



ЕВРОПЕЙСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ В ЗЕРКАЛЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И. А. ИЛЬИНА*

Виктор Куприянов

Санкт-Петербургский филиал Институ-
та истории естествознания и техники
им. С. И. Вавилова РАН

Цитирование: Куприянов В.А. Европейский либерализм в зеркале политической философии И. А. Ильина // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 2(6). С. 59–76. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.6.5>.

For citation: Kupriyanov, V.A. (2019), Yevropeyskiy liberalizm v zerkale politicheskoy filosofii I. A. Ilyina [European liberalism in the mirror of I. A. Ilyin's political philosophy], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], no. 2(6), pp. 59–76. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.6.5>.

Анализируется трансформация европейской либеральной традиции в политической и правовой философии И. А. Ильина. Реконструируются основные принципы классического либерализма, среди которых выделяются идеи личной свободы, правового равенства, республиканизма и народовластия. Указывается, что главной отличительной чертой европейской либеральной философии необходимо признать концепцию суверенной личности и ее индивидуальных прав. Проводится анализ политико-правового учения Ильина в контексте европейской философии, в частности традиции классического либерализма. Указываются особенности политической философии Ильина, прежде всего отрицание социального атомизма и формальной трактовки государства и права. Утверждается, что учение Ильина нужно относить не к консерватизму, а к европейскому либерализму в его неклассической форме. Для обоснования данного тезиса разбирается предложенная Ильиным концепция суверенности личности и индивидуальной свободы. Автор демонстрирует историко-философские связи органической теории государства Ильина с русской либеральной традицией XIX в. В статье используются методы историко-философского исследования и философской герменевтики.

Ключевые слова: И. А. Ильин, либерализм, органицизм, философия свободы, государство, правопонимание, русская философия.

The article considers the way the European liberal tradition was transformed in I. Ilyin's political and legal philosophy. The basic principles of classical liberalism, among which the ideas of personal freedom, legal equality, republicanism and democracy, are reconstructed. The author points out that the conception of a sovereign personality is a distinguishing feature of the European liberal philosophy. Ilyin's political and legal doctrine is analyzed in the context of the classical European liberalism. Some peculiarities of Ilyin's doctrine such as criticism of social atomism and formal interpretation of state and law are considered. The key thesis is that Ilyin's philosophy of law cannot be qualified as conservative. On the contrary, it should be referred to the tradition of European liberalism in its non-classical form. The author claims that Ilyin's views on politics and law are a version of liberalism. To prove this statement he analyzes Ilyin's conception of personality and shows that the doctrine of personal sovereignty and individual freedom can be regarded as referring to the classical European liberalism (J. Locke, I. Kant). The author demonstrates the historical-philosophical ties of Ilyin's organic theory with the Russian 19 century liberal tradition. The research uses the traditional methods of studying the history of philosophy and philosophical hermeneutics.

Keywords: I. A. Ilyin, liberalism, organicism, philosophy of freedom, state, understanding of law, Russian philosophy.

* Исследование выполнено при поддержке РФФИ в рамках Проекта № 18-311-00072 «Телеологическое понимание общества и государства в русском либерализме второй половины XIX – начала XX вв.».

Начало проникновения либеральной философии в Россию приходит на период петровских преобразований. По указанию Петра I на русский язык был переведен и в 1724 г. издан важный в истории европейского либерального учения трактат С. Пуфендорфа «Об обязанностях человека и гражданина» [10, с. 213], также в этот период в русские образовательные программы начинает вводиться преподавание теорий естественного права и общественного договора, которые впоследствии получили широкое распространение в русской мысли XVIII в. [8, с. 7–206]. Надо сказать, что в указанную эпоху либерализм еще не был выделен как самостоятельное направление политической мысли – кристаллизация либерализма в смысле обособленной теоретической программы приходится на XIX в., когда возникают политические движения, предлагающие альтернативу либеральной философии. Либерализм как отдельное направление политической мысли вобрал в себя все главные теоретические разработки новоевропейской политической философии. В этом смысле можно утверждать, что именно либеральное направление сформировало «магистральную линию» гражданской философии XVII–XVIII вв., став главным выражением европейского капитализма и основной моделью политического мышления, сформировавшего современное понимание права и государства. Поэтому российские рецепции европейской политической мысли неизбежно предполагали усвоение и ключевых постулатов либерализма. В результате на протяжении XVIII–XIX вв. российские интеллектуалы усваивают такие важные для либеральной философии учения, как теория общественного договора, теория естественного права, «формальное» понимание государства, теория разделения властей, учение о т. н. «либеральных свободах» (свободе слова, собраний, труда и пр.), учение о неприкосновенности личности, теория республиканизма, теория свободного рынка и другие менее важные элементы новоевропейской «буржуазной идеологии». В этом контексте уместно упомянуть, что уже во времена Екатерины II в среде российской аристократии обнаруживается своего рода мода на «просвещенную» политическую философию. Известно, например, что учение Ш. Монтескье нашло отражение в «Наказе» Екатерины II, который в целом основан на весьма прогрессивных для того времени воззрениях.

Тем не менее, ранние рецепции либеральной философии имели некритический характер и, скорее, могут быть обозначены как ученические, то есть как первые шаги в деле усвоения европейской политической мысли. Исследователи сходятся в том, что формирование самостоятельной «либеральной школы» русской политической философии приходится на период после Крымской войны 1853–1856 гг. [12]. Именно в это время разворачивается политическая и научная деятельность главных представителей русской либеральной мысли (консервативного либерализма) – К. Д. Кавелина, А. Д. Градовского, Б. Н. Чичерина, славянофилов-либералов И. С. Аксакова, В. И. Ламанского, О. Ф. Миллера, К. Н. Бестужева-Рюмина и др., о которых справедливо сказать, что они впервые предложили своеобразную и оригинальную интерпретацию западной либеральной философии. Иными словами, представители консервативного либерализма разработали особое направление в рамках европейской традиции либеральной философии. К числу особенностей политической теории русского консервативного либерализма нужно отне-

сти такие маркеры, как отрицание учения о государственном минимализме, полный отказ от революционной составляющей классического либерализма [7], акцент на необходимости эволюционного пути в развитии общества и государства, историзм, а также органическая теория государства (телеологизм). Существенное влияние на формирование самобытного направления русского либерализма оказала немецкая философия: немецкий классический идеализм (Б. Н. Чичерин) и немецкая историческая школа права (А. Д. Градовский).

Влияние немецкой философии прослеживается и в более позднем русском либерализме конца XIX – начала XX в.: в творчестве П. Н. Новгородцева, С. И. Гессена, Б. В. Яковенко, Ф. А. Степуна. Особое место в плеяде политических мыслителей этого времени занимает И. А. Ильин, который испытал сильное влияние как гегельянства, так и современной на тот период германской философии, представленной неокантианством. Часто политическую философию Ильина относят к традиции русского консерватизма, ставя ее в один ряд с учениями К. Н. Леонтьева и Н. Я. Данилевского [1–3]. Тем не менее, данная квалификация политической философии выдающего русского мыслителя представляется неверной, поскольку в опосредованном виде, через учение Гегеля, в политической доктрине Ильина, словно в зеркале, нашли отражение практически все значимые достижения политологии Нового времени, связанные с либеральной философией. Именно поэтому более верно было бы связывать политические воззрения Ильина с *либеральным* направлением политической мысли. Данный очерк направлен на прояснение вопроса о теоретическом родстве и историко-философских связях европейской либеральной философии и политической доктриной Ильина, которая, как мы попытаемся показать, находится в рамках именно этого направления политической мысли.

*Традиция европейского либерализма как философское явление:
основные черты и историческая модель*

Зарождение либеральной теории тесно связано с общей трансформацией европейской культуры в конце XVI–XVII вв., которую исследователи называют интеллектуальной революцией эпохи раннего Нового времени: это возникновение новой науки, нового искусства, новой философии, новых форм государственности, новых способов экономической деятельности и, наконец, нового политико-правового мышления. К. Скиннер в своем фундаментальном труде, посвященном генезису современной теории государства и современного правопонимания, связывает первоначальный импульс к формированию нового политико-правового мышления с освоением наследия Аристотеля – его «Политики». По мнению исследователя, «любая попытка отыскать в прошлом основания современной политической мысли должна начинаться с “Политики” Аристотеля, ее восстановления и перевода и последовавшего за этим возрождения политической философии как независимой и заслуживающей изучения отдельной дисциплины» [13, с. 520]. Однако хотя влияние аристотелевской «Политики» на формирование современной политической мысли сложно переоценить, собственные истоки либеральной философии восходят к совершенно новому в истории европейской культуры пониманию

общества и государства, которое предложено было в трудах Дж. Локка, С. Пуфендорфа, Х. Томазия, Г. Гроция, Ш. Монтескье, французских, английских и немецких просветителей; вершиной этой традиции политической мысли нужно признать философию политики и права И. Канта, а также раннего И. Фихте. В чем же заключаются основные черты либерального правопонимания и понимания государства и общества, которое, обобщая, можно выявить в трудах указанных философов?

Основные постулаты либерализма изложены уже в главном политико-правовом труде Дж. Локка – в «Двух трактатах о правлении». Локк полагает, что государство (политическое сообщество)¹ производно от воли его учредителей – граждан, которые всегда остаются носителями власти. Основа деятельности власти – согласие и доверие членов политического сообщества [24, с. 363], которые правители должны постоянно подтверждать. Люди вступают в общество по причине неудобств, сопровождающих естественное состояние, ради сохранения своей собственности [24, с. 334], под которой Локк понимает самого человека и результаты его труда (теория собственности). От природы все люди равны и свободны, причем свобода трактуется не как произвол, а как поведение на основе закона природы, который Локк также называет здравым смыслом. Власть имеет своим источником договор, которые граждане заключили по своему свободному решению и из которого каждый из них всегда волен выйти. Смысл перехода из естественного состояния в гражданское заключается в том, что каждый индивид отказывается от двух видов власти, которыми человек наделен природой: во-первых, это власть поступать так, как это нужно для самосохранения и сохранения других, и, во-вторых, власть наказывать другого за нарушение закона [24, с. 336]. Последний вид власти для Локка даже более важен. Вступая в общество, каждый человек отказывается от власти давать отпор агрессору, который покушается на его собственность и попадает тем самым в состояние войны; общество создает отдельный орган, призванный решать конфликты, то есть оно становится своего рода посредником между отдельными гражданами. Локк прямо об этом пишет: «Отсутствие общего судьи, обладающего властью, ставит всех людей в естественное состояние» [24, с. 273]. Важно, что в состоянии гражданского общества люди не теряют свободы и равенства, которыми они наделены от природы, ведь в случае, если один человек получает власть над другим, невозможно говорить о политическом характере гражданского объединения – Локк полностью «разводит» политическую, отцовскую и деспотическую власть. Свобода в гражданском обществе сохраняется при условии, если каждый человек не подчиняется каким-либо законам, которые были бы приняты без его добровольного согласия. Позже Ж.-Ж. Руссо определит такую свободу в качестве гражданской, отличая ее от естественной свободы. Именно в этом заключается подлинный смысл теории договора – политическая власть, общество и государство возможны только при ус-

¹ Здесь необходимо еще раз подчеркнуть, что в философии раннего Нового времени (XVII–XVIII вв.) отсутствовало концептуальное различие общества и государства; скорее всего, впервые о разведении этих понятий можно говорить лишь применительно к И. Г. Фихте [27].

ловии согласия своих членов, которые основывают их только для достижения общей цели – безопасности реализации собственных желаний.

Таким образом, в основании указанного понимания общества и государства лежит убеждение в том, что политический союз является конгломератом равных и свободных субъектов, являющихся в совокупности источником власти и образующих общество для целей собственной самореализации и обеспечения собственной безопасности. Государство должно быть «свободоразмерным», то есть обеспечивать те фундаментальные социальные свойства каждого человека, которые даны ему природой – свободу и равенство. В социально-политической мысли XIX в. в этой связи подчеркивалось, что такое понимание общества и государства, которое заложило основы классического либерализма XVIII в., отталкивается от индивида, то есть от отдельного гражданина как суверенной личности, обладающей неотчуждаемыми полномочиями относительно себя, которые общество и государство призваны закреплять, но никак не подавлять. А. Д. Градовский в этой связи писал: «Общественные теории XVIII в. отправлялись от гипотезы *единичного* человека, взятого вне общества. Размышляя о том, как этот единичный человек устраивал свою жизнь и обеспечивал свое существование, мыслители эти пришли к следующему заключению. Человек вышел из рук Творца, одаренный разумом, свободною волею, способным к совершенствованию; перед ним лежала необозримая земля с ее лугами, лесами, водами и всякими богатствами, которыми он мог овладеть при помощи своего разума и энергии... Однако только одно обстоятельство мешает его благополучию. *Он не один*. Рядом с ним на пышный пир природы бросаются другие люди... в естественном состоянии нет границ, отделяющих свободу одного от свободы другого, нет и обеспечения для этих границ... Вступая в общество, человек жертвует частью своей вольности, для того чтобы удобнее и безопаснее пользоваться остальной. При образовании общества происходит довольно мудреный процесс выделения “разумной свободы” из области “произвола”; лучше сказать, “естественная вольность” посредством некоторого химического анализа разделяет на два элемента: на *произвол*, который общество обязуется подавить, и *свободу*, которую оно должно охранять» [18, с. 42].

В результате общество и государство рассматриваются в классическом либерализме в качестве собрания отдельных индивидов, а принципом связи между ними является только лишь формальное законодательство; свобода и равенство всех членов общества обеспечиваются посредством так называемого верховенства права, которое и наделяет каждого человека формально-правовым равенством. Главное в данной теории заключается в том, что задача общества состоит в гарантировании индивидуальной свободы, понимаемой в смысле способности самостоятельно принимать решения в отношении себя – то есть суверенность личности. Локк указывает, что суть естественной свободы заключается в том, что человек не подчиняется воле какого-либо другого человека, но руководствуется только присущим ему от природы знанием естественного закона. Смысл свободы в обществе, однако, не меняется. «*Свобода человека в обществе*, – отмечает философ, – заключается в том, что он не подчиняется никакой другой законодательной власти, кроме той, которая установлена по согласованию в государстве, и не находится в подчинении

чьей-либо воли и не ограничен каким-либо законом, за исключением тех, которые будут установлены этим законодательным органом в соответствии с оказанным ему доверием» [24, с. 274]. Иными словами, внутренней пружиной государства является согласие и доверие каждого гражданина, который должен все время своим поведением подтверждать действие договора, которым учреждается государство; в противном же случае нарушается свобода индивида как самозаконного субъекта. Именно самостоятельная суверенная личность, руководствующаяся лишь внутренним законодательством (законом природы) и теми законами, на которые она дала свое согласие, образует, как это следует из теории Локка, основу государства и общества, формируемых соединением множества таких суверенных индивидов. Любое посягательство на свободу и равенство граждан, то есть осуществление действий помимо их согласия и доверия, служит основанием для реализации права на восстание, то есть на революцию – насильственную смену власти, в результате чего происходит восстановление попранного права и справедливости. То есть в данной теории предполагается возможность антагонизма между отдельными гражданами и обществом-государством как целым: отдельные индивиды формируют общество как нечто целое, которое становится посредником в их отношениях между друг другом, однако может действовать и чаще действует вопреки желаниям отдельных людей.

Важным развитием классического либерального понимания права, общества и государства является философия политики и права И. Канта, который подытожил в своем учении все главные достижения европейской политической мысли раннего Нового времени, но вместе с этим ввел также и ряд новых элементов в теорию либерализма, прояснив все ее ключевые постулаты. Кант проводит различие между правом и моралью. Уже в «Критике практического разума» он указывает, что соответствие поступка нравственному закону (категорическому императиву) может быть внутренним, когда поступок совершается только лишь из уважения к закону, а может быть и внешним, то есть формально соответствовать нравственному законодательству, но основываться на неких внешних по отношению к нему мотивах, например на любви к человеку. Это различие и позволяет Канту в дальнейшем развить учение о взаимодополнительности морали и права, которое представлено прежде всего в «Метафизике нравов» [15]: если закон является внутренним мотивом поступка, то речь идет о моральном законодательстве, если же он только лишь внешне соответствует закону, то законодательство – юридическое. Кант пишет об этом таким образом: «В той мере, в какой они (законы свободы. – В.К.) касаются лишь внешних поступков и их законосообразности, они называются *юридическими законами*; если ими также выдвигается требование, чтобы они (законы) сами были определяющими основаниями поступков, они называются *этическими*, и в этом случае говорят: соответствие с первыми есть *легальность*, со вторыми – *моральность* поступка. Свобода, к которой имеют отношение юридические законы, может быть лишь свободой во внешнем употреблении; а та свобода, к которой имеют отношение вторые, может быть свободой и во внешнем и во внутреннем употреблении произволения, поскольку оно определяется законами разума» [23, с. 43]. В результате правовое учение Канта вводит представление о двух сферах человеческого поведения: с одной стороны,

существует сфера нравственности, внутреннее законодательство, которое опирается на чувство долга и никак не регулируется правом и государством, с другой же – каждый человек является и правовым субъектом, то есть руководствуется формальными нормами правового поведения, и именно поступки, относящиеся к этой сфере деятельности, подлежат регулированию в виде положительного законодательства. Более того, в отличие от нравственности право принудительно.

Смысл права Кант определяет вслед за традицией новоевропейской политико-правовой мысли как ограждение индивидуальной свободы. Всеобщий принцип права формулируется через понятие соответствия поступка всеобщему закону: «всеобщий правовой закон гласит: поступай так, чтобы свободное проявление твоего произволения было совместимо со свободой каждого, сообразно со всеобщим законом» [23, с. 89]. Если у Локка лишь предполагается, что задача гражданского состояния заключается в гарантии индивидуальной свободы, то Кант кладет эту мысль в основу учения о государстве. При этом немецкий философ рассматривает государство так же, как и Локк – в смысле совокупности множества индивидов, объединенных общим законодательством. Но если Локк подчеркивает, что целью вступления в общество является обеспечение безопасности собственности, к каковой относится и сама личность, то Кант в большей степени подчеркивает то обстоятельство, что смысл государства заключается в обеспечении свободы как сущностной стороны человека. Право – это не содержание, а *форма* отношений между индивидами, которые понимаются как от природы равные и свободные. Если же задача государства – разграничивать деятельность граждан, обеспечивая каждому возможность оставаться свободным, то смысл государственности как таковой полностью сводится к праву: государство есть своего рода воплощение права как способа отношений людей между собой.

В данном контексте в кантовской философии права находит свою вершину традиция республиканизма, которая в той или иной мере оказалась присуща всей главной исторической линии европейской философии. Уже у Локка можно найти учение о разделении властей на законодательную, исполнительную и федеративную. Принципиально важным для Локка является разделение на законодательную и исполнительную власть – это гарантия того, что законодатели не будут исключены из тех законов, которые они сами предписывают и тем самым будут сохранять свободу и равенство всех членов общества. Кант полагает, что единственный тип политического устройства, который следует из первоначального договора, – *республиканский*. Именно этот способ управления полностью гарантирует свободу граждан, поскольку он основан на принципах свободы членов общества, зависимости всех от единого законодательства и равенства всех [21, с. 444]. Республиканский строй основан на согласии граждан, а главным его свойством, которое не позволяет игнорировать мнение граждан, является разделение исполнительной и законодательной власти – собственно, это «внутренняя пружина» республиканского строя, при нарушении которой возникает деспотизм. Суть этого учения о республике также сводится к убеждению, что каждый человек – сам себе хозяин и никто не может распоряжаться его судьбой, то есть предписывать ему некий способ жизни, помимо его воли. С этой точки зрения любой политический строй, который допускает воздействие на

граждан вопреки их воли, относится к ним как к несовершеннолетним и поэтому признается патерналистским. Государство – это механическое собрание индивидов [23, с. 307], которые соединяются для купирования неудобств и угроз для своей безопасности, и не более того, поэтому-то содержание понятия «государство» состоит в том, что его главная цель заключается в гарантиях свободы и безопасности в виде регулирования совместной жизни своих граждан, в то время как их благополучие целиком и полностью принадлежит им самим. Очевидно, что в основных чертах Кант доводит до логического завершения ту концепцию, которую излагает Локк, поэтому даже с учетом всех особенностей, которые отличают кантовское учение, «Метафизику нравов» можно назвать «катехизисом классического либерализма».

Таким образом, в XVII–XVIII вв. европейская политическая философия выработала стройное учение о естественных правах человека, правовой свободе, «свободоразмерности» государства и теорию республиканизма, которые в XIX в. получают наименование либерализма. Главным аспектом этого подхода является признание индивидуальной жизни во всем ее многообразии в качестве фундаментальной социальной ценности, на службу которой должно быть поставлено государственное целое и весь комплекс политических и правовых институтов общества.

Рецепция либерализма в политико-правовом учении И. А. Ильина

Как было выше отмечено, чаще всего политическую философию Ильина связывают с консерватизмом. Более того, в последние десятилетия в зарубежной печати Ильина все больше связывают с национализмом в его худших проявлениях, прежде всего с национал-социалистической идеологией¹. Однако можно говорить о том, что политическая философия Ильина по праву может быть отнесена к либеральному направлению. Хотя нужно при этом признать, что либеральная философия претерпела существенные изменения в его учении, получив весьма своеобразное и неожиданное развитие. Главным сочинением Ильина, посвященным проблематике философии политики и права, является его работа «О сущности правосознания», в основном написанная еще в период его пребывания в России в 1919 г., но опубликованная уже после смерти философа в 1956 г. Работа составлена на основании курса лекций, которые Ильин читал в московских высших учебных заведениях и основное содержание которых обсуждалось на заседаниях Московского юридического общества [16, с. 42–43]. Вместе с тем, в истории русской философии Ильин известен как интерпретатор философии Гегеля, соответственно, основа его политико-правового учения содержится уже в его главном философском труде – в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», опубликованной в двух томах в 1918 г. Ильин указывает, что право имеет в философии Гегеля метафизическое значение, то есть служит выражением и реализацией Абсолютного. «Право, – пишет он, – есть для Гегеля особое *состояние человеческого духа*, значение которого определяется всегда тем, что оно есть состояние

¹ Показательны в этом отношении взгляды профессора Йельского университета Т. Снайдера, специалиста по истории Восточной Европы XX в. [14].

божественного Духа. Благодаря такому трактованию каждый правовой институт получает свое место в восходящем ряду, низшим членом которого является “пустое пространство”, а высшим – “абсолютная философия”. Единым и общим началом для всего остается “Абсолютное в процессе самоосвобождения от инобытия”; от него-то каждый правовой институт получает свое *сверхюридическое* значение и предстает как необходимый status Духа, творящего свою свободу» [20, с. 304]. Позитивное право, которое является предметом юриспруденции, оказывается в таком случае только лишь знаком подлинного права – *естественного*, которое Гегель, согласно интерпретации Ильина, и трактует в смысле проявления божественного. Наличное позитивное право может расходиться с естественным правом как проявлением Духа, что способствует противоречиям между ними. Суть бытия положительного права заключается в таком случае в приведении себя в соответствие с подлинным правом – правом естественным. Соответственно, как показывает Ильин, в гегелевской философии правовые институты получают двойное значение: как проявление Духа и как факт эмпирической жизни человека [9], причем сущность права определяется именно его духовным генезисом и его метафизической природой.

В целом такая интерпретация гегелевской философии права верна: Гегель рассматривает право именно как этап в развитии Духа и ступень в его самопознании, поэтому оно и обосновывается его сверхюридическим содержанием. В работе о «Сущности правосознания» Ильин мало ссылается на Гегеля, однако влияние немецкого философа на теоретические конструкции, представленные в этой работе, очевидно. Влияние Гегеля прослеживается в ключевой для рассматриваемой работы доктрине о праве как проявлении Духа и форме бытия божественного. Рецепция этого учения позволяет Ильину существенно изменить традиционные подходы к правопониманию и теории государственности, оставшись, тем не менее, в рамках либеральной традиции политической философии, которой, вопреки распространенному мнению, принадлежит и гегелевское учение.

Вслед за Гегелем Ильин считает право проявлением внутренней сущности человека, а именно эмпирической манифестацией Духа. Понятие духа в философии права Ильина играет центральную роль: так же, как и в философии Гегеля, не только право, но и в целом политические и социальные институты понимаются им как выражение духовной сущности Бытия, т. е. Абсолюта. Смысловая коннотация понятия духа связывается Ильиным как с индивидуальным духом, так и с Духом в смысле Абсолюта. С одной стороны, Дух представляет собой Божественное начало бытия, то есть объективное, не зависящее от воли конкретного человека. С другой, Дух представляется индивидуальной способностью. Так же, как и у Гегеля, понимание духа Ильиным основано на мысли, что он есть тождество субъективного и объективного, бытия и познания, индивидуального и общего. Иными словами, Дух – это конкретное бытие, объединяющее множество во всем его многообразии. Ильин полагает, что Абсолютное (универсальное содержание Духа) раскрывается в каждом индивидуальном опыте, для чего индивидуальное сознание неизбежно должно совершить определенную внутреннюю работу, т. е. самораскрытие Абсолютного означает одновременно и то, что индивидуальное сознание должно само раскрыть его в себе. Поэтому проблема права, государства и

общества формулируется Ильиным как проблема *правосознания*. «Разрешить проблему правосознания, – полагает Ильин, – значит установить и формулировать то безусловное основание, которое делает его бытие необходимым, его внутреннее строение – нормальным, его содержание – духовно верным и достойным, а его силу – жизненно творческой и непобедимой» [19, с. 233]. Таким образом, учение Ильина о праве и государстве является теорией правосознания. Дух в смысле индивидуальной способности Ильин связывает с «чувством права и правоты», волей к праву и к добру самому по себе. «Правосознание, – указывает он, – есть воля к верному праву и единой верховной цели права как таковой» [19, с. 232]. Воля к духу, как основа нормального правосознания, безусловна и универсальна как по составу субъектов, которым она присуща, так и по составу возможных его носителей; благодаря ее наличию конечное сознание возводится до уровня общечеловеческого [19, с. 241]. Обсуждая данный аспект философии Ильина, важно обратить внимание на то, что понятие нормального правосознания навечно отнюдь не только Гегелем. Помимо того, что во многом схожим образом вопрос о правопонимании и теории государства ставил учитель Ильина П. Н. Новгородцев [25], в данном случае прослеживаются и тонкие интеллектуальные нити, связывающие метафизику Ильина с немецким неокантианством. Из биографии Ильина известно, что во время своей командировки в Германию он вместе с Б. В. Яковенко и Ф. А. Степуном участвовал в семинарах Г. Риккерта (летом 1910 г.), в связи с чем совершенно не удивительно, что фразеология, которой пользуется Ильин, навечно не только гегелевской «Феноменологией духа», но также и работами В. Виндельбанда [17] и Г. Риккерта, которые сделали краеугольным камнем своих философских построений рассмотрение проблемы нормального сознания и воли к долгу. Что действительно отсутствует у Ильина и существенно отличает его размышления о нормальном правосознании, это отсутствие в его выводах столь заметного в неокантианстве гносеологизма, а также постановка проблемы сознания как проблемы прежде всего онтологической, поэтому влияние Гегеля, точнее «Феноменологии духа», все же следует признать определяющим и главным для его политико-правового учения.

Рассмотрение понятия права сквозь призму признания его духовной сущности в указанном выше смысле приводит Ильина к существенному его переосмыслению. Как мы показали выше, европейская политическая философия Нового времени в главной линии своего развития выдвинула формальную трактовку права, предполагающую, что оно регулирует лишь внешнее поведение человека, определяя меру его свободы так, чтобы поступки одного индивида были совместимы с такой же свободой другого. Мораль рассматривалась в качестве отдельного измерения человеческого поведения, лишь дополняющего право и регулирующего то, на что оно не распространяется (кантовское различие внутренней и внешней свободы). Сохраняя ряд важных постулатов либерализма, концепция Ильина снимает такого рода дуализм. Пафос философии права Ильина во многом состоит в том, что право, будучи проявлением божественного как в отдельном индивиде, так и в обществе в целом, служит внутренним мотивом поступка и внутренним основанием социального бытия человека. Представление о том, что право сводится к только лишь легальности поступков, разрушает правосознание и допускает юридиче-

ское лукавство, то есть неискреннее и необузданное к нему отношение. Ильин пишет: «Оторванное от своей конечной задачи и от корней истинного правосознания право, естественно, превращается в беспринципное, самодовлеющее средство, оно ограничивает тогда свое духовное назначение, отвлекаясь от проблемы содержания и качества правовой жизни, и вырождается в пустую формальную видимость; ему уже достаточно, если люди повинуются ему по лени, блюдают его из корысти, не нарушают его из страха; ему уже достаточно, если “по внешности” все “благополучно”, хотя бы за этой внешностью скрывается глубокое внутреннее разложение, а за этим благополучием – неизбежность грядущих бед и падений» [19, с. 186]. Точно так же Ильин трактует и государство. Если в классическом либерализме государство представлялось искусственно созданным правовым порядком, главное свойство которого заключалось в наличии совокупности юридических норм, определяющих совместимость отдельно взятых равных и свободных индивидов, а гражданство сводилось к формальной принадлежности индивида к тому или иному правовому полю, то для Ильина государство есть «духовное единство людей, ибо в основе его лежит духовная связь, предназначенная для того, чтобы жить в душах и создавать в них мотивы для правильного внешнего поведения» [19, с. 258]. Государство создается не формальными поступками, а волей, чувством и разумом, оказываясь продуктом творческой активности Духа. Как последователь философии Гегеля, Ильин полагает, что нет ничего более ошибочного, нежели абстрактное разделение внешнего и внутреннего. Наоборот, как вытекает из его учения, государство есть прежде всего норма внутренней жизни, которая только лишь проявляется в эмпирически наличных законах и социальных институтах. Этот подход существенно отличает философию государства и права от вышеизложенных принципов классической либеральной традиции XVII–XVIII вв.

Хотя рассматривать право, сводя его к совокупности формально-юридических норм, Ильин считает неверным, внутреннее и внешнее в праве все равно не сливаются: наряду с единством обнаруживается и разность, т. е. речь идет о саморазличающемся единстве (в гегелевском смысле). Нормальное правосознание оказывается у Ильина синонимом естественного права; развиваясь в наличные формы законодательства, оно эмпирически создает неадекватные себе формы. Так возникают позитивное право и необходимость государства. Любое позитивное законодательство является выражением нормального правосознания и всегда содержит в себе его некий минимум. Государство же как таковое необходимо для непосредственной реализации нормального правосознания, т. е. оно представляет собой духовное объединение людей ради «гетерономного осуществления естественного права» [19, с. 263]. Но главным аспектом такого рода единства является именно его несводимость к формальным юридическим нормам и к принципу внешних механических связей отдельных социальных атомов, как это было в классическом либерализме. Государство, как вытекает из концепции Ильина, является системой внутренних взаимообусловленных связей между его членами; т. е. оно представляет собой органическое единство определенного множества индивидов [6]. В этом контексте в рамках своей теории государства Ильин развивает учение о *духовной солидарности*. Классический либерализм рассматривает государ-

ство сквозь призму эгоистических интересов, когда каждый индивид преследует свои цели, а все множество таковых социальных атомов, образуя из хаоса интересов некое системное целое, формирует единство, в котором каждый его член пребывает в состоянии постоянной конкуренции и взаимной борьбы. Политическая жизнь представляется также конкурентным полем и постоянным турбулентным хаосом частных интересов, в результате борьбы которых устанавливается некий баланс, основанный на взаимном компромиссе и уступках – наподобие равновесному стационарному состоянию некой термодинамической системы. В противовес данному подходу Ильин предлагает рассматривать государство и политическую жизнь с точки зрения такой связи их элементов, при которой они оказываются не в состоянии борьбы и наступающего за ней компромисса, а в отношении сотрудничества и взаимодополнения, когда частные интересы, по-прежнему оставаясь частными, являются также и общей целью всего целого. Ильин пишет: «Сущность государства состоит в том, что все его граждане имеют, помимо многих различных, противоположных или одинаковых интересов и целей, одну, единственную цель и один, общий интерес... Эта солидаризация интересов возникает так, что каждый член союза начинает понимать неосуществимость своей цели помимо осуществления чужих одинаковых целей, и, притом, всех чужих. Личный духовный центр, нуждаясь в определенной и обеспеченной сфере свободного изволения, убеждаясь в том, что его полномочия поддерживаются и питаются исключительно чужими обязанностями и запретностями, и что, в то же время, они отовсюду ограничиваются чужими полномочиями. Все субъективные правовые “статусы” как бы соприкасаются отовсюду друг с другом, образуя живую систему взаимного поддержания и ограничения» [19, с. 265–266]. Это учение о том, что каждый, реализуя свою цель, преследует одновременно и цель общую, также было позаимствовано из классического немецкого идеализма – из политической философии Фихте и Гегеля – и восходит к понятию организма, впервые изложенному в кантовской «Критике способности суждения» [22, с. 293–300]; органические теории общества Фихте и Гегеля используют это кантовское различие механизма и организма, разработанное им в контексте обсуждения проблемы целесообразности природы [5, с. 84–88; 11, с. 56–73] и практически не распространявшееся на социально-философскую и политологическую проблематику, которую Кант трактовал в русле обозначенного выше магистрального направления гражданской философии раннего Нового времени. В этом отношении Ильин оказывается продолжателем той философской традиции, которая в то время в Германии пребывала в пренебрежении [4].

Но если политическая философия Ильина, как и предложенное им правопонимание, настолько расходятся с политико-правовым учением классической либеральной мысли, то не будет ли тезис о ее антилиберальном характере истинным? С полной уверенностью можно утверждать, что верно противоположное. Политическое и правовое учение Ильина по-прежнему остается в русле либеральной философии. Несмотря на то, что Ильин, опираясь на наследие немецкого идеализма, представленного прежде всего учением Гегеля, переосмыслил важные аспекты теории государства и права Нового времени, его подход сохраняет тот фундаментальный принцип, который делает либерализм самим собой, – принцип автономии личности и индивидуальной свободы. Этот принцип

нашел отражение в разработанной Ильиным концепции аксиом нормального правосознания, каковыми являются следующие положения: «чувство собственного духовного достоинства, способность к самообязыванию и самоуправлению и взаимное уважение и доверие людей друг к другу» [19, с. 232]. Первая и основная аксиома правосознания – чувство собственного духовного достоинства – является результатом духовного самоконституирования через личный опыт встречи с Абсолютом и утверждения себя в нем. Ильин указывает, что только «личный опыт, духовный и по форме и по содержанию, порождает в человеке *чувство духовного достоинства*: душа должна чувствовать, что она действительно стояла и стоит перед лицом Божиим» [19, с. 305]. Таким образом рождается «внутренне зрелая» личность, которая только и способна ощутить себя гражданином – самостоятельным субъектом общественной жизни, осознающим в себе волю к праву. По аналогии с отдельной личностью таковым автономным субъектом Ильин признает и государство (нацию) в целом. Фундаментальное значение роли автономной, самостоятельной личности в теории государства Ильина особенно заметно, когда он использует монадологию Лейбница, что позволяет увидеть в философии политики и права Ильина еще одну грань русского лейбницианства – весьма неожиданную и оригинальную. Человечество, считает Ильин, живет в виде коррелятивной системы «своеобразных духовно-творческих монад» [19, с. 196], бытие которых уникально и своеобразно и которые обладают полной свободой самореализации. Каждый человек, представляя собой такую монаду, «осуществляет свою судьбу в глубоком и неизбывном одиночестве» [19, с. 196], собирая вокруг себя то, что к нему как-то относится. Ильин подчеркивает, что познание истины, моральный поступок, переживание красоты – акты прежде всего *индивидуального* творчества и активности каждой отдельной монады. В процессе такой активности монады неизбежно приходят в противоречие друг с другом, что приводит к необходимости организации правовой жизни. И далее в этом контексте Ильин вводит в свое учение классическое либеральное понимание правового равенства: «по своему праву на достойную жизнь каждый равен каждому другому» [19, с. 201], т. е. каждое индивидуальное бытие (монада) свободно и обладает равным с другими правом в своих притязаниях на собственную реализацию. Задача же законов состоит в организации такого со-бытия монад, то есть придание формы их совместной деятельности. Этот подход – основа общественной жизни в виде свободы и равенства каждой личности – является важным достижением европейского либерализма, которое Ильин совершенно не отбрасывает. Из него вытекает столь часто повторяемое Ильиным требование самоуправления и самоорганизации – вторая аксиома правосознания.

Не менее важны и две другие указываемые Ильиным аксиомы. Дополняя и конкретизируя содержание первой аксиомы, утверждающей вслед за традицией либеральной философии суверенность и автономность личности, они аналитически следуют из нее. Согласно Ильину, духовно зрелая личность, утвердившая себя в своей воле к праву и осознавшая свое достоинство, неизбежно тем самым управляет собой. Идея, как указывает Гегель, есть такое понятие, которое развивается самостоятельно. В этом смысле сущность Духа заключается в его *самодетельности*. Из этого принципа вытекает, что человек не игрушка в ру-

ках правителей, которой властитель, словно кукловод, незаметно управляет в своих интересах, а самостоятельный субъект государства, в природе которого – свобода. В данном контексте Ильин прямо указывает на значимость личной свободы: «Напротив, гражданин, ведущий автономную духовную жизнь, является истинным строителем жизни – как внутренней, душевной, так и внешней. И для этого строительства ему, безусловно, необходимо, чтобы его *внутренняя автономия* находила себе *нестесненное внешнее проявление*. Он должен иметь возможность *определять себя* вовне так, как определяет он себя внутренне: ему необходимо правовое признание и правовая гарантированность *личной свободы*... Связь между гражданством и личной свободой есть связь взаимной обусловленности: человек, совершенно лишенный права на внешнее самоопределение, никогда не станет гражданином, ибо нельзя научиться дышать без воздуха» [19, с. 329]. Третья аксиома правосознания утверждает, что личная свобода предполагает признание аналогичной свободы другого, то есть указывает на принцип правового равенства, понимаемый в смысле взаимного духовного признания.

Заключение

Из приведенного анализа очевидно, что несмотря на ряд существенных отличий и преобразований, Ильин принимает в своей политической доктрине основную идею либеральной философии Нового времени: *свобода и равенство личности*. Смысл же гражданской жизни состоит в реализации этой фундаментальной социальной ценности. Государство должно быть «свободоразмерным», т. е. основываться на возможности личности быть самой собой. Особенность же либерализма Ильина состоит в его полном отрицании правового формализма, одностороннего индивидуализма и социального механицизма, которые были характерны для гражданской философии XVII–XVIII вв. Классическая либеральная философия этого периода неизбежно приходила к концептуальному противоречию между отдельным индивидом и государственным целым; во главу угла ставилась личная свобода в ущерб общей социальной организации – таковы философские концепции Локка, французских просветителей, Канта, раннего Фихте и других философов. В результате государство, как указывает Градовский в приведенной выше цитате, становилось «враждебным» по отношению к индивиду, отчуждалось от него. На этом фоне в философии позднего Фихте и в философии Гегеля возникает стремление преодолеть абстрактное разделение индивида и целого, выработать такой подход к государству и отдельной личности, чтобы отношения между ними понимались как гармоничные и согласованные (чтобы индивид и целое имели одинаковую ценность). Так возникает идея органического понимания общества, основанная на кантовском различении механизма и организма. Суть этого подхода – в особых отношениях между частью и целым, при которых взаимодействие обоих членов этого отношения понимается по модели, близкой к герменевтическому кругу (часть понимается из целого, а целое – из части). Именно этой традиции наследует политико-правовое учение Ильина. Так же, как и для Гегеля, краеугольным вопросом для него является проблема сохранения личной свободы и автономии при одновременной значимости целого – государства. Для Ильина государство

является органической целостностью свободных личностей (т. е. их *телеологическим единством*), координация частных усилий которых направлена на достижение общего блага – в этом следует видеть суть его учения о солидарности. А право оказывается формой организации жизни такого государственного целого. Именно в этом *органическом* способе понимания государства, а также в трактовке права как сущности духовного бытия человека и следует видеть отличие философии политики и права Ильина от классической либеральной традиции и близость ее к немецкому идеализму. При этом важен тот факт, что Ильин поддерживает важнейший принцип либерализма о суверенности личности, это позволяет говорить о том, что его политико-правовое учение не порывает с либерализмом, а лишь представляет его новую интерпретацию, видоизменяя концепцию, возникшую в других исторических условиях, в соответствии с новыми подходами и способами понимания тех же самых проблем. Можно уверенно говорить, что между учением Ильина и политической философией Локка имеется интеллектуальный континуитет, последующим звеном внутри которого выступает немецкий классический идеализм.

Тем не менее, хотя стержнем переосмысления либерализма у Ильина стало глубокое проникновение в метафизику Гегеля, которая стремилась преодолеть противоречия и недостатки просветительской философии, но не была при этом направлена на ее полное отрицание, таковое стремление к обновлению либеральной философии тесно связывает Ильина также и с другими представителями русской политической мысли, прежде всего с Е. Н. Трубецким, Б. Н. Чичериным и А. Д. Градовским, предложившими свои во многом схожие подходы к переосмыслению либерализма, разработанные также на основе немецкой философии (как немецкого идеализма, так и немецкой исторической школы права). В частности, Чичерин аналогично видит смысл государства в солидарных усилиях его граждан ради общего блага и так же, признавая определяющую роль личной свободы, вводит органическое понимание общества и его институтов, к каковым он относит и само государство [26, с. 233–250]. Поэтому в той же мере, в какой Ильин является наследником немецкой метафизики начала XIX в., он оказывается и представителем особой русской школы либеральной философии, квинтэссенцией которой следует признать, во-первых, органическое понимание общества в духе немецкого идеализма начала XIX в. и, во-вторых, резкое отрицание социального атомизма и абстрактного.

Литература

Исследования:

1. *Аверьянов В.В.* Русская историческая традиция в неоконсерватизме И. А. Ильина // История философии. 2002. № 9. С. 110–119.
2. *Алехина С.Н.* Идеи традиционализма в философии И. А. Ильина // Человек: диагноз и прогноз в социально-гуманитарном значении. Курск, 2004. С. 4–8.
3. *Бабурин С.Н.* Национализм И. А. Ильина как неотъемлемая составная часть современного русского консерватизма // Русский экономический вестник. Екатеринбург, 2003. Вып. 2. С. 206–209.

4. *Гриер Ф.Т.* Ильин как интерпретатор Гегеля // Иван Александрович Ильин / Под ред. И. И. Евлампиева. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 94–138.
5. *Евлампиев И.И., Куприянов В.А.* Телеология в классической и неклассической философии. СПб.: РХГА, 2019.
6. *Изергина Н.И.* Теория органической демократии И. А. Ильина и политическая трансформация постсоветской России. Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 2008.
7. *Куприянов В.А.* Идея революции в западной либеральной теории и ее преломление в русской политической философии либерализма // Модификация социально-политического учения Библии в истории и религиозные основания политико-правовой мысли Российской империи / Отв. ред. И. И. Евлампиев. СПб.: РХГА, 2019. С. 286–339.
8. *Малинов А.В.* Очерки по философии истории в России. В 2 т. Т. 1. СПб.: Интерсоцис, 2013.
9. *Осинов И.Д.* Философия права И. А. Ильина // Иван Александрович Ильин / Под ред. И. И. Евлампиева. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 203–229.
10. *Пекарский П.П.* Наука и литература в России при Петре Великом. Т. 1. СПб.: Издание тов-ва «Польза», 1862.
11. *Разеев Д.Н.* Телеология Иммануила Канта. СПб.: Наука, 2010.
12. Революционеры и либералы России / Ред. Б. С. Итенберг. М.: Наука, 1990.
13. *Скиннер К.* Истоки современной политической мысли. Т. 2: Эпоха Реформации. М.: Издательский дом «Дело», 2018.
14. *Снайдер Т.* Кровавые земли: Европа между Гитлером и Сталиным. Киев: Дулибы, 2015.
15. *Соловьев Э.Ю.* И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М.: Наука, 1992.
16. *Томсинов В.А.* Иван Александрович Ильин: биографический очерк (1883–1954) // Ильин И.А. Теория права и государства. М.: Зерцало, 2003. С. 7–60.

Источники:

17. *Виндельбанд В.* Что такое философия? // Виндельбанд В. Прелюдии. М.: Гиперборей; Кучково поле, 2007. С. 9–52.
18. *Градовский А.Д.* Общество и государство (теоретические очерки) // Градовский А.Д. Сочинения. СПб.: Наука, 2001. С. 31–55.
19. *Ильин И.А.* О сущности правосознания // Ильин И.А. Теория права и государства. М.: Зерцало, 2003. С. 157–398.
20. *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
21. *Кант И.* К вечному миру // Кант И. Критика способности суждения. СПб.: Наука, 2006. С. 337–476.
22. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Критика способности суждения. СПб.: Наука, 2006. С. 65–394.
23. *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 5. М.: Реабилитация, 2014.
24. *Локк Дж.* Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 135–405.

25. Новгородцев П.Н. Кризис современного правосознания (Введение в философию права) // Новгородцев П.Н. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 35–366.
26. Чичерин Б.Н. Философия права // Чичерин Б.Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. С. 19–258.
27. Fichte J.G. Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution. Herausgegeben von Dr. Reinhard Strecker. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922.

Kupriyanov, Viktor A. *European liberalism in the mirror of I. A. Ilyin's political philosophy*

References

1. Averyanov, V.V. (2002), Russkaya istoricheskaya traditsiya v neokonservatizme I. A. Ilyina [Russian historical tradition in I. A. Ilyin's neoconservatism], in *Istoriya filosofii* [History of philosophy], no. 9, pp.110–119.
2. Alekhina, S.N. (2004), Idei traditsionalizma v filosofii I. A. Ilyina [The ideas of traditionalism in I. A. Ilyin's philosophy], in *Chelovek: diagnost i prognoz v sotsial'no-gumanitarnom znachenii* [Man: the diagnosis and prognosis in the socio-humanitarian meaning], Kursk, pp. 4–8.
3. Baburin, S.N. (2003), Natsionalizm I. A. Ilyina kak neotyemlemaya sostavnaya chast' sovremennogo russkogo konservatizma [I. A. Ilyin's nationalism as an indispensable part of contemporary Russian conservatism], in *Russkiy ekonomicheskii vestnik* [Russian economic bulletin], vol. 2, pp. 206–209.
4. Grier, F.T. (2014), Ilyin kak interpretator Gegelya [Ilyin as an interpreter of Hegel], in Evlampiev, I.I. (ed.), *Ivan Aleksandrovich Ilyin*, Politicheskaya entsiklopediya, Moscow, pp. 94–138.
5. Evlampiev, I.I., and Kupriyanov, V.A. (2019), *Teleologiya v klassicheskoy i neklassicheskoy filosofii* [Teleology in classical and non-classical philosophy], RHGA, St. Petersburg.
6. Izergina, N.I. (2008), *Teoriya organicheskoy demokratii I. A. Ilyina i politicheskaya transformatsiya postsovetskoy Rossii* [The theory of organic democracy by I. A. Ilyin and the political transformation of post-Soviet Russia], Publishing House of Mordovia State University, Saransk.
7. Kupriyanov, V.A. (2019), Ideya revolyutsii v zapadnoy liberal'noy teorii i eyo prelozhenie v russkoy politicheskoy filosofii liberalizma [The idea of revolution in the Western liberal tradition and its transformation in Russian philosophy of liberalism], in Evlampiev, I.I. (ed.), *Modifikatsiya sotsial'no-politicheskogo ucheniya Biblii v istorii i religioznye osnovaniya politiko-pravovoy mysli Rossiyskoy imperii* [The modification of the biblical socio-political doctrine in the history and the religious foundations of political and legal thought in the Russian empire], RHGA, St. Petersburg, pp. 286–339.
8. Malinov, A.V. (2013), *Ocherki po filosofii istorii v Rossii v 2 t.* [Essays on the philosophy of history in Russia in 2 vols.], vol. 1, Intersocis, St. Petersburg.

9. Osipov, I.D. (2014), *Filosofiya prava I. A. Ilyina* [I. A. Ilyin's philosophy of law], in Evlampiev, I.I. (ed.), *Ivan Aleksandrovich Ilyin*, Politicheskaya entsiklopediya, Moscow, pp. 203–229.
10. Pekarskiy, P.P. (1862), *Nauka i literatura v Rossii pri Petre Velikom* [Science and literature in Russia under Peter the Great], vol. 1, Publishing House of the “Pol'za” society, St. Petersburg.
11. Razeev, D.N. (2010), *Teleologiya Immanuila Kanta* [Teleology by Immanuel Kant], Nauka, St. Petersburg.
12. Itenberg, B.S. (ed.) (1990), *Revolyutsionery i liberaly Rossii* [The revolutionaries and liberals of Russia], Nauka, Moscow.
13. Skinner, K. (2018), *Istoki sovremennoy politicheskoy mysli. T. 2: Epokha Reformatsii* [The origins of modern political thought, vol. 2: The era of Reformation], Publishing House “Delo”, Moscow.
14. Snyder, T. (2015), *Krovavye zemli: Evropa mezhdou Gitlerom i Stalinym* [Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin], Dulibi, Kiev.
15. Solovyov, E.Ju. (1992), *I. Kant: vzaimodopolnitel'nost' morali i prava* [I. Kant: complementarity of morality and law], Nauka, Moscow.
16. Tomsinov, V.A. (2003), *Ivan Aleksandrovich Ilyin: biograficheskiy ocherk (1883–1954)* [Ivan Aleksandrovich Ilyin: a biographical essay], in Ilyin, I.A. *Teoriya prava i gosudarstva* [Theory of state and law], Zertsalo, Moscow, pp. 7–60.