раз тот случай, когда найти спасительный выход можно, только научившись находить пророков в своем собственном отечестве.

В середине XIX в. в России сформировалось достаточно влиятельная школа политической мысли, философского обоснования права и государства; одним из наиболее известных и капитальных ее представителей был Б. Н. Чичерин, который безусловно считал себя представителем *либеральной* политической мысли. Правда, чтобы отличить свою концепцию от уже существовавшего в предшествующие эпохи направления классического западного либерализма, он обозначал свою политическую позицию термином «консервативный либерализм». Наследники Чичерина развивали очень разные идеи и по-разному относились к либеральным принципам государственного устройства, однако самые известные из них, вне всяких сомнений, должны быть причислены именно к либеральной традиции: П. Новгородцев, П. Струве, Л. Петражицкий, Е. Трубецкой, С. Франк, Н. Алексеев, И. Ильин и др. Не случайно, большинство из них участвовало в организации в начале XX в. самой влиятельной русской партии либерального направления — Конституционно-демократической партии.

Здесь очень важно увидеть те главные признаки, которые заставляют причислить ту или иную политическую концепцию к либеральной традиции; такими признаками являются, во-первых, признание *свободы отдельной личности* важнейшей ценностью в общественной и политической жизни, во-вторых, признание важнейшей задачей государства *защиту прав личности*, вытекающих из ее неотчуждаемой свободы, и, в-третьих, понимания *свободного волеизъявления граждан* в качестве основания всей политической системы (что находит себе воплощение в центральном положении в этой системе выборных процедур). Однако принятие этих основополагающих принципов вовсе не означает, что мы получим достаточно определенную и жесткую политическую модель; оказывается, в рамках этих предположений возможны очень разные модели, в равной степени претендующие на то, чтобы задавать «либеральную» организацию общества. Это связано с тем, что каждый из указанных принципов можно интерпретировать и применять в политической реальности очень по-разному. Здесь и кроется причина весьма существенного отличия традиции *русского либерализма* от его западной версии.

Из отмеченных трех моментов первый является наиболее важным, но он является и наиболее сложным, так как связан с философскими основаниями соответствующей либеральной модели общества; проблема *сущности свободы* вообще является одной из главных проблем всей истории европейской философии. Второй момент является наиболее бесспорным и в наименьшей степени различается в разных формах либерализма. Различие же в третьем моменте являются наиболее очевидными и важными при практической реализации либеральной модели, поэтому рассмотрение особенностей русского либерализма стоит начать именно с этого третьего момента. Поскольку обсуждение этого аспекта составляет весьма важное содержание публицистических и философских работ И. А. Ильина, именно к его работам и стоит обратиться.

Прежде всего, нужно сказать несколько слов об отношении Ильина к либеральной традиции как таковой. В самом начале своей творческой деятельности в области политико-правовой философии Ильин был безусловным приверженцем либерализма, наследником традиции Чичерина и Новгородцева, при этом он не проводил существенного различия между разными формами либерализма и склонялся к мнению, что реализованная в Западной Европе и США политическая система — это и есть практическое воплощение «идеальной» модели либеральной идеологии. В этом контексте уместно вспомнить, что он вполне положительно оценивал Февральскую революцию 1917 г. и свержение монархии, считая, что через революцию Россия придет к либерально-демократическому устройству по западному образцу. В одной из популярных работ этого периода Ильин пишет: «Старая власть отошла в прошлое под флагом “беспорядок во имя самодержавия, поражения и сепаратного мира”. Новая власть вступает в будущее под флагом: “порядок и организация во имя русского свободного народовластия и во имя победы в союзе с великими демократиями Запада (Англией и Францией)”» [1]. Как мы видим, идеал «народовластия» в этот момент он представлял себе в образе «великих демократий Запада».

Однако трагический опыт 20–40-х гг. заставил Ильина, как и многих его современников, отказаться от прежних иллюзий, в конце жизни он совсем по-другому изображает наиболее

приемлемую для России модель государственного устройства. Многие считают, что Ильин просто отказался от либеральной «утопии» и целиком принял противоположную, авторитарную политическую модель (в форме монархии или даже диктатуры). Однако такая точка зрения грубо искажает позицию гениального русского философа и правоведа. Трудно представить, что Ильин в поздние годы изменил свои взгляды на прямо противоположные по отношению к тем, которые он имел в России, до эмиграции. Это выглядит тем более неправдоподобным, если мы учтем, что один из главных своих трудов по философии права, книгу «О сущности правосознания», он в основной ее части написал еще в России, в 1919 г., и затем, дорабатывая ее в течение всей оставшейся жизни, не внес принципиальных изменений в ее главные положения.

В этой книге Ильин развивает подход к праву, который, безусловно, соответствует сформулированным выше базовым принципам либеральной политической философии. Например, здесь мы находим утверждение, что правильное народное правосознание развивается только там, где между управляющим и управляемым нет пропасти, «где политическая организация начинается с полномочного гражданина, где управление народом есть в то же самое время самоуправление народа, где управляемый знает и чувствует себя самоуправляющимся, так что повиновение положительному праву оставляет его свободным» [2]. Не может быть никаких сомнений, что Ильин интерпретирует право и правосознание в своей книге на основе безусловного приоритета личной свободы граждан. Как пишет Ильин, высшей ценностью идеального, «естественного» права «есть *достойная, внутренне-самостоятельная внешне-свободная жизнь всего множества индивидуальных духов*, составляющих человечество. Такая жизнь возможна только в виде *мирного и организованного равновесия* субъективных притязаний кругов; равновесия, каждому одинаково обеспечивающего возможность духовно-достойной жизни и потому нарушающего это равенство лишь в сторону *справедливости*» [3]. Вряд ли кто-то рискнет отрицать, что здесь достаточно ясно выражена *либеральная* модель общества.

Однако в поздних своих статьях Ильин проводит резкое различие между *формальной* и *творческой* демократией и, соответственно, между двумя формами либерального устройства общества: между общественно-политической реальностью западного общества, основанного на формальной демократии, и той идеальной, еще нигде не реализованной моделью, в основу которой должна быть положена творческая демократия. Приверженцев формальной демократии (т.е. всех сторонников традиционного западного либерализма) Ильин обвиняет в неприкрытом «фанатизме», поскольку они признают только две полярные формы государственного устройства и требуют безусловного выбора от всех только между этими полюсами: между тоталитарным режимом и формальной демократией. Поскольку у здоровых и развитых людей тоталитаризм не может вызывать никакой симпатии, получается, что в реальности никакого выбора нет, и все страны и народы рано или поздно обречены принять ту форму политического устройства, которую приняли западные страны.

Но в действительности, утверждает Ильин, такая «демократия», «сводя все дело к *видимости «бюллетеня»* и к *арифметике голосов* (количество)» не может защитить общество ни от одного из его главных пороков: «ни от всеобщей продажности, ни от предательских заговоров, ни от

эксплуатации плутами слабых, добрых, темных и глупых, ни от анархии, ни от тирании, ни от тоталитаризма» [4]. И самая главная ложь такой позиции заключается в отрицании возможности иных форм общественно-политического устройства, кроме обозначенной дихотомии тоталитаризма и формальной демократии (формального либерализма).

Констатируя, что попытка мгновенного введения такой формальной демократии один раз уже погубила Россию (Февральская революция 1917 г. и последующие события), Ильин предостерегает против повторения этой катастрофы в эпоху, когда Россия, наконец, освободится от большевистского, советского режима и будет выбирать заново свой собственный путь в истории. Он подробно описывает условия, при которых демократический режим способен из «формального» стать «творческим», т. е. по-настоящему плодотворным для принявшей его страны (конечно, имеется в виду Россия). Главными из этих условия являются: во-первых, правильное и глубокое понимание народом свободы и умение правильно использовать свою свободу, во-вторых, высокий уровень правосознания, который обусловлен высоким уровнем духовного развития личностей, в-третьих, хозяйственная самостоятельность граждан, приучающая отвечать за себя и не поддаваться на популистские обещания политиков. Кроме того, Ильин указывает еще несколько предпосылок возможности воплощения в политической жизни творческой демократии — достаточный уровень образования, позволяющий гражданам самостоятельно и правильно оценивать события; наличие политического опыта; а также наличие позитивных политических качеств: преданности родине, неподкупность, ответственность, гражданское мужество — однако, нужно признать, что эти дополнительные «предпосылки», при всей их важности, являются просто следствием первых трех и прежде всего *высокого уровня внутрэнного духовного развития* граждан.

Подробно критикуя «формальную» демократию, а также описывая условия возникновения демократии «творческой», Ильин все-таки не дает ясного описания сущностного различия между этими формами демократии (либеральной модели общества). Пожалуй, только его яркая критика выборного механизма как абсолютной основы формальной демократии, помогает понять, что в творческой демократии не должно быть «культы» выборов; не отрицая выборные процедуры как таковые, Ильин считает, что они должны применяться с осторожностью и дополняться какими-то иными, *содержательными* политико-правовыми механизмами.

Хотя из текстов Ильина трудно понять с достаточной степенью конкретности и определенности, что же это такое — творческая демократия, можно уверенно утверждать, что Ильин рассматривает ее, в теории, *как самую лучшую и единственную плодотворную форму политического устройства*. В этом смысле он как был, так и остался *либеральным политическим мыслителем*, полагавшим, что, в конечном счете, Россия должна стать либеральной демократией — хотя и совершенно иного типа, чем формальные демократии Запада.

При этом Ильин считал, что правосознание российских граждан еще долго после свержения коммунистического режима будет далеко от того уровня, который необходим для творческой демократии. Именно поэтому он не верил в близкую возможность воплощения творческой формы

демократии и в поздних публицистических работах предостерегал против внедрения в российскую действительность либеральной формы правления в любом ее виде; все свои усилия он направлял на разработку подходящей для России формы правления диктаторского (т. е., по сути, авторитарного) типа. В этом заключается одна из серьезных ошибок мыслителя, которая приводит к тому, что в глазах людей, поверхностно знакомых с его творчеством, Ильин часто выступает в качестве прямолинейного «консерватора», сторонника авторитаризма и тоталитаризма.

Убеждение Ильина в глубокой деформированности правосознания русского народа можно признать частично оправданным по отношению к ситуации 40-50-х гг., однако, если бы он дожил до более поздней эпохи 60-80-х гг., то он, возможно, изменил бы свое мнение. В эту эпоху тоталитарное давление на граждан в СССР существенно ослабло, оно сохранилось в отношении внешних форм поведения, но не затрагивало внутреннего, духовного измерения жизни, что в совокупности с достаточно высоким уровнем образования и культурного развития привело к результату, который не мог предвидеть не только Ильин, но и никто из тех, кто размышлял о будущем посткоммунистической России. К началу горбачевской перестройки граждане России обладали таким уровнем понимания ситуации и такой степенью внутреннего развития и внутренней свободы (во многом порожденной именно внешним тоталитарным давлением!), который был вполне сопоставим с требованиями, выдвигавшимися Ильиным в качестве условий возникновения творческой демократии.

Этот парадоксальный результат привел к тому, что оказалось совершенно неверным еще одно известное предсказание Ильина. Ведь он до конца жизни был убежден, что коммунистический режим в России будет «свержен» внешней по отношению к этому режиму силой, родившейся внутри народа. Он не мог предположить, что процесс перехода от тоталитаризма к свободе может быть инициирован и проведен самими коммунистическими лидерами, как предполагали некоторые более проницательные мыслители эмиграции (Н. Бердяев, Г. Федотов и др.). В эпоху 60-80-х гг. в среде коммунистических руководителей (как и в других слоях населения) появлялось все больше людей с очень высоким уровнем развития, которые все глубже осознавали порочность коммунистической идеологии и связанной с ней политической системы. Все это позволило сделать переход от тоталитаризма к демократии гораздо менее болезненным и трагичным (по историческим меркам), чем это могло бы быть и чем это представлялось Ильину. И в этой части его самые мрачные пророчества, к счастью, не оправдались. В результате, не понадобилось и той «национальной диктатуры», о которой он подробно писал во многих своих поздних работах и которая, несмотря на все его оговорки, очень смахивала на фашистский режим в его «мягких» вариантах (сам Ильин в качестве образца указывал на режим Салазара в Португалии [5]).

Конечно, первое десятилетие новой истории России (90-е гг.) стало чем-то вроде новой русской «смуты» и содержало в себе самые разные тенденции, в том числе весьма опасные в политическом смысле; первые шаги рождающейся российской демократии могут вызывать по прошествии достаточного времени очень разные оценки. Однако в начале XXI в. перед Россией в качестве совершенно реальной задачи встало построение новой политической системы, *которая*

и является выражением идеи творческой демократии, разрабатывавшейся Ильиным. Все условия для ее реализации, о которых он писал, в той или иной степени оказались воплощенными в жизнь.

В связи со всем сказанным, нужно признать, что для нас, в нашей нынешней исторической ситуации, из всего наследия Ильина самым важным оказывается именно описание особенностей творческой демократии в ее противоположности формальной демократии. Еще раз можно с сожалением констатировать, что сам Ильин не уделил этой проблеме столь же много внимания, как разработке концепции «национальной диктатуры», которую он считал переходной формой от коммунистического режима к будущей и очень отдаленной от нас во времени эпохе воцарения творческой демократии в России. В реальности историческая судьба России оказалась гораздо более благоприятной, чем это виделось Ильину. Не сомневаюсь, что, узнай он об этом, он не стал бы сетовать на ошибочность своих предсказаний и не стал настаивать на необходимости *переходных и несовершенных* авторитарных форм правления в тех условиях, когда российская политическая действительность непосредственно подошла к возможности претворения в жизнь *самой совершенной из всех возможных форм политической организации*, еще никогда в полной мере не существовавшей в истории. Живи он в наше время, он вместе с нами включился бы в более детальную разработку концепции творческой демократии — уже не как полуфантастического идеала, а как реальной перспективы развития новой России, которая, благодаря воплощению в жизнь этого идеала, возможно, наконец окажется способной преподать всему миру не «отрицательный» урок (как утверждал в первом из «Философических писем» Чаадаев), а урок положительный, — сможет на собственном примере показать, что существует выход из того цивилизационного и культурного тупика, в который завела все человечество западная либеральная идеология.

Пытаясь более конкретно описать модель творческой демократии, необходимо вспомнить, что Ильин творил не на пустом месте, что в своих идеях он только продолжал то направление обоснования либеральной идеологии, которое зародилось в трудах русских политических мыслителей второй половины XIX в., прежде всего в трудах Бориса Николаевича Чичерина. Поэтому теперь я постараюсь учесть и использовать важнейшие идеи предшественников Ильина.

2.

В своем многотомном капитальном труде «История политических учений» Чичерин подробно рассматривает все существовавшие в истории модели политического устройства и дает очень взвешенную оценку их правильности или неправильности — в первую очередь с точки зрения адекватности их философских оснований и возможности их воплощения в жизнь. Конечно, он очень подробно рассматривает и развитие либеральной идеологии, прежде всего ее классическую форму, созданную усилиями английских (Дж. Локк, Д. Юм) и французских (Гельвеция, Гольбах, Руссо) мыслителей.

Признавая за классическим либерализмом ту заслугу, что он впервые выдвинул на первый план в понимании общества и государства *свободу отдельной личности*, Чичерин, тем не менее, подчеркивает безусловную ложность философских оснований этой политической теории. Ведь

либерализм полагает личность отдельного человека (в ее развитом, разумном состоянии) абсолютно независимой от общества и первичной в отношении общества и государства. Чичерин называет эту теорию крайней формой индивидуализма: «Исходною точкою служит здесь отвлеченная природа человека, помимо всех жизненных условий, и сущностью этой природы полагается голое понятие об особи, принадлежащей к одному разряду с другими, т. е. о человеческом атоме» [6].

Возникновение общества и государства в этой теории описывается в рамках концепции «общественного договора», понятого в самом буквальном смысле. Люди только для того отказываются от части естественной свободы, переходя в общественное состояние, чтобы добиться более прочного охранения своей свободы и еще более полного ее раскрытия. Функции охраны свободы и обеспечения условий ее более полного раскрытия исчерпывают задачи государства, и если государство начинает плохо выполнять их или подменяет их другими функциями, ограничивающими свободу граждан, то последние имеют полное право «восстать» и сменить политический режим. Как пишет Чичерин, в теории Локка получается, «что то, что он называет верховною властью, вовсе не имеет этого характера. Действительно, по его учению, над нею возвышается другая, еще более верховная — власть самого народа, который в силу неотчуждаемого права самосохранения вечно оставляет за собою право сменять правителей, злоупотребляющих его доверием. <...> По этой теории, всякое правительство исходит от народа, который, не правя сам, всегда сохраняет власть сменять негодных ему правителей. Но тут очевидно господствует полное смешение всех политических понятий. Над законными, организованными и постоянно действующими властями ставится воображаемая власть, не имеющая никакой организации и проявляющаяся единственно в восстании и разрушении» [7].

Еще более решительно этот вывод звучит у наследников Локка — просветителей, которые одновременно пытались понять, как же можно обеспечить устойчивость и прогрессивное развитие государства в условиях, когда граждане могут при первом же недовольстве свергать правительство. Проблема становится еще более острой, если учесть, что граждане редко способны точно и полно представлять себе политическую ситуацию и адекватно понимать меры правительства, поэтому возмущение может происходить по любому незначительному поводу и даже по корыстному умыслу отдельной агрессивной группы, навязывающей свое мнение народу.

В этих условиях просветительские теоретики государства (Гельвеций, Гольбах, Руссо) выдвинули требование «*воспитания народа*» правителями. Причем это «воспитание» должно осуществляться незаметным для народа образом и вести к тому, чтобы он получил качества, наиболее благоприятствующие спокойному правлению.

Чичерин обращает особенно большое внимание на этот важнейший пункт классического либерализма и на возникающее здесь ключевое его противоречие. Начав с постулата об абсолютной свободе и независимости отдельной личности, либеральные теоретики в силу неизбежной логики развития этого исходного принципа приходили к выводу о невозможности в этих условиях обеспечить устойчивость государства и поэтому вынуждены были дополнять принцип свободы личности принципом незаметного «воспитания» личностей и всего народа к

такому состоянию и мировоззрению, когда они полностью довольны своим бытием и не способны критически относиться к правителям.

Нагляднейшую форму это противоречие получает в политической теории Гольбаха. С одной стороны, он в самой резкой степени утверждает право народа в любой момент «расторгнуть» «общественный договор», но, с другой стороны, он признает отдельного человека «куклою в руках правительства» и считает, что правительство имеет власть «делать из граждан все, что угодно, давать народу любой характер, нравы и направление» [8]. Тем самым, делает вывод Чичерин, «Гольбах, так же как и другие философы этой школы, начинает с абсолютных прав человека, несовместных ни с каким государственным бытом, а кончает полным подчинением лица обществу» [9].

Зафиксировав это неразрешимое противоречие классического либерализма, Чичерин делает заключение, что в силу этого либерализм невозможно считать жизнеспособной системой, он не может быть достаточно полно реализован в политической действительности. Ключевым аргументом для него являлась история Великой французской революции, которая началась под лозунгами, полностью воспроизводящими основания либеральной идеологии, а закончилась диктатурой Наполеона Бонапарта. Правда, он признает, что эта политическая модель была частично реализована в США, и эта страна представляет для него определенную загадку. Нужно признать, что в оценке исторических перспектив классического либерализма Чичерин ошибся, история XX в. показала, что существует предельно эффективный механизм «воспитания народа», о котором даже не могли мечтать идеологи XVIII в. и который с легкостью прививает народу систему оценок и мнений, обеспечивающих его полное согласие с решениями либеральных правителей, — это системно организованные и умело управляемые *средства массовой информации*.

В конечном счете, самой главной ошибкой классического либерализма Чичерин признает абсолютно неверное понимание свободы человека, связанное с тем, что эта политическая теория опирается на самую примитивную и поверхностную форму философии — вульгарный материализм и прямолинейный эмпиризм. В рамках этой философии человек оказывается примитивным существом, ничем не отличающимся от механического автомата (что ясно высказал Ж. Ламетри в скандально известной книге «Человек-машина»), соответственно, свобода человека здесь понимается исключительно как *внешняя свобода*, как отсутствие ограничений и несвязанный выбор между различными вариантами поведения, возможными в данной ситуации, при этом никакой *внутренней свободы* либеральные идеологи не признают, точно так же как и внутренней, духовной сущности человека как таковой.

Для любого человека, хорошо знающего историю философии, ложность этой системы идей совершенно очевидна. После эпохи упадка философской мысли в XVIII в., сначала в системах немецких идеалистов (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель), а затем и в неклассических системах второй половины XIX — начала XX в. (Шопенгауэр, Ницше, Бергсон и др.) европейская философия достигла вершины своего двухтысячелетнего развития. Одним из важнейших достижений философии XIX в. стало правильное понимание общества и соотношения личности и

общества (в философии Гегеля и его наследников). При этом философская модель общества, лежащая в основании классического либерализма, была подвергнута уничтожающей критике; центральной идеей новой, правильной философии общества стало понимание того, что *общество первично в отношении личности*, поскольку каждая личность создана, сформирована обществом. В своей внутренней духовной сущности личность неразрывно связана с обществом и с другими людьми, а ее внутренняя свобода, которая и является ее главным сущностным качеством, по своей метафизической сущности есть свобода саморазвития духа и наиболее полно выражается в *актах культурного творчества*. Внутренняя и внешняя свобода, конечно, диалектически связаны между собой, но и в существенной степени независимы друг от друга; учитывая, что внутренняя свобода является, безусловно, первичной и главной, приходится признать возможность того, что человек может быть внутренне свободным, будучи полностью лишенным внешней свободы (например, пребывая в тюрьме), и, наоборот, быть совершенно несвободным, не будучи формально ничем связанным в своем внешнем существовании.

Для большинства русских теоретиков права и государства — от Чичерина до Ильина — именно философия Гегеля выступала в качестве основания для понимания человека, общества и государства. В противоположность этому в современной западной либеральной литературе Гегель предстает исключительно в качестве негативной фигуры, поскольку предполагается, что именно он дал философские основания для политического тоталитаризма. Однако это мнение объясняется не тем реальным обстоятельством, что две самых известных формы тоталитаризма (немецкий национал-социализм и русский коммунизм) косвенно основывались на философских идеях Гегеля (что вовсе не свидетельствует о ложности самих этих идей), но в гораздо большей степени тем фактом, что с позиции гегелевской концепции общества весь западный либерализм — от его классической формы до современной — представляет собой ложную теорию, построенную на безусловно ложных философских основаниях.

Для человека, глубоко понимающего историю европейской философии, не вызывает никакого сомнения тот факт, что только философия Гегеля дала реальную основу для построения правдоподобных теорий общества и государства, а весь западный либерализм, так и не ушедший в своих философских основаниях из XVIII века [10], может существовать только за счет чудовищных подмен: провозглашая идеалы свободы и демократии, он выстраивает самую изощренную систему всеобщего (по сути, тоталитарного) контроля над гражданами (их взглядами) и манипулирования ими. Устойчивость политической системы «развитых» либеральных стран обеспечивается чрезвычайно развитой системой «промывания мозгов», которая навязывает гражданам мнение о том, что они живут в «совершенном» обществе при «абсолютно совершенной» политической системе, так что у них нет ни малейших поводов потребовать при случае немедленной смены власти — что предполагается либеральной теорией и что при необходимости используется теми же «либеральными» странами для дестабилизации неугодных (конечно, «нелиберальных») режимов.

Также совершенно не случайно, что окончательной формой реализации западного либерального идеала стало «общество потребления», в котором гипертрофия материальных потребностей ведет к почти полному исчезновению содержательных духовных потребностей и всей сферы

внутренней, духовной свободы в человеке; гражданин такого общества становится подобным человеку-машине просветителей, и именно благодаря осуществлению такой деформации сущности человека ложная теория оказывается в частичном соответствии с действительностью. Но «побочным» следствием такого соответствия является *исчезновение человека как творца культуры*; и это означает, что на Западе происходит подлинная *антропологическая и культурная катастрофа*, которая в перспективе грозит уничтожением всей нашей цивилизации.

Что же смог противопоставить этой безрадостной картине русский либерализм? Чичерин, первый его яркий представитель, развивает свои представления о наиболее правильном политическом устройстве общества, отталкиваясь непосредственно от идей Гегеля. Чичерин полагает совершенно неверным мнение о том, что у Гегеля отдельная личность «растворяется» в Абсолютном Духе и тем самым лишается какого-либо значения. Наоборот, Гегель вслед за Кантом и другими немецкими философами придает личности абсолютное значение именно за счет того, что признает ее «укорененной» в Абсолюте. «Как носитель абсолютного начала, — пишет Чичерин, — человек сам по себе имеет абсолютное значение» [11].

Однако человек актуально не является абсолютным существом, главная цель его жизни в том и заключается, чтобы в наибольшей степени раскрыть свою абсолютность, и сделать это он может только через все более полное раскрытие своей свободы. Хотя внутренняя свобода связана с внешней, Чичерин настаивает, что абсолютный характер каждой личности реализуется именно через раскрытие внутренней свободы, которая является потенциально бесконечной, в отличие от внешней.

Охране и развитию внешней свободы в обществе служит *право*, но именно поэтому, не имея непосредственного отношения к внутренней свободе, оно не может быть главным элементом политической системы, таким главным элементом является *государство*, которое выражает духовно-культурную целостность народа и гарантирует охрану и раскрытие не только внешней, но и внутренней свободы личности.

Здесь можно зафиксировать, быть может, самое главное отличие концепции русских либералов от идеологии западного («формального») либерализма (подчеркнем, что оно возникает не на пустом месте, а проистекает из разного понимания сущности человеческой свободы). Если в западном либерализме, наследующем все основные принципы от классического либерализма, государство само подчинено праву и главной своей функцией полагает охрану системы права, то русские либералы признают *государство стоящим выше права*. Это вовсе не означает, что государство может не считаться с правом. Поскольку право — это универсальная форма реализации внешней свободы, а государство имеет целью раскрытие всей полноты человеческой свободы, оно обязано *охранять право и безусловно считаться с ним* в своей деятельности, но это не может быть единственной и высшей его задачей; высшая его задача — через стимулирование духовно-культурного развития нации в целом и отдельной личности в частности давать основу для бесконечного процесса раскрытия внутренней свободы личности.

Эти воззрения стали общей чертой всех представителей русского либерализма. Например, Петр Струве, противопоставляя свою точку зрения на государство как представителям революционных

тенденций, так и консерваторам, доказывал в статье 1908 г., что правильное понимание государства должно жестко увязывать его могущество с понятием *национальной культуры*: «Враждебный государству дух сказывается в непонимании того, что государство есть “организм”, который, во имя культуры, подчиняет народную жизнь началу дисциплины, основному условию государственной мощи. Дух государственной дисциплины был чужд русской революции. Как носители власти до сих пор смешивают у нас себя с государством, так большинство тех, кто боролся и борется с ними, смешивали и смешивают государство с носителями власти» [12]. Подлинный патриотизм, утверждает Струве, заключается в том, чтобы за «носителями государства» видеть то, что составляет подлинную духовную сущность государства — *многовековую культуру*, объединяющую нас всех. В этом случае, даже критикуя недостойных представителей власти, мы всегда должны понимать ценность государства и не допускать, чтобы ему был нанесен урон, который может оказаться катастрофичным для существования нации.

В более поздних статьях (1916–1917 гг.), связанных с полемикой вокруг статей о национализме Дмитрия Муретова, Струве присоединился к мнению Муретова о том, что отношение личности и нации невозможно выразить в рациональных категориях, что оно подобно отношениям любви сына к матери. Через «национальный эрос» каждый из нас должен непосредственно, «мистически» почувствовать свою связь со всеми историческими поколениями народа и столь же непосредственно понять необходимость служения культуре — в том числе и в ее выражении в форме государства. «В любви к государству выражается не политический материализм, иначе маккиавелизм, а, наоборот, бескорыстное, преодолевающее заботу о личном благополучии, религиозное отношение к сменяющему друг друга на земном поприще бесчисленному ряду человеческих поколений, почтение к предкам, которых мы никогда не видели, и любовь к потомкам, которых мы никогда не увидим. <...> Идея государства поэтому имеет такое же религиозное значение, как и известным образом понимаемая идея человечества» [13].

Возражая Е. Н. Трубецкому, который высказывал опасение, что теория «национального эроса» предполагает полное подчинение личности государству, Струве утверждал, что главная опасность для России не в чрезмерном провозглашении идеи государства и служения государству, а наоборот, в недостаточном понимании духовной роли государства как выражения национальной культуры. Он очень чутко почувствовал нарастание в общественном настроении материальных, частных, эгоистических настроений, которые, вытесняя чувство причастности духовному целому родины, искажали и уничтожали истинный патриотизм и вели Россию к катастрофе. Написанные в начале 1917 г. слова Струве выглядят как пророчество, к сожалению, сбывшееся уже в самом скором времени: «...в поле, доступном моим наблюдениям, я не только не вижу абсолютного духовного подчинения человека государству и государственности, а скорее наблюдаю психологию обратную, — слишком внешнее отношение человека к своему государству, более чем недостаточное одухотворение личности государственной необходимостью, слишком пассивное ее отношение к великим историческим задачам момента. <...> как реакцию тому огромному напряжению государственности, которое принесла война, я предвижу эпоху не духовного порабощения личности государству, а скорее, наоборот, — духовного бунта личности

против государства, эпоху возрождения и углубления всяческого, религиозного и безрелигиозного, анархизма» [14].

Чуть позже (в 1919 г.), когда это пророчество сбылось и к власти в России пришли большевики, выдвинувшие на первый план ценности, прямо противоположные ценностям духовной культуры, сам Е. Трубецкой, по сути, признал правоту Струве в их споре. Он точно так же противопоставил истинный и ложный патриотизм с точки зрения ориентации личности в отношении к обществу и государству либо на духовные ценности, гарантирующие единство народа, либо на материальные, которые неизбежно приводят к разделению, атомизации народа и преобладанию противоречий и конфликтов над солидарностью. Если ценность родины целиком сводится к материальному благополучию, которое, как принято считать, обязана обеспечить гражданам их страна, они с легкостью отворачиваются от нее в эпоху трудностей, сопряженных с утратой прежнего уровня жизни [15].

Однако вернемся к проблеме соотношения основных элементов политической системы. Чичерин полагал право чисто формальной системой, относящейся только к внешней свободе человека. В этом он был близок в западной либеральной традиции, но в этом случае возникало некоторое, хотя бы неявное, противостояние права и государства. Позже Ильин, детально анализируя понятие права и его роль в жизни общества и государства (в книге «О сущности правосознания» и в других работах) поступил по-другому: он само право стал трактовать содержательно, как такое же выражение внутренней духовной жизни, как и прочие формы культуры. Из этого вытекает, что в своей подлинной сущности право, как и высокая культура, доступно не всем, оно требует определенного духовного развития личности. Согласно Ильину, «правовая жизнь подлежит общему и основному закону духовного развития и является, подобно религии, философии, науке, искусству и нравственному творчеству, разновидностью единого жизненно-духовного делания. Но если это так, то не всякий человек, стоящий на любом уровне умственного и духовного развития, компетентен судить о понятии и сущности права, и “возражение” его против объективного значения права не будет иметь никакой силы и убедительности, если в основе будет лежать ограниченность или шаткость его *личного духовного опыта*» [16].

В своем капитальном труде о правосознании Ильин так описывает сущностное различие между двумя версиями либеральной идеологии (которые в поздних своих трудах он обозначит как формальную и творческую демократию): «Только *духовная жизнь человечества* нуждается вестественном и содержательно-совершенном праве <...>. Человеку как созидателю хозяйства невозможно жить вне права, но зато возможно ограничиться одной поверхностной видимостью правоты, одной схемой права, культивируя и применяя дурные и несправедливые “положительные” нормы. Только человеку как *творцу духовной жизни* доступно нормальное правосознание, только ему дано искать и находить *правое право*, ибо только ему открыта цель права и его живой источник» [17]. Западный либерализм думает только о материальном «хозяйстве» и только о внешней (тоже материальной) свободе человека, именно поэтому он признает только формальное, «пустое» право. Ильин же мыслит такую политическую идеологию, в которой цель права «состоит в *ограждении и организации духовной жизни человечества на*

земле. Необходимость права есть необходимость его для жизни духа; содержание права определяется основными законами духовной жизни; творческая жизнь права есть жизнь его в человеческом духе и ради человеческого духа» [18].

При таком понимании права оно является абсолютно естественной и важной частью государства, но именно потому, что само государство и есть организация духовной жизни народа, которой служит право: «*Однородность духовной жизни, совместность духовного творчества и общность духовной культуры* составляют глубочайшую и подлинную основу всякого государственного единения. <...> Государство определяется именно тем, что оно есть *положительно-правовая форма родины*, а родина есть его *творческое, духовное содержание*» [19].

Политическая жизнь и само государство оказываются частью общей всем нам и целостной духовной жизни народа, в рамках которой творится национальная культура. Это означает, что именно духовная жизнь и культура выступают той *высшей* ценностью, по отношению к которой должны оцениваться и выстраиваться все процессы в политической жизни. Внутренняя духовная свобода личности является *второй* ценностью, поскольку только в духовной свободе осуществляется культурное творчество, т.е. она является безусловным основанием правильной духовной и, как следствие, политической жизни общества.

Внешняя свобода определяется внешними же условиями, поэтому она в очень малой степени зависит от самой личности, все личности, находящиеся в одних и тех же условиях (имущественных, политических, правовых и т. п.), свободны в равной степени. Но вот внутренняя свобода в существеннейшей степени определяется степенью духовного развития самой личности (о чем постоянно говорит Ильин в своей книге), поэтому, даже находясь в одних и тех же политических и правовых условиях люди *не равны* в степени своей свободы. Это означает, что и степень их ответственности по отношению к государству и политической системе является разной, а поэтому важнейшим элементом политической системы должен стать механизм отбора «лучших людей», которые, составляя культурную и политическую элиту общества, призваны нести ответственность за его правильное управление (это также одна из важных тем Ильина).

В политической жизни, как и в жизни отдельных людей, внешняя и внутренняя свобода связаны между собой и постоянно взаимодействуют, поэтому в политической практике всеобщие выборные процедуры, которые задают необходимую форму и необходимый уровень внешней свободы, должны органически сочетаться с процедурами *содержательного отбора «лучших людей»*, которые, обладая значительным внутренним развитием и значительной степенью внутренней свободы (т. е. способностью к *творческому* исполнению любой деятельности), лучше других понимают существующую ситуацию, более глубоко способны оценить ее не только с точки зрения сегодняшних нужд, но и с точки зрения истории, и, значит, в большей степени способны принимать правильные решения, касающиеся судьбы общества и государства. Вне указанных форм политической активности (классических выборных процедур и процедур отбора «лучших людей») *ни у какой группы или организации нет права* вмешиваться в политическую жизнь и тем более требовать изменения политического строя или смены конкретных носителей власти.

Важнейшей проблемой здесь остается более конкретное описание главного элемента политической структуры — системы отбора «лучших людей» и системы принятия ими важнейших политических и государственных решений (здесь, конечно, не может быть произвола и должна быть именно система принятия решений). Основу для такого конкретного описания снова дает философия Гегеля.

Указанная система — это система *гражданского общества*, система политических и общественных организаций, которые формируют продуманные решения возникающих в обществе проблем и выдвигают людей, способных реализовать эти решения в политической сфере. При этом классические выборные процедуры должны давать санкцию народа для выдвигаемых людей и формируемых ими решений.

Нужно иметь в виду, что в рамках рассматриваемой общественной модели, основанной на приоритете духовной культуры, гражданское общество предстает совершенно в ином свете, чем это принято в западной либеральной модели. Формально-правовой характер западной политической идеологии проявляется в том, что гражданское общество оказывается просто неким «довеском» к *партийной системе*, которая и представляет собой центр политической жизни, гражданское общество призвано только критиковать и контролировать партии и государственную власть. Должно же быть наоборот: именно гражданское общество, как второй полюс общественной жизни, призвано вырабатывать содержательные решения, которые предлагаются государству как первому полюсу.

В западной либеральной модели само государство оказывается зависимым от партийной системы, именно в последней реализуется главный принцип общественной жизни — *принцип конкуренции интересов* и целей (на этом принципе построена внешняя, материальная жизнь, которая обладает абсолютным приоритетом для западного общества); в модели творческой демократии партийная система должна быть частью гражданского общества (партии отличаются от других организаций только более жесткими правилами участия и выработки решений), причем главным принципом всей сферы гражданского общества должен быть *принцип единства устремлений*, поскольку единство есть основа и сущность всего духовного. «Сущность политики, — пишет по этому поводу Ильин, — не в том, что граждане *борются* друг с другом, но в том, что они *сотрудничают*; государство есть разновидность не войны и разброда, но единения и творческого сотрудничества, и формула его: не “компромисс своекорыстных посягательств”, а “*совпадение правых и солидарных волеуправлений*”» [20]. Само же государство в этом смысле должно быть *внепартийным*, хотя партии и составляют его важнейшее основание — вместе со всем гражданским обществом, частью которого они являются. Одновременно оно не может быть названо *правовым*, хотя такое определение является общим местом в либеральной традиции. Но оно предполагает, что мы берем право в его чисто формальном западном понимании; если же встать на точку зрения Ильина и признать, что право есть содержательное выражение духовного бытия человека, то нужно одновременно признать, что оно является только *частным* выражением этой сферы, сферы национальной культуры, а государство призвано служить всей

этой сфере в целом. Поэтому в рамках традиции русского либерализма следовало бы называть правильно выстроенное государство — *культурно-духовным государством*.

Из этой логики вытекает также невозможность выдвинуть на первый план в государственной жизни религиозное слагаемое. Ильин во всех своих работах послереволюционного периода использует понятия «духовный» и «религиозный» практически как синонимы, и это нужно признать его существенной ошибкой. Религия является, как и право, только одним из слагаемых духовной жизни, но всю полноту этой жизни невозможно свести к одному ее слагаемому. Это тем более ошибочно, если само религиозное слагаемое духовной жизни, культуры, сводится к обрядовой церковной религии (православию). Одной из главных тенденций русской религиозной философии на протяжении всего ее развития было признание обрядового церковного христианства искаженной формой религиозности [21]. Подлинная, глубокая религиозность пронизывает всю культуру и живет непосредственно в культуре, она сводится к ощущению *внутренней бесконечности* бытия и *внутренней, духовной бесконечности* человека (и его свободы). Соотношение этого подлинного религиозного чувства с церковной религией подобно соотношению естественного и позитивного права, как его описывает Ильин в своей книге о правосознании. Для человека, глубоко воспринявшего естественное, духовное право, позитивное право становится чем-то низшим и «грубым», не выражающим всю духовную полноту этого явления, но точно так же и для человека, проникнувшегося подлинным религиозным чувством, «позитивная», церковная религиозность предстает слишком «грубой» и «формальной». Не случайно, самые адекватные примеры подлинной религиозности дают нам великие памятники культуры — мы чувствуем ее в полотнах Леонардо да Винчи и Рафаэля, в поэзии Лермонтова и Рильке, в романах Достоевского и Льва Толстого [22].

Такое отношение к религии было очень характерно для представителей русского либерализма (только в эмиграции некоторые из них, как Ильин, изменили свою позицию по этому вопросу), например, Семен Франк, один из самых оригинальных и глубоких русских философов XX в., писал в работе 1906 г.: «Из того, что, с точки зрения внутренней жизни духа, в шкале ценностей религиозная санкция является высшей ступенью, отнюдь не следует, что в реальном общественном бытии религия, как особый фактор, должна главенствовать над всеми прочими элементами культуры и поглощать их. <...> в настоящее время подлинное, искреннее и интенсивное религиозное чувство фактически невозможно иначе, как в форме интимного индивидуального переживания, богатого плодами для всей культурной жизни <...>» [23]. Только *культуру* в ее цельности, понятую как «безграничный процесс самовоспитания коллективного человеческого духа» Франк считал универсальной основой всех форм общественной жизни человека, только через нее полагал возможным найти разрешение самых главных противоречий общества и человека, найти единство «личного и общественного, субъективного и объективного, индивидуального и сверхиндивидуального начал» [24]. Мне кажется, из этого главного принципа нам и нужно исходить в организации нашего общественного и государственного бытия.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Ильин И. А. Порядок или беспорядок? // Ильин И. А. Собр. соч. В 10 т. – М.: Русская книга, 1993–1999. Т. 9–10. – С. 91.
- [2] Ильин И. А. О сущности правосознания // Ильин И. А. Собр. соч. В 10 т. Т. 4. С. 206.
- [3] Там же. С. 196.
- [4] Ильин И.А. Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. Книга I // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. Т. 2. Кн. I. С. 449.
- [5] Там же. С. 89.
- [6] Чичерин. Б.Н. История политических учений. Т. 2. – СПб.: Изд-во РХГА, 2008. – С. 47–48.
- [7] Там же. С. 59.
- [8] Там же. С. 157.
- [9] Там же. С. 167.
- [10] Современные теоретики западного либерализма упорно подчеркивают, что их идеология существенно отличается от классического либерализма; однако все демонстрируемые ими отличия касаются вторичных, чисто политологических деталей. Если же иметь в виду именно философские основания политической теории, то никакой существенной разницы не обнаруживается, недаром в западной либеральной литературе самым уважаемым и часто упоминаемым автором остается Дж. Локк.
- [11] Чичерин Б. Н. Наука и религия. – М.: Республика, 1999. – С. 149.
- [12] Струве П. Б. Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества // Струве П. Б. *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм. – М.: Республика, 1997. – С. 54.
- [13] Струве П. Б. Национальный эрос и идея государства: Ответ кн. Е. Н. Трубецкому // Струве П. Б. *Patriotica*... С. 405–406.
- [14] Там же. С. 407.
- [15] См.: Трубецкой Е. Н. Великая революция и кризис патриотизма // Трубецкой Е.Н. *Смысл жизни*... С. 401.
- [16] Ильин И. А. О сущности правосознания... С. 174.
- [17] Там же. С. 232.
- [18] Там же. С. 236–237.
- [19] Там же. С. 258.
- [20] Там же. С. 274.
- [21] Об этом я писал во многих своих работах, см.: Евлампиев И. И. Религиозность русской философии как проблема // *Вопросы философии*.– 2012.– № 1; Евлампиев И. И. История русской

метафизики в XIX–XX веках: Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 т. – СПб.: Алетейя, 2000.

[22] Владимир Библихин считал, что великое значение эпохи Возрождения для всей европейской цивилизации было связано как раз с попыткой перейти от ложной церковной религиозности к истинной религиозности, растворенной в культуре, реализующей себя через великие памятники культуры. Как пишет Библихин, «через все ступени отношений между ренессансной культурой и церковью неизменной проходит уверенность поэта, художника, ученого, что вдохновение, самопознание, духовное усилие лучше отвечают смыслу христианства чем обряд, ритуал, культ» (Библихин В.В. Новый ренессанс. – М.: Наука; Прогресс-Традиция, 1998. – С. 358).

[23] Франк С. Л. Религия и культура (по поводу новой книги Д. С. Мережковского) // Франк С. Л. Русское мировоззрение / Сост. и отв. ред. А. А. Ермичев. – СПб.: Наука, 1996. – С. 531.

[24] Франк С. Л. Культура и религия (По поводу статьи о «Вехах» С. В. Лурье) // Франк С. Л. Русское мировоззрение... С. 559–560.

© Евлампиев И.И., 2015.

Статья поступила в редакцию 15.10.2015 г.

Евлампиев Игорь Иванович,

доктор философских наук,

Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург).

UDC 1+37

Evlampiev I.

**NATIONAL CULTURE AS THE BASIS OF THE STATE SYSTEM IN I.A. ILYIN'S PHILOSOPHY
AND IN THE TRADITION OF RUSSIAN LIBERALISM**

Abstract. The article highlights I.A. Ilyin's views on the model of government based on the principles of liberal political philosophy and characteristics of the national culture.

Key words: Russia, Ilyin, liberalism, totalitarianism, freedom, legal consciousness, creative democracy, Chicherin, culture, religion.

Evlampiev Igor Ivanovich,

D. in Philosophy,

Saint Petersburg State University (Saint Petersburg).