
Вопросы философии. 2016. № 9. С. 44–53

Актуальные уроки русского либерализма.

Статья вторая: государство как форма организации национальной культуры*

И.И. Евлампиев

Школа русского либерализма включала ярких мыслителей (Б. Чичерин, П. Новгородцев, И. Ильин, П. Струве, С. Франк и др.), которые в своих трудах критиковали западный либерализм и предложили свое понимание политической сферы. Понимая свободу как внутреннее, духовное качество личности, русские мыслители считали причастность государству, как воплощению духовной национальной культуры, обязательным условием раскрытия свободы личности. В западном либерализме главными принципами политической жизни являются партийная борьба и выборные процедуры, это ведет к системе “формальной” демократии; русские философы были сторонниками “творческой” демократии (термин И. Ильина), в ней главными принципами являются солидарность всех граждан в укреплении государства, понятого в его духовной сущности, и процедуры отбора “лучших людей”, которые в наибольшей степени способны к творческому управлению обществом. Главную роль в таком отборе должно играть гражданское общество.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: русский либерализм, национальная культура, духовная сущность государства, формальная демократия, творческая демократия.

ЕВЛАМПИЕВ Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор Института философии СПбГУ, Санкт-Петербург.

Цитирование: *Евлампиев И.И.* Актуальные уроки русского либерализма. Статья вторая: государство как форма организации национальной культуры // *Вопросы философии. 2016. № 9. С. 44–53.*

Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 9. P. 44–53

Urgent Lessons of Russian Liberalism. Article Two: State as the Form of National Culture Organizing

Igor I. Evlampiev

The tradition of Russian liberalism consisted of notable thinkers (B. Chicherin, P. Novgorodtsev, I. Ilyin, P. Struve, S. Frank et al.) who criticized Western liberalism in their writings and offered their own understanding of state and political sphere. Understanding freedom as the inner and spiritual quality of individual, Russian thinkers considered belonging to state, which is the embodiment of the spiritual national culture, as condition *sine qua non* for the realization of personal freedom. The main principles of Western liberalism are struggle between political parties and election procedures, which lead to the “formal” democracy; Russian philosophers were supporters of the “creative” democracy (the term of I. Ilyin). Its main principles are solidarity of all citizens in the strengthening of state, understood in its spiritual essence, and procedures of selection of “the best people”, who are the most capable for creative management of the community. Civil society has to play the leading role in the process of such selection.

KEY WORDS: Russian liberalism, national culture, the spiritual essence of the state, formal democracy, creative democracy.

ЕВЛАМПИЕВ Игорь И. – DSc in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, SPbU. St. Petersburg. evlampiev@mail.ru; <http://philosophy.spbu.ru/5939/10990>; <http://www.researcherid.com/rid/I-7861-2013>

Citation: *Evlampiev I.I.* Urgent Lessons of Russian Liberalism. Article Two: State as the Form of National Culture Organizing // *Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 9. P. 44–53.*

© Евлампиев И.И., 2016 г.

* Статья подготовлена в рамках НИР Санкт-Петербургского государственного университета “Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография”, проект № 23.38.328.2015. The article was prepared as part of the scientific program of St. Petersburg State University “University philosophy in the context of social processes: intellectual history and collective biography”, project No. 23.38.328.2015.

Актуальные уроки русского либерализма.

Статья вторая: государство как форма организации национальной культуры

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

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 существенное несоответствие тем идеализированным представлениям, которым многие российские граждане были привержены еще в эпоху господства коммунистического режима и которые сохранились вплоть до последнего времени. Проницательный наблюдатель западной жизни теперь без труда видит, что провозглашаемые либеральные принципы являются на Западе не более чем декорацией, а реальное управление обществом осуществляется методами, весьма далекими от идеалов либерализма: прежде всего, с помощью хорошо отлаженного механизма манипулирования общественным мнением, осуществляемого тенденциозными СМИ в интересах правящей “либеральной” элиты. Осознавая эту скрытую “механику” западного общества, многие с неизбежностью начинают задумываться о порочности либеральной идеологии *как таковой*, что порождает желание оправдать авторитарные и тоталитарные методы руководства. Однако такая тенденция не менее наивна, чем исходное “идеалистическое” увлечение западным “обществом свободы”, и весьма опасна в практическом применении к нашей политической действительности. 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 социально-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 сформировалась достаточно влиятельная школа политической мысли, философского обоснования права и государства; одним из наиболее известных ее представителей был Б. 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”. Самые известные последователи Чичерина также могут быть причислены именно к либеральной традиции, среди них можно назвать П. Новгородцева, П. Струве, Л. Петражицкого, Е. Трубецкого, С. Франка, Н. Алексеева, И. Ильина и др. Не случайно большинство из них участвовало в начале XX в. в организации самой влиятельной в России – конституционно-демократической – партии либерального направления.

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, понимание *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 западного.

Среди всех сочинений, созданных представителями русского либерализма, особенно выделяется книга И. Ильина “О сущности правосознания”, опубликованная только после смерти автора, в 1956 г.; в ней дано ясное изложение особенностей понимания права и государства в рамках этой традиции. Поэтому именно эту книгу я буду использовать в качестве главного источника в последующем изложении.

Но прежде всего нужно сказать несколько слов об отношении Ильина к либеральной традиции в целом. В самом начале 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. Однако трагический опыт 1920–1940-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 его позицию. Любопытным доказательством демократических убеждений позднего Ильина являются его работы, публиковавшиеся на немецком языке в различных швейцарских газетах в 1940-е гг., в них он очень серьезно и вдумчиво обсуждает достоинства и недостатки демократического устройства Швейцарии (см.: [Сытин 2014, 305–327]). Но главным аргументом в пользу неизменности либеральных убеждений мыслителя является его книга “О сущности правосознания”: написав основную ее часть еще в России, в 1919 г., и затем, дорабатывая текст в течение всей жизни, Ильин не внес принципиальных изменений в главные положения этого труда.

В этой книге Ильин развивает подход к праву, который безусловно соответствует сформулированным выше базовым принципам либеральной политической философии. 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” [Ильин 1994, 206]. Не может быть никаких сомнений в том, что Ильин интерпретирует право и правосознание на основе безусловного приоритета личной свободы граждан. Как пишет Ильин, высшая ценность 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 притязающих кругов; равновесия, каждому одинаково обеспечивающего возможность духовно-достойной жизни и потому нарушающего это *равенство* лишь в сторону *справедливости*” [Ильин 1994, 196]. Вряд ли кто-то рискнет отрицать, что здесь достаточно ясно выражена либеральная модель общества.

Однако в поздних 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 считают свои представления абсолютной истиной, не подлежащей критике и сомнению. 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” [Ильин 1993, 449]. 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 собственный путь в истории. Он подробно описывает условия, при которых демократический режим способен быть “творческим”, т.е. по-настоящему плодотворным для принявшей его страны (конечно, имеется в виду Россия). Главными из этих условий являются: во-первых, правильное и глубокое понимание народом свободы и умение ее правильно использовать, во-вторых, высокий уровень правосознания, который обусловлен высоким уровнем развития личностей, в-третьих, хозяйственная самостоятельность граждан, приучающая отвечать за себя и не поддаваться на популистские обещания политиков. При этом Ильин подчеркивает, что в конечном счете все эти условия являются следствием *высокого уровня внутреннего, духовного развития* граждан.

Ильин был уверен, 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 1940–1950-х гг., однако, если бы он дожил до более поздней эпохи 1960–1980-х гг., 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 СССР 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.

Конечно, девяностые годы стали чем-то вроде новой русской “смуты” и содержали 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, *которую можно считать выражением идеи творческой демократии, разрабатывавшейся Ильиным*. Условия для ее реализации, о которых он писал, в той или иной степени оказались воплощенными в жизнь.

При сравнении западной и русской версий либеральной идеологии очень важно увидеть различие их философских оснований, о чем подробно говорилось в первой моей статье в связи с анализом понятия свободы (см.: [Евлампиев 2015, 90–94]). В конечном счете

главной ошибкой и классического либерализма, и его прямого наследника, современного западного либерализма, является абсолютно неверное понимание свободы человека, связанное с тем, что эта политическая традиция опирается на самую примитивную и поверхностную форму философии – прямолинейный эмпиризм. В рамках этой философии человек оказывается “простым” и “предсказуемым” существом. Соответственно, его свобода понимается исключительно как *внешнее* качество, как отсутствие ограничений и 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 историка философии ложность этой системы идей совершенно очевидна. На мой взгляд, сначала в системах немецких идеалистов (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель), а затем и в неклассических рассуждениях второй половины XIX – начала XX в. (Шопенгауэр, Ницше, Бергсон и др.) европейская философия достигла вершины, в частности в понимании общества и соотношения личности и общества. При этом философская модель общества, лежащая в основании классического либерализма, была подвергнута уничтожающей критике; центральной идеей философии того времени стало понимание того, что общество первично в отношении личности, поскольку каждая личность создана, сформирована обществом. В своей внутренней 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.

Для большинства русских теоретиков права и государства – от Чичерина до Ильина – именно философия Гегеля выступала в качестве основания для понимания человека, общества и государства. При этом уже 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 (подобным же образом “оправдывал” Гегеля А. Герцен). “Как носитель абсолютного начала, – пишет Чичерин, – человек сам по себе имеет абсолютное значение” [Чичерин 1999, 149]. В политической сфере это ведет Гегеля к признанию личности (наряду с государством) важным и значимым полюсом общественной жизни: “...возвращаясь к идеальным определениям греческих мыслителей и понимая вместе с ними государство как высшее осуществление нравственного духа, Гегель вполне признавал необходимость сохранить за личностью ее права и тем упрочить результаты, добытые всем предшествующим ходом всемирной истории” [Чичерин 2005, 560].

Однако в реальной жизни человек не является абсолютным существом, главная его цель 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 на том, что абсолютный характер каждой личности реализуется именно через раскрытие внутренней свободы, которая является потенциально бесконечной в отличие от внешней. Право обеспечивает охрану *внешней* свободы в обществе, 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. Именно это составляет главное отличие концепции русских либералов от идеологии западного (“формального”) либерализма (подчеркнем, что оно возникает не на пустом месте, а происходит из разного понимания сущности человеческой свободы): если в западном либерализме, наследующем основные принципы классического либерализма, государство 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 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 объединяют всех представителей русского либерализма. Например, Петр Струве, противопоставляя свою точку зрения на государство как представителям революционных тенденций, так и консерваторам, доказывал в статье “Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества” (1908), что могущество государства связано с национальной культурой: «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» [Струве 1997, 54]. 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 должны понимать ценность государства и не допускать, чтобы ему был нанесен урон, который может оказаться катастрофичным для существования нации.

В более поздней статье “Национальный эрос и идея государства. Ответ кн. Е.Н. Трубецкому” (1917), связанной 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 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” [Струве 1997, 405–406].

Возражая Е.Н. Трубецкому, который высказывал опасение, что теория “национального эроса” может вести к полному подчинению 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 почувствовал нарастание в обществе 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” [Струве 1997, 407].

Чуть позже (в 1919 г.), когда это пророчество сбылось и к власти в России пришли большевики, Е. Трубецкой, по сути, признал правоту Струве в их споре. Он точно так же противопоставил истинный и ложный патриотизм: “*В критическую минуту люди проме-*

няли Родину на классовую выгоду. <...> Утрата духовных ценностей, экономизм, для которого рай чувственный, материалистический есть высшее, безусловное – вот та всемирная болезнь, которая подточила национальное чувство” [Трубецкой 1994, 401].

Вернемся к проблеме соотношения основных элементов политической системы. Чичерин полагал право чисто формальной системой, относящейся только к внешней свободе человека. В таком понимании права он был близок к западной либеральной традиции, и в его представлениях возникало 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 форму культуры, как выражение внутренней духовной жизни. Из этого вытекает, что в 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 шабкость его *личного духовного опыта*» [Ильин 1994, 174].

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 в *естественном и содержательно-совершенном* праве... <...> Человеку как *созидателю хозяйства* невозможно жить вне права, но зато возможно ограничиться одною поверхностною видимостью правоты, одною *схемою* 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» [Ильин 1994, 232]. Западный либерализм видит в центре общественной жизни только материальное “хозяйство” и только внешнюю (тоже материальную) свободу 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” [Ильин 1994, 236–237].

При таком понимании право 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*” [Ильин 1994, 258].

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 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, правильной 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 существеннейшем смысле определяется уровнем духовного разви-

тия 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, 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.

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”, т.е. процедурами формирования культурной и политической элиты общества. 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 (т.е. революции недопустимы).

Важнейшей проблемой здесь остается более конкретное описание нового важного элемента политической организации – механизма 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). Как должен выглядеть указанный механизм, помогает понять важнейшая идея политической теории Гегеля – идея гражданского общества. Гражданское общество выступает как иерархия политических и общественных организаций, которые формируют продуманные решения возникающих в обществе проблем и выдвигают людей, способных реализовать эти решения. При этом классические выборные процедуры остаются не менее важным элементом политической системы – они 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 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 государство оказывается зависимым от партийной системы, именно в последней реализуется главный принцип западной общественной жизни – принцип конкуренции интересов и целей (важный для внешней, материальной жизни). 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*”» [Ильин 1994, 274]. 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. Это определение 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 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 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 ее развития было признание обрядового церковного христианства искаженной формой религиозности (см.: [Евлампиев 2012, 126–128]). Подлинная, глубокая религиозность пронизывает культуру и живет в ней непосредственно, 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 книге о правосознании. Для человека, глубоко воспринявшего естественное, духовное право, позитивное право представляется чем-то низшим и “грубым”, не выражающим духовную полноту этого явления, но точно так же и для человека, проникнувшегося подлинным религиозным чувством, “позитивная”, церковная религиозность предстает слишком “грубой” и “формальной” (хотя и имеющей определенное значение в обществе). 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.

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 1906 г. в статье “Религия и культура (по поводу новой книги Д.С. Мережковского)”: “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” [Франк 1996, 531]. Только культуру в ее цельности, понимаю 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 жизни человека: “...в идее культуры, как творческой реализации во вне внутренних, духовных ценностей, мы находим единство личного и общественного, субъективного и объективного, индивидуального и сверхиндивидуального начал” [Франк 1996, 559–560].

Позже, уже в эмиграции, Франк еще раз обратился к философскому анализу общественного бытия и в книге “Духовные основы общества” (1930) повторил приведенное выше суждение, придав ему еще большую универсальность и метафизическую глубину. Саму суть общественной жизни он свел к реализации в материальном мире той духовной, бесконечной глубины, которая содержится в человеке – в каждой человеческой личности и в соборном общечеловеческом единстве. “От духовной жизни в узком смысле, т.е. от той ее стороны, с которой она есть жизнь внутренняя, связь человеческих глубин со сверхчеловеческими началами, общественная жизнь отличается тем, что она есть именно обнару-

жение, раскрытие и воплощение вовне этой глубинной стороны духовной жизни. ... Общественное бытие есть именно двуединство этой внутренней духовной жизни с ее внешним воплощением” [Франк 1992, 75].

Государственная, политическая организация только тогда может быть признана отвечающей своей роли в целом общественной жизни, когда она учитывает это духовное основание и эту духовную сущность общества. Я полагаю, что современный западный либерализм далек от понимания этой глубокой истины, и именно поэтому он не имеет исторических перспектив. Мы же в нашем современном государственном строительстве должны постоянно иметь в виду этот принципиальный вывод, полученный нашими великими мыслителями, принадлежавшими к школе русского либерализма.

Источники – Primary Sources in Russian

Ильин 1993 – *Ильин И.А.* Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М.: Русская книга, 1993 [*Ilyin I.A.* Our Mission: Articles 1948–1954. In Russian].

Ильин 1994 – *Ильин И.А.* О сущности правосознания // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994 [*Ilyin I.A.* On the Essence of Legal Consciousness. In Russian].

Струве 1997 – *Струве П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997 [*Struve P.B.* Patriotica: Politics, culture, religion, socialism. In Russian].

Трубецкой 1994 – *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М.: Республика, 1994 [*Trubetskoy E.N.* The Meaning of Life. In Russian].

Франк 1992 – *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992 [*Frank S.L.* Spiritual Foundations of Society. In Russian].

Франк 1996 – *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996 [*Frank S.L.* Russian worldview. In Russian].

Чичерин 1999 – *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. М.: Республика, 1999 [*Chicherin B.N.* Science and Religion. In Russian].

Чичерин 2005 – *Чичерин Б.Н.* Собственность и государство. СПб.: ПХГА, 2005 [*Chicherin B.N.* Property and State. In Russian].

Ссылки – References in Russian

Евлампов 2012 – *Евлампов И.И.* Религиозность русской философии как проблема // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 117–128.

Евлампов 2015 – *Евлампов И.И.* Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая: критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 90–99.

Сытин 2014 – *Сытин А.Г.* Генезис идей “творческой демократии” в швейцарский период творчества И.А. Ильина // Иван Александрович Ильин. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 299–327.

References

Evlampiev I.I. Religiousness of Russian Philosophy as the Problem // *Voprosy Filosofii*. 2012. № 1. P. 117–128.

Evlampiev I.I. Urgent Lessons of Russian Liberalism. Article One: A Critique of The Western Tradition // *Voprosy Filosofii*. 2015. № 6. P. 90–99.

Sytin A.G. The genesis of the ideas of “creative democracy” in the Swiss period of I.A. Ilyin’s creativity // *Ivan Aleksandrovich Ilyin*. Moscow: *Politicheskaya ehnciklopediya*, 2014. P. 299–327.