

УДК 1 (091)

Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ И И.А. ИЛЬИН: НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ УНИВЕРСУМ

С.А. Малинин

ФГБОУ ВО «Российский государственный социальный университет»,
г. Москва

Рассматривается проблема взаимосвязи нравственных оснований человеческой жизни и конституирования политико-правового универсума в наследии Г.В.Ф. Гегеля и И.А. Ильина. Показано, что, переосмысливая наследие Гегеля, Ильин сохраняет многие установки, сопряженные с его видением этой темы на базе собственной консервативно-либеральной платформы, отмеченной аристократизмом и неприятием идеи неограниченной демократии, которая в течение его жизни эволюционировала в духе восприятия авторитарных и тоталитарных учений. Так, рассуждая о конституировании субъективного Духа, Ильин акцентирует примат общественной нравственности над моралью, хотя и ставит под сомнение автоматическое торжество первой. Гегелевское учение о правовых основаниях общества как сферы объективного Духа переосмысливается Ильиным в его теории правосознания и возникающих в её рамках понимания природы корпоративного государства как отвечающего высшим требованиям естественного права и нравственности.

Ключевые слова: человек, личность, мораль, нравственность, естественное и позитивное право, правосознание, либерализм, консерватизм, аристократизм, демократия, государство, корпоративизм.

Введение

Учение Гегеля о человеке, нравственных основаниях его существования в политико-правовом универсуме трактуется И.А. Ильиным как интегральное звено созданной немецким мыслителем теодицеи. Неудивительно, что эта часть доктрины Гегеля интерпретируется русским автором, как разделяющая в целом судьбу его теодицеи. По вполне понятным причинам кризис гегелевского варианта богооправдания создавал для Ильина и повод критического пересмотра постановки немецким философом темы взаимосвязи человека, нравственного фундамента его бытия и государственно-правовой сферы [7, с. 72]. Правда, первоначально, до событий Октябрьской революции 1917 г. Ильин не ревизует радикально гегелевского понимания взаимосвязи человека и государства в концептуально-теоретическом и политическом ракурсах. Его собственная философско-правовая и политическая позиция в общих чертах изначально вполне укладывалась в русло размышлений Гегеля. В классическом варианте следовавшая канве гегелевского теоретизирования русская философско-правовая мысль, представленная, например, сочинениями К.Д. Кавелина и Б.Н. Чичерина, при всех существующих различиях их построений, характеризовалась преобладанием консервативно-либеральной направленности. В дореволюционную эпоху эта установка со всей очевидностью разделялась и Ильиным.

Подобно иным русским гегельянцам Ильин изначально исходил из идеи значимости вхождения человеческого субъекта в ткань исторически доминирующего нравственного начала как достояния народа, который нуждается в конституционно оформленной монархической государственности и парламентском начале. Конечно же, при этом, он, подобно другим русским либерал-консерваторам, всегда акцентировал специфику культурно-духовных и политических ценностных начал России, что придавало его гегельянству особый оттенок. Однако именно революционные потрясения и насильственная эмиграция заставили Ильина по-новому прочесть гегелевское наследие, перенося те моменты критики гегелевской теодицеи, которые наметились ранее, в русло выработки нового понимания государственно-политического начала и его соотношения с народной нравственностью и внутренним миром человека, находящегося в присутствии несоизмеримой с ним реальности Бога [5]. Ильин и после революционных потрясений и последующих трагических событий русской и мировой истории «мыслил вместе с Гегелем», рассматривая общественную жизнь в её динамике, как поле борьбы исходящего от Абсолюта благого начала с противостоящим ему Злом, но при этом он не воспроизводит догматически категориальный строй и связи доктрины немецкого мыслителя, пытается найти собственные варианты понимания происходящего. В плане политических предпочтений он, отчаявшись в автоматическом торжестве добрых начал и стремления к свободе, присущего духу народа, расстается с либерально-консервативной платформой и приходит к апологии диктатора государственно-политического начала. Попытаемся рассмотреть основополагающие для философской мысли Ильина черты взаимосвязи человека, нравственных оснований его жизни и государства, которые исходят из доктрины Гегеля и составляют основу платформы понимания политико-правового универсума русским автором в динамике её трансформации от базисных идей «Философии Гегеля как учения о конкретности Бога и человека» к позиции, представленной в другом фундаментальном труде «О сущности правосознания».

Человек и нравственные основания его бытия

Единство человека и Абсолюта – то положение учения Гегеля, которое, по мысли Ильина, заслуживает всестороннего философского обсуждения, ибо раскрывает имманентный смысл бытия, а, следовательно, и основания общественной жизни и её политико-государственного измерения. Философское учение Гегеля должно, на его взгляд, быть в целом понято как учение о свободе Бога. «Его философия пытается адекватно раскрыть сущность Божию и устанавливает, что эта сущность в свободе; она пытается изобразить путь Божией жизни и обнаруживает, что этот путь есть самоосвобождение; она стремится постигнуть смысл человеческой жизни и утверждает, что человек и его дух, его дела, его нравственность, его история и его смерть – все это образует высший этап самоосвобождения Божия» [8, с. 255]. Для Гегеля действительно, и здесь Ильин верно акцентирует направленность его учения, утверждение свободы Бога в философском смысле означало его ничем не лимитированное самоопределение, сопряженное с его субстанциальностью и способностью к творчеству.

Отрицательное определение Божества у Гегеля выступает как первая грань его свободы, связанная с отсутствием иных субстанциальных лимитов её реализации, тогда как второй, логически дополняющей первую, гранью свободы, является способность к бесконечному творческому самоопределению. Иль-

ин подчеркивает, что именно творческое самоопределение составляет в гегелевском понимании суть божественной свободы. Однако творческая мощь божественной свободы, изображаемая Гегелем, не может реализоваться автоматически, и именно саморазвитие Абсолюта после его самоотчуждения в мир рисуется Ильину отнюдь не безоблачным его торжеством. Эмпирическая конкретика мира природы и истории оказывается противостоящей чистой логике [4]. Человек должен подтвердить, сообразно с гегелевской логикой, значимость свободного самосовершенствования Духа. Здесь, как полагает Ильин, срабатывают фихтеанские основания учения Гегеля, ибо «онтологический корень человеческого существа Фихте и Гегель понимают одинаково – как духовное самоосвобождение» [8, с. 259]. Жизнь человека в созвучии с Абсолютом как неустанное стремление к свободе, сообразно с гегелевской доктриной, обретает смысловое наполнение. Однако сама по себе полярность природно-телесной и психическая организации человеческого существа, присутствие его перед выбором, обнаруживающим альтернативу Добра и Зла, отнюдь не гарантирует автоматического торжества свободы, как финальной цели Духа. Осознавая имманентную противоречивость гегелевской теодицеи, Ильин стремится показать потенциал учения немецкого мыслителя для характеристики возможности реализации человеческой свободы в пространстве политико-государственных форм.

Понимание Гегелем специфики человеческого существования, как подчеркивал Ильин, составляет отправной пункт его подхода к трактовке нравственности и государства потому, что именно человек способен обнаруживать свободу как наивысшую характеристику самореализации Духа по пути к свободе. Действительно, гегелевское учение о «субъективном духе» предлагает всестороннее видение его философии человека, без которого не могла бы состояться и его теория социально-политической жизни – «объективного духа», и, конечно же, понимание жизни «абсолютного духа» как теории высших духовно-ценностных форм культуры. Гегель действительно видел в человеке существо, несущее в себе импульс Духа в его самостановлении. Природа, по Гегелю, являясь порождением Абсолюта, не доходит до стадии самосознания. Если обратиться к животному как высшей её форме, то жизнь его души выступает как «чуждое всему духовному» движение от одного ощущения к другому. «Только человек впервые поднимается от единичности ощущения к всеобщности мысли, к знанию о самом себе, к постижению своей субъективности, своего “я”, – одним словом, только человек есть мыслящий дух, и этим – притом единственно только этим – существенно отличается от природы» [3, с. 24–25]. Самодвижение Духа с его устремленностью к наделению смыслом тотальности мира и стремлением к свободе реализуется именно в жизни человеческого существа.

Ильин подчеркивает значимость гегелевского понимания полярности и противоречивого взаимодействия начал, присутствующих в человеке. «Судьба человека в мире, – писал Ильин, резюмируя имманентный пафос гегелевского видения антропологической проблематики, – определяется тем, что он состоит из чувственности и разума, тела и духа. Это означает, что человек в своей жизни, подобно всем “образам мира”, уже свободен и еще не свободен. Дух и разум составляют его сущность; следовательно, он в корне своем причастен абсолютной свободе» [8, с. 273]. Как наделенное телом существо человек, таким образом, произведен от природы, принадлежит животному царству, но одновременно он – носитель души, сопричастной Духу. Душевная организация

человека, как акцентирует Ильин, читая Гегеля, также неоднородна, ибо чувственность порождается его конкретно-телесным присутствием в мире, тогда как его разум возносит его в царство идеального, осмысленного миропостижения. «Но разум его связан с чувственностью, и, может быть, его сила лишь потенциально сияет из глубины; а дух связан с телом, и, может быть, ему еще не удалось подчинить себе его косность. Назначение человека в том, чтобы раздуть свою искру абсолютной свободы в целое, яркое и всеохватывающее пламя. И это освобождение, рано или поздно, обеспечено ему, потому, что дух человека есть модус самого Понятия» [8, с. 273]. На пути постижения свободы разум должен находиться в союзе с волей человека.

Именно альянс разумного и волевого начал создает, по Гегелю, человеческую личность. Она предполагает самосознательное определение человеческого «Я» в его абстрактной отделенности от окружающего мира, в его для-себя-бытии. «В личности есть поэтому знание себя как предмета, возведенного мышлением в простую бесконечность и благодаря этому пребывающего в чистом тождестве с собой» [2, с. 97]. Каждое живое существо мыслится Гегелем как субъект, но лишь человек есть лицо, знающее себя свободным. В выделении личностного аспекта человеческого бытия для Гегеля, а вслед за ним и для Ильина, обнаруживается основание права, морали, нравственности и реалий существования человека в общественно-политической сфере. Личностное обособление – предпосылка выхода за границы индивидуального существования, вхождения в совокупность интересубъективных связей.

В отличие от Гегеля, у Ильина прослеживается обостренное внимание к полюсу присутствия трагического барьера между индивидуально-личностными мирами. Он подчеркивает, что автономия личного бытия есть некоторая изначальная характеристика человеческого существования, предшествующая моральным исканиям. «Поэтому все люди своеобразны и единственны в своем роде, несмотря на обилие отдельных, отвлеченно взятых, сходных черт. И, невзирая на постоянное, повседневное, сознательное и бессознательное общение, каждый человек совершает свой путь и осуществляет свою судьбу в глубоком и неизбывном одиночестве» [6, с. 110–111]. В построениях Ильина достаточно остро звучит экзистенциально окрашенная тема одиночества, которая, конечно, связана с признанием первичности автономии личности, фиксируемой в русле исканий немецкой классической философии, и, в частности, под непосредственным гегелевским влиянием, но не сводимой только к нему. Она, по всей видимости, сопряжена с восприятием им установки философии жизни, ибо совсем далека от просвещенческого рационалистического оптимизма, в значительной мере унаследованного Гегелем. Такого рода умонастроения нарастают в эмигрантский период его творчества, отмеченный повышенным интересом к аналитике религиозного измерения личностного существования. Акцентируя момент одиночества, сопряженный с личностной автономией и предполагающий момент уникальности пути каждого в мире, Ильин, следуя за Гегелем, говорит о том, несмотря на него, человек должен искать связи с предметным окружением и другими людьми.

Критикуя пантеистические и панлогистские устремления Гегеля, его терпящее крах желание заключить целостность мироздания в прокрустово ложе диалектико-логической схематики, Ильин одновременно на протяжении всей своей профессиональной карьеры полагал, что немецкому философу уда-

лось представить в спекулятивном синтезе надприродно-духовное измерение человеческого существования перед ликом Абсолюта, как на уровне индивидуальном, так и в плане общественно-политических связей и абсолютных ценностных ориентиров деятельности. Однако само выполнение высокой миссии реализации порыва Духа к свободе, вопреки изначальному замыслу Гегеля, по Ильину, обнаружило и трагическую неспособность человека всецело следовать божественному предначертанию в своих индивидуальных и общественных делах. Отсюда впоследствии в эмиграции в творчестве Ильина родится возвращение к православно окрашенному переосмыслению несоизмеримости Абсолюта и внутренней духовной жизни индивида, а также к осознанию невозможности полной корреляции индивидуально-личностного и нравственно фундированного общественно-политического измерений человеческого бытия, в гегелевской версии так или иначе ориентированных на обнаружение созвучия, запрограммированного телеологией абсолютного начала.

Наличие у человека личностного начала оказывается у Гегеля предпосылкой абстрактного и, в силу этого обстоятельства, формального права. Оно, по мысли немецкого мыслителя, определяет отношение воли лица к внешним обстоятельствам его существования, к вещным факторам, отношениям с иными лицами, к регламентации такого рода связей и их поддержанию в виде наказания. Однако присущая личности воля нуждается в рефлексивном самопостижении, и именно это её отношение к себе рождает моральное измерение личностного существования. «Поэтому точка зрения моральности есть по своей форме право субъективной воли. Согласно этому праву, воля признает и есть нечто, лишь постольку оно ее, постольку она в нем есть для себя как субъективное» [2, с. 155]. Моральная позиция субъекта, по Гегелю, предполагает рефлексии направляемых волей поступков личности в перспективе обнаружения тех норм, которые не только руководят индивидуальным стремлением к Благу, но и могут рассматриваться как всеобщие в деле постижения такового и следования ему. Она видится ему как необходимый шаг в коррекции формально-правового отношения к миру с точки зрения обнаружения деонтологических регуляторов произвола воли, и в этом плане наследие Канта рассматривалось им как связанное с вполне логичной проработкой этого тематического поля. Одновременно Гегель выступает с острой критикой «формализма», сугубой, на его взгляд, неконкретности деонтологического прочтения задач морали в ключе воззрений Канта.

Критикуя кантовский деонтологический подход, кульминирующий в требовании категорического императива, Гегель полагал, что само по себе указание на существование высшего морального основания, призванного определять направленность воли личности, еще не содержит раскрытия содержания такового. «Требование, чтобы принцип мог быть также определением всеобщего законодательства, – замечает он, – предполагает уже содержание, и если бы оно было, то применение его не составило бы труда» [2, с. 177]. В утверждении формальности категорического императива Гегель по преимуществу опирается на первый вариант его формулировки, отставляя в стороне второй, призывающий относиться к человечеству, любому представляющему таковое человеческому существу как к цели, а не как средству. Очевидно, однако, что это второе прочтение категорического императива не просто призывает руководствоваться всеобщим требованием морали, но и уточняет содержание такового (см.: [10, с. 234, с. 239–240]). Поэтому вряд ли гегелевская критика кан-

товского подхода к деонтологическому обоснованию морали может быть признана обоснованной.

Ильин считал в целом возможным присоединиться к гегелевскому варианту критики ограниченности моральной установки. Аргументация, принимаемая им для критики кантовского обоснования морали, всецело воспроизводит гегелевскую. Основной порок подобного подхода, на его взгляд, состоит в своеобразном отрыве моральной перспективы в её абсолютизированном «монадологическом» варианте от понимания онтологической «встроенности» личности в целостность божественного бытия, которая объективно телеологически ориентирована на реализацию торжества абсолютного Добра. «Эта картина существенного разъединения завершается в этических построениях независимо от того, исходят ли они от принципа долга (Кант), или от принципа “абсолютного Я” (Фихте), или же от принципа эмпирической самобытности (романтики, Штирнер); этика строится как учение о множестве субъективных, личных процессов, имеющих, может быть, черты сходства, но существенно различных по содержанию и отдельных по бытию. Социальная “абстрактность” человеческой монады остается последним словом этого понимания даже в том случае, если личность находит в себе “монументальную” глубину, соединяющую её с “потусторонним” миропорядком и Божеством» [8, с. 364–365]. Именно поэтому для трансцендентального субъекта кантовской философии существует принципиальная раздвоенность между эмпирическими условиями его существования и рассудочно обоснованными основаниями морального существования. Он не может обрести на основе разума реального видения своей сопричастности онтологии реализации божественного Добра и потому следует лишь курсом формального повиновения долгу, для которого присутствует лишь бесконечная аппроксимация полноте абсолютно благого начала. При этом, правда, проработка перспективы морального воления как самораскрытия, самоуглубления личностной субъективности важна для утверждения начала совести, способного повести в дальнейшем к утверждению созвучия чаяний индивида и абсолютного волевого начала мира.

Примат нравственного начала над индивидуальной моралью – основополагающий принцип гегелевского видения человеческого бытия. Именно в нравственности Гегель видел звено органического синтеза субъективной и объективной воли, составляющего основание человеческого бытия в пространстве социально-политических форм. «Нравственность, – писал Гегель, – есть идея свободы, как живое добро, которое в своем самосознании имеет свое знание, воление, а через его действие свою действительность, равно как самосознание имеет в нравственном бытии свою в себе и для себя сущую основу и движущую цель; нравственность есть понятие свободы, ставшее наличным миром и природой самосознания» [2, с. 200]. Нравственность рисуется Гегелем как наличное состояние Духа, устремленного к реализации в реальности имманентного ему стремления к Свободе и Добру. Самосознание Духа соединяет в себе это бесконечное саморазвитие по направлению к Свободе и Добру с кристаллизацией конкретных проявлений такового. В нем, по замыслу Гегеля, находит конкретное воплощение единение универсального и конкретно-исторического. Односторонность формально-правового и морального отношения к миру снимается в нравственном начале, позволяющем личности обрести в качестве основы самоопределения сопричастность формам объективного Духа.

«Нравственность, – констатирует Гегель, – есть завершение объективного духа, истина субъективного и самого объективного духа» [3, с. 339]. Нравственность мыслится им как несущая в себе субстанциальную синтетическую глубину жизни Духа, обеспечивающую единение субъективной и объективной воли. Она воплощается в конкретике в духе народа, с необходимостью и мощью спланивающего отдельных лиц в устремленности к Свободе и Добру. Универсальность нравственного начала таким образом реализуется в народном духе и в уникальной личностной жизни. Целое народной жизни, по Гегелю, создает возможность созвучия образа мысли отдельных личностей, «знания о субстанции», то, что отдельные существа «взаимно знают себя» только в границах этого тождества, культивирующего доверие к нравственному образу мыслей. Применительно к отдельной личности её созвучие с нравственной субстанцией, по Гегелю, рождает добродетель. В плане форм её объективного проявления нравственная субстанция находит воплощение в семье, гражданском обществе и государстве.

Читая Гегеля, Ильин не склонен полностью солидаризироваться с его тезисом о безусловном и телеологически запрограммированном торжестве нравственности в конкретике истории, хотя и одобряет утверждение Гегеля о важности примата нравственности по отношению к морали. Осознание в целом истоков кризиса гегелевской теодицеи заставляет его сделать следующее важное заявление: «Общий закон спекулятивной жизни, согласно которому высшая ступень осуществляется только в функции низших ступеней, приводит к тому, что образ “нравственности” подводит итог всем низшим состояниям, включая их в себя и, так сказать, “выговаривая” себя в их терминах. При этом, оставаясь в сфере “действительности”, обреченной на двойственный состав, образ нравственности слагается в результате победы “конкретно-спекулятивного” над “конкретно-эмпирическим” в такой области, в которой чувственная видимость явно не уступает побеждающей силе духа: философия нравственности учит о спекулятивном сращении телесно разъединенных людей» [8, с. 353]. В силу сказанного у читателя Ильина создается устойчивое впечатление, что он хочет следовать линии гегелевского спекулятивного синтеза в понимании роли нравственности в общественно-политической сфере, однако отчетливо сознает при этом, что нормативность такого видения реальности приходит в столкновение с реалиями жизни. Эта «нестыковка» сущего и должного станет особенно очевидной для Ильина на фоне событий истории революционной и постреволюционной России, а также Европы первой половины минувшего столетия.

В своем стремлении найти позитивное содержание учения Гегеля о нравственности Ильин обнаруживает таковое прежде всего в желании немецкого мыслителя примирить субъективное и объективное волевое начало. Он подчеркивает то обстоятельство, что моральная воля оторвана от собственной субстанциальной глубины и должна обнаружить её в финальной инстанции, погружаясь в «сверхсубъективное». Таким путем «страждущая воля», услышав голос совести, поднимается до всеобщего – божественного благодатного начала, присутствующего в мире. В этом акте погружения в субстанциальное нравственное начало проявляется торжество разума над рассудком, преобладавшим на ступенях формального права и морали. Так представления, существовавшие на двух этих предшествующих этапах, обретают содержательно-конкретное нравственное наполнение. Пафос гегелевского учения о нравственности Ильин обнаруживает в том, что «люди сращены друг с другом, как органы единого Божественно-

го организма; и нравственность состоит в том, чтобы сознательно и творчески жить этой конкретной жизнью» [8, с. 366]. Так преодолевается, на взгляд Ильина, формальное противостояние личного и всеобщего, а человек «узнает себя в другом и другого в себе», открываясь свободе. Нравственность оказывается, как подчеркивает русский автор, и состоянием Божественной субстанции и личностной добродетели, соединяя воедино общественное и личностное бытие [8, с. 374]. Самосознание личности должно, сообразно с таким пониманием, рождать добродетельную личность, необходимую для воспроизводства социальной целостности и государственно-политического начала.

Тема нравственно добродетельной личности, напитанной субстанцией народного духа и способной поддержать государственность, является центральной в комментарии Ильина к рассмотрению объективного Духа Гегелем. Именно учение о добродетели, на взгляд Ильина, способно спасти философию немецкого мыслителя от обвинений в поглощенности личного начала, его подавленности народным духом. Характер и индивидуальная воля, растворяясь в народном духе, должны для этого оставаться творчески ориентированными и формирующими добродетели доверия, храбрости и патриотизма [8, с. 399]. Для читателя Ильина очевидно, что, рассуждая таким образом, он старается создать образ добродетельной личности, прямо сопрягая её с государством, являющим собою вершину торжества объективного Духа. В конечном счете, подвергнув недостаточно аргументированной критике универсальность моральной кантовской перспективы видения общества, он также не сумел защитить гегелевскую интерпретацию нравственного истолкования его основы. Судя по тональности рассуждений Ильина относительно этого сюжета, избирая нормативную тактику защиты гегелевского понимания нравственности как необходимого условия гармонии человека и государства, русский автор был отнюдь не уверен в возможности согласования эмпирической реальности с должным. Течение событий истории, свидетелем которого он стал, заставило его еще более серьезно задуматься о непогрешимости нравственного состояния народного духа и возможных вариантах соотношения с ним политико-государственного устройства общественной жизни, роли человеческой личности в установлении такого рода соответствия. Именно эта группа вопросов должна была всерьез занимать Ильина после осознания им крушения плана гегелевской теодицеи.

Естественные права личности, положительное право и идеал государственности

Внимательное изучение текстов Гегеля привело Ильина к вопросу об идеальной модели включения личности в целостность государства на базе естественного и позитивного права. Подобно Гегелю, Ильин первоначально был уверен, что универсальные основания права должны конституировать базу позитивного законодательства, которому надлежит стать основой конституционно-монархической государственности. Гегелевское наследие, несмотря на содержащуюся в нем критику различных версий философского обоснования либерализма, и, прежде всего, полемику с Кантом, содержит приверженность идеям автономии личности и правовой государственности. Эти мотивы философии Гегеля вместе с его достаточно ярко выраженным преклонением перед устоями британской государственности позволяют констатировать, что наряду с этатистской установкой его конституционно-монархическое учение содер-

жало по канонам своего времени определенные элементы либеральной политической платформы (см.: [12; 13]). Конечно, наиболее популярно в наши дни прочтение Гегеля как предтечи современного коммуитаризма. Одновременно сам способ тотализирующего диалектического мышления, окрашенного в теологические тона, дает сегодня многим либеральным и леворадикальным противникам его идей основание видеть в Гегеле предшественника многочисленных современных проявлений не только политического консерватизма, но и авторитарного и даже тоталитарного политического мышления. Однако это может быть скорее расценено как момент последующей интерпретации содержания его наследия. Что же касается Ильина, то можно констатировать, что изначально его видение содержания гегелевского политико-правового учения было обусловлено обстоятельствами ситуации российского общества, в котором начиналась его профессиональная карьера. Именно поэтому, всецело солидаризируясь с идеями автономии личности и правовой государственности Гегеля, Ильин видел их по стандартам собственной либерально-консервативной установки, предполагавшей конституционалистский вариант сохранения и видоизменения российского самодержавия. Однако революционные потрясения, вынужденная эмиграция и исторические события между двумя мировыми войнами обусловили серьезную консервативную трансформацию его первоначальных философско-политических воззрений.

Гегель предложил свою версию интерпретации проблемы естественного права на основании развитого им учения об укорененности такового в бесконечном стремлении Абсолюта к свободе, находящем выражение в конкретике нравственности [11, р. 27–32]. Рассуждая о соотношении наук о нравственности, морали и естественного права, Гегель заключает, что «нравственность отдельного индивидуума подобна удару пульса всей систему и сама есть вся система в целом» [1, с. 250]. В процессе формирования собственной философско-правовой доктрины он противопоставил выработанный им абсолютный подход к естественному праву эмпирическому подходу при определении такового (Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо и др.) , а также формальному подходу (И. Кант, И.Г. Фихте) (см.: [9, с. 96–131]). Естественное право, по Гегелю, находит воплощение в конкретных проявлениях позитивного права, без которых невозможно функционирование семьи, гражданского общества и государства.

«Право, – писал Ильин, – в своем первоначальном, “естественном” значении есть не что иное, как необходимая форма духовного бытия человека. Оно указывает тот строй равной, свободной самостоятельности каждого, при котором только и возможна на земле духовная жизнь» [6, с. 117]. Звучание формулы естественного права в редакции Ильина говорит о том, что он в целом движется в его истолковании по пути, который был намечен в рамках учения Гегеля, хотя мы не обнаруживаем при этом прямой ссылки на немецкого мыслителя. Размышляя далее, он констатирует, что только изменение способа человеческого бытия могло бы привести к угасанию или даже исчезновению стремления личности к поддержанию этой формы духовного существования личности. Это означало бы, что человечество перестало бы являть собою множество самостоятельных личностей, сплоченных совместным существованием в границах общественной целостности. Положительное право, явленное в законодательстве, сопряженное с некоторой системой правоприменения и конкретным типом правосознания, по Ильину, предстает как форма поддержания естественного права.

Рассматривая соотношение естественного и позитивного права Ильин более, нежели Гегель, склонен акцентировать их неустранимые коллизии, и даже трагический разлад на материале реалий российской действительности дореволюционного периода. «Всякий, кто знаком с содержанием положительного права и со способами его осуществления, – наверное, не раз испытал глубокое разочарование, преисполняясь чувством протеста и негодования. Можно даже уверенно предположить, что на этом негодовании воспитывается принципиальное отрицание права и государства», – констатирует Ильин [6, с. 107]. Он говорит о том, что испытавшие бремя «тоталитарного режима и террора», имущественного неравенства, знакомые с сущностью прежнего русского бракоразводного процесса, бытом каторжной тюрьмы и практикой телесных наказаний, имевшие опыт общения с приговоренными к смертной казни имеют основания для недоверия к утверждению о духовной сути норм позитивного права. Однако при этом, по Ильину, позитивное право, несмотря на отрицательность многих его исторических установлений, так или иначе сопряжено с глубинными истоками естественного права. Эти моменты его интерпретации соотношения естественного и позитивного права, равно как и последующие положения, разъясняющие детали предлагаемого им учения о правовом механизме вхождения человека в мир политико-государственных форм свидетельствуют о том, что в момент первоначального конституирования мировоззрение русского автора складывалось в русле притяжения либеральной политической установки. Последняя выражена в безусловном утверждении личностной автономии и правовых основ политико-государственной сферы.

Естественное право, лежащее в основе любых норм позитивного права, Ильин понимает в целом на базе гегелевской платформы. Естественное право – принадлежность каждой индивидуальной личности с её способностью субъективного воления, но одновременно оно немислимо вне его вовлеченности в абсолютное божественное воление, которое бесконечно устремлено к свободе. Нормативность естественного права имеет своей оборотной стороной тяготение к ценности добра. Естественное право трактуется Ильиным как составляющее границы произвола «агрессивной воли» и обеспечивающее границы конфликта притязаний отдельных субъектов. «Ценность, лежащая в основании естественного права, есть достойная, внутренне-самостоятельная и 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 потому нарушающего это равенство лишь в сторону справедливости» [6, с. 114]. Размышления Ильина о связи свободного саморазвития личности как основании естественного права также с корректировкой свободы началом справедливости безусловно напоминает не только о гегелевской трактовке проблемы, но и содержит мотивы кантовского видения таковой, равно как и отсылает к аристотелевскому разграничению уравнительной и дистрибутивной справедливости.

Право на свободное автономное самосозидание рассматривается Ильиным как основополагающее естественное право, поскольку оно принадлежит каждому человеку и выражает сущность духовной жизни. По своему статусу оно предстает вечным и неотчуждаемым, ибо оно присутствует во все времена у всех народов и не может быть изъятым у человека, т. к. без него нет и не может

состояться духовной жизни. В этой связи Ильин говорит о том, что без признания естественного права нельзя помыслить общечеловеческого духовного братства и равенства, что для него, как носителя христианского мировоззрения чрезвычайно важно. Наличие естественного права – основа автономии каждого, и правовая жизнь рисуется ему столкновением автономных кругов, очерченных личностным существованием, установлением их своеобразной «стыковки».

Ильин подчеркивает, что естественное право на духовно-достойную жизнь не сводится к праву на существование, а предполагает сеть личностных прав, таких, как право на досуг, понятый ещё Аристотелем как поле реализации свободы, права на образование, развитие души, самоуправление человека как свободного субъекта права и т. д. «Последовательное, аналитическое раскрытие идей живого духовного бытия, духовной свободы, духовной самостоятельности, духовного достоинства и равенства может установить целую систему естественных субъективных прав и обязанностей, слагающих вместе то, что следует называть естественным правом, общее нормативное формулирование которого позволит говорить о естественном праве и в объективном смысле» [6, с. 115]. Ильин соглашается с тем, что естественное право выглядит, в силу предельной обобщенности его норм, нуждающимся в конкретизации, но оно составляет необходимое основание всякого законодательного акта. С его точки зрения, при строго юридическом истолковании объективного права как «устанавливаемых им полномочия, обязанности и запретности», а под субъективным правом «предоставленные и воспрещенные деяния», то можно считать естественное право содержательным, а не формальным. Естественное право при таком подходе обретает ценностно-предметное и субъективно-жизненное измерения. Свободное принятие естественного права отнюдь не противоречит его нормативности, если норма принимается субъектом как не противоречащая его самореализации, а способствующая таковой.

Положительное право, по Ильину, отличается гетерономной установленностью, «приблизительностью содержания», а также апелляцией к угрожающим за невыполнение норм санкциям. Положительное право, резюмируемое в законодательных нормах, укоренено, на его взгляд, в определенной «незрелости» человеческих душ, подлежащей изменению. Такая трансформация рисуется ему основанием видения положительного права как исторически заданной формы поддержания естественного права. Положительное право задается, как ему представляется, на базе коллективного признания, провозглашения и осуществления законодательных норм, что и придает ему гетерономный статус, в особенности, по мнению тех субъектов, которые такого рода интересу субъективно принятые рамки деятельности в некотором социальном поле не одобряют. Повиновение внешнему авторитету и возможные карательные санкции за невыполнения нормативов закона – также всегда присутствуют в сфере позитивного права.

Как теоретик, последовательно утверждающий примат естественно-правовых установлений по отношению к позитивному праву, Ильин рисует их взаимосвязь как реализующуюся через непрестанное развитие правосознания, понимаемой им, в отличие от Гегеля, как активности обладающей автономией по отношению к морали и нравственности [6, с. 149]. Положительное право принимает определенное содержание естественного права и разворачивает таковое в совокупности правил внешнего поведения, регулирующих взаимосвя-

зи между людьми в некоторой общественной сфере. Положительное право рисуется Ильиным как обладающее, говоря современным языком, «инструментальным» измерением, которое предполагает регламентацию норм взаимодействия субъектов путем выявления их «смысловой формы» и «словесного закрепления» и внедрение их общеобязательности в сознательно-волевую сферу путем апелляции к властному авторитету.

Трансформация положительного права представляется Ильину итогом длительной деятельности в поле правосознания, приводящей его в идеале к нормативам естественного права. «Именно через правосознание правовая норма получает свое значение, а потому и свою жизненную эффективность; именно через него правовая сила получает свою санкцию, свое освещение и теряет свой одиозный характер. Правосознание есть тот благородный источник, в котором перерождаются и бесправная сила и бессильное право: право становится благородною силою, а сила становится силою правоты» [6, с. 294]. Ильин предпочитает путь обновления позитивного права через опору на юридический обычай, позволяющий постепенное введение в сферу существующего законодательства новых норм. Так происходит трансформация «неправового» в «правовое», ориентированная на конечную победу естественного права над положительным.

«Государство, – писал Гегель, – есть действительность нравственной идеи – нравственный дух как очевидная, самой себе ясная, субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает» [2, с. 279]. Оно явлено в своем непосредственном существовании в нравах, а в опосредованном виде – в самосознании единичного человека, устремленном к свободе. Как действительность субстанциальной воли, запечатленной в его самосознании, оно рисуется Гегелем явленным себе разумом. Комментируя содержание трактовок государства Гегелем, Ильин полагал его основной особенностью сочетание «социально-этического максимума» и «индивидуально-этического взлета» [8, с. 409]. Дух сочетания «государственного абсолютизма» и «личной добродетели» гегелевского учения трактуется Ильиным как возрождение пафоса политических исканий Платона и Аристотеля, а в широком плане – Античности. В целом гегелевское прочтение государственного начала демонстрирует как возможно «метафизически-конкретное единство эмпирически-дискретного множества людей» [8, с. 410]. Государство, по Ильину, выступает как жизненная форма, выражающая единую нравственно окрашенную субстанцию народного духа.

Ильин всесторонне рассмотрел гегелевскую концепцию взаимосвязи семьи, гражданского общества и государства, нравственных и правовых оснований их единения. Он подчеркивает, что «только родившись и став членом семьи, человек может оказаться членом сословия и корпорации; только в качестве члена сословия и корпорации человек становится гражданином и участвует в государственной жизни» [8, с. 431]. Каждый из уровней общественного бытия, его «кругов» соотнесен с другим, и в силу этого обстоятельства в мире присутствует система взаимного опосредования общественных связей, требующая позитивно-правовой регуляции. Гегель был теоретиком, тонко запечатлевшим взаимосвязь гражданского общества, сформировавшегося в эпоху Нового времени, с государством. Это обстоятельство акцентируется Ильиным и определенным образом учитывается им при рассмотрении связи гражданского

общества и государства, хотя тема активности в публичной сфере была на периферии его внимания. Его скорее интересует вопрос о возможности утверждения корпоративизма и солидаризма, как ориентиров развития общества и государства, возникший в его творчестве, по-видимому, еще в эпоху между первой русской революцией и последующими потрясениями мировой войны и революционных бурь 1917 г.

Оставаясь в целом верным пафосу учения Гегеля о государстве, Ильин акцентирует его роль как средства личностного развития и духовно-патриотической консолидации граждан, принадлежащих к определенному национальному сообществу с его культурно-ценностными устремлениями и правовыми устоями. «Объективная природа государства определяется его высшей целью, его единым и неизменным заданием. Это задание состоит в ограждении и организации духовной жизни людей, принадлежащих к данному политическому союзу. Ограждение духа состоит в обеспечении всему народу и каждому индивидууму его естественного права на самобытное определение себя в жизни и, притом, на достойную жизнь, внешне свободную и внутренне самостоятельную» [6, с. 174]. Союз правосознания, призванного следовать естественно-праву, отливающемуся в позитивном, и властного ресурса, как многократно подчеркивает Ильин, должен создавать конкретный абрис государства как формы поддержания духа национальной культуры и личности добродетельного гражданина. Подобный взгляд на государство задает рамки соединения таких, унаследованных от Гегеля, либеральных элементов понимания его природы, как автономия личности и естественно-правовые основания устройства законодательства с консервативно звучащим тезисом о призвании этого института служить сохранению ценностно-религиозного фундамента национальной культуры.

Блестяще зная гегелевский подход к организации конституционно-монархического правления, разделения властей и организации законодательной власти, отмеченный желанием сохранить баланс между гражданским обществом и государством, не снимая определенных сословных барьеров парламентского представительства с учетом британского законодательства, Ильин открыто декларирует исторически преходящий характер подобного схемосозидания [8, с. 442]. С учетом хорошо известных ему тенденций в теории государства и права, наметившихся на рубеже XIX–XX вв., он развивает тезис о важности корпоративно-солидаристского истолкования государства, который рассматривается в существовавших исторических условиях, прежде всего как ответ различного рода радикально-либеральным, социал-демократическим и коммунистическим политическим проектам.

Безличной природе учрежденческого начала, которое присутствует во внешней организации государственного механизма, Ильин противопоставляет необходимость существования подлинной государственности как корпоративного начала, связующего интересы граждан на базе солидарности во имя процветания родины и её организации на основах права. «Государство, по идее, – заключает он, – пребывает не над гражданами, но живет в них» [6, с. 184]. Такой идеал соединения человека-гражданина и государства Ильин полагал высшей перспективой, подразумевающей сильное правосознание и работу по его внедрению в массы. В своем, отличном от гегелевского, варианте открытого спекулятивного видения связи человека и государства Ильин намечает лишь контуры

целостного видения проблемы, которые затем видоизменяет на протяжении последующей деятельности, сталкиваясь с новыми вызовами времени.

Ильин, как известно, полагал наиболее приемлемым для России, сообразно с её историческим путем, конституционно-монархический вариант государственности. Однако при этом он писал о возможности существования при многообразных исторических обстоятельствах как приемлемых различных политических форм [6, с. 192]. Склоняясь к важности консервативно-либерального синтеза, он, однако, был противником всеобщей демократии, полагая массы неготовыми к таковой, в силу отсутствия должного уровня правосознания. Вспоминая суждения Гераклита по поводу трагической неспособности сограждан к разумной политической жизни, Ильин приходит к тезису об извечной аристократичности государственного начала [6, с. 194]. Из текста его трактата «О сущности правосознания» однозначно следует, что он не верит в способность эволюции правосознания привести когда-либо к всеобщей демократии, которая обеспечит свободное развитие личности и духовно-ценностных начал национальной культуры. Именно в этой связи во имя торжества аристократизма и консервативно-либеральных начал Ильину представляется допустимым властное лимитирование стихии народного самоуправления.

Выводы

Рассмотрение Ильиным взаимосвязи нравственных оснований человеческой жизни и политико-правового универсума со всей очевидностью опирается на переосмысление им учения Гегеля. Эта тема интерпретируется в свете констатируемого русским автором кризиса гегелевской теодицеи, её принципиальной неспособности резюмировать в завершенной системе категорий иррационального компонента реальности, и, прежде всего, непредсказуемо свободного решения личности. Вместе с тем, Ильин остается верен спекулятивному типу гегелевского философского теоретизирования, рассматривая взаимосвязь нравственных оснований человеческой жизни и политико-правового универсума в широкой религиозно-онтологической перспективе. Вслед за Гегелем он рисует общественную жизнь как имеющую своей основой проявление Духа в человеке, позволяющего осуществить его душе торжество над природно-плотским началом, выявляя ограниченность чувственности и рассудка и превосходство над ними разумно ведомой воли. Соглашаясь с Гегелем, что рождение личности коррелятивно появлению формального права, Ильин солидарен с ним в оценке превосходства коллективной нравственности как основы общественной жизни. При этом, однако, вопреки Гегелю, русский автор далек от признания схемы финального автоматического триумфа нравственности в области общественной жизни как сфере проявления объективного Духа.

Общественная жизнь, по Ильину, рисуется областью сосуществования личностей, фундированной диалектикой правосознания, преобразующей императив естественного права, требующего рассматривать личность как постоянно восходящую ко все более высокой степени неотчуждаемой свободы, в конкретные нормы позитивного законодательства. Тема взаимосвязи естественного и позитивного права в контексте эволюции правосознания, имея гегелевские истоки, прорабатывается Ильиным достаточно оригинально с акцентом определенной обособленности правосознания от нравственности. В совершенстве изучив гегелевскую концепцию взаимосвязи семьи, гражданского общества и государства, Ильин достаточно критически интерпретировал тако-

вую, открыто декларируя, что не следует принимать её за догму. В рамках собственной изначально консервативно-либеральной по духу политико-правой доктрины русский автор принимает гегелевский либерально окрашенный акцент значимости автономии личности и правового характера государства, но особо подчеркивает в консервативном ключе национально-культурную специфику государственности. В отличие от Гегеля, он предлагает видеть в государстве не только учреждение, а корпоративистски-солидаристски организованное политическое тело, задающее возможность гармонии добродетельной личности гражданина с иными согражданами, разделяющими духовные ценности национальной культуры. Несмотря на то, что Ильин был привержен применительно к России идеалу конституционной монархии, он теоретически допускал возможность многообразия политических форм государства. Его консервативно-либеральная платформа соседствует с утверждением важности сохранения аристократического характера государственности как таковой и недопустимости всеобщей демократии. В послереволюционную эпоху политико-философское мировоззрение Ильина приобретает все более консервативный, аристократически-элитистский характер, а возникающий в его контексте идеал взаимосвязи человека и государства становится открыто созвучным авторитарным и тоталитарным практикам подчинения масс, которые он ранее с негодованием порицал.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М.: Наука, 1978. С. 185–276.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 527 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 451 с.
4. Губман Б.Л., Малинин С.А. И.А. Ильин: замысел и результат теодицеи Г.В.Ф. Гегеля // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. № 4. 2018. С. 130–145.
5. Евлампиев. И.И. Иван Ильин как участник современных дискуссий // Иван Александрович Ильин / отв. ред. И.И. Евлампиев. М.: РОССПЭН, 2014. С. 9–28.
6. Ильин И.А. О сущности правосознания // Соч. в 2 т. М.: Медиум, 1993. Т. 1. С. 73–300.
7. Ильин И.А. Тезисы к диссертации Ильина на тему «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека // Соч.: в 2 т. М.: Медиум, 1993. Т. 1. С. 70–72.
8. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 541 с.
9. Нерсесянц В.С. Философия права Гегеля. М.: Юристъ, 1998. 352 с.
10. Ойзерман Т.И. Кант и Гегель. М.: Изд-во «Канон +», 2008. 518 с.
11. Burns T. Hegel and Natural Law Theory // Politics. 1995. Vol.15 (1). P. 27–32.

12. Franco P. Hegel and Liberalism // The Review of Politics. 1997. Vol.59. Iss. 4. P. 831–860.
13. Franco P. Hegel's Philosophy of Freedom. New Haven: Yale University Press, 1999. 391 p.

**G.W. F. HEGEL AND I.A. ILYIN: PUBLIC MORALITY
FOUNDATIONS OF HUMAN LIFE AND POLITICAL AND LEGAL
UNIVERSUM**

S.A. Malinin

Russian State Social University, Moscow

The article examines the problem of the interrelation of the moral foundations of human life and the constitution of the political and legal universe in the legacy of G.W.F. Hegel and I.A. Ilyin. Rethinking Hegel's legacy, Ilyin retains a considerable part of the German philosopher's approach to the vision of this topic on the basis of his own conservative-liberal platform marked by aristocracy and rejection of the idea of unlimited democracy, which evolved in the course of his life in the direction of reception of authoritarian and totalitarian doctrines. Thus, speaking of the constitution of the subjective Spirit, Ilyin emphasizes the primacy of public morality over subjective moral, although it calls into question the automatic triumph of the former. Hegel's theory of the legal foundations of society as a sphere of the objective Spirit is reinterpreted by Ilyin in his theory of legal consciousness and the understanding of the nature of the corporate state as responding to the highest demands of natural right and public morality arising within its framework.

Keywords: *person, personality, public morality, subjective moral, natural right and positive law, legal consciousness, liberalism, conservatism, aristocracy, democracy, state, corporativism.*

Об авторе:

МАЛИНИН Сергей Алексеевич – старший преподаватель кафедры управления и административного права, ФГБОУ ВО «Российский государственный социальный университет», Москва. E-mail: duks91189@gmail.com

Author information:

MALININ Sergey Alekseevich – senior lecturer, department of management and administrative law, Russian State Social University, Moscow. E-mail: duks91189@gmail.com