



И. И. Евлампиев

**ОТ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА
К ФИЛОСОФИИ ПРАВОСЛАВИЯ:
ДОСТИЖЕНИЯ И НЕУДАЧИ ИВАНА ИЛЬИНА**

1

В жизни и творчестве Ивана Александровича Ильина (1883—1954) с удивительной наглядностью проявились некоторые характернейшие черты русской философской традиции, причем в большей степени ее глубокие противоречия и неудачи, чем достижения и успехи. Впрочем, в силу определенных причин, о которых речь пойдет ниже, точно такое же преобладание неудач над успехами и явная противоречивость философских исканий может быть обнаружена и у многих других русских мыслителей. Ильин в этом ряду отличается только тем, что благодаря присущей ему «страстности» он более наглядно и остро выразил и эту общую особенность, и некоторые другие важные общие черты русской философской традиции.

Чрезвычайно характерно уже происхождение Ильина — его отцом был присяжный поверенный, губернский секретарь Александр Иванович Ильин, а мать — Екатерина Юльевна Ильина (урожденная Каролина Луиза Швейкерт), сочетание русских и немецких культурных корней привело к тому, что Ильин прекрасно говорил по-немецки, великолепно знал немецкую философию и все первые и самые интересные свои работы посвятил оригинальной интерпретации идей известных немецких мыслителей — Штирнера, Фихте, Шлейермахера и Гегеля. В своей личной судьбе Ильин в миниатюре воспроизвел ситуацию, характерную для русской культуры XVIII—XIX веков, восприняв все основные формы из Западной Европы (в первую очередь из Германии), она сумела наполнить их оригиналь-

ным содержанием и стала совершенно самостоятельной и достаточно влиятельной традицией в рамках общеевропейской культуры. Аналогичный культурный синтез осуществляли в своей личной судьбе многие русские философы: Франк и Шестов сочетали русскую православную традицию с традициями еврейской культуры и иудейской религиозности, Эрн — с традициями шведской, польской и немецкой культур, Степун, как и Ильин, — с традицией немецкой философии. Причем во всех этих случаях сочетание было достаточно плодотворным, существование «на стыке» культур обеспечивало необходимый динамизм, помогало быстро найти основу для движения вперед, к самобытности и оригинальности.

Однако и в этом контексте Ильин, безусловно, выделяется как особенно парадоксальная (*парадоксальная* в своей *характерности*) фигура: несмотря на свои немецкие корни и безусловную склонность к немецкому стилю философствования, он в эмиграции стал одним из самых ярких и радикальных сторонников «русской идеи», основанной на убеждении в особом историческом пути России и особом значении русского православия как единственно верного религиозного мировоззрения, призванного вывести человечество из политического, социального, культурного и духовного кризиса.

Для русских философов очень важное значение имела общественно-политическая составляющая их мировоззрения, поскольку именно ради и определенного представления о пути «усовершенствования» общества и создавались самые оригинальные концепции русской философии. И в этой составляющей Ильин дает пример радикальных колебаний и внутренних противоречий. В молодости он по некоторым свидетельствам был близок к самым крайним формам политического радикализма, в том числе, возможно, разделял большевистскую идеологию. В качестве косвенного доказательства этого факта, помимо свидетельства Е. Герцык *, можно упомянуть факт участия в большевистской организации его брата, Алексея Александровича Ильина (умершего в 1913 г. в С.-Петербурге от брюшного тифа). Согласно сохранившимся документам, Алексей Ильин вступил в РСДРП осенью 1905 г. и состоял начальником боевой железнодорожной дружины во время вооруженного восстания в Москве в 1905—1906 гг. **

* См. наст. изд., с. 67.

** См.: Ильин И. А. Собр. соч. Дневник. Письма. Документы (1903—1938). М., 1999. С. 149—152.

Однако очень скоро — возможно, как раз в результате осмысления революции 1905 г. — Иван Александрович покидает позицию политического радикализма и превращается в яркого и достаточно известного теоретика русского либерализма. Он с энтузиазмом встречает Февральскую революцию, активно включается в политическую борьбу ради демократического завершения революции и создания в России свободной парламентской республики. После победы большевиков он становится их активным противником, сторонником белого движения, а в эмиграции завершает путь, ведущий в лагерь крайне правых, консервативных сил и оказывается главным идеологом крайних мер в борьбе с Советской Россией и коммунизмом ради восстановления монархии. На этом пути он даже пережил увлечение фашизмом, в котором увидел политическую силу, способную эффективно противостоять большевизму и коммунизму: Ильин искренне восхищался политикой Муссолини и в 1933 г. приветствовал приход к власти Гитлера в Германии.

Наконец, в своей творческой деятельности Ильин демонстрирует столь же удивительные контрасты и противоречия. Начав свою философскую работу в сугубо академическом, «немецком» стиле, он уже в 1910-е годы пришел к оригинальной системе идей, предвосхитившей представления о человеке, характерные для западного экзистенциализма. В 20-е годы он написал самую «эмоциональную» и дискуссионную книгу русской философии XX века (выдерживающую в этом контексте сравнение с первым «Философическим письмом» Чаадаева и «Вехами») — «О сопротивлении злу силою», которую можно рассматривать как наиболее яркий и содержательный пример «русского» стиля философствования. После этого Ильин почти целиком посвящает себя публицистике, разоблачению «сатанинской» природы коммунизма и пропаганде христианских ценностей, на основе которых должно произойти ниспровержение большевистского режима в России и восстановление христиански обоснованной культуры. Поздние философские труды Ильина в большей степени нацелены на теоретическое обоснование его публицистики, чем на поиски новых подходов к традиционным философским проблемам. По степени оригинальности они не выдерживают никакого сравнения с работами зрелого периода, написанными в 1910—1925 гг. Итоги ильинского творчества столь же противоречивы, как и творческий путь философа. Среди произведений Ильина есть и работы, достойные встать в один ряд с лучшими философскими трудами XX века, — это прежде всего книги «Философия Гегеля как учение о конкрет-

ности Бога и человека» и «О сопротивлении злу силою», — и многословно-утомительные построения в духе «православной философии», которые мало чем отличаются от аналогичных произведений других русских мыслителей, вряд ли имеющих сейчас большое философское значение.

Характерно, что именно Ильин в наши дни удостоился почти полного собрания сочинений (в настоящее время вышло уже более 20 томов), в котором представлен весь спектр его творений — от известнейших теоретических работ до коротких публицистических заметок. Как ни странно, публицистика Ильина, написанная «на злобу дня», сегодня оказывается столь же интересной и востребованной, как и его философские труды, написанные «в перспективе вечности». Это свидетельствует о том, что даже сегодня мы еще не можем однозначно определить место Ильина в развитии русской философской и общественно-политической мысли, в то время как это уже стало возможным по отношению к его более известным современникам — С. Франку, Н. Бердяеву, С. Булгакову и др. Нам еще долго предстоит осваивать огромное интеллектуальное наследие, оставленное Ильиным, и искать точные оценки для его идей и концепций, часто входящих в явное противоречие друг с другом.

2

У многих крупных мыслителей в начале их творческой биографии мы находим своеобразный период «бури и натиска», отмеченный особым интеллектуальным, творческим горением и часто сопряженный с социально-политической активностью*. Для русских мыслителей, никогда не признававших (за редким исключением) философию чисто академическим, «кабинетным» занятием, наличие такого периода является почти безусловным правилом. Можно вспомнить чрезвычайно выразительную и очень популярную в начале XX века статью С. Булгакова «Иван Карамазов как философский тип», где автор прямо утверждает (противопоставляя русский и западный стили философствования), что самое главное для русских философов — не строгость и последовательность в развитии исходных мета-

* В этом и в последующих разделах использованы результаты работы, проделанной в рамках программы, поддержанной Министерством образования РФ (грант по фундаментальным исследованиям в области гуманитарных наук № Г02 1.1-220).

физических принципов, а своеобразное *настроение*, связанное с переживанием самых острых проблем и трагедий своего народа. Именно поэтому в молодые годы почти все яркие русские философы не могли удержаться в рамках строгой академической философии и причудливо сочетали ее с другими формами творческой и социально-политической деятельности. Не случайно в конце XIX и в начале XX века в России такой невероятной популярностью пользовались труды К. Маркса и Ф. Ницше. Ведь при всем несходстве этих мыслителей их объединяла одна важная черта: оба пытались доказать, что философия — это не чистая наука, а особая и, может быть, самая действенная форма преобразования общества и человека. «Философы только и делали, что объясняли мир, а дело состоит в том, чтобы преобразовать его», — заявляет Маркс. «Я динамит, который должен взорвать Европу», — вторит ему Ницше. В России эти слова были поняты буквально, и ради более быстрого движения к идеальным целям философствующие субъекты, помимо интеллектуального «динамита», пытались закладывать в несовершенное (как им казалось) общественное здание и вполне реальный динамит.

Здесь уместно обратить внимание на сохранившиеся в воспоминаниях Н. Н. Алексеева и Л. Я. Гуревич свидетельства о том, что Ильин в студенческие годы хранил у себя бомбы, предназначенные для террористических актов*. Чтобы понять, насколько эти свидетельства правдоподобны, достаточно вспомнить, с какой страстью Ильин в эмиграции призывал к борьбе с советской властью в России — вплоть до террористических актов, диверсий и вооруженного восстания. Вряд ли в молодые годы он был менее деятелен и страстен в борьбе с самодержавным строем, который ему, как и огромному множеству русских интеллигентов начала XX века, представлялся воплощением реакции и социального порабощения. Впрочем, в отличие от большинства своих современников, вступивших на путь философского познания в конце XIX — начале XX века, Ильин не стал активным сторонником марксизма. Достаточно быстро преодолев юношескую болезнь политического радикализма, он превратился в последовательного приверженца и теоретика либерально-демократической идеологии. Причины такого резкого изменения системы ценностей достаточно очевидны — это увлечение немецкой классической философией, и особенно филосо-

* См.: Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993—1999. Т. 1. С. 9.

фией Фихте, идейным центром которой был принцип абсолютности человеческой личности.

Да и вообще основной вектор интересов молодого Ильина был четко сориентирован в сторону классической западной культуры и западной философии, в то время как большинство его современников, увлекшихся марксизмом (С. Булгаков, Н. Бердяев, П. Струве, С. Франк и др.), соединяли это увлечение с идейными традициями русской культуры (славянофилы, Достоевский, Л. Толстой и т. д.). В раннем творчестве Ильина влияние последних традиций почти незаметно. О его «западничестве» свидетельствуют многочисленные фрагменты его писем, где он говорит о своих интеллектуальных занятиях. В одном из писем к В. И. Герье (27 апреля 1916 г.) Ильин пишет: «Теперь начал читать и с особым интересом прочел Шопенгауэра “Афоризмы о житейской мудрости”... Наслаждался “Золотым ослом” Апулея, и особенно Овидием. Немного скучаю над “Эмилем” Руссо, холодно удивляюсь Байрону, предвкушаю Паскаля и Шафтсбери» *. Как мы видим, в этом списке нет ни одного русского автора.

Быть может, самым важным свидетельством, дающим «внутренний» портрет Ильина в молодые годы, является его переписка с двоюродной сестрой, Любовью Яковлевной Гуревич (1866—1940), которая с 1891 г. совместно с А. Л. Волынским редактировала журнал «Северный вестник», а в начале XX века стала заведовать отделом в журнале «Русская мысль», возглавлявшемся П. Б. Струве. Письма Ильина позволяют видеть, как он постепенно преодолевает в себе настроенность на внешнюю активность, имеющую яркую социально-политическую окраску, и осознает, что главное измерение человеческой деятельности лежит в духовной сфере, во «внутреннем» жизненном опыте личности. В одном из писем он противопоставляет героический бунт, направленный «вовне», на общепринятые ценности, невидимому, но гораздо более значимому акту «внутреннего» героизма, имеющему целью раскрытие своей собственной значимости как неповторимой личности. «Есть высшее, святейшее, для миллионов недостижимое самозаклание; — патетически взывает Ильин к своей двоюродной сестре в письме от 16 сентября 1907 г., — о нем молчат все, ибо они его не знают; они кричат, что спокойная кабинетность есть сытость, — и потому кричат они это, что спокойствие есть для них синоним физической малоподвижности, а геройство — отказ от физиче-

* См.: *Ильин И. А. Собр. соч. Дневник. Письма. Документы (1903—1938)*. М., 1999. С. 103.

ской сытости. Не понять двумерному — трехмерного, как нам не ухватить идеи четвертого измерения. Пусть их! Но не уходи от этого самозаклания! Так, как ты уходила в эти два года. И каждый раз, как мы встречались, я живо чувствовал, что тебе не до себя и уж подавно не до меня. Ибо я оторвался от служения неиндивидуальному (т. е. конечно: не индивидуальному *непосредственно*) и не мог найти тебя *в нем*; а *в тебе* — я тебя не находил. И каждое свидание давало мне большое ощущение того, что ты ушла от непосредственно-индивидуального, и наполняло меня бунтом, бунтом вообще, против принципа, против начала, ибо индивидуальное *единственно и невосстановимо* в своей прекрасности, ибо — неповторяемость конкретного всегда наполняет ужасом человека (в этом тайна “прошлого”, тайна смерти), неповторяемость же прекрасного, дорогого мне прекрасного, — наполняет меня страданием» *.

Эти слова 24-летнего Ильина чрезвычайно показательны, в них проступают черты человека, ощущающего себя своего рода пророком, учителем — если и не для «народов», то хотя бы для отдельных людей; он явно пытается наставлять свою сестру (которая была старше его на 17 лет!), доказывает ей, что она изменяет своему подлинному духовному предназначению, призывает ее к какому-то более активному внутреннему «деянию». Одновременно здесь очень ясно высказано убеждение, которое в дальнейшем станет центром философского творчества Ильина. Ставя выше всего неповторимость и бесконечную, невыразимую конкретность личной индивидуальности, Ильин подчеркивает трагизм общения даже с самым близким человеком, невозможность чаемой и необходимой реализации полноты идеала общения. В письмах к Л. Гуревич, близкому в духовном плане к Ильину человеку, постоянно встречаются рассуждения об этом идеале и о его недостижимости. Эта тема и эти рассуждения Ильина на страницах самых откровенных его писем дают ключ ко всему его раннему философскому творчеству. Все его работы 1910-х годов с внешней стороны посвящены достаточно академичным проблемам, традиционным для начинающего мыслителя, осваивающего все богатство истории философии и расставляющего свои акценты в классическом философском наследии. Однако за замысловатыми интерпретациями идей Штирнера, Шлейермахера, Фихте и, наконец, Гегеля без труда угадывается стремление решить все ту же проблему — понять, как возможно постижение другой личности во всей ее «непов-

* Наст. изд. С. 176.

торяемой бесконечности» и как можно приблизиться к идеалу общения личностей.

Чуть позже мы подробно проанализируем, каким образом Ильин решает эту проблему в своих философских трудах, а сейчас еще раз подчеркнем важнейшую особенность его философских исканий: несмотря на всю свою внешнюю тяжеловесность и академичность, они были глубоко укоренены в непосредственном жизненном опыте философа, и выводы, которые обосновывались в них, были необходимы ему для подтверждения системы ценностей, определявших весь строй жизни, каждый значимый поступок. В этом смысле *нерасторжимое единство философии и жизни* являлось самым важным принципом Ильина, позволяющим причислить его к ряду самых ярких представителей экзистенциальной философии XX века.

Значимость указанного принципа проявляется, в частности (а, может быть, и в главном), в единстве творческой и жизненной биографии Ильина. Основные положения его теоретических работ непосредственно отражались в его поступках и мыслях, высказываемых в личных письмах, а переживаемый жизненный опыт — от опыта общения с близкими людьми до исторического опыта своего народа и всего человечества — заставлял скорректировать оказавшиеся неверными или неточными теоретические положения. Это позволяет в какой-то степени понять и оправдать странные колебания политических пристрастий Ильина: от увлечения идеями революции — к классическому либерализму, а от него — к фашизму и затем к крайне правому консерватизму. Сохраняя на протяжении всей своей жизни убеждение в абсолютном значении индивидуальности и свободы отдельной личности (что в теории должно вести к принятию идеологии либерализма), Ильин на каждом этапе весьма прихотливой и трагичной истории XX века пытался найти ту форму общественного и государственного устройства, которая наиболее эффективно обеспечивала бы борьбу со злом и с носителями зла.

Здесь мы подходим к еще одному важнейшему принципу мировоззрения Ильина, который, к сожалению, обусловил некоторые отрицательные черты его характера и некоторые ошибочные положения его философской системы. Этим принципом является глубокая убежденность Ильина в наличии однозначной и четко проводимой границы между добром и злом в нашем мире, что вело к своеобразному нравственному максимализму, не признающему «полутон» и «светотень» в человеческих отношениях и в нравственной ориентации отдельной личности.

В наиболее явной и последовательной форме этот принцип позже был применен им в книге «О сопротивлении злу силою». Однако, получив в ней детальную теоретическую разработку и будучи совмещенным с рядом других безусловно верных принципов, он потерял значительную долю заключенного в нем ригоризма; в контексте книги он выглядит достаточно оправданным. Но вот в жизненном опыте Ильина и в его поступках он проявился во всем своем отрицательном потенциале.

Уже в упомянутом выше письме 1916 г. к Л. Гуревич чувствуется убеждение Ильина в том, что он обладает неким особым знанием, недоступным простым смертным («миллионам») и делающим его человеком особого, пророческого, предназначения, своего рода «вождем», «водителем» человечества. В более поздних письмах мы находим многочисленные примеры проявления того же самого убеждения. Вот как он описывает в письме от 19 февраля 1915 г., адресованном Л. Гуревич, свой «суд» над В. Ф. Эрном и его статьей «От Канта к Круппу»: «В середине января я обратился с вызовом к Эрну: “Кант и Крупп” должны быть публично обсуждены. Посылаю тебе его фельетон. 29 янв<аря> состоялась грандиозная дезинфекция. Эрн читал доклад о феноменализме, проблема теории познания разбиралась им так: субъект = мужчина; объект = женщина; знание есть соитие между мужчиной и женщиной; это соитие может совершаться различными способами: нормальными и извращенными; теория познания есть “половая онтология”; Кант был евнух и вел флирт с Богом *etc.* Я говорил 1 1/2 часа; я никогда еще никого так не разоблачал, я перервал ему глотку. Когда я кончил и ушел, то у некоторых было впечатление, что от Эрна остался один труп; в эту ночь в нескольких домах (из публики) совсем не ложились спать. А я вернулся домой большой телом и душой; теперь будут бояться»*. И далее в том же письме очень характерные слова, вновь произносимые с пророческой и учительской высоты (речь идет о каком-то общем знакомом Ильина и Гуревич): «Ты прислала мне хорошего, умного и чуткого мальчика. Ему нужен только сознательный *путь*: уверенность в *объективности* “внутреннего предмета” и уверенное *умение* овладеть им; меньше “думать”, больше “смотреть” и “видеть”, и нещадно дезинфицироваться. Говорю это не потому, что рассмотрел его, а потому, что это *всем* нам необходимо, без исключения»**.

* Наст. изд. С. 202.

** Там же. С. 203.

Но самый наглядный и известный (скандально известный) пример публичного проявления этой черты характера Ильина дает история с осуждением им А. Белого в особом «открытом письме», которое Ильин разослал наиболее уважаемым им людям. В 1914 г. А. Метнер опубликовал в издательстве «Мусагет» книгу «Размышления о Гете», содержащую достаточно резкую критику антропософии Р. Штейнера, восторженным поклонником которого был Белый. Эта книга привела к разрыву отношений между Метнером и Белым, однако публичный ответ Белого на высказанную критику последовал только через два с половиной года. Опубликованная им книга «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности» и послужила для Ильина поводом к выступлению в защиту «чести и достоинства» Метнера, который был его близким другом*. В своих открытых письмах (первое из которых адресовано непосредственно А. Белому, второе — Е. Н. Трубецкому, попытавшемуся сгладить разгоравшийся конфликт) Ильин возводит частный факт спора Белого и Метнера к глобальной проблеме моральной ответственности и моральной чистоты творцов культуры, «духовных вождей» народа.

Публичное осуждение Белого стало для Ильина не просто поступком, направленным на защиту чести оскорбленного друга, но и актом в защиту достоинства духовной культуры вообще. Позже, уже после того, как страна оказалась в совсем другой, советской, эпохе, Ильин вновь вернулся к этой теме и придал ей еще большую остроту. Именно в дефектах морального и правового сознания, особенно наглядно проявлявшихся в недостойных поступках «духовных вождей», он увидел главную причину той исторической катастрофы, которая постигла Россию в октябре 1917 г.** В своих поисках истоков революции он в конце концов вынес суровый приговор всей русской интеллигенции, а главным идеологом революции и, значит, одним из непосредственных виновников победы большевизма объявил Л. Н. Толстого (подробнее об этом речь пойдет ниже).

Возвращаясь к истории с осуждением Белого, нужно заметить, что побудительные мотивы этой достаточно экстравагант-

* Ильин находился в близких отношениях и с другими членами семьи Метнера, в первую очередь с Н. К. Метнером, братом Э. К. Метнера, известным композитором и пианистом, которому он посвятил свою работу «Духовный смысл войны» (1915).

** См.: Ильин И. А. Основные задачи правоведения в России // Русская мысль (Берлин), 1922. Кн. VIII—XII. С. 162—188.

ной акции Ильина можно понять, если обратить внимание на один из важнейших принципов его моральной философии. Во всех своих теоретических работах он постоянно настаивал на абсолютной ответственности каждого человека за все происходящее вокруг него, за все самые значительные и самые ничтожные события истории. Человеческое общество для Ильина — это не просто механическое соединение отдельных индивидов, а органическое целое, в котором каждый человек соединен невидимыми нитями духовного общения со всеми остальными людьми и постоянно влияет на них своими добрыми и злыми поступками. Каждое злое дело является «язвой», поражающей все общество, и, значит, бороться с ним обязан каждый, кто имеет для этого силы; точно так же и каждое доброе дело, даже невидимое для большинства, имеет далеко не частный характер, а «облагораживает» все общество — недаром сказано, что на десяти праведниках город стоит. В этом контексте становится понятной и частично оправданной как категоричность оценок, высказываемых Ильиным в открытых письмах, так и сама решительность в проведении акта осуждения А. Белого. Степень воздействия на общество и его духовную культуру одного из лидеров символизма была слишком велика; это придавало его «злomu делу» особую опасность и требовало особенно решительных мер для его пресечения. Именно поэтому Ильин придает своей акции «публично-правовой» характер и, по сути, призывает к духовному остракизму Белого.

Тем не менее, несмотря на «теоретическую» оправданность этой акции, нужно признать, что и в этом, и во многих других поступках Ильина, а еще больше — в его публицистических сочинениях проступают элементы чрезмерной идейной непримиримости, переходящей в нетерпимость*, и во многих случаях это делает его позицию весьма уязвимой. Быть может, наиболее явно это проявилось в категорическом неприятии Ильиным всех новейших направлений современного ему искусства (исключение делалось им только для музыки Н. К. Метнера и повестей И. С. Шмелева). В разряд «пошлого» и «духовно растлен-

* В последнее десятилетие жизни Ильина эта черта его характера настолько усилилась, что привела к тому, что от него отступились даже самые близкие друзья; выразительным документом в этом смысле является письмо к нему Романа Гуля (см. в наст. изд.), в котором последний объявляет о прекращении всех отношений с Ильиным. По иронии судьбы, это письмо удивительно напоминает те бескомпромиссные «открытые письма», которые сам Ильин писал в годы своей молодости.

ного» попадало, в частности, творчество Р. Штрауса, Скрябина, Блока, Вяч. Иванова, Северянина, Пикассо, все «большевистское искусство, начиная с Мейерхольда и кончая Шершеневичем и Маяковским» *, и, конечно же, все сочинения А. Белого. К анализу публицистики Ильина, в 20—50-е годы почти заслывшей для него чисто философскую работу, мы еще вернемся, а сейчас обратимся к его философским трудам 1910-х годов — самым плодотворным и интересным в его творчестве.

3

Как и для многих русских философов XIX—XX веков, для Ильина философия стала не просто профессиональным занятием, но подлинным призванием, подчинившим себе все силы и устремления личности. Может быть, именно поэтому осознание этого призвания пришло не сразу, и первоначально в качестве сферы своей академической деятельности Ильин выбрал юриспруденцию, теорию права. Окончив с золотой медалью классическую гимназию, он в 1901 г. поступил на юридический факультет Московского университета, который закончил в 1906 г. Дальнейшее было традиционным для человека, выбравшего академическую карьеру: на кафедре энциклопедии права и истории философии права Ильин приступает к работе над своей магистерской диссертацией и одновременно (с 1909 г.) начинает активную преподавательскую деятельность как в своем родном университете, так и в других учебных заведениях Москвы.

Безусловно, определяющую роль в судьбе Ильина сыграло то обстоятельство, что на юридическом факультете в те годы блистали два выдающихся представителя русской философской традиции — Павел Новгородцев и князь Евгений Трубецкой, требовавшие от студентов-юристов глубокого знания истории философии и в своей собственной научной работе утверждавшие первостепенное значение философии для решения всех конкретных проблем развития культуры и общества. Ильин стал одним из самых преданных и талантливых учеников Новгородцева (в то время ведущего профессора кафедры энциклопедии права), позаимствовав и развив его главное качество — особое внимание к философским основаниям права и к выведению принципов права из самой духовной сущности человека.

* *Ильин И. А.* Кризис современного искусства // Русский колокол. 1927. № 2. С. 25.

Несомненно, именно Новгородцев привил своему ученику интерес к истории философии, и особенно к немецкой идеалистической философии XVIII—XIX веков, которой Ильин в дальнейшем посвятил свои лучшие работы.

В течение первых трех лет (1906—1909 гг.) своих занятий на кафедре энциклопедии права Ильин работает в двух основных направлениях. В чисто юридической сфере он разрабатывает проблемы государственного права и межгосударственных отношений, в области истории философии его внимание привлекают все эпохи и все системы; в числе выполненных Ильиным в этот период работ — исследования об Аристотеле, Фихте, Шеллинге, Гегеле, Руссо. В 1909 г. Ильин сдал магистерские экзамены и был утвержден приват-доцентом при юридическом факультете. После этого последовала традиционная научная командировка в Германию и во Францию. В 1910—1912 гг. Ильин побывал в университетах Гейдельберга, Фрейбурга, Берлина, Геттингена, где участвовал в семинарах таких известных философов, как Г. Риккерт, Э. Гуссерль, Г. Зиммель, влияние которых было весьма существенным для формирования его собственных философских воззрений. Именно во время этой поездки окончательно определяется тема будущей магистерской диссертации Ильина — исследование философии Гегеля. Причем постепенно от анализа отдельных аспектов гегелевской философии он перешел к разработке целостной и совершенно оригинальной интерпретации всей грандиозной системы немецкого философа.

Однако еще до выхода в свет своего главного труда Ильин публикует ряд работ, доказывающих оригинальность его правовых и философских взглядов. Уже первая крупная работа Ильина, связанная с его непосредственной научной специализацией, юриспруденцией, статья «Понятия права и силы. Опыт методологического анализа» (1910), выходит за рамки чисто юридических определений и подводит к достаточно глобальной проблеме. Право в понимании Ильина оказывается внешним выражением глубинных духовных отношений между людьми, оно есть феномен, связанный с некоей сверхэмпирической сферой, лишь опосредованно и частично проявляющейся в реальности эмпирического мира, в отношениях сосуществующих правовых субъектов. Право для Ильина выступает той сферой, где наглядно прослеживается главное противоречие человеческого существования: *противоречие между бесконечной и невыразимой индивидуальностью личности и духовной общностью людей*. Как мы помним, именно эти два полюса человеческого бытия —

личная индивидуальность и связь личностей в общении — составляют основу не только философско-теоретического, но и жизненно-практического мировоззрения Ильина.

В этом смысле показательно, что следующая его значительная теоретическая работа — «Идея личности в учении Штирнера» (1911) — оказалась посвященной философу, главной заслугой которого было провозглашение абсолютного приоритета индивидуальности. Особое значение эта статья приобретает в связи с тем, что в дальнейшем философские искания Ильина будут основываться на интерпретации гегелевской философии, против ключевых идей которой и выступал Штирнер. Прежде чем приступить к освоению системы Гегеля, Ильину нужно было найти своеобразное «противоядие» против гегелевского духовного «тоталитаризма»; против умаления значения личного начала в человеке.

В своей статье Ильин утверждает *позитивное* значение штирнеровской концепции человека, подчеркивая новые черты в трактовке личности у Штирнера. Прежде всего это упор на практический, экзистенциальный аспект в понимании личности. Затем — утверждение равной значимости каждого человека; по убеждению Штирнера, каждый является «единственным» и должен стать бесконечно конкретным в своей индивидуальности, никакого единого «абсолютного субъекта», поглощающего отдельные индивидуальности, Штирнер не признает. Впоследствии это убеждение в невозможности свести богатство индивидуальностей к некоторому всеобщему единству будет играть большую роль в трудах Ильина: оно будет обнаружено им в философии Фихте (статья «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего»), получит своеобразную социально-психологическую интерпретацию в статье «О любезности» и станет итогом метафизики человека в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека».

Большое значение придает Ильин еще одной характерной особенности штирнеровского учения — представлению об абсолютной цельности личности. Эта цельность ведет к тому, что при познании человека необходим не путь анализа, разложения на отдельные элементы, а «путь *непосредственного синтеза*, путь целостного, неразлагающего восприятия личности во всей ее единственности и неповторяемости» *. Отметим, что именно

* Ильин И. А. Идея личности в учении Штирнера (опыт по истории индивидуализма) // Евлампиев И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998. С. 318.

на этом пути Ильин вырабатывает основы своей версии интуитивизма. В отличие от других представителей этого течения (Н. Лосский, С. Франк и др.), очень популярного в русской философии, он приходит к идее интуитивного акта не столько через разработку абстрактных проблем гносеологии, сколько через этику, через своеобразную концепцию человека, в которой главной является проблема взаимопонимания, духовного единения личностей. В опубликованной годом позже статье «О любезности» Ильин, развивая идею «этического» интуитивизма, будет утверждать, что восприятие другого человека есть акт «*художественного перевоплощения* в чужую личность», в высшем своем проявлении переходящий в «органическое, творческое слияние душ».

Наконец, у Штирнера Ильин обнаруживает очень важную идею о ценности *конкретного*, доходящую даже до утверждения о приоритете *эмпирически-конкретного, иррационального* над рациональным и всеобщим духовным началом. Эта тема также станет одной из ведущих в последующих трудах Ильина. Признание значимости иррационального начала мира он обнаружит в философии Гегеля, и это станет важнейшим элементом оригинальной интерпретации гегелевской системы в работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Позднее неустранимая самобытность эмпирически-иррационального, злого начала будет признана причиной всех противоречий и трагедий человеческого бытия в книге «О сопротивлении злу силою».

Однако, несмотря на то что Штирнер сделал важный шаг на пути к новой концепции человека, оказался в состоянии «понять личность человека как своего рода бесконечность, коснуться бесконечного в человеке»*, он не смог дать глубокого *метафизического* обоснования своим идеям. Необходимо было найти онтологические основания и нашей неповторимости, уникальности, и нашего духовного единства, в рамках которого только и может реализоваться указанная уникальность.

Поисками таких онтологических оснований отмечены четыре работы, опубликованные в 1912 г. (в этом году Ильин вернулся из двухлетней научной командировки в Германию и Францию). Самой крупной из них является статья «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего». В определенном смысле ее можно считать непосредственным продолжением статьи о Штирнере; в философии Фихте Ильин обнаруживает

* Там же. С. 326.

те самые метафизические основы новой концепции человека, которых так недоставало учению Штирнера. Значение Фихте в истории европейской философии, по Ильину, заключается в том, что он решительно порывает с традицией, в рамках которой человек понимался исключительно как всеобщий гносеологический субъект. Для Фихте человек — это абсолютно конкретный и не сводимый ни к какой всеобщей сущности человеческий дух. Ильин особенно подчеркивает те черты понимания личности у Фихте, которые были обнаружены им и в учении Штирнера: иррациональную, нерасчлняемую конкретность человеческого духа; приоритет практического аспекта в понимании человека; невозможность найти никакого всеобщего начала, «поглощающего» индивидуальные духовные сущности. Однако преимущество Фихте в том, что он не ограничивается описанием важнейших характеристик личности, а пытается представить человеческую сущность как метафизический Абсолют, как божественное начало бытия. В результате учение о человеке перерастает у Фихте в учение о Боге, а точнее — в учение о *Богочеловечестве*. По мнению Ильина, Фихте пересматривает традиционное для европейской философии понимание Бога. Кризис этого традиционного понимания связан с философией Канта, в которой «идея Божества была поставлена в известном отношении наравне с идеей свободы и понятием вещи в себе и должна была поэтому разделить их участь» *. Абсолютное бытие, находящееся *вне* субъекта, есть не более чем формальная абстракция, поэтому Фихте решительно отвергает такую трактовку Бога и тем самым открывает путь к совершенно новому его пониманию. Этот путь — перенесение Бога в недра человеческого духа, обнаружение его в сфере иррациональных основ человеческого бытия (воля, интуиция, совесть): «*Божество есть абсолютное начало, вмещающее свою “реальность” в пределах человеческого духа*» **. Однако, придавая человеку, конкретному человеческому духу значение Абсолюта, Фихте сталкивается с неустранимым противоречием: Бог, Абсолют предстает *количественно разделенным*, растворенным во множестве независимых и ограниченных человеческих духов.

Для того чтобы найти способ преодоления этого противоречия, Ильин в дальнейшем обратится к Гегелю, но прежде он

* Ильин И. А. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа // Евлампиев И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. С. 462.

** Там же. С. 463.

создаст оригинальную концепцию «духовной очевидности» («философского акта»), которая и станет центральным элементом всех его последующих философских построений.

Предварительный набросок этой концепции дан уже в небольшой работе «Шлейермахер и его “Речи о религии”», формально являющейся рецензией на русский перевод книги немецкого философа (выполненный С. Франком). Размышляя о содержании религиозной веры, Ильин определяет ее как форму непосредственного интуитивного усмотрения высшей сущности, как «чувствующее восприятие вселенной в ее целом, охватывающее в каждой конечной вещи мира присутствие единого Бесконечного, Божества» *. Но тот же самый интуитивный акт, то же самое «переживание очевидности» лежит в основе всех других форм духовной деятельности человека: научного знания, искусства, морали. «Исследуемый предмет должен быть *подлинно* представлен *в душе* исследующего, не в “сознании” только, где так часто преобладают мертвые мысленные образы и концепции, минутные гости, оторвавшиеся от породившей их души и случайно задержавшиеся в чуждой им среде» **. Противопоставление «души» и «сознания» в этом высказывании подчеркивает иррационально-интуитивный характер акта очевидности, который не сводится к акту мысли. В более поздних работах Ильина акт очевидности будет описываться в единстве его рациональных и иррациональных моментов.

В статье о Шлейермахере Ильин не упоминает философию в числе форм духовной деятельности человека, требующих выполнения акта очевидности. Однако в дальнейшем именно философия становится важнейшей из этих форм. Значение философии состоит в том, что в ней осуществляется наиболее полное и непосредственное приобщение к подлинной духовной реальности. Все остальное в жизни и духовной культуре содержит опыт приобщения к высшей реальности только в частичной, затемненной, искаженной форме и поэтому неизбежно предполагает «просветление», углубление до философского опыта. В связи с этим наряду с понятием акта очевидности Ильин будет использовать как эквивалентные ему понятия «философский акт» и «философский опыт». Только в работах последнего периода творчества они будут вытеснены понятиями «религиозный акт» и «религиозный опыт». Особенно подробно акт оче-

* Ильин И. А. Шлейермахер и его «Речи о религии» // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 103.

** Там же. С. 101.

видности, философский акт, анализируется в трех работах (представляющих собой тексты речей), сведенных Ильиным в книгу «Религиозный смысл философии», а также в двухтомном труде о Гегеле. В своих работах Ильин доказывает, что вводимое им понятие акта духовной очевидности является естественным итогом многовековой традиции европейского рационализма, однако одновременно он очень чутко относится и к новым идеям, утвердившимся в европейской философии в конце XIX века. В результате его концепция духовной очевидности оказывается оригинальным синтезом рационалистической традиции и новейших течений философской мысли, в первую очередь феноменологии и философии жизни, важнейшие принципы которых будут активно использоваться Ильиным при интерпретации гегелевской философии.

Впервые развернутое изложение структуры акта очевидности дается Ильиным в работе «Философия как духовное делание». «Философствующий человек имеет перед своим внутренним взором предмет незримый, неслышимый, нечувственный, не материальный, не существующий в пространстве и не длящийся во времени. Правда, все, что предстоит другим людям, предстоит и ему: и цветы, и реки, и горы, и звезды, и люди; и слово ему звучит, и звук поет ему; и цвета, и линии, и дали говорят его оку. Но философская мысль ищет в явлении *не* явления; она не прельщается видимостью и не успокаивается на *знаке*... В содержании всякого явления и всякого состояния философская мысль видит *духовный смысл* его, полагая в этом духовном смысле свой предмет и в его разумном, *для каждого очевидном* раскрытии — свою задачу»*. Нетрудно видеть, что описание процедуры «очищения» философского опыта точно соответствует идее феноменологической редукции Э. Гуссерля. «Очищенный» опыт, имеющий дело с чистыми смыслами, носит всецело рациональный характер, поэтому Ильин без всяких сомнений относит философию к области научного знания, т. е. подчеркивает *рационально-объективный* характер философского акта, акта очевидности.

Однако указанный рационально-объективный момент акта органично сочетается с *лично-творческим* его аспектом. Несмотря на свое сверхличное, объективное содержание, философский акт является личным по форме. Непременным условием слияния сознания со своим духовным предметом должно

* Ильин И. А. Религиозный смысл философии // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 25—26.

быть «одинокое» творческое усилие личности: «Философ должен сам, одиноким и самостоятельным напряжением воли, внимания, чувства, памяти и мысли *вызвать в себе реальное переживание того предмета*, который он хочет исследовать; он должен предоставить силы своей души для того, чтобы в них осуществилось, стало непосредственно и подлинно наличным то содержание, которое подлежит изучению, познаваемый предмет должен как бы завладеть тканью души и состояться в ней; содержание его должно выступить как бы объективным узором на ткани отдавшейся ему души» *. В данном случае мышление упоминается на последнем месте среди способностей, участвующих в осуществлении акта; личностная его форма предполагает активность тех способностей, которые относятся к иррациональной стороне нашего бытия. Органичное соединение рациональных и иррациональных сторон деятельности сознания в философском акте позволяет характеризовать его как *«интуитивное вхождение духа в исследуемое содержание»* **.

При этом происходит не только *растворение субъекта в Предмете* (этим термином Ильин очень часто обозначает подлинную духовную реальность), но одновременно и *растворение Предмета в субъекте* при сохранении личной индивидуальной самобытности человека. Это означает, что в философском акте человек открывает Бога в себе самом. Здесь Ильин еще раз обращается к философии Фихте и однозначно присоединяется к его религиозной концепции. Фихте, по мнению Ильина, восстановил истинный смысл христианства: *«Божественное раскрывается в пределах самого человека; оно не вне субъекта, но внутри субъекта: оно есть сверхчувственный корень человеческого духа»* ***. Не Бог открывается человеку, но сам человек открывает в себе Бога, и это открытие требует предельного напряжения всех духовных сил личности. Характеристиками личностной формы акта очевидности оказываются в человеке свобода, любовь и совесть. Особенно важное значение имеет совесть; в работах 30—50-х годов Ильин будет постоянно подчеркивать иррациональный характер совести, определяемой как *«акт иррациональной духовности, слагающейся из любви к Со-*

* Там же. С. 26.

** Там же.

*** Ильин И. А. Философия Фихте как религия совести // Евлампиев И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. С. 491.

вершенству и из воли к Совершенству» *. Именно наличие совести в нас указывает на то, что духовный Предмет, Бог, несмотря на свою всеобщность, не растворяет личность «без остатка»; личностное начало неустранимо, фундаментально и поэтому должно непосредственно в своей конечной, единичной форме войти в Божество. Совесть определяет *индивидуальное, неповторимое* отношение к высшему совершенству. Требования совести — это не формально-всеобщий долг, одинаковый для всех людей (наподобие категорического императива Канта), а индивидуализирующая способность, требующая от человека в каждой ситуации конкретного, неповторимого поступка. Поступки разных людей составляют не формальное, но органическое единство, дополняя друг друга в своей индивидуальности. В этом смысле понятие совести является ключевым для *персоналистской тенденции* в философии Ильина.

Личностно-творческий момент в понимании философского акта непосредственно связан с еще одним его аспектом, который можно обозначить как *экзистенциально-ценностный*. Соединение с духовным Предметом требует напряжения всех духовных сил личности, однако оказывается, что и само формирование личности в ее неповторимой индивидуальности возможно только в том же акте соединения с подлинной реальностью, Богом. Уже в статье «О любезности» Ильин развивает оригинальную диалектику общего и единичного, в рамках которой формирование индивидуальности понимается как неотъемлемая сторона процесса «индивидуализирующего общения», предполагает взаимное «растворение» индивидуальностей друг в друге. В более поздних работах она преобразуется в диалектику отношения личности с Богом. Оказывается, что в устремлении к подлинной духовной реальности, в слиянии с Богом, а точнее, в процессе воссоздания в себе Бога, человек только и способен обрести «центр», основу своего неповторимого личностного бытия. В единении с духовным Предметом человек «приобретает уверенное чувство своей *объективной правоты* в главном... упрощает в себе *чувство собственного духовного достоинства*... в его душе возникает *живой центр духовных содержаний*, как бы алтарь или храм личного духа, от которого и к которому движется вся его жизнь» **. Без этого контакта с духовным Предметом жизнь человека является «пошлой», распыленной на

* Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С. 58.

** Ильин И. А. Религиозный смысл философии. С. 74—75.

отдельные, не связанные друг с другом, поверхностные устремления; наоборот, при его наличии жизнь обретает иррациональную, невыразимую целостность и полноту в каждом своем миге. В этом аспекте концепции духовной очевидности явно проступает влияние идей философии жизни, причем Ильин последовательно развивает эти идеи в сторону своеобразной экзистенциальной онтологии. Переживание жизни не есть только «переживание»; полнота жизни, ее цельность определяют *иррациональную онтологическую основу* бытия человека, через которую он включен в божественную сущность мира.

Провозглашая свободное, личностно-творческое отношение к Богу, Ильин одновременно указывает и на опасность, которая может подстергать на этом пути. Она заключается в возможности эмоционально-психологического самообмана, когда человек принимает за божественное откровение свои эмпирически обусловленные душевные проявления. Чтобы избежать этой опасности, необходимо, несмотря на личностную, иррациональную форму акта единения с Богом, все время помнить о его *сверхличном рациональном содержании*, доступном проверке, контролю и сообщению. Именно поэтому Ильин не отождествляет философию и религию, а все время говорит о *религиозном смысле* философии, утверждая приоритет философии как главным образом рациональной сферы духа над религией как сферой целиком иррациональной, требующей рационального «просветления» (в поздних работах Ильина этот тезис будет радикально пересмотрен). Этим можно объяснить, почему наряду с утверждением «Бог есть жизнь» Ильин высказывает несколько неожиданное (совершенно в духе традиционно понимаемого гегельянства) утверждение: «*Бог есть само знание, сама знающая мысль*: ибо знание насыщено Богом, а Бог растворен в знании»*. Естественно, что в рамках такой рационалистической трактовки Бога оказывается, что Иисус Христос — это просто первый человек, осознавший свою божественную природу.

Выделяя объективно-рациональный момент философского акта в качестве определяющего, Ильин делает окончательный выбор между двумя философами, оказавшими на него наибольшее влияние, — между Фихте и Гегелем. Именно рационализм Гегеля становится основой философского мировоззрения Ильина, идеи Фихте он будет использовать только для того, чтобы «скорректировать» гегельянство, внести в него персоналистские, иррациональные моменты.

* Ильин И. А. Философия Фихте как религия совести. С. 181.

Свой главный философский труд — «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» — Ильин начинает с радикального переосмысления понятия спекулятивного мышления, которое занимает центральное место во всей гегелевской системе. По сути, он доказывает, что истинный смысл понятия спекулятивного мышления у Гегеля в точности совпадает с его собственным представлением о природе философского акта, органично сочетающего рациональные и иррациональные моменты. Рассматривая гегелевское спекулятивное мышление, он использует тот анализ сознания, который произвел Гуссерль. Согласно этому анализу, для того чтобы выделить подлинное объективное содержание сознания, необходимо отделить *смысл* от *мышления*. Смысл — это и есть совершенно объективное, логическое, абсолютно неизменное содержание сознания, в то время как мышление всегда есть *процесс* в сознании, оперирующий чистыми смыслами, но обогащенный при этом иррациональными элементами жизни. Полное очищение сознания от всех элементов субъективности привело бы к системе чистых смыслов, по отношению к которым стал бы невозможен сам вопрос о том, чье сознание мыслит эти смыслы. Согласно Ильину, хотя Гегель и настаивает на абсолютной объективности спекулятивного мышления, он не приемлет сведения его к таким чистым смыслам. Спекулятивное мышление понимается им по аналогии с обычным человеческим мышлением — во всем его иррационально-индивидуальном богатстве. «Для того чтобы понимать Гегеля, необходимо сделать в душе некоторое творческое усилие, насыщающее мысль работой воображения: надо *увидеть* воображением то, о чем мыслит душа» *. Происходящая при этом эстетизация мысли, наполнение ее иррациональным содержанием, позволяет характеризовать философствование Гегеля как «мыслящее ясновидение», «мистическое мышление», даже как «религию мысли». Вводя в качестве центрального понятия своей системы всеобщее и объективное спекулятивное мышление, Гегель, по убеждению Ильина, не только не отрицает единичную человеческую личность во всей ее иррациональной, жизненной полноте, но даже в определенном смысле абсолютизирует ее, вводя все ее иррациональные элементы в ткань самого Абсолюта: всеобщее в своей полноте включает «даже тя-

* Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 68.

готение единичности к одинокому, исключительному самоутверждению...»*.

В результате «спекулятивное Понятие» (божественная сущность мира у Гегеля) оказывается весьма далеким от традиционного формального понятия; это сверхчувственное, живое, развивающееся духовное начало, реальность которого обусловлена его абсолютной свободой. «“Быть” значит нести в себе начало *самодетельного творчества, обращенного на себя, значит творить себя из себя*»**. При таком понимании Абсолюта восхождение к нему человека становится таинственным, недоступным рациональному осмыслению процессом. С одной стороны, неустранимая конечность, ограниченность человеческого сознания приводит к тому, что сознание как бы «наталкивается» на противостоящее ему бытие (истинное, абсолютное бытие). Как пишет Ильин, бытие оказывает «упор» сознанию, сопротивляется его самостоятельности, его «испытующему акту». Однако это только предварительный этап в движении сознания к бытию. Главным оказывается невозможность сохранить свою самостоятельность перед лицом «открывшегося» бытия, сознание сливается с бытием и только в этом процессе получает свое объективное существование.

Описание Ильиным структуры акта соединения сознания с абсолютным бытием заставляет вспомнить концепцию С. Кьеркегора, у которого выявление подлинной сущности человека предстает как аналогичный противоречивый процесс, начинающийся с безнадежного противостояния конечного человека бесконечному бытию Бога (состояние «отчаяния») и завершающийся самозабвенным слиянием с ним. Однако в отличие от психологической трактовки этого процесса у Кьеркегора Ильин делает акцент на онтологическом смысле акта растворения в Абсолюте, в подлинном бытии. Фактически итогом анализа гегелевского понятия спекулятивного мышления у Ильина оказывается своеобразная онтологическая концепция, определяющая специфику человеческого бытия как одновременно и тождественного абсолютному бытию, и противостоящего ему в своей конечности; причем это противостояние выступает как необходимое *для самого абсолютного бытия*. Новизна этой онтологической концепции проявляется, в частности, в том, что Ильин отрицает принципиальное для классической европейской метафизики понимание сознания как «субъекта» и бытия

* Там же. С. 108.

** Там же. С. 78.

как «объекта». «Растворение в самобытной жизни спекулятивного смысла, — пишет он, — не просто “дает возможность душе познать” особый “вид реальности”; такая форма “общения” между душой и спекулятивным понятием воспроизводила бы обычное отношение между субъектом и объектом, при котором объект *обуславливается* субъектом и потому не может быть познан в своей *абсолютной самостоятельности*. Спекулятивное понятие именно потому открывается человеческому сознанию во всей своей необусловленной подлинности, что впитывает, вбирает, включает мыслящую душу в свой состав; здесь субъект не может обусловить объект, потому что он сам поглощен объектом (*absorbirt*); “субъект” оказывается органическим ингредиентом “предмета” и в результате их “встречи” и “общения” — предмет, понятие оказывается *единственной реальностью*» *. В сущности, здесь Ильин выдвигает идею «возвращения» к бытию, которая станет главной темой М. Хайдеггера и всех других западных и русских экзистенциалистов.

Значение указанного «возвращения» к бытию Хайдеггер видел в том, что только через него, через возврат к «непотаенности» бытия, человек способен придать подлинную ценность своим мыслям и делам. «Когда бы человек ни раскрывал свой взор и слух, свое сердце, как бы ни отдавался мысли и порыву, искусству и труду, мольбе и благодарности, он всегда с самого начала уже обнаруживает себя вошедшим в круг непотаенного, чья непотаенность уже осуществилась, коль скоро она вызвала человека на соразмерные ему способы своего раскрытия» **. Все это точно соответствует упомянутому выше убеждению Ильина, что акт духовной очевидности, акт единения с духовным Предметом является основой всего подлинного в человеческом бытии, основой личности человека. Впрочем, различие между двумя философами не является только терминологическим. Стремление Ильина сохранить систему понятий классического рационализма связано с представлением о несомненной значимости рациональных элементов в понимании человека; Хайдеггер, наоборот, создавая свой собственный язык для «говора» о бытии, не только сознательно порывает с рационализмом, но и провозглашает конец всей классической европейской метафизики от Декарта до Ницше.

* Ильин И. А. Философия Гегеля... С. 89.

** Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 54.

Оригинальная интерпретация спекулятивного мышления как абсолютного бытия, во взаимодействии с которым обретает свой смысл бытие человека, явилась результатом первого этапа работы Ильина над книгой о Гегеле. Завершение этого этапа относится к началу 1914 г., о чем свидетельствуют сохранившиеся тезисы доклада «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления», прочитанного Ильиным на заседании Московского психологического общества 22 февраля 1914 г. В том же 1914 г. были опубликованы в виде статьи две главы будущей книги, посвященные этой проблеме *. Только через два года Ильин публикует статью «Проблема оправдания мира в философии Гегеля», которая определяет дальнейшее направление исследования (статья включала главы X—XII будущей работы). Если на первом этапе главными для Ильина были общие онтологические проблемы, то теперь его внимание приковано к той концепции Бога и человека, которая возникает в поздних работах Гегеля и которую в дальнейшем Ильин будет использовать для построения своеобразной этической системы. По всей видимости, такое смещение акцентов не в последней степени было обусловлено изменением внешних обстоятельств — началом Первой мировой войны. Как мы уже говорили, Ильин никогда не был приверженцем «кабинетной» философии, оторванной от исторической ситуации, в которой находится философ. Для него философия была занятием, требующим предельной ответственности, «ибо жизнь есть *страдание, ведущее к мудрости*, а философия есть *мудрость, рожденная страданием*» **. Все трагические события жизни народа философ обязан рассматривать как самое важное в своей духовной работе; он должен сделать их главной темой своих размышлений, чтобы, осмыслив их, попытаться помочь своему народу преодолеть тяготы и беды, помочь взойти через страдания к новым духовным высотам; «народ сообщает своим философам самый подход к духовному опыту, а философ дает своему народу *углубление, очищение и осмысление духовного делания*» ***.

Важным свидетельством появления новых тем в творчестве Ильина стали две работы, которыми он откликнулся на начало Первой мировой войны, — «Основное нравственное противоречие войны» и «Духовный смысл войны». Здесь главным для

* См.: Ильин И. А. Учение Гегеля о реальности и всеобщности мысли // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 3 (123).

** Ильин И. А. Религиозный смысл философии. С. 58.

*** Там же.

Ильина становится осмысление противоречий между личностью и обществом, между конечностью индивида и бесконечностью истинного духовного бытия как *практически значимых*, определяющих ценность жизни. Наличие этих противоречий дает гарантию обоснованности личного бытия в рамках той исторической ситуации, в которой существует человек (в которую он «заброшен», как сказали бы западноевропейские экзистенциалисты); если бы они были разрешены, история прекратилась бы, а сам человек исчез бы как конечное, временное существо, ибо смысл бытия человека в том, чтобы быть своеобразным «перекрестком» этих противоречий, нести их в себе, не проявляя до поры до времени, с тем чтобы в критический момент, который неизбежно наступает в жизни каждого, осознать, прочувствовать их и попытаться разрешить, становясь тем самым свободным творцом истории. Именно это освобождение подлинной исторической свободы человека (носящее однозначно трагический характер) составляет, согласно Ильину, духовное значение, духовный смысл войны.

Сама свобода для Ильина вовсе не тождественна субъективному произволу и индивидуальному одиночеству (как это было у Ницше). Наоборот, в критической исторической ситуации проявляется приоритет общественных ценностей над индивидуальными устремлениями личности. Война зовет людей к общему делу, и самое главное, что это общее дело содержит требование отдать за него жизнь. Именно возникающее здесь противоречие между индивидуальным стремлением к самосохранению и готовностью к самопожертвованию проверяет обоснованность бытия человека. Индивидуальность личности становится значимой, обоснованной только перед лицом смерти: «Война учит нас всех... жить так, чтобы смерть являлась не постылым и позорным окончанием озлобленного и хищного прозябания, но естественным увенчанием жизни, последним, самым напряженным, *творческим актом ее...*» *. Эта мысль окажется настолько важной для Ильина, что он воспроизведет ее без значительных изменений во многих своих работах, а в поздней книге — «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» — посвятит ей отдельную главу. В разработке этой темы Ильин чрезвычайно близок к экзистенциализму, с его пониманием смерти как «пограничной ситуации», в которой открывается подлинная основа нашего бытия — наша абсолютная свобода. Однако нужно подчерк-

* Ильин И. А. Духовный смысл войны // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 9—10. С. 15.

нуть и существенную особенность взглядов Ильина: у него готовность к смерти обосновывает бытие личности только потому, что доказывает ее «укорененность» в надчеловеческой общности; «война учит нас *жить всегда так, чтобы быть готовым встать на защиту того высшего, которое мы любим больше себя*»*.

То «высшее», которое война выявляет для каждого из нас как главную ценность, Ильин называет «объективной духовной жизнью народа», или «духовным достоянием народа». Здесь явно чувствуется влияние гегелевских идей. Для Гегеля жизнь индивида и испытываемый им страх смерти есть «ничтожное», несущественное по сравнению с обязанностью любой ценой (даже ценой своей жизни) защищать независимость и суверенитет государства. Ильин, соглашаясь с этим, тем не менее продолжает настаивать на абсолютной ценности каждой индивидуальности, ибо «нерастворимость» личности в объективном духе составляет основу «индивидуальности» (конкретности) самого объективного духа. Поэтому необходимость жертвовать собой помимо героического пафоса, который подчеркивает Гегель, содержит в себе глубоко трагическое переживание своей смертности, конечности. И оба этих момента являются в равной степени существенными.

В двух статьях, посвященных войне, только намечаются контуры исторической концепции Ильина. Во всей своей полноте эта концепция, направленная на философское осмысление истоков и значения той трагедии, начало которой положил 1914 год, изложена в завершающих главах труда о Гегеле. Для Ильина Гегель находится в центре всего многовекового развития философии, поэтому совершенно естественно, что в его системе он обнаруживает адекватное отражение трагической сущности всей мировой истории, до конца проявившейся только в истории XX века. В интерпретации Ильина философия Гегеля предстает как *философия мировой трагедии*, объясняющая трагедию исторического существования человека через фундаментальные противоречия, заложенные в основаниях бытия.

Главной темой второго этапа исследования Ильина становится «путь Бога» в мире. Сокровенным замыслом всей гегелевской системы Ильин считает философскую разработку пантеизма, доказательство божественности всего существующего в мире. Если бы этот замысел мог быть реализован с предельной полнотой и чистотой, то вся гегелевская философия ограничилась бы

* Там же. С. 19.

его Логикой. Именно в Логике описывается вневременной процесс развертывания всего богатства содержания Бога, спекулятивного Понятия, в конце которого Понятие достигает абсолютной конкретности и своим божественным составом охватывает все реальное. Признание иррациональной составляющей любви в Боге как раз и необходимо Гегелю для того, чтобы сохранить ценность индивидуальностей, которые с помощью любви сливаются в божественное единство, согласуют свою единичность с пронизывающей их божественной мощью.

Однако указанная иррациональная составляющая спекулятивного Понятия есть как бы «высшая», «божественная» форма иррациональности, присутствующей в мире. Наряду с ней, утверждает Ильин, Гегель вынужден признать существование небожественной, низменной, злой иррациональности, приводящей не к «любовному единению» индивидуальностей, а, наоборот, к их абсолютному разъединению, отпадению от божественной целокупности мира. Именно эта небожественная иррациональность проявляется в бесконечном многообразии никак не связанных между собой природных явлений, она же — источник хаоса неконтролируемых страстей, эмоций, волевых устремлений в человеческой душе, наконец, она же — причина одиночества человека, причина зла в человеческом обществе и в человеческой истории. Закрывать глаза на этот хаос, раздробленность, зло мира невозможно; Гегель, по убеждению Ильина, в конце концов признает это. Но это признание вынуждено бороться с верой в божественность и разумность мира. Согласно Ильину, в развитии своей философской системы Гегель лишь постепенно, шаг за шагом отступает от непреклонности идеала созданного его верой.

В окончательном и наиболее сложном варианте пантеизма, который Ильин находит у Гегеля, мир представляется как результат божественного воплощения, происходящего в иррациональном, противобожественном «материале». Раз невозможно отрицать эмпирическую стихию, приходится заставить самого Бога «снизойти» до этой стихии, предположить возможность добровольного соединения Бога с ней. В этом соединении Бог должен внутренней силой спекулятивного мышления преодолеть иррациональное начало, поднять мир на уровень спекулятивной (а не эмпирической) конкретности. При этом Гегель постепенно (особенно в поздних работах по философии права и философии истории) приходит к признанию *необходимости* иррациональной стихии для существования самого Бога. Замысел пантеизма приобретает героический характер, он предстает как

своеобразный *подвиг* Бога, соединяющегося с противостоящей и одновременно необходимой ему иррациональной стихией для восхождения в этой новой форме к подлинно благому состоянию. Задача эта оказывается столь трудной, что окончательная победа Бога отодвигается в бесконечную даль исторического времени; здесь выявляется центральное положение человека как «медиума», через которого осуществляется историческое деяние Бога.

Чисто феноменологически предел господства Бога в мире связан с конечностью человека, однако его значение гораздо глубже; «“предел человека” есть нечто большее, чем *его* предел или его “грех”, это есть *предел самого Божества*, придавшего себе человеческий образ и антропоморфный способ существования» *. Здесь возникает своеобразная концепция Бога, которая и является итогом исследования Ильина. Поскольку та иррациональная стихия, с которой вынужден бороться Бог, порождена им самим, ее непокорность Богу означает определенную ущербность его сущности; «в самой *сущности Божества* скрывается нечто такое, что превращает *путь Божий* в тропу непобеждающего страдания и что налагает печать безвыходности на *человеческую жизнь и ее смысл*» **. Бог оказывается *страдающим* Богом, страдание есть его главное качество, связанное с его внутренним несовершенством. Это несовершенство, конечно, не может быть рационально осмыслено и объяснено, оно остается непостижимым источником всего богатства и сложности мира, источником хаоса, зла и страдания в нем. Хотя Ильин отказывается признать это несовершенство божественной сущности как зло, заложенное в Боге, он тем не менее утверждает, что «*потенция потенции зла* скрывается уже в самой до-мирной и чистой природе Божества... Путь Божий в мире есть путь побеждающего страдания: ибо, если и все в мире есть Бог, то *не все в мире и в Боге божественно*; отсюда страдание в мире и необходимость победы: ибо всякое страдание есть страдание самого Божества, побеждающего страданием своим. Но победа эта трагически растягивается и отходит в бесконечность» ***.

Явное противоречие в выводах Ильина — в одном случае он говорит о «непобеждающем», а в другом — о «побеждающем» страдании — объясняется как раз тем, что победа божественной

* Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 468.

** Там же. С. 469.

*** Там же. С. 498—499.

сущности в мире, если и возможна, носит чисто исторический характер и «отходит в бесконечность». Страдание является «побеждающим», поскольку только через него Бог реализует себя в мире, но оно же является «непобеждающим», так как любой итог страдания всегда относителен и ведет не к успокоению и гармонии, а к новому страданию и новой борьбе.

Здесь еще раз обнаруживается явная преимущество развиваемых Ильиным идей по отношению к тому направлению европейской философии, основателями которого считаются Кьеркегор, Ницше и Достоевский и которое в XX веке породило широкий спектр оригинальных философских школ. О внутренней связи идей Ильина с экзистенциальной философией Кьеркегора уже говорилось выше. Применяя во втором томе своего исследования для характеристики сущности человека понятия «свобода», «страдание», «смерть», «борьба», Ильин еще больше приближается к концепции человека у Кьеркегора, использовавшего для характеристики подлинной сущности человека понятия «отчаяния» и «страха», видевшего специфику существования человека в его обращенности «лицом к смерти». При этом в интерпретации Ильина Гегель оказывается большим «экзистенциалистом», чем Кьеркегор! У последнего конечность, ограниченность — удел человека, восходящего к Богу, но сам Бог понимается достаточно традиционно — как высшая целостность и высшее благо. Человек должен «отчаяться», осознать свою фундаментальную конечность, но в этом же «отчаянии» ему открывается путь к Богу; т. е. путь к снятию своей конечности, растворения в высшей сущности. В развиваемой Ильиным концепции судьба человека гораздо трагичнее, поскольку его трагедия неизбывна, не снимается через растворение в Боге; она оказывается *трагедией самого Бога*. Преодоление конечности и уход от страдания невозможны ни для человека, ни для Бога. Их судьбы навеки спаяны, более того, только от человека зависит, насколько будет реализовано в мире божественное начало.

Идея несовершенного Бога, судьба которого оказывается в руках человека, заставляет вспомнить Ницше, возвестившего миру о «смерти Бога». Очевидно, что внутренний смысл концепции Ильина, точно так же как и философии Ницше, связан с радикальной переоценкой значения человека в мире. «Смерть Бога» означает, что вся ответственность за судьбу мира возлагается на человека, которому неоткуда ждать поддержки и помощи в своем стремлении к совершенству и добру; он обязан сам задавать себе цели и сам добиваться их осуществления. Те

же самые этические выводы вытекают и из идеи «страдающего Бога» Ильина. Позже они были подробно развиты в книге «О сопротивлении злу силою».

О степени влияния Кьеркегора и Ницше на Ильина можно говорить только в гипотетическом плане, влияние же Достоевского, вне всяких сомнений, было непосредственным и очень существенным для формирования ключевых положений философии Ильина. Хотя его имя нечасто упоминается на страницах сочинений Ильина, эти упоминания не оставляют сомнения в том, насколько высоко оценивает Ильин значение Достоевского для развития русской духовной культуры. Достоевский первым в рамках русской культуры поставил под вопрос традиционное понимание Бога и отношения к нему человека, остро почувствовал и передал в своих произведениях состояние «богооставленности», ведущее к пересмотру системы традиционных ценностей, к непрерывным поискам Бога. Точно так же и дуалистическое видение человека, совмещающего в себе полярные начала, зло и добро, непрерывно борющиеся друг с другом, стало традиционным для русской философии именно после Достоевского. В одной из работ Ильина имеется поразительное по точности определение характера русской духовности, не оставляющее сомнений в том, насколько глубоко и органично им были восприняты идеи Достоевского: «...сильная русская душа всегда исходила от *самого страшного* и искала *самого высокого и последнего*, в глубокой бессознательной уверенности, что осанна не из бездны — *неокончательна, нецельна и неисцеляюща*»*.

Ильин стал первым, кто четко обозначил значение гегелевского наследия для философии XX века. В его труде можно обнаружить многие новые идеи, которые чуть позже, в 20—30-е годы, оказались в центре философских дискуссий и определили своеобразие новых философских направлений. О внутреннем параллелизме в развитии идей Ильина и Хайдеггера уже говорилось. Не менее наглядные совпадения ключевых принципов можно найти и при анализе воззрений других известных современников Ильина. Прежде всего в этом контексте необходимо упомянуть двух крупнейших немецких неогегельянцев — Р. Кронера и Г. Глокнера, главной целью которых в 20-е годы стало доказательство внутреннего иррационализма гегелевской философии. Так, Кронер, почти буквально повторяя мысль Ильина, писал, что Гегель является «величайшим иррациона-

* Ильин И. А. Музыка Метнера // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Кн. 2. С. 295.

листом», которого знает история философии. Та же тенденция господствует и в сочинениях Глокнера, который подчеркивал парадоксальный «рационально-иррационалистический» характер мышления Гегеля.

Значительно более радикальное переосмысление гегелевской системы было произведено во французском неогегельянстве, начало которому положила известная работа Ж. Валь «Несчастье сознания в философии Гегеля», впервые опубликованная в 1929 г. В своем труде Валь, помимо традиционного утверждения о внутренней иррациональности философского метода Гегеля, доказывает, что вся его философия вращается вокруг понятия «несчастливого сознания», которое описывает неразрешимую трагическую противоречивость конечного бытия человека, восходящую в конечном счете к трагической противоречивости сущности самого Бога. При этом, согласно Валью, развитие системы Гегеля протекало исключительно на основе решения религиозных проблем, а формирование гегелевской диалектики было связано с философским переосмыслением евангельских категорий любви и единения в Боге. Все это настолько явно совпадает с тем, что одиннадцатью годами раньше высказал Ильин, что заставляет предположить возможное влияние его идей на Валья (это предположение убедительно обосновал В. Н. Кузнецов в своей книге о французском неогегельянстве*). Еще более вероятно влияние идей Ильина на другого представителя той же школы — А. Кожева (Кожевникова), осуществившего в 30-е годы интерпретацию философии Гегеля в духе «атеизма» и «антропологизма»; трудно предположить, что, занимаясь Гегелем, Кожев не ознакомился с фундаментальным трудом своего бывшего соотечественника. Одна из центральных идей Кожева — о том, что в философии Гегеля производится отождествление Бога с земным, конечным существом человека (взятым во всем процессе его исторического развития), — заставляет вспомнить ключевой тезис труда Ильина: *«Бог реально действует в человеке и осуществляет себя через человека: человек есть подлинно “медиум” Бога, скрывающий в себе его могучее и творческое присутствие...»*** Но в отличие от Ильина, у которого система Гегеля представала как последовательное воплощение единого замысла и который в своем анализе охватывал

* См.: Кузнецов В. Н. Французское неогегельянство. М., 1982. С. 35—36.

** Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 274.

все работы Гегеля, Кожев утратил целостный подход к гегелевской философии и, акцентируя внимание на «Феноменологии духа», противопоставлял эту работу другим его сочинениям. То же самое характерно и для третьего представителя школы французского неогегельянства — Ж. Ипполита, в своей интерпретации ранних работ Гегеля (вплоть до «Феноменологии духа») сближавшего Гегеля с Кьеркегором и осуществившего вслед за Валем и Кожевом радикальную «экзистенциализацию» гегельянства.

Идеи французского неогегельянства оказали значительное влияние на формирование еще одной известной философской школы — «атеистического» экзистенциализма. Здесь также можно обнаружить поразительные аналогии с идеями, развитыми в работах Ильина. Конечно, онтология «атеистического», «богоборческого» экзистенциализма Ж.-П. Сартра и А. Камю весьма далека от тех представлений, которые составили основу концепции «духовной очевидности» Ильина и преломились в его интерпретации философии Гегеля. В данном случае речь идет об этических выводах из соответствующих онтологических систем. У Сартра и Камю исходный тезис об «абсурдности» мира ведет к убеждению в абсолютной ответственности каждого человека за себя и за других людей, ведет к требованию непрестанной борьбы с абсурдностью мира, борьбы, в которой человеку не на что и не на кого надеяться, но которая остается единственным способом привнесения смысла и порядка в мир. Те же самые выводы об абсолютной ответственности каждого за себя, за других людей, за весь мир были естественным итогом книги Ильина о Гегеле. И если в самой этой книге Ильин дает, скорее, абстрактное метафизическое обоснование своей этической концепции, то в следующем крупном философском сочинении, написанном уже в эмиграции (которая началась для Ильина, как и для многих других русских мыслителей, в 1922 г.), в книге «О сопротивлении злу силою», эти выводы были развиты с предельной откровенностью и полнотой.

Формальным поводом к написанию этой книги послужило желание Ильина дать решительное опровержение учению Л. Толстого о «непротавлении злу». Впервые свое отношение к толстовству Ильин сформулировал в статье «Основное нравственное противоречие войны», где утверждал, что принцип «не-

противления» «устанавливает *максимальную щедрость в отдаче* того, чем другой желает завладеть». Но, выделив в идее Толстого позитивный смысл, Ильин одновременно ограничил ее этическое значение. Щедрым можно быть только по отношению к конечным и временным благам; но есть «общечеловеческое духовное достояние», которое «не может стать предметом щедрой отдачи, потому что отдать — значит здесь предать и отречься» *.

В книге, написанной через одиннадцать лет и подводящей определенный итог «русского опыта», Ильин дает совершенно другую, резко негативную оценку толстовству. В этом учении он видит теперь квинтэссенцию идеологии революционного движения в России. Главным истоком всей концепции и основным ее пороком Ильин считает убеждение Толстого и толстовцев в том, что в мире вообще нет никакого ужасного зла. В качестве зла у Толстого признается, по сути, только страдание человека, в качестве добра — отсутствие страдания. В соответствии с этим для Толстого любовь — это «чувство *жалостливо-го сострадания*» **. Отсюда и следует тезис о «непротивлении», ибо, сопротивляясь злу силой, мы пытаемся ликвидировать страдание через принесение новых страданий, т. е. не уменьшаем их количество в мире. Этика Толстого оказывается эгоцентричной, не признающей подлинного единения людей в духовности, в Боге. В частности, он отрицает такие важнейшие формы организованной борьбы со злом, как государство и право и, по сути, встает на путь *потакания* злу.

В противовес толстовским идеям Ильин выдвигает твердое убеждение в *укорененности* зла в мире, точнее, в душе человека, и в его *существенности*. «Зло есть прежде всего *душевная склонность* человека, присущая каждому из нас: как бы некое живущее в нас страстное тяготение к разнузданию зверя, тяготение, всегда стремящееся к расширению своей власти и к полноте захвата» ***. Ничто в мире вне души человека не может называться добром или злом. Все внешние, телесные действия и явления, которые мы называем злом, на самом деле — только обнаружения зла. Это означает, что единственное «поле битвы» со злом — душа человека, и только сам человек спосо-

* Ильин И. А. Основное нравственное противоречие войны // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. 27.

** Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. 90.

*** Там же. С. 39.

бен окончательно победить в себе внутреннее зло; если же он оказывается неспособным к этому, другие не только могут, но и обязаны оказать ему помощь. Здесь решающую роль играет то противоречие между материальной изолированностью людей и их духовным единством, которое анализировалось во многих предшествующих работах Ильина. Наше духовное единство требует, чтобы мы совместными усилиями постарались «переделать» злую душу, однако материальная изолированность людей чаще всего делает непосредственное духовное воздействие на злодея неэффективным или даже невозможным. Тогда остается единственное средство — физическое воздействие на его телесную природу, имеющее целью ограничить проявления злой воли, замкнуть злую душу в себе, с тем чтобы понудить ее к самостоятельному духовному усилию, ведущему к перерождению.

Признание допустимости и даже необходимости физического воздействия на других людей, осуществляемого против их воли, ведет к существенному переосмыслению любви. Хотя в своей книге Ильин повторяет определение высшей, духовной любви (впервые данное в статье «О любезности») как приятия другого вплоть до «художественного отождествления» с ним, теперь он утверждает, что такая любовь имеет *предел*: «любовь кончается там, где начинается зло...»*. По отношению к злодею духовная любовь выражается не в потакающем сочувствии, а в решительном пресечении как единственном способе направить душу к Богу, к совершенству. Это видоизменение любви Ильин называет ее *отрицательным ликом* и считает даже более значимым, чем все другие видоизменения: «В своем духовном “нет” человек любит свой *настоящий, подлинный Предмет* несколько не менее, чем в своем *духовном “да”*, и гораздо более, чем в своем *бездуховном “да”*: мало того, любовь, способная принять духовно-отрицающий лик, является всегда более глубокой, более интенсивной, более верноподданной, чем “любовь”, малодушно отвертывающаяся от зла, чтобы его не видеть, или готовая сострадательно “принять” его»**. И при этом, поскольку ни один из нас не является ангелом, не победил в своей душе зла до конца, отрицательный лик любви должен проявляться по отношению к каждому человеку. Особенно трагический характер любовь приобретает по отношению к *абсолютному злодею*, в котором злое начало полностью победило

* Там же. С. 141.

** Там же. С. 148.

духовность; в этом случае она превращается в требование к казни злодея.

Именно в этих выводах Ильина с наибольшей полнотой отразился главный принцип его метафизической концепции человека. Являясь единственным носителем божественного начала мира (так же как и единственным носителем зла), человек приобретает высочайшую ответственность, связанную с правом распоряжаться жизнью и смертью других людей. Это право одновременно оказывается и крайним воплощением внутренней противоречивости человеческого бытия. Реализуя это право, человек сталкивается с неразрешимой нравственной коллизией: путь к совершенству лежит через деяния, обрекающие его на личную несправедливость, умаление личного нравственного совершенства. Эта нравственная коллизия особенно ясно предстает перед каждым в периоды общественных кризисов (войн, революций), однако от нее невозможно уйти и в более «спокойные» периоды человеческой истории. В сущности, она непрерывно определяет нашу жизнь, определяет все наши поступки, поскольку «в каждом зачатке ненависти, в каждом оттенке злобы, в каждом отвращении человека от человека, мало того, в каждой неполной любви — от простого безразличия до беспощадного пресечения — укрывается в начатке и оттенках *акт человекоубиения*»*. Наша жизнь есть непрерывная нравственная трагедия, в которой не может быть надежды на окончательную победу над злом, но не может быть и никаких оправданий для уклонения от борьбы, причем в этой борьбе человек может рассчитывать только на свои силы; Бог в данном случае остается только абстрактным идеалом, задающим ценностные ориентиры в нашей борьбе со злом.

Можно согласиться с многочисленными критиками книги Ильина: как он ни прикрывается евангельскими цитатами, выстраиваемая им этическая концепция имеет мало общего с традиционной христианской этикой и вообще с традиционным христианством («преодолеть» которое призывал еще Вл. Соловьев); если говорить о ее глубинной сути, то она встает в один ряд с этикой Ницше и, конечно, с этикой европейского экзистенциализма**. Именно поэтому книга «О сопротивлении злу силою» выдержала испытание временем и актуальна в нашу

* Там же. С. 182.

** Подробнее см.: *Евлампиев И. И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. С. 197—219.

«постхристианскую» эпоху в не меньшей степени, чем в трагическую эпоху начала XX века.

6

После опубликования книги «О сопротивлении злу силою» на некоторое время философское творчество отходит для Ильина на второй план. Все свои силы в период 1926—1931 гг. он отдает активной публицистической и организаторской деятельности, в которой выступает как духовный лидер Белого движения, сторонник продолжения активной (в том числе и вооруженной) борьбы против Советской власти в России. Безусловно, в этой деятельности воплотилось желание быть практическим участником той самой борьбы с мировым злом, о которой Ильин писал в своей книге и к которой он призывал каждого духовно здорового члена общества; тем самым он наглядно доказывал, что тезис о единстве философии и жизни был важнейшим принципом не только его философии, но и его *жизни*.

Программное значение для дальнейшего творчества Ильина имела речь «Основные задачи правопведения в России», произнесенная им весной 1922 г. на общем собрании Московского юридического общества при Московском университете и напечатанная позже (уже в эмиграции) в журнале «Русская мысль», издававшемся в Праге. Здесь Ильин характеризует все трагические события, произошедшие в России, как «Божье посещение». Образ Бога, сходящего на землю для того, чтобы поставить перед человеком задачи, требующие напряжения всей его воли, всех духовных сил его личности, предельно выразителен и очень точно отражает смысл представлений Ильина о роли человека в истории. В его философской концепции, наиболее полно изложенной в работах о Фихте и Гегеле, судьбы Бога и человека в мире неразрывно спаяны, и задание, которое Бог дает человеку при своем «посещении», есть для него и высшая честь, и высшее испытание.

Оценивая в той же речи недавнюю историю России, Ильин в качестве причины победы большевистской революции называет «безвольную, пассивную, сентиментальную мечтательность в государственном деле, которая имеет своим естественным коррелятом *ожесточившуюся и ослепшую в абстрактных дедукциях противогосударственную волю ко всеобщему ниспровержению*»*. Истоки этой воли к ниспровержению коренятся в

* Ильин И. А. Основные задачи правопведения в России. С. 187—188.

низком уровне правосознания народа и в негативной роли «прогрессивной» интеллигенции. По мнению Ильина, бóльшая часть русской интеллигенции была заражена «противогосударственным нигилизмом», который и сыграл роковую роль. В более поздней статье он повторит этот тезис: «Большевики завладели Россией именно потому, что русская интеллигенция была сплошь заражена сентиментально-анархическим неприятием государственности» *. В изображении Ильина все революционное движение в России, начиная с Герцена и Чернышевского, приобретает зловещие черты и осмысливается только в свете его естественного (как убежден Ильин) итога — Октябрьского переворота.

Естественно, что столь неадекватное освещение очень сложной и противоречивой истории русской прогрессистской мысли вряд ли можно считать достаточно правильным. Ильин, скорее, эмоционально переживает историю в свете современной ему ситуации, чем строго и точно анализирует ее. Субъективность подхода Ильина достаточно наглядно проявляется в неуклонно нарастающей тенденции к идеализации монархической традиции русской государственности (эта тенденция еще не столь заметна в работах 20-х годов, в которых он очень критично оценивает самодержавие и возлагает на него значительную долю ответственности за революцию, но становится господствующей в последующие годы), а также в стремлении увидеть в этой традиции и в православии единственные источники русской культуры. Своеобразный черно-белый подход, характерный для многих публицистических работ Ильина, приводит к тому, что в поздних публицистических статьях он признает в истории России только два полюса: русское самодержавие как идеально-совершенное воплощение народного духа и сатанинское (без малейших исключений) движение революционеров от Герцена до Ленина.

Такой взгляд кажется странным для столь серьезного мыслителя, каким был Ильин, однако необходимо четко осознавать, насколько он был распространен в первой половине XX века. В эту «катастрофическую» эпоху, без сожалений отрекшуюся от идеалов предшествующего, умиротворенно-добропорядочного века, на историческую арену вышли новые классы и социальные группы, привнесшие в общественную жизнь новые традиции и нормы поведения. Либеральная модель социального

* *Ильин И. А. О сопротивлении злу (Открытое письмо В. Х. Даватцу) // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. 248.*

устройства, казалось бы, раз и навсегда доказавшая свою абсолютную эффективность, претендующая на то, чтобы наконец привести человечество к «вечному миру», вдруг оказалась совершенно не способной противостоять деструктивным тенденциям в обществе, предстала устаревшей, не соответствующей духу новой эпохи. В течение всего нескольких десятилетий классический либерализм оказался безнадежно дискредитированным и уже не имел безусловных оснований ни в правосознании народов, ни в традициях правящих классов, ни в менталитете государственных деятелей. Человек первой половины XX века мог исповедовать идеалы демократии и свободы, быть терпимым и лояльным, но, пытаясь повлиять на общественные процессы, он был вынужден присоединяться к одному из полюсов «черно-белого» восприятия общественных явлений и использовать соответствующий полярный язык (масса—власть, бедность—богатство, «безудержная» демократия—аристократия, фашизм—коммунизм и т. п.). Здесь не место для обсуждения причин такого состояния общественного сознания, однако сам этот факт, как нам кажется, не вызывает сомнений, об этом писали многие европейские мыслители.

Генезис политических взглядов Ильина — от классического либерализма к «умеренному», «внепартийному» фашизму и затем к монархическому консерватизму — дает наглядную иллюстрацию этой характерной черты эпохи; более того, в философии Ильина она получила даже своеобразное теоретическое обоснование. Концепция «страдающего Бога», раздвоенность, противоречивость сущности которого обрекает мир и человека на вечный раздор и борьбу, оказалась удивительно точным выражением общественной ситуации начала XX века с ее неприемлемостью, ожесточением, готовностью идти до конца в защите исповедуемых идеалов (недаром оппоненты Ильина обвиняли его в «большевизме»). В этом смысле обращение к публицистике было для Ильина совершенно естественным; и столь же естественно, что важнейшее теоретическое сочинение 20-х годов оказалось очень близким к публицистическим работам этого периода — и по проблематике, и по стилю.

Особенно наглядно единство «теории» и «практики» в жизни Ильина демонстрирует его статья «Белая идея», опубликованная вслед за книгой «О сопротивлении злу силою» и раскрывающая конкретный политический смысл изложенных там идей. При знакомстве со статьей прежде всего бросается в глаза ее проповеднический, даже несколько экзальтированный стиль изложения, который в какой-то степени был свойствен и

книге «О сопротивлении злу силою», но в последней все-таки был согласован с логической последовательностью изложения. Здесь же господствует именно эмоционально-приподнятый тон, апеллирующий не к разуму, а к чувствам, интуиции, воле, требующий не знания, а веры. Это определяется центральным тезисом статьи: «По глубокому смыслу своему *белая идея*, выношенная и созревшая в духе русского православия, есть идея *религиозная*... Это есть идея борьбы за дело Божие на земле; идея борьбы с сатанинским началом в его личной и в его общественной форме... Господь не влагает нам в руки меч; мы берем его сами. Но берем мы его не ради себя и сами готовы погибнуть от взятого меча. И из глубины этой духовной трагедии мы обращаем к нему наш взор и нашу волю. И в жизни наша борьба и наша молитва являются единым делом. Девиз его: *моя молитва как меч; мой меч как молитва*»*.

Мы видим здесь поразительное сочетание религиозной фразеологии с глубоко нерелигиозным мировоззрением. Особенно характерна оговорка: «Господь не влагает нам в руки меч; мы берем его сами», которая доказывает, что Бог нужен Ильину, по сути, только как гарантия от сомнений в служении, которое человек *сам налагает на себя*. И если при теоретическом осмыслении этого служения удобно считать Бога источником ценности служения, то в практической сфере сформулированная позиция легко трансформируется в признание *самого служения* высшей ценностью, только ради оправданности которого *можно допустить* санкцию Бога. Если же вдруг окажется, что человек не в состоянии больше верить, само служение станет абсолютной ценностью *без* Бога, а иногда и *против* Бога; художественно точно эту типичную для экзистенциализма трансформацию описал Ж.-П. Сартр в известной пьесе «Дьявол и господин Бог».

Этот внутренний настрой пророческих призывов Ильина тонко уловил В. Зеньковский, писавший: «Если книга Ильина написана на тему о борьбе со злом, то, по существу, она могла бы принять примат религиозной точки зрения при *общей* постановке вопроса, но она не может одного принять — примиренчества по отношению к большевизму. Даже одна *принципиальная* допустимость этого («любите врагов ваших...») волнует и мучит тех, в душе кого порыв к борьбе с большевиками встает, как самое глубокое и праведное чувство, как подлинная и несравни-

* Ильин И. А. Белая идея // Белое дело (Летопись белой борьбы). Берлин, 1926. Вып. 1. С. 10.

мая святыня, — ибо в ней они подымаются до высокой жертвенности, идут часто на мученичество» *. Замеченное им в книге перемещение ценности с «благостного» мира на мир «здешний» позволило Зеньковскому сделать вывод о том, что этика Ильина в целом не согласуется с основами христианской религии. Позже он еще раз повторил этот вывод в своей «Истории русской философии» **.

Пик «практической» активности Ильина пришелся на 1925—1930 гг., когда еще господствовало убеждение в скором падении большевиков и усилия эмиграции казались существенным фактором, способным ускорить это падение. В 1925 г. Ильин становится активным сотрудником издаваемой П. Струве газеты «Возрождение», которая выражала взгляды правого, монархического крыла русской эмиграции. В 1926 г. он выступает одним из организаторов Русского зарубежного съезда, на котором решались вопросы объединения усилий русской эмиграции в борьбе за новую Россию.

В 1927 г. Ильин начинает издавать свой собственный журнал «Русский колокол». Всего за период с 1927 по 1930 г. вышло 9 номеров журнала, который, вне всяких сомнений, может быть назван журналом одного автора: и основная идейная направленность, и спектр тем, и даже стиль большинства материалов определялись личностью и мировоззрением его издателя. Это было для Ильина решающей попыткой создания идейного центра, объединившись вокруг которого, эмиграция смогла бы скоординировать свои действия с усилиями борцов с коммунизмом в самой России и тем самым дать импульс для свержения тоталитарного режима. Здесь Ильин как бы проверял на практике самые важные тезисы своей философской концепции — о единстве философии и жизни, об ответственности человека за ход истории и о подвластности человеку хода истории, о способности через борьбу и страдания победить зло в мире. Соответственно прекращение выхода журнала в 1930 г. стало для него свидетельством краха надежд на реальное значение усилий отдельного человека в истории, а значит, и источником сомнений в самих основах своего философского мировоззрения.

Основные задачи журнала были определены в редакционном обращении, помещенном в первом номере. Как пишет Ильин,

* Зеньковский В. В. По поводу книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. С. 441—442.

** См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 132—133.

это есть «журнал национальной и патриотической волевой идеи. Его цель — служение самобытной и великой России. Его задача — глубокое и всестороннее обновление духа в русском образованном слое, укрепление русского самосознания и отбор качественных сил. Мы исповедуем родину как священное начало. Мы осуждаем революцию; мы отрицаем социализм и коммунизм; но мы не ищем восстановления дореволюционных порядков. Мы верим в величие *новой, грядущей* России; ею занята наша мысль; ей отдана наша воля» *. Сам подзаголовок: «Журнал волевой идеи» — выявляет основной импульс, который привел Ильина к решению издавать журнал, — желание участвовать в практической борьбе за свержение режима, являющегося для него воплощением мирового зла.

Все номера журнала состояли из двух частей. Первая, «теоретическая», была посвящена общим проблемам, разработке идеологии Белого движения. Вторая, «прикладная», имела целью «вооружить мысль и волю русского патриота». «На каком бы посту он ни оказался впоследствии в грядущей России, — писал Ильин, — учителя, журналиста, офицера, агронома, кооператора, чиновника — он найдет здесь необходимые для него сведения, советы и формулы» **. Во второй части помещались статистические обзоры состояния дел в России накануне революции и после нее, небольшие заметки об опасностях, которые грозят Белому движению, и о его конкретных задачах, наконец, конкретные «инструкции» для организаторов подпольной работы в России («Как хранить тайну», «О политической провокации», «Тюремное заключение», «Как распознавать людей (советы организаторам)» — автор Ильин).

Главная тема, проходящая через все номера журнала и непосредственно взаимосвязанная с убеждением Ильина в возможности отдельного человека влиять на ход истории, — это тема «рыцарства», «героического служения», «подвига», всего того, что отличает личностей, призванных к власти и к духовному руководству людьми. Эта тема непосредственно развивает идеи книги «О сопротивлении злу силою», но здесь она получает гораздо более конкретное, политическое звучание. Теперь она приводит к утверждению, что историю творят не коллективы, а личности, и превращается в проповедь идеи вождя, призванного вести народ: «В человеческих делах есть таинственная

* Русский колокол. 1927. № 1. С. 2 обложки.

** То же. № 2. С. 2 обложки.

сила — *личной веры* в вождя и *личной любви* к нему» *. Причем, если позже Ильин будет считать наиболее точной формой реализации «аристократизма» власти монархию, то здесь он говорит об этом в более общем плане, что заставляет предполагать возможность других вариантов. Достаточно откровенно эти варианты намечает Н. Цуриков, который прямо утверждает полезность для народа войны как времени «появления новых людей с новой психологией, тех, кто привык быть хозяином своей жизни и смерти...» **. Еще более выразительна точка зрения, высказанная П. Красновым, который в статье с лаконичным названием «Армия» заявляет, что новая эпоха требует от армии выполнения совершенно новых задач, главная из которых — «тяжелый и ответственный труд... *воспитания народа*» ***. «Армия есть школа для народа» ****, — с солдатской прямоотой выдвигает Краснов тезис, традиционный для всех форм диктатуры и не оставляющий сомнений в вопросе о том, что за «вождь» нужен России.

Письма Ильина показывают, кого конкретно он видел грядущим «вождем» русского народа, спасителем России от коммунистического рабства. Еще в 1923 г. Ильин вступил в переписку с генералом П. Н. Врангелем и затем именно ему и Белой армии посвятил и книгу «О сопротивлении злу силою», и статью «Белое дело», в которых дал идейное основание для борьбы с большевизмом и коммунизмом. В письмах к Врангелю Ильин дает подробную оценку ситуации в России и в эмиграции, советуется о том, как лучше организовать свой «Русский колокол», планирует скорую совместную работу по сплочению «здоровых патриотических сил» под знаменами грядущей, новой Белой армии, призванной освободить Россию, даже ведет по поручения Врангеля тайные переговоры о финансовой помощи антибольшевистским силам со стороны Германии и Англии. Внезапную смерть Врангеля Ильин воспринял как крушение всех своих самых сокровенных планов и как личную трагедию. Он до такой степени был потрясен этой смертью, что отказывался верить в случившееся, продолжал надеяться на чудо, предполагал какую-то уже совершенно невероятную возможность спасения своего героя: «Ни ум, ни сердце, ни *вера в Бога* не прини-

* Ильин И. А. О герое // Русский колокол. 1928. № 5. С. 5.

** Цуриков Н. Пафос героизма и идея современности // Русский колокол. 1927. № 2. С. 57.

*** Краснов П. Армия // Русский колокол. 1928. № 3. С. 18.

**** Там же. С. 11.

мают кончины Петра Николаевича... — пишет он в письме к Н. М. Котляревскому. — Впору взроптать! Ради Бога, прежде всего, *до всего остального* удостоверьтесь, заставьте *врачей удостовериться*, что это *не летаргический сон!!* Именно летаргический сон бывает *при сердечных неврозах*. Не хороните его *до трупных пятен*, до полной, *объективной несомненности*, что это настоящая смерть. *Лучше* отложить похороны на день, на два. Подумайте только: в этом необычайном человеке *все* было необычно. Это *особое* строение *организма, души, инстинкта* * (весь курсив в письме принадлежит Ильину). И только через два дня, когда никаких сомнений в свершившемся факте уже не осталось и никакого чуда не случилось, Ильин с нескрываемой и неизбежной горечью констатирует в письме к жене Врангеля: «Ушел мой герой, мой рыцарь, мудрый и вдохновенный. Угас Божий луч. Не в кого верить, некому помогать. Страшно смотреть в надвигающуюся темноту. Страшно за Россию. Куда ведет ее Господь? Зачем так страшно испытует?»... **

Теоретическую позицию Ильина по вопросу о «вожде» наиболее полно отражает статья «О русском фашизме», где он, в частности, дает «философское» определение понятию «белое движение». Как пишет Ильин, оно имеет место везде, «где в общественной и государственной жизни люди объединяются на началах *добровольного служения, качественного отбора, бескорыстия, чести, долга, дисциплины и верности*, и движимые патриотизмом, начинают на этих началах служить *родине*» ***. Считая наиболее удачным примером такого служения фашистский «эксперимент» Муссолини в Италии, Ильин пытается найти тонкую грань, отделяющую подлинное «служение» от произвола, порожденного амбициями партийных вождей, и высказывает сомнение в полезности фашизма для России.

Тем не менее очевидно, что провозглашенная Ильиным в журнале «Русский колокол» политическая программа, неизбежно вела его последователей, не искушенных во всех философских тонкостях соотношения «права» и «силы» и далеко не всегда обладающих необходимым уровнем правосознания, к политическому волонтаризму фашистского толка. Тем более что в конце статьи сам Ильин заключает: «Дух русских фашистов — патриотический, волевой и активный; не для осуждения

* Наст. изд. С. 281—282.

** Наст. изд. С. 282.

*** Ильин И. А. О русском фашизме // Русский колокол. 1928. № 3. С. 56.

этого духа я взялся за перо. Но для того, чтобы сказать моим белым братьям, фашистам: *берегитесь беспочвенной, зарубежной "политики"* *. Ясно, что такая позиция могла получить сочувственный отклик лишь у незначительной части русской эмиграции, отсюда и узость круга авторов журнала. «Русский колокол» не смог ни объединить сколько-нибудь значительных сил эмиграции, ни тем более вызвать какой-либо отклик в советской России.

В целом «Русский колокол» стал выразительным символом судьбы его создателя. В нем с предельной откровенностью проявилась и последовательность Ильина, его готовность до конца двигаться по однажды избранному пути, и существенная утопичность некоторых его идей, связанная с недостаточным пониманием тех радикальных перемен, которые происходили с европейским человечеством в первой половине XX века. В сущности, Ильин просмотрел возникновение совершенно новой исторической эпохи, связанной с новым человеком и несущей новую культуру, далекую от тех идеалов, которые он продолжал защищать до конца жизни. Его политическая платформа после 1925 г. по-прежнему целиком определялась тем «черно-белым» мировоззрением, которое было одновременно и источником, и порождением трагедий европейской истории XX века и в рамках которого невозможно было найти путь к новому историческому порядку.

Для Ильина «Белое дело» оказалось тем героическим служением, в котором он увидел свой долг перед Россией и которому он отдал все свои силы. И в статье «Белая идея», и в последующих публицистических работах большевизм и его победа в России изображались Ильиным как подлинное и окончательное раскрытие злого, сатанинского начала мира, временно восторжествовавшего в человеческой истории. Поэтому борьба с большевизмом приобрела в его глазах вселенское значение, значение своеобразного Армагеддона, решающей битвы божественных сил добра и сатанинских сил зла, битвы, в которой обязан принять участие каждый, не равнодушный к судьбе России, каждый духовно зрелый человек. Не только примиренческое, но даже нейтральное отношение к большевикам, к Советской власти рассматривалось Ильиным как соглашательство, как союз с самим сатаной. Поэтому деятели эмиграции, которые склонялись к такому соглашательству, становились для него не просто оппонентами в теоретических спорах, но врагами христианства

* Там же. С. 64.

и личными недругами. Здесь коренится причина неприязненного отношения Ильина к левому крылу русской эмиграции и, в частности, к Бердяеву. Впрочем, неприязнь была взаимной, и первый импульс к ней дал Бердяев, написавший против книги «О сопротивлении злу силою» резкую статью, содержащую оскорбительные для Ильина обвинения.

Нужно отметить, что Ильин всегда стремился быть выше личных узкопартийных пристрастий (хотя удавалось ему это далеко не всегда), считая, что именно межпартийные распри мешают объединению сил в борьбе с большевизмом. Поэтому он резко отрицательно высказывался не только против крайне левых сил эмиграции, но и против крайне правых монархических кругов, не стесняясь называть их представителей «черносотенцами»*. Консерватор и монархист по своим поздним убеждениям, Ильин, однако, старался сделать свои взгляды в отношении будущего России более гибкими, в частности высказывался против прямолинейного требования немедленного восстановления монархии в России, не считающегося с особенностями той исторической эпохи, в которую произойдет освобождение страны от тоталитаризма. Эту позицию, которую разделял и П. Струве, Ильин называл «непредрешенством». Впрочем, она сочеталась с глубоким убеждением в том, что рано или поздно восстановление монархии все же произойдет, поскольку, по его убеждению, западная демократия и республиканский строй принципиально расходятся с основами русского национального характера.

Полемика по поводу идей книги «О сопротивлении злу силою» привела к окончательному размежеванию в лагере русской эмиграции; решающее значение она имела и в биографии Ильина. В конце 20-х — начале 30-х годов происходит его сближение с Русской зарубежной церковью, которая поддерживала идею активного сопротивления большевистскому режиму в России. Контакты с иерархами Православной Церкви позже приобрели постоянный характер и свидетельствовали о существенном повороте в философском творчестве Ильина. Уже в книге «О сопротивлении злу силою» чувствуется явное стремление автора придать своей философской концепции православный оттенок. В дальнейшем это стремление будет все более и более усиливаться, придавая некоторым работам Ильина почти богословский характер (хотя православным богословом в строгом смысле этого слова он никогда не был). Эта тенденция в

* См.: Наст. изд. С. 466—467.

конец концов станет определяющей и будет иметь роковое значение для его философского творчества. Несмотря на сохранение внешней последовательности и фундаментальности, в сочинениях Ильина исчезнет самое главное качество, привлекавшее в его ранних работах, — *смелость мысли и чувства*, не признающая никаких «священных» границ и запретных тем. Теперь все чаще философ будет отступать перед вопросами, право на решение которых, по его мнению, имеет только богословие.

Лишь при соприкосновении с самыми заветными для него темами Ильин будет демонстрировать былую философскую проникательность и страстность, доказывая неизменность некоторых основополагающих принципов своего мировоззрения. Среди этих тем — автономия и «одинокость» человеческой личности, духовная взаимосвязь и взаимозависимость людей, выражающаяся в феномене права, необходимость непрерывной борьбы за добро и духовное совершенство и некоторые другие. Но и в разработку этих тем Ильин уже не добавит почти ничего принципиально нового, ограничиваясь повторением старых идей, уточнением некоторых понятий, более подробным анализом отдельных деталей. Все самое главное уже было сказано им в работах 1910—1920-х годов.

7

Обращаясь к поздним работам Ильина, написанным в 30—50-е годы, необходимо подчеркнуть глубокую взаимосвязь между новыми идеями, возникающими в трудах философа, и радикальными переменами в исторической ситуации. Начало 30-х годов было отмечено окончательным крушением надежд на возможность скорой победы над мировым злом, воплотившимся в коммунизме и фашизме. Это была эпоха, поставившая под вопрос саму возможность для отдельного человека достаточно эффективно влиять на ход истории, т. е. опровергавшая центральный принцип исторической концепции Ильина. Начиная с книги «Путь духовного обновления» (1935), происходит существенное изменение его философского мировоззрения. После напряженных поисков ответов на самые трагические вопросы бытия, которыми были пронизаны работы 1910—1920-х годов, новая книга кажется умиротворенно-спокойной. Создается впечатление, что духовное напряжение предшествующих лет стало непосильным для Ильина и теперь он желает убедить себя и своих читателей в возможности «духовного обновления», в воз-

возможности благополучного разрешения главных проблем жизни. Перед нами возникает положительный идеал подлинно духовной, совершенной жизни, в достижимость которого философ верит.

Идея ответственности человека за положение дел в мире отходит на второй план, и одновременно Ильин пересматривает обосновывающий эту идею принцип метафизического тождества человека и Бога, что, в свою очередь, приводит к смещению акцентов в системе представлений, составляющих смысл концепции духовной очевидности. Пытаясь привести свои взгляды в согласие с православной догматикой, Ильин утверждает в центральной работе позднего периода своего творчества: *«...никакое приближение человека к Богу не может погасить и никогда не погасит нетождество его с Господом...* Поэтому в самую сущность религии входит *ограниченность того единения с Богом, которое доступно человеку*» *. Единение с Богом теперь трактуется не как «субстанциальное тождество», а всего лишь как принятие Божьей благодати, как предстояние перед всемогущим, всеблагим и недостижимым для человека Богом. Естественно, что при этом полностью отвергается идея «страдающего Бога», несущего в своей сущности «потенцию потенции зла», о чем Ильин писал в заключительной главе своей книги о Гегеле.

Место понятий философского акта и философского опыта, которые играли важнейшую роль в работах 1910—1920-х годов, в поздних сочинениях занимают понятия религиозного акта и религиозного опыта. По-прежнему речь идет о единении (но уже не о слиянии!) с божественным Предметом, и это единение рассматривается как абсолютная основа всех сфер человеческой жизни и человеческого творчества. Принципиальное для анализа философского акта различие между всеобщим предметным содержанием акта и его личностной формой теперь преобразуется в аналогичное различие между содержанием и формой религиозного акта. Именно это различие становится исходным пунктом замысла книги «Аксиомы религиозного опыта» (1953), которая стала итогом философского творчества Ильина. В отличие от того, что утверждалось им относительно философского акта, Ильин считает, что форма религиозного акта существенно независима от его содержания. В частности, эта независимость доказывается самой возможностью исследовать форму акта отдельно от его содержания, которое отдается в монопольное владение богословию. Однако такой разрыв между

* Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. С. 380.

формой и содержанием неизбежно ведет к серьезной опасности, о которой Ильин неоднократно говорил в своих ранних работах. Человек может принять субъективную форму акта за подлинное его выражение, в то время как истинное содержание в данной форме будет совершенно отсутствовать. Человек может иступленно «практиковать» свой религиозный акт, будучи при этом вне истинной религиозности, вне подлинного религиозного содержания. Понимая эту опасность, Ильин и в данной работе говорит о необходимости «предметности» религиозного акта, направленности его на верное духовное содержание, на божественный Предмет, на высшее Совершенство. Однако, если раньше божественный Предмет признавался доступным человеку и «растворение» в нем имело вполне рациональные последствия, то теперь, отвергая возможность слияния с ним, Ильин превращает предметность акта в недоступный проверке постулат. Впрочем, он все-таки вынужден касаться и содержания акта, когда пытается доказать, что это содержание может быть выражено только в строго определенной форме. В результате оказывается, что структура религиозного акта не так уж сильно отличается от структуры философского акта, занимавшего центральное место в более ранних работах Ильина.

В структуре религиозного акта Ильин выдвигает на первый план лично-творческий аспект, и это неудивительно: о том, что религия есть предельно личное отношение к высшей сущности, он писал еще в статье о Шлейермахере. Однако теперь, в связи с тем что религиозный акт выступает главной формой духовной очевидности, его характеристики становятся определяющими для всей нашей духовной жизни. В частности, характеристики индивидуальности и неповторимости теперь преобладают над качествами единства и всеобщности; «все люди *своеобразны и единственны в своем роде и в своей субъективности...* И потому каждый из нас, несмотря на постоянное, повседневное — сознательное и бессознательное общение — совершает свою жизнь и осуществляет свой земной путь от рождения до смерти в *глубоком и неизбывном одиночестве*. Об этом одиночестве от-
радно забывать; но его необходимо помнить» *. Главным условием, обеспечивающим правильную структуру акта, Ильин полагает духовную свободу человека. Отсюда следует совершенно неортодоксальное определение религии: «Религия есть *свободное цветение личного духа*» **.

* Там же. С. 43.

** Там же. С. 90.

Все это приводит к усилению значения иррациональной составляющей нашей духовной жизни. Если раньше для описания акта очевидности Ильин использовал понятие интеллектуальной интуиции, гармонично сочетающей рациональность мышления с иррациональной силой жизни, то в поздних работах его место занимает понятие *сердечного созерцания*, в котором иррациональные компоненты любви и жизни играют главенствующую роль. «Религия человека не сводится к любви и не исчерпывается ею: она вовлекает *всего* человека — и созерцание, и волю, и мышление, и все акты духа, и все действия человека, и всю его жизнь. Но она *родится из любви*, она *решается любовью и без любви невозможна*» *. Еще более решительно, чем прежде, Ильин подчеркивает экзистенциально-ценностный момент акта, определяющий само существование человека как личности, как неповторимой и цельной индивидуальности перед лицом Бога. Религиозность человека, рождающаяся в глубоком религиозном акте, «*есть жизнь, сама жизнь, подлинная жизнь; она есть Главное в жизни, такое Главное, которое господствует в ней и ведет ее*» **. Значимость религиозности — в умении переживать подлинную ценность каждого момента жизни, в умении видеть в мельчайших событиях и явлениях глубокий духовный смысл, знак сверхъестественной тайны. Наоборот, неумение разглядеть в каждом событии явленную тайну, неумение свести все мелочи жизни к единому духовному содержанию есть *пошлость*. «Пошлый» человек воспринимает все в мире из «неглавного» содержания, расплывает свою духовность в недуховных и противодуховных содержаниях.

Как пишет Ильин, подлинная религиозность связана с открытием в душе «ока», направленного на высшие содержания, обнаруживающего эти содержания в мельчайших элементах бытия; с выявлением в душе «огней личной жизни», которые есть преломление Божьего света; с разгоранием «центральной Купины» человеческого духа. Только в этом случае личность человека обретает безусловный «центр», становится самостоятельным *бытием*. «Напротив, человек, лишенный такого центра (сознаваемого или несознаваемого им самим!), — имеет «*существование*», но не имеет «*бытия*», он не есть самобытный творческий источник жизни, истории, культуры и государства; он только «*медиум*» внешних влияний и внутренних страстей» ***.

* Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. С. 103.

** Там же. С. 179.

*** Там же. С. 305.

В религиозной оболочке здесь заключена та же идея, которая в работах 1910—1920-х годов непосредственно связывала Ильина с философией жизни: подлинный смысл существования имеет только в том случае, когда человек глубоко переживает свое бытие, ощущает каждое мгновение текущего времени в его неповторимой индивидуальности. Здесь можно найти также явные точки соприкосновения и с экзистенциалистской трактовкой сознания человека как чистого становления, разрушающего незыблемость и однозначность «пошлого» бытия. В изображении Ильина подлинная жизнь человека превращается в своеобразный «экстаз» в исходном значении этого слова — как выхождение за пределы самого себя в непрерывном и абсолютно свободном духовном становлении.

В целом «Аксиомы религиозного опыта», итоговая книга Ильина, показывают, что центральный элемент его философской системы — концепция духовной очевидности — почти не претерпел изменений с течением времени. Особенно это заметно в тех случаях, когда Ильин все-таки (несмотря на им же сформулированный запрет) касается содержания религиозного акта, его объективно-рационального аспекта. Подлинная религия всегда связана с осознанием *реальности* Бога; все значительные религиозные системы в истории человечества, утверждает Ильин, обладали определенной долей истины в той степени, в какой они несли в себе указанное осознание реальности Бога. Но признание относительной истинности религиозных систем прошлого и настоящего неизбежно лишает христианское Откровение абсолютного преимущества над догматами другой веры. Установить приоритет христианства (в форме православия) в этом случае оказывается возможным только через *рациональное* исследование религиозного акта христианства. В сущности, книга Ильина, посвященная указанной задаче, самим фактом своего существования в определенной мере ограничивает авторитет Священного Писания и богословской догматики, утверждая *невозможность* подлинной предметности, объективности религиозного акта *вне контроля разума*.

Однако самым важным для Ильина в его позднем творчестве было все же не уточнение отдельных элементов философской конструкции. Новые метафизические принципы были необходимы ему для того, чтобы с их помощью обосновать систему ценностных постулатов, позволяющих оправдать свое индивидуальное существование в изменившейся исторической ситуации, — в ситуации, когда прежняя система постулатов, среди которых главную роль играла идея абсолютной ответственнос-

ти за все происходящее в историческом времени, становится слишком непосильным бременем, требует от того, кто готов следовать ей, непомерных усилий.

Ильин в полной мере разделит бремя участия в трагедии, разыгравшейся в XX веке на подмостках европейской истории, и, в конце концов, не смог сохранить веру в земные силы человека, в его земное предназначение. Он нашел спасительное решение всех проблем жизни в религиозной вере; нашел разрешение всех земных трагедий в учении о посмертном существовании. Именно в этом пункте концепция человека претерпевает у Ильина наиболее радикальные изменения. Раньше он утверждал, что смерть, отчетливо обозначая все подлинное в бытии человека, придает его земной жизни абсолютное значение, возлагает на человека абсолютную ответственность; смерть выступала в качестве постоянного требования, призыва ко все новым и новым подвигам ради земного совершенства. В поздних трудах философа она превращается в последнюю надежду, в последнее прибежище, где без борьбы обретается все, что недоступно человеку в этой жизни: «...земная жизнь есть лишь подготовка к новому пути и к истинной свободе; и то, что предстоит человеку *посмертно, есть главная и существеннейшая часть его бытия*»*. И хотя Ильин продолжает повторять, что смерть является критерием подлинности всех земных жизненных содержаний, этот тезис теперь уже имеет вторичное значение, так как земное совершенство оказывается ограниченным и несущественным по сравнению с совершенством, которое дарует смерть: «...каждый человек имеет определенную степень достижимого для него совершенства. Всю жизнь свою он созревает, восходя к этой степени; всю свою жизнь он *зреет к смерти*. И земная смерть его наступает тогда, когда ему не дано подняться выше, когда ему нечего больше достигать, когда он созрел к смертному уходу»**.

Все те проблемы, которые ставит и часто столь по-разному решает Ильин на разных этапах своего творческого развития, — это «последние» проблемы человеческого бытия; и вряд ли когда-либо мы сможем решить их окончательно. Каждый должен сам выбрать свой собственный ответ, опираясь на свой собственный жизненный опыт. Но в этом нелегком выборе огромную помощь может оказать мнение тех, кто всей своей

* Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. С. 431.

** Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 346.

жизнью доказал искренность и глубину своих поисков. Именно в этом, несмотря на его определенную внутреннюю противоречивость и непоследовательность, несмотря даже на содержащиеся в нем ошибки, заключается значение философского творчества Ильина.

8

Творческая трагедия Ильина своим истоком, безусловно, имеет его *жизненную трагедию*. Испытав крушение всего устоявшегося уклада жизни, став свидетелем небывалой исторической трагедии своего народа, Ильин так и не смог смириться с *невозвратимостью* ушедшего мира. В его представлении борьба за новую Россию так и осталась борьбой за воскрешение той эпохи, которая оборвалась в 1914 г. (хотя он и подчеркивал невозможность *буквального* возвращения старых порядков). Именно этим объясняется двойственное впечатление, возникающее при знакомстве сегодня, в начале XXI века, с публицистическими работами Ильина, посвященными «русскому опыту». С одной стороны, мы находим в них поразительную глубину понимания причин возникновения и возможных итогов существования тоталитарной коммунистической системы, с другой — столь же поразительную нереалистичность многих из предлагаемых методов возрождения будущей свободной России.

Этот же внутренний настрой, эта же устремленность в *прошлое*, объясняет и резко негативное отношение Ильина в поздние годы к западной культуре, ко всей западной цивилизации. Основной ее порок он видит в уклонении от христианского мировоззрения, в секуляризации всех сфер жизни, что равносильно в его представлении опошлению жизни. Конечно, в этом убеждении Ильина есть большая доля истины; то же самое говорили о западной культуре многие другие европейские мыслители той эпохи. Однако Ильин, абсолютизируя все негативное в европейской цивилизации XX века, не заметил рождения *принципиально новой культуры*, которая, наследуя лучшие черты ушедших времен, была связана с появлением *нового человека*, которому предстояло жить (хочет он того или нет) в обновленном мире.

В то время как в своих последних философских работах Ильин пытался построить религиозно-философскую концепцию, основанную на вере в полное превосходство божественного начала, божественной субстанции в мире, в его поздней публи-

цистике продолжало господствовать мировоззрение, главным пунктом которого является резкий этический дуализм, представление о непрерывной борьбе в мире двух начал, Бога и сатаны. Для того чтобы обосновать это свое мировоззрение, Ильин постоянно возвращался к проблеме «демонизма» и «сатанизма» в современной ему культуре и пытался обрисовать своего рода «путь сатаны» в европейской истории от эпохи Возрождения до «триумфа» сатанинского начала в большевизме и русской революции. Все современные исторические события, перипетии политической борьбы, международные отношения государств, все явления культурной и общественной жизни Ильин рассматривал только под углом зрения борьбы этих двух полярных начал, что вносило апокалиптические нотки в каждую оценку и каждое суждение. В этом полумифологическом мировоззрении находятся истоки многих характерных особенностей его поздних политических воззрений: абсолютного неприятия «формальной» западной демократии; неверия в способность русского народа после долгих лет тоталитарного рабства (господства сатаны) воспринять ценности политической свободы; убеждения в необходимости для посткоммунистической России «национально-государственно-воспитывающей диктатуры», переходящей в «неформальную» демократию, способную создать правление «лучших» людей; наконец, веры в почти священный, «богоданный» характер ушедшей православной монархической государственности*.

Особенно зловещее звучание этический и политический максимализм Ильина приобрел в заключительных статьях из серии «Наши задачи», где, разоблачая «врагов национальной России» и таинственную «мировую закулису», мечтающую о «расчленении России» и потакающую большевизму, он призывал к настоящей «охоте на ведьм», к «генеральной чистке» всех стран мира от «криптокоммунистов» (тайных коммунистов), которые, по его мнению, проникли во все сферы западного общества — от правительств, либеральных партий, редакций газет и журналов до армии, флота, «атомных заводов и воздушных опорных пунктов»**. Этот внутренний настрой поздней публицистики Ильина лучше всего демонстрирует одновременно и глубокую преемственность разных этапов развития его взглядов, и все усиливающуюся неадекватность его мировоззре-

* См.: *Ильин И. А. Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг.* // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. С. 19—21, 155—178, 374—383 и др.

** См.: Там же. Кн. 2. С. 335—340.

ния новой эпохе, вступившей в свои права после завершения двух мировых войн.

В начале ХХI века, когда культура новой эпохи завершила свое становление, приобрела стабильность и четкие формы, критика Ильина, направленная против ее предвестников, вызывает недоумение; она свидетельствует лишь о невероятной субъективности и пристрастности ее автора. В своих поздних сочинениях Ильин объявляет «пошлыми» не только живопись Пикассо, поэзию Брюсова, Блока, Бальмонта, Ахматовой, прозу Белого, музыку Скрябина и Рихарда Штрауса, но и произведения Веронезе, Тьеполо, Рабле, Вольтера, Байрона, Золя и других признанных классиков западного искусства *. Особенно резкое его неприятие вызывает Ф. Ницше, которого он изображает чуть ли не воплощением самого сатанинского начала мира, родоначальником антихристианства в европейской культуре. В философии Ницше Ильин не видит ничего иного, кроме прямой и откровенной «проповеди зла» **. Вряд ли стоит сегодня спорить со столь неадекватным восприятием предельно сложной и глубокой концепции родоначальника философии жизни. Тем более будет наивным предполагать, что Ильин плохо знал сочинения Ницше. Выпады его против Ницше ничего общего не имеют с серьезным осмыслением взглядов последнего. Это, несомненно, эмоциональная попытка отмежеваться от определенных идей, которые сам Ильин разделял в годы своей молодости. Мы уже говорили о том, сколь многим он был обязан философии жизни и как близок был в некоторых своих работах (особенно в книге «О сопротивлении злу силою») к идеям Ницше. Можно вспомнить здесь и раннюю статью — «Идея личности в учении Штирнера», где Ильин пытался утвердить позитивный смысл нигилистического учения скандально известного последователя Гегеля, видел его заслугу в провозглашении абсолютной ценности отдельной человеческой личности.

В страстной борьбе стареющего Ильина с секуляризованной культурой Запада мы не без удивления узнаем тот же императив, который вдохновлял его «антагониста» Льва Толстого на ниспровержение «безнравственной» европейской культуры. И Ильину, и Толстому это ниспровержение было необходимо для того, чтобы любой ценой доказать (не столько другим, сколько *самим себе*) незыблемость религиозных и нравствен-

* См.: Там же. С. 320—321; Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. С. 62 и др.

** Ильин И. А. Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг. Кн. 1. С. 71.

ных принципов, принятых за основу миропонимания. При этом необходимость столь своеобразного доказательства была обусловлена тем, что указанные принципы для обоих были неочевидны, более того, расходились с убеждениями их молодости, были приняты только для обретения духовного успокоения.

Определенное совпадение жизненных судеб двух русских мыслителей носит столь принципиальный характер, что заставляет присмотреться к нему повнимательней.

С предельной ясностью смысл перелома, произошедшего во взглядах Толстого в середине его жизни, выразил Л. Шестов в книге «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (1900). Отречение Толстого от своего художественного творчества и связанное с этим отречением осуждение многовековой европейской культуры Шестов рассматривает как попытку уйти от самых сложных проблем жизни, пронизательное понимание которых составляет главную заслугу Толстого-художника. «Проповедь добра», звучащая у позднего Толстого, необходима *ему самому* — для того чтобы *обосновать* свое индивидуальное существование в мире, полном зла и страданий. Хотя в своих романах Толстой, как никто другой, видел и чувствовал страдания мира, это до поры до времени не способно было поколебать его позицию, основанную на утверждении абсолютной самоценности бытия человека. Но в конце концов происходит перелом (Шестов связывает его с посещением Толстым ночлежного дома, описанным в статье «Мысли, вызванные переписью в Москве»), который ведет к утрате душевного равновесия, — страдания других вопиют, требуют признания их в качестве главной характеристики мироздания, мешают целостности и самодостаточности личного бытия. Именно для того, чтобы восстановить спокойствие и цельность своего существования, Толстой «воздвигает знамя добра», пытаясь этим «знаменем» отгородиться от бесконечных страданий мира, доказать другим и себе (себе — в первую очередь!), что он помнит о них и «искупает» их. Замечательно, что Шестов противопоставляет «проповеди» Толстого позицию Ницше, который через свои личные нечеловеческие страдания сумел во всей полноте и искренности принять страдания мира и, осмыслив этот опыт, высказать самые страшные, почти лишающие надежды, истины о мире, человеке и «умершем Боге».

Здесь уместно вспомнить, как опровергает Толстого Ильин в книге «О сопротивлении злу силою»; там господствует тот же пафос предельной искренности и честности, готовность к постановке всех самых страшных вопросов жизни, чего бы это ни

стоило вопрошающему. Все упреки, которые Ильин бросает Толстому, почти совпадают с обвинениями Шестова; а смысл позиции Ницше и ее превосходства над позицией Толстого, как это понимает Шестов, точно соответствует смыслу убеждений Ильина, высказанных им в противопоставление «проповеди добра» Толстого. Все это еще раз доказывает обоснованность сближения философских взглядов Ницше и Ильина. Однако тонкий психологический анализ Шестова помогает, помимо прочего, разгадать и причины перелома, который произошел с самим Ильиным после написания «непримиримой» книги, направленной против «проповедей» Толстого. По сути, Ильин в результате этого перелома оказался не противником, а союзником Толстого-проповедника, Толстого последних лет жизни. Конечно, союзником не в смысле единой системы взглядов, а в стремлении любой ценой найти *окончательное, спасительное* решение трагедии нашего земного бытия, такое решение, которое дало бы наконец право отвести глаза от страданий, наполняющих мир, сделало бы их *ничтожными* перед тем высшим, что ждет человека вне этого мира, позволило бы смириться со своим *бессилием* перед ними.

Таким спасительным решением для Ильина оказался уход в церковное православие. Философ, который раньше видел в религии только «темный», непроясненный способ осознания высших ценностей бытия, никогда не стеснявший себя рамками богословских догматов, теперь становится истовым приверженцем церковной традиции, внутри которой он надеется найти чудодейственное разрешение всех мучающих его проблем. И хотя, как мы старались доказать, неискоренимая философская честность все равно заставляла его выходить за поставленные самому себе пределы, новая установка наложила неизгладимый отпечаток на все его поздние труды.

По-видимому, есть жестокая закономерность в том, что люди, особенно остро чувствующие трагедию мироздания, в конце концов не выдерживают возложенной на них судьбой ответственности. «Невозможно существовать, всегда, неизменно глядя в глаза страшным призракам» *. И Толстой, и Ницше, и Достоевский, по мнению Шестова, разделили одну и ту же участь — участь отречения от своего слишком пронизательного восприятия и понимания мира. Заслоняясь от «страшных призраков», Толстой уходит в проповедь «добра», Ницше — в про-

* Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 126.

поведь «сверхчеловека». Эта же участь была суждена и Ильину. И он оказался среди тех, кто был обречен увидеть все ужасы бытия и до конца осознать их неизбежность в жизни человека. Но и он не выдержал этого бремени и нашел утешение в проповеди — в проповеди церковного, исторического православия. В этом ограниченность и слабость его поздних творений; и мы окажем плохую услугу выдающемуся русскому философу, если примем на веру его утверждение о том, что все самое главное было сделано им в последние годы жизни, если не разглядим за внешней привлекательностью «проповеди» подлинной глубины и пронизательности понимания мира и человека, характерного для *истинно главных* работ Ильина.

