

Цетради по консерватизму

ISSN 2409-2517

[№ 4 2024]

Иван Ильин
(1883–1954)

фонд
ИСЭПИ

Институт
социально-экономических
и политических
исследований

Альманах

[Декабрь 2024 г.]



Иван Ильин
(1883–1954)

{ Декабрь 2024 г. }

Тетради по консерватизму

{ № 4 2024 г. }

Москва
Некоммерческий фонд – Институт
социально-экономических и политических
исследований (Фонд ИСЭПИ)
2024

*В соответствии с решением Высшей аттестационной комиссии
Министерства образования и науки Российской Федерации журнал включен
в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий,
в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций
на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по отраслям
5.5 – Политические науки, 5.6 – Исторические науки,
5.7 – Философские науки.*

Рекомендовано к печати
Экспертным советом Фонда ИСЭПИ

Редакционный совет

Д.В. Бадовский, А.Д. Воскресенский, А.А. Иванов,
М.А. Маслин, Б.В. Межуев, А.Ю. Минаков, Р.В. Михайлов (гл. редактор),
Е.Н. Моцелков, Л.В. Поляков (председатель), С.В. Перевезенцев, М.В. Ремизов,
А.С. Ципко, А.Л. Чечевишников, М.М. Шевченко, А.А. Ширинянц, А.В. Щипков.

Тетради по консерватизму: Альманах. – №4. – М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2024. – 174 с.

Очередной выпуск альманаха «Тетради по консерватизму» посвящен истинно национальному русскому мыслителю Ивану Александровичу Ильину (1883–1954) и приурочен к 70-летию со дня его смерти. Последователь Гегеля, разрабатывавший, в частности, концепт «национального духа», насильственно выдворенный в эмиграцию из революционной России, мыслитель испытал все тяготы на чужбине и тем ни менее никогда не сомневался в грядущем возрождении Отечества. Иван Ильин не только осмысливал причины крушения великой страны в пожаре революции, но и формировал программу ее возрождения, которая так или иначе реализуется в настоящее время.

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77 – 67506.

© АНО «Средство массовой информации
Альманах “Тетради по консерватизму”», 2024
© Некоммерческий фонд — Институт
социально-экономических и политических
исследований (Фонд ИСЭПИ), 2024

Р.В. Михайлов

От редакции

7

Л.В. Поляков

Слово к читателю

9

Раздел первый

Иван Ильин: грани философствования

А.Г. Дугин

Православие и государство в философии Ивана Ильина:
ключи к пониманию

13

А.А. Александров

Философия И.А. Ильина: путь к идеологии через глобальную онтологию

18

Д.Е. Муза

Тема «поющего сердца» в философии И.А. Ильина

24

А.И. Вакулинская

Православное миро-приятие как путь к миро-преображению в творчестве
И.А. Ильина (письмо-концепт к П.И. Новгородцеву «Мироприятие»)

30

В.В. Варава

Идея «виновного подвига» Ивана Ильина в традициях русской
философии войны

45

Раздел второй

Иван Ильин – наш современник

А.Ю. Коробов-Латынцев

Экзистенциальная полемика Ивана Ильина и ее значение
для интерпретации СВО

61

Н.К. Грамматчиков

Философский взгляд на русский национализм и национальный образ России
в трудах И.А. Ильина

69

И.Н. Тяпин

Актуальность философии «нормального правосознания» И.А. Ильина

75

В.Э. Багдасарян
Воззрения И.А. Ильина в пространстве идеологического дискурса
второй четверти XX века: мифы политической маркировки
86

Раздел третий

Иван Ильин: вера и философия

В.Ю. Даренский
Философия как аскеза ума
99

Д.И. Стогов
Религиозная философия И.А. Ильина и современность
107

А.В. Коростелева, С.А. Резвушкина
Экзистенциализм Ивана Ильина: гетерономия и автономия веры
115

А.С. Ципко
Ницше в одежде марксизма: о соотношении небесного и земного
в русской философии
124

Раздел четвертый

Интервью в тему

Ю.Т. Лисица
«Как можно было не увлечься Ильиным?»
Интервью Александры Вакулинской
141

Раздел пятый

Прикосновенный запас

А.В. Ломоносов
От нигилиста-нечаевца к религиозному философу
(Фонд Г.П. Енишерлова в Румянцевском музее)
157

Раздел шестой

Рецензии

Н.Г. Патрушева
Рецензия на библиографический справочник Д.Н. Шилова
«Главы высших и центральных государственных учреждений Российской
империи, 1802–1917»
169

Уважаемые читатели!

В этом году исполняется 70 лет со дня смерти истинно национального русского мыслителя Ивана Александровича Ильина (1883–1954). Последователь Гегеля, разрабатывавший, в частности, концепт «национального духа», насильственно выдворенный в эмиграцию из революционной России, мыслитель испытал все тяготы на чужбине и тем не менее никогда не сомневался в грядущем возрождении Отечества. Иван Ильин не только осмысливал причины крушения великой страны в пожаре революции, но и формировал программу ее возрождения, которая так или иначе реализуется в настоящее время. На Родину вернулся и сам Иван Ильин – его останки были перезахоронены в некрополе Донского монастыря, личная библиотека и бесценный архив мыслителя вернулись в Россию и находятся в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ имени М.В. Ломоносова, благодаря стараниям Ю.Т. Лисицы издается многотомное собрание произведений философа.

Но не только скорбный юбилей послужил поводом для данного выпуска альманаха «Тетради по консерватизму». Имя Ивана Ильина оказалось в центре скандальных псевдоинтеллектуальных диспутов и политических склок, связанных с искусственными нападками на мыслителя – обвинениями его в пронацистских симпатиях. Абсурдность данной лжи доказана и явлена интеллектуальному сообществу уже много раз, список публикаций на сей счет составит длинный перечень. Статья автора данных строк была одной из первых в этом ряду – отсылаю заинтересованного читателя к соответствующему материалу «Новые тенденции в идеологии русофобии» («Международные процессы», 2015, № 3). Так что останавливаться на содержательной стороне вопроса нет нужды. Гораздо важнее напомнить фактуру: хронологию, происхождение и подоплеку обвинений, которые стали частью кампании против Ивана Ильина в частности и русской мысли в целом.

Исходные тезисы против Ильина появились в статье Антона Барбашина и Ханны Тобурн «Любимый философ Владимира Путина» (“Putin’s Philosopher”), опубликованной в американском журнале “Foreign Affairs”, который считается достаточно авторитетным в вопросах внешней политики США. Статья опубликована 20 сентября 2015 года – дата не случайна, поскольку на 28 сентября было запланировано выступление Президента России В.В. Путина на сессии Генеральной Ассамблеи ООН в Нью-Йорке.

Таким образом, лживая статья против Ивана Ильина в американском издании, посвященном международной политике, была нацелена в конечном счете на Владимира Путина. Хотя она отнюдь не сумела смазать эффект от яркого выступления Президента России, поставившего под сомнение

справедливость стремления к однополярному миру, публикация создала прецедент – философия неожиданно стала частью политической конъюнктурной борьбы, а точнее – грязной политической кампании против лидера России. Отечественное философское сообщество, равно как и политический истеблишмент, оказались тогда не вполне готовы к подобному повороту событий.

К большому сожалению, описанные события не стали достоянием истории. В последний период, а именно – с началом СВО и борьбой России с экзистенциальными угрозами, то есть фундаментальными рисками для существования нашей страны, тезисы из американской статьи были вброшены в российский дискурс. В том числе были попытки поднять межпартийную дискуссию, даже в стенах российского парламента. Задача очевидна – поставить под сомнение внутреннее единство российской власти, расшатать наше общество по принципу «белые» и «красные», дестабилизировать страну. Важно подчеркнуть, что провокаторы даже не попытались как-то проинтерпретировать основные положения американских авторов, просто воспроизвели дословно тезисы той статьи 2015 года. Однако на сей раз и политические элиты, и научное сообщество отреагировали быстро и должным образом. Председатель Государственной Думы Вячеслав Володин дал жесткую отповедь провокаторам в стенах палаты, а также в своем телеграм-канале. Научное сообщество проявило себя серией круглых столов и конференций, благо юбилейная дата способствовала.

Мы предлагаем рассматривать и этот номер в рамках данной череды событий интеллектуальной жизни и мероприятий, посвященных Ивану Ильину, где юбилей – повод, а цель – защита интеллектуального наследия Ивана Ильина, отечественной философии, русской мысли, духовного и интеллектуального суверенитета нашей страны.

Любые попытки спровоцировать внутренние конфликты в российском обществе должны четко и последовательно нейтрализовываться, особенно с учетом внешнеполитических обстоятельств. Когда речь идет о русском интеллектуальном наследии, этим должно заниматься наше философское сообщество, интеллектуальная элита страны, представители научного и академического мира, все честные мыслители нашей Родины.

Главный редактор

Слово к читателю

Иван Александрович Ильин – *самый русский* из всех русских философов. Главным образом потому, что такого гармоничного и естественного сочетания христианства и философии, веры и разума, православной церковности и «теоретической честности» практически невозможно найти даже у такого мастера построения «Всеединства», как Владимир Соловьев.

Вероятно, сам Вл. Соловьев вполне мог бы скорректировать свой взгляд на русскую философию, высказанный в 1888 году в статье «Россия и Европа». Утверждая, что русский человек относится с «глубоким презрением» ко всему, что «не имеет явного применения к нравственной или материальной жизни», Соловьев делал вывод о том, что такая «особенность заставляет русские умы держаться по преимуществу двух точек зрения: крайнего скептицизма и крайнего мистицизма. Ясно, что и та, и другая – исключают возможность настоящей философии».

Возможно, читавший эти строки Иван Ильин вполне сознательно мог поставить перед собой задачу создания «настоящей философии», избегающей этих крайностей. Именно в этом направлении развивается его понимание философии, изложенное в речи на открытии студенческого философского общества в Москве в 1914 году. Предлагая понимать философию как «духовное делание», он вводит понятие «обязанности», которую должен брать на себя каждый познающий. И первейшая обязанность – не склоняться в поиске истины ни перед какими «авторитетами». Ильин настаивает: «Философ как ученый и как верующий может быть верен только одному – предметной очевидности».

«Предметная очевидность» – это, конечно, Декарт, Спиноза, Шеллинг и вообще все философы, признававшие «рациональную интуицию». Но в первую очередь необходимо вспомнить Гегеля, потому что именно этот философ стал для Ильина своего рода образцом для подражания. Он не стал буквально гегельянцем, но его диссертация «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» отличается особой методологией. Ильин так ее описал: «...моя многолетняя работа над философией Гегеля была посвящена именно посильному художественному воспроизведению его философского акта и попытке увидеть тот предмет, который он видел и которым он жил».

Защита в Московском университете была назначена на 19 мая 1918 года. Всего полгода назад власть в стране захватили большевики. Всего лишь два месяца назад правительство большевиков переехало из Питера в Москву. А Иван Ильин 15 апреля был арестован и помещен во внутреннюю тюрьму на Лубянке по обвинению в контрреволюционной деятельности. На следующий день Общество младших преподавателей Московского университета обратилось в ВЧК с ходатайством о его освобождении по трем причинам: слабое

здоровье и необходимость строгой диеты; печатаются диссертации и необходим контроль автора; защита должна состояться через месяц. Ходатайство поддержал и декан юридического факультета П. Тарасов.

Как ни странно, но Ильин был вскоре освобожден, и 18 мая действительно состоялась защита. Оппонентами выступали выдающиеся русские философы – кн. Евгений Николаевич Трубецкой и Павел Иванович Новгородцев. Ильину были присуждены сразу две степени – магистерская и докторская. В дальнейшем Ильин был арестован еще пять раз и после последнего ареста в сентябре 1922 года выслан вместе с семьей на знаменитом «философском пароходе» в Германию. Высылка оказалась для него фактически амнистией – ведь он с самого начала захвата власти большевиками вел с ними непримиримую борьбу. Словом и делом, не принимая и не примиряясь. И этот непримиримый антибольшевизм он увез с собой в эмиграцию.

В Берлине Ильин работает профессором в Русском научном институте, открытом в 1923 году. И вскоре, в 1925-м, публикует свою самую знаменитую книгу «О сопротивлении злу силою». Книга вызвала глубокий раскол в среде русской эмиграции. Против концепции Ильина выступили Ф.В. Степун, В.В. Зеньковский, но особенно резко высказался Николай Бердяев, назвавший свою рецензию в парижском журнале «Путь» «Кошмар злого добра». На что Ильин ответил статьей под названием «Кошмар Бердяева». Но поддержали Ильина такие философы как П.Б. Струве и Н.О. Лосский.

Живя и работая в Германии в 1920–1930-х годах, Ильин наблюдает за подъемом фашистского движения в Италии и национал-социализма в Германии. Он приходит к выводу, что оба феномена спасают Европу от процесса большевизации и в этом отношении их роль одобряет. Но ни апологетом, ни сторонником их не становится. Он считает, что белое движение глубже и основательнее как оппонент большевизма. В силу того, что в нем сочетаются настоящий патриотизм и крепкая православная вера.

В 1938 году Ильин, уже не имеющий работы и все более подозреваемый нацистами в неблагоденствии, сумел выехать вместе с женой в Швейцарию, где и прожил до конца жизни. Там он вырабатывает особый стиль философствования, который можно описать как проникновенное умозерцание реальности природы, общества, собственной души. Так родилась книга «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний». В послесловии читаем: «Есть только одно истинное “счастье” на земле – пение человеческого сердца. Если оно поет, то у человека есть почти все; потому что ему остается еще позаботиться о том, чтобы сердце его не разочаровалось в любимом предмете и не замолкло».

Политическая деятельность Ильину в Швейцарии была запрещена. Но с 1948 года он начинает регулярно писать короткие философско-политические статьи, позже составившие двухтомник «Наши задачи». Весь цикл посвящен обсуждению будущего России после падения коммунистической власти. Он не считает, что СССР – это Россия, но для него настоящая Россия – это империя, рухнувшая в 1917 году. Он настаивает на том, что после коммунизма Россия нуждается в особом переходном периоде.

Должна быть установлена «твердая, национально-патриотическая и по идее либеральная диктатура, помогающая народу выделить кверху свои подлинно лучшие силы и воспитывающая народ к трезвлению, к свободной лояльности, к самоуправлению и к органическому участию в государственном строительстве». Именно эту идею в 1990 году перенял у Ивана Ильина Александр Солженицын, предлагая свой вариант посткоммунистического «обустройства» России.

Иван Ильин: границы философствования

{ Раздел первый }

А.Г. Дугин

Православие и государство в философии Ивана Ильина: ключи к пониманию

А.А. Александров

Философия И.А. Ильина: путь к идеологии через глобальную онтологию

Д.Е. Муза

Тема «поющего сердца» в философии И.А. Ильина

А.И. Вакулинская

*Православное миро-приятие как путь к миро-преображению в творчестве
И.А. Ильина (письмо-концепт к П.И. Новгородцеву «Мироприятие»)*

В.В. Варава

*Идея «виновного подвига» Ивана Ильина в традициях русской
философии войны*



Православие и государство в философии Ивана Ильина: ключи к пониманию

Дискуссии о философском наследии И.А. Ильина часто сводятся к узкому политическому контексту, что является грубейшей ошибкой. Мышление философа охватывает гораздо более широкое поле, нежели его политические взгляды, хотя последние и являются важной составляющей мировоззрения любого серьезного мыслителя. Редуцировать философа к одной лишь политической системе – значит исказить его идеи и лишить их глубины.

Рассмотрим пример Фридриха Ницше. Его влияние простирается от левых мыслителей, таких как М. Горький, Ж. Батай, Ж. Делез и Ф. Гваттари (которые до конца жизни оставались его последователями), до неолибералов (К. Поппер в «Открытом обществе и его врагах» откровенно восхищается Ницше [14, с. 456–458]) и даже представителей правого спектра. Даже такие фигуры, как С. Роуз, выдающийся деятель Русской православной церкви, находили в его работах глубокий смысл [4]. Можно ли, исходя из этого, назвать Ницше коммунистом, либералом или фашистом? Нет, он – философ, и его наследие многогранно. Попытки упростить философские идеи до уровня политических лозунгов ведут к непониманию их сути. Аналогичная ситуация наблюдается и с Гегелем, влияние которого прослеживается в работах К. Маркса, Д. Джентиле и Ф. Фукуямы – представителей совершенно разных идеологий.

В свете сказанного обратимся к Ивану Ильину. Прежде чем оценивать его политические взгляды, необходимо понять его философию. Ильин прежде всего философ, и его политическая позиция – лишь часть сложнейшего и подчас противоречивого мировоззрения. Сведение Ильина к его политическим взглядам – это не только упрощение, но и недопустимое искажение его наследия, грубое нарушение законов гуманитарного знания, свидетельствующее о невежестве толкователей. Ильин не может быть заменен своим упрощенным политическим симулякром, вырванным из контекста его жизни и трудов. Для адекватной оценки Ивана Ильина необходимо вдумчивое изучение его философских работ. В данной статье предлагается взгляд на Ильина в первую очередь как на философа.

Ильина можно смело назвать гегельянцем, постоянно пребывающим в диалоге, в полемике с Гегелем [1, с. 261]. Он глубоко усвоил гегелевскую систему, и именно это глубокое понимание позволяло ему столь же глубоко и аргументированно оспаривать отдельные положения философа. Его ранняя работа, посвященная философии права Гегеля, – блестящее изложение гегелевской мысли на русском языке [6]. Эта работа служит прекрасным введением в философию Гегеля и рекомендуется всем, кто желает ознакомиться с ней. Таким образом, понимание Ильина невозможно без понимания Гегеля.

Дугин Александр Гельевич, доктор социологических наук, директор Высшей политической школы имени Ивана Ильина – учебно-научного центра при Российском государственном гуманитарном университете.
E-mail: vpsh@rggu.ru

Особого внимания заслуживает тот факт, что мы привыкли воспринимать Гегеля через призму левого гегельянства – марксизма и других родственных идеологий. Однако это есть не что иное, как искаженное прочтение Гегеля, игнорирующее его ключевой тезис о «духе в себе» – первоначальном импульсе, запускающем диалектический процесс. Гегелевская философия истории, философия права и феноменология духа построены на трех моментах: «дух в себе», «дух для другого» и «дух в себе и для себя». Левое гегельянство, убирая «дух в себе», разрушает всю систему Гегеля, оставляя лишь искаженную, материалистическую оболочку. Это не просто неверное, но контргегельянское толкование рассматривает отдельные элементы гегелевской философии, переворачивая и искажая их. Левое гегельянство отвергает как начало («дух в себе»), так и завершение («дух в себе и для себя») гегелевской системы, оставляя лишь поверхностное понимание диалектики. В марксизме от Гегеля заимствуется диалектика, но основная идея – идея духа – отвергается [13].

Существует несколько интерпретаций философии Гегеля, предлагающих свое видение «конца истории»: левое гегельянство (Маркс), либеральное (А. Кожев [12], Ф. Фукуяма [15]). Марксистское прочтение видит этот конец в триумфе коммунизма, либеральное – в утверждении гражданского общества. Однако и коммунистическое общество Маркса, и гражданское общество в гегелевской системе являются промежуточными стадиями, преодолеваемыми на пути к высшей форме – государству как выражению духа. Таким образом, как марксистское, так и либеральное толкования Гегеля представляют собой в определенной степени насильственные интерпретации, не отражающие полностью философскую идею мыслителя. Точно в такое же заблуждение мы впадаем, когда пытаемся отнести философа И. Ильина к любой из существующих идеологий и политических теорий [2].

В свете анализа философии Гегеля Иван Ильин занимает исключительное положение, поскольку он стремится понять Гегеля именно так, как тот сам это задумал, и это глубокое понимание является ключом к разгадке его собственной философии. Иван Ильин – гегельянец, и это объясняет его монархизм и идею духовного государства. Можно сказать, что для Ильина характерен почти «иранский» дуализм, с помощью которого он интерпретирует Гегеля [3]. Ильин описывает мир как арену непрерывной борьбы между духовным началом и материей, его противоположностью. Дух, прямое продолжение Бога, должен подчинить и преобразовать материю. История – место этой борьбы, а человек – инструмент духа в этом противостоянии. Главная задача – установление вертикального порядка, преодоление горизонтального хаоса материи. Человек, будучи продолжением божественного разума, одновременно подвержен влиянию материального мира, что порождает его внутренний дуализм и трагизм выбора между духом и материей. Ильин следует за Гегелем в определении смысла мировой истории, для него, как и для Гегеля, государство – это триумф исторического духа, воплощение божественного замысла: «Для того чтобы государство существовало в виде “внешней” общественной организации, оно должно жить в душах людей, занимая их внимание, вовлекая их интерес, постоянно заставляя их мысль – работать, их волю – напрягаться, их чувство – гореть. Народ, у которого политическая жизнь бесчувственна, безвольна, бессмысленна, – государственно мертв и бесплоден» [9].

В гегелевской «Философии права» эта идея последовательно раскрывается: от индивидуума юридического к моральному индивидууму (кантианский этап), затем к семье как основе нравственности, далее к гражданскому обществу (гегелевская модель рассматривает гражданское общество как негативную, деструктивную силу) и, наконец, к государству, снимающему противоречие между семьей и гражданским обществом и являющемуся выражением духовного содержания мира: «Ибо государство есть организованное единение духовно солидарных людей, понимающих мыслью свою духовную солидарность,

приемлющих ее патриотическую любовь и поддерживающих ее самоутвержденную волею» [9]. Ильин соглашается с Гегелем в том, что государство – это нравственное явление, этическая категория, а не просто механизм поддержания порядка («ночной сторож»). Разрабатывая концепцию «идеального государства», Ильин отмечает, что «и в науке, и в жизни все еще господствует формальное понимание государства, извращающее его природу и разлагающее в душах все основные начала государственности.

Следуя этому пониманию, люди строят государственную жизнь так, как если бы она сводилась к известным, механически осуществляемым внешним поступкам, оторванным от внутреннего мира и от духовных корней человека. Их наличность или отсутствие, по их мнению, может обеспечиваться какими угодно средствами и приемами – насилием или страхом, корыстью или наказанием, только бы люди повиновались, только бы вносили налоги, только бы не совершали преступлений и не творили беспорядков, – а остальное неважно.

Государство понимается как строй внешней, а не внутренней жизни. Независимый от правосознания и питаемый поверхностными слоями или дурными силами души, вырождающийся в своем содержании и расширяющийся в своих основах.

Обособленный от подлинной стихии народной жизни, сосредотачиваемый в извращениях и актах тесного круга правящих лиц и превращающийся для всех остальных граждан в чуждую им и неосмысленную систему мертвящего принуждения. Государственная принадлежность начинает переживаться как ненавистная кандалная цепь, а правители кажутся чуть ли не бессмертными тюремщиками» [9, с. 105–106].

Таким образом, политические взгляды Ильина есть логическое следствие его глубокого и оригинального прочтения Гегеля, примененного к специфическим условиям русской православной традиции. Для понимания идей Ивана Ильина можно выделить два ключевых аспекта.

Первый аспект: Ильин – гегельянец, но его гегельянство имеет специфический, русско-православный характер. Он не просто усвоил Гегеля, но и переосмыслил его в свете православной традиции и русской истории. Согласие Ильина с Гегелем заключается в понимании государства как выражения мирового духа, венценосной кульминацией которого является духовная монархия. Гегель видел в христианстве ключевое событие мировой истории, и Ильин разделяет это убеждение, видя параллели между гегелевской концепцией государства и византизмом, а также русской православной монархией. Эта интерпретация определяет этическую, духовную, метафизическую и даже эсхатологическую роль государства в философии Ильина. Он разделяет гегелевскую идею о духовной монархии как цели исторического процесса, но при этом эта монархия для него – русская православная монархия, а не прусская протестантская модель Гегеля. Его «белая идея» – это идея русской монархии, русской православной веры и русского национального самосознания, ценность, за которую стоит бороться и умирать [8]. Это «русское православное гегельянство», в контексте которого противостояние злу насилием, кажущееся противоречащим христианской догме, объясняется Ильиным специфической противостояния с врагами православия [9]. Враги веры, по его мнению, не заслуживают снисхождения, и никакие компромиссы с ними недопустимы. Приведем цитату из Ильина: «Белый дух покоится, прежде всего, на силе личного характера. Люди слабохарактерные и бесхарактерные, ни в чем на смерть не убежденные, с двоящимися мыслями и нецельными желаниями – или не шли в ряды белых, или скоро уходили из них. Напротив, человек с характером всегда находил себе здесь братьев по духу. Характер белого состоит в том, что он предан своей святыне; из нее вырастает его жизненное слово; а за словом его следует его дело. Он верит в то, что исповедует; и делает то, что говорит. От этой цельности – его сила; от этой силы – его самообладание. От цельности и самообладания – его жизненная прямота и его презрение ко всяческим нашествиям, ко

всякой лжи, кривизне и интриге. И поэтому его девизы гласят: моя святыня, мое слово, мое дело. И еще: владею собою. И, наконец, с поднятым забралом. Но всюду, где живет и дышит сила подлинного характера, она несет человеку драгоценные дары: достоинство, свободу, и дисциплину» [8, с. 32].

Второй аспект: несмотря на глубокое понимание и принятие основной схемы философской системы Гегеля, Ильин критически относится к излишнему рационализму Гегеля, его чрезмерному акценту на разуме как движущей силе истории. В конце своей диссертации, посвященной философии Гегеля, Иван Ильин указывает на ограниченность гегелевской системы, на ее неспособность охватить глубину человеческой души, с ее противоречиями, метаниями и личностным опытом. Здесь Ильин обращается к Достоевскому, вводя в свою философию компоненту иррациональности, личностного переживания, не укладывающегося в рамки строгой гегелевской диалектики. Этот аспект – наследие Достоевского, подчеркивающее значение личного опыта и глубину человеческой души, – является вторым ключевым элементом философии Ильина, ярко выраженным в его зрелых работах, таких как «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» [10], «Аксиомы религиозного опыта» [7]

Ильин разделяет гегелевскую идею о преодолении гражданского общества как шаге на пути к духовному государству, видя в этом будущее России – российское Возрождение. Однако одновременно он выражает внутреннее возражение против некоторых элементов гегелевской системы. Хотя он соглашается с необходимостью сопротивления злу силой, исходя из этической и эсхатологической природы государства, его беспокоит судьба отдельной личности в этой схеме, проблематика морального выбора. Именно поэтому он проявляет интерес к феноменологии и психоанализу. Известны свидетельства современников, отмечавших увлечение Ильина психоанализом Фрейда.

Гегель описывает несколько стадий развития индивидуума: юридическое лицо и моральное лицо (кантианский этап), где моральное лицо противостоит юридическому, ставя под вопрос его абсолютность. Далее, моральное начало преодолевается в семье, а затем семья, распадаясь в либеральном обществе, вновь утверждается в государстве. Ильин, по-видимому, испытывает затруднения с этим быстрым преодолением моральной стадии. Его беспокоит судьба морального индивидуума, его личный опыт, который не всегда укладывается в рамки этической системы. Ильин пишет: «Начало духа овладевает нами в переживании истинной любви и совести... Мы внемлем ему, постигая свою свободу и переживая зовы правосознания и патриотизма» [11].

Таким образом, в философии Ильина сосуществуют две взаимосвязанные, но не полностью совпадающие линии. С одной стороны, это принятие гегелевской модели исторического развития, в рамках которой государство предстает как высшая форма реализации духа. С другой стороны, это пристальное внимание к внутреннему опыту, к глубочайшим моральным дилеммам личности, которые не укладываются в строгую схему гегелевской диалектики. Именно это напряжение между гегелевской системой и внутренним опытом, выраженным через православную традицию, составляет уникальность философии Ивана Ильина.

Дилемма между утверждением государственного идеала и признанием ограниченности человеческого разума не решается Ильиным, и это, пожалуй, самое важное, потому что задача философии состоит не в предоставлении готовых ответов, но в постановке новых вопросов и новых парадоксов. Христианская вера также основана на парадоксах и антиномиях. Таковы антиномии в философии о. Павла Флоренского, которые занимают в ней значительное место, отражая специфику восприятия божественной истины изнутри человеческой природы.

Ильин оставляет после себя не замкнутую систему, а открытую, зияющую проблему, вопрос. Наследие Ивана Ильина есть приглашение к диалогу, к дальнейшему осмыс-

лению сложного соотношения между личным религиозным опытом и общественным идеалом в контексте русской культуры и истории.

Литература

1. Дугин А.Г. Ноомахия. Войны ума. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь, блик Софии и Русь Подземная. М.: Академический проект, 2020. 980 с.
2. Дугин А.Г. Четвертый Путь: введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2020. 683 с.
3. Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016. 479 с.
4. Серафим (Роуз), иеромон. Приношение православного американца: Сб. тр. о. Серафима Платинского. 4-е изд. М.: Братство прп. Германа Аляскинского в Платине, 2003. 691 с.
5. Ильин И.А. О сущности правосознания. М.: Рарогъ. 1993. 234 с.
6. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 541 с.
7. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: Исследование: Т. 1–2. М.: Рарогъ. 1993. 448 с.
8. Ильин И.А. Белая идея / И.А. Ильин // Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. Т. 2. М.: Айрис-Пресс, 2008. 334 с.
9. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою / И.А. Ильин // Собр. соч. Т. 5. М.: Русская книга, 1995. 604 с.
10. Ильин И.А. Поющее сердце: Книга тихих созерцаний. М.: Даръ, 2015. 320 с.
11. Ильин И.А. Собр. соч. М.: ЮНИТИ-ДАНА. 2003. 7280 с.
12. Кожев А. Из Введения в прочтение Гегеля: Конец истории // Танатография Эроса. СПб.: Мифрил, 1994. 346 с.
13. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
14. Поппер К. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / пер. с англ. под общ. ред. В.Н. Садовского. М.: Культурная инициатива, 1992. 528 с.
15. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек М.: АСТ. 2015. 576 с.

Аннотация. Изучение философского наследия Ивана Ильина часто сводится к упрощенной оценке его политических взглядов, игнорируя богатство и сложность его философской системы. Данная работа стремится преодолеть это восприятие, предлагая анализ Ильина как самостоятельного мыслителя, чьи политические убеждения являются лишь частью более широкого философского мировоззрения. В статье представлен анализ философии Ивана Ильина через призму его отношения к Гегелю. В своей философии Ильин балансирует между двумя полюсами: он развивает особое «русско-православное» гегельянство, переосмысляя гегелевскую концепцию духовной монархии и синтезируя ее с глубоким пониманием сложности человеческой души и ее иррациональных аспектов. В статье предложено два ключа для понимания философии Ивана Ильина, которые позволяют понять глубину его внутреннее противоречия и многогранность.

Ключевые слова: И.А. Ильин, философия, религия, христианство, православие, империя, Гегель, гегельянство.

Alexander G. Dugin, PhD in Sociology, Ivan Ilyin Higher Political School, Educational and Scientific Center, Russian State Humanitarian University. E-mail: vpsh@rggu.ru

Orthodoxy and State in the Philosophy of Ivan Ilyin: the Keys to Understanding

Abstract. The study of the philosophical legacy of Ivan Ilyin is often reduced to a simplified assessment of his political views ignoring the diversity and complexity of his philosophical system. This work seeks to overcome this perception offering an analysis of Ilyin as an independent thinker, whose political beliefs are only part of a broader philosophical worldview. The article presents an analysis of the philosophy of Ivan Ilyin through the prism of his attitude to Hegel. In his philosophy, Ilyin balances between two poles: he develops a special "Russian-Orthodox" Hegelianism, rethinking Hegel's concept of spiritual monarchy and synthesizing it with a deep understanding of the complexity of the human soul and its irrational aspects. The article offers two keys to understanding the philosophy of Ivan Ilyin, which allow us to understand the depth of his inner contradictions and versatility.

Keywords: I.A. Ilyin, Philosophy, Religion, Christianity, Orthodoxy, Empire, Hegel, Hegelianism.

Философия И.А. Ильина: путь к идеологии через глобальную онтологию

К государственной идеологии И.А. Ильин подходит через глобальную онтологию. А корни этой онтологии кроются в изучении им гегелевской философии, принятии многих ее положений. В университете учителями Ильина стали видный религиозный философ князь Евгений Трубецкой и выдающийся философ-правовед Павел Новгородцев. Они были выдающимися гегелеведами, каждый из них издал монографию по Гегелю. Они же являлись оппонентами на защите И.А. Ильиным диссертации.

Именно трудами по Гегелю Ильин приобретает первую известность. Главный его труд – «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Гегель и вслед за ним Ильин отталкиваются от глобальной системы, от всеобъемлющей системы знания – увязанного в логическое единство действительного и смыслового универсума. Суть гегелевской методологии – вплетение антропологии и иных тем в онтологию. Анализ любой проблемы невозможен без включения ее в более широкий, причем предельно широкий, контекст – в общее понимание мира, его природы и его абсолюта.

Сущностью бытия и абсолюта в гегелевской концепции является дух. Дух – это всепронизывающее начало, единящее через себя весь универсум: природу, историю, общество, даже Бога. Дух – это сам абсолют, принимающий различные формы в ходе своего пространственно-временного развертывания. Дух – вселенское, космическое начало, которое берет свой старт во вневременном пространстве чистой логики, сквозной нитью проходит через все природное развитие со всеми его неживыми и живыми формами, осью пронзает все социальное развитие и его историю, устремляясь в абсолют.

Гегель считал верным христианский символ Троицы, манифестирующей Абсолют как триединство Бога-Отца, Бога-Сына и Бога – Духа Святого. Бог-Отец – создатель мира, сам универсум, исходное первоначало. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1), – цитирует Библию Гегель [4, с. 312]. Слово – Логос – Логика выступает в гегелевской философии основой мироздания, основой всего. Бог-Сын – явление миру Бога, Иисус Христос. Бог-Дух – сущностный закон мира, проходящий через все его конкретные формы. Сущностью духа Гегелем и вслед за ним Ильиным признается свобода. Гегель характеризует свободу как «субстанцию духа», своеобразный «дом» духа, в котором он находится у-себя.

В парадигме гегелевского анализа человек предстает как существо, которое не имеет сущности, в том смысле, что у него нет никакой детерминанты, сильнее которой он сам бы не оказался: его свобода превыше всего. Среди гимнов свободе следует заметить, что эта категория в гегелевской философии не всегда выступает синонимом блага. Одна из иллюстраций этого содержится в «Феноменологии духа» в главе «Абсолютная свобода и ужас». Гегель приводит сюжет о свободе без границ: «освободившееся» от всех норм и

Александров Александр Александрович, доктор философских наук, профессор, Физический институт имени П.Н. Лебедева РАН. E-mail: alexandrov8415100@gmail.com

ценностей сознание сеет вокруг себя всеобщую негацию (историческим примером, с которого взят этот сюжет, является якобинский террор). Мироззрение Ильина во многом схоже. Общеизвестна его критика большевизма, который, освобождаясь от старого режима, позволил себе репрессии и жестокость.

Важную роль в философии Гегеля играют категории познания и мышления. Ильин солидарен с таким подходом. Познание и мышление делают человека социальным существом, ставят его на уровень эпохи. Познание и мышление не только свойства человеческого мозга, они коренятся в природе мира, логике его развития. Индивид должен постигнуть пройденный духом исторический путь. Так происходит его становление. «Человек должен быть для самого себя тем, что он есть в себе», – пишет Гегель. Образующийся индивид идет в своем внутреннем развитии тем же путем, что и дух всемирный, но этот путь укорочен, выпрямлен, сведен до узловых точек.

Дух проходит ряд этапов: субъективный – объективный – абсолютный. В отношении субъективного духа Ильин солидарен с Гегелем тем, что личность должна приобщиться ко всеобщему; самокопание в субъективности, акцентирование своеволия рано или поздно наткнутся на мировую необходимость, которая ломает их. Именно поэтому Ильин ищет подход к «объективной» идеологии – той, которая отразила бы не частную точку зрения, а всеобщие закономерности, применительно к России – дух данной страны. Хотя, конечно, сочувствие Ильина мотивам субъективности и личности выше, чем у Гегеля: как известно, у русского мыслителя есть произведения, близкие по звучанию к экзистенциализму («Поющее сердце. Книга тихих созерцаний», «Путь к очевидности»).

При анализе объективного духа и Гегель, и Ильин большое внимание уделяют категории нравственности. Нравственность, по Гегелю, выступает как «субстанциальное начало» человека. Здесь индивид чувствует свою единственность с Родом. Человек для человека становится, по замечанию И.А. Ильина, «не инобытием, но <...> единобытием», в нравственности люди «сращены друг с другом, как органы единого Божественного организма» [8, с. 366]. Ильин указывает, что все спекулятивное мышление, воспетое в гегелевской философии, есть синтез христианской любви и рассудка: «Логика <...> возникла в результате слияния двух законов: евангельского закона любви и логического закона противоречия; оба закона видоизменились, второй подчинился первому, а первый переместился в царство второго» [8, с. 475].

В то же время объективный дух порождает и отчужденные формы – возникает социум “das geistige Tierreich” как поле социального отчуждения. Гегель упоминает о феномене «надевания людьми личин». «Человек распадается на маску и актера, на личину и действительную самость» [3, с. 205]. Роли и маски начинают властвовать над социальными субъектами. Каждое деяние индивида в «духовном животном царстве» «вытолкнуто в некоторое существование, в котором обращается против других натур, как и эти другие посягают на нее». Отчужденная социальность имеет своим атрибутом конкуренцию и вражду индивидов. Весь указанный «гештальт» характеризуется Гегелем как «чуждая действительность», и Ильин с ним солидарен. Сознание отчуждено от своих произведений, от других сознаний и от себя самого. «Налицо имеется чистейшее неравенство, абсолютная несущественность абсолютно существенного, вне-себя-бытие для-себя-бытия» [3, с. 336].

Темы «частичного» человека и господства социальных ролей над духовностью активно развиваются и в философии Ильина. Он подчеркивает овнешненный характер западных демократий, переходящий в кризис западной социальности как таковой. Многие формы социальности страдают от лицемерия и лукавства, у них нет опоры в духе, они лишь прикрывают корыстные цели и им служат.

Субъективный дух венчает категория государства. Гештальт (принятый в гегелевском термине, обозначающий формообразование сознания, ступень пути духа)

государства, по Гегелю, в своей чистоте отражает путь Духа в мире. «Государство в себе и для себя есть нравственное целое, осуществление свободы», «Государство есть дух, пребывающий в мире» [5, с. 283], – отмечается в «Философии права». Государство – высшая точка развития объективного духа. Государство – «шествоие Бога в мире», «обладающая самосознанием нравственная субстанция», «действительность нравственной идеи», – указывает немецкий мыслитель [5, с. 283].

В то же время реальное государство может отличаться от гештальта, от государства в чистоте его понятия. И.А. Ильин выступал как государственный, солидаризируясь с идеями Гегеля. Ему в полной мере досталось от современного ему большевистского государства. Но это не заставило его отказаться от идеи государственничества, от принципа державности как скрепляющего Россию начала. Гегель и Ильин сходны в признании важнейшей роли государственности в социально-историческом развитии.

Завершает путь развивающегося сознания абсолютный дух. У Гегеля он выступает в форме религии и в форме абсолютного (философского) знания. Религиозный дух абсолютен. «Все многообразные формы и все сложное переплетение человеческих отношений, деяний, наслаждений, все то, что человек ценит и чтит, в чем видит свое счастье, славу и гордость, – все это находит свое высшее завершение в религии, в мысли, в чувстве Бога», – пишет немецкий философ [6, с. 205–206]. Человек ищет причину своей несамостоятельности; успокоение он обретает лишь тогда, когда обнаруживает бесконечное. Предмет религии и философии един, но изучается разными средствами. Религия – непосредственное чувствование истины и абсолюта. По Гегелю, оно только преддверие подлинного абсолютного знания.

Ильин в полной мере солидарен с абсолютностью религиозного духа, хотя в данном аспекте он не столько идет за Гегелем, сколько манифестирует собственные убеждения. Поэтому и далее переход к новой форме не столь сочувственно воспринимается Ильиным, но он много пишет о противоречивости гегелевской теодицеи. Подлинным абсолютом у Гегеля признается Абсолютное знание. «По времени содержание религии раньше, чем наука, высказывает, что такое дух, но только наука есть истинное знание духа о себе самом» [3, с. 512]. Дух становится субъектом собственного движения и узнает себя в инобытии, достигая свободы. Стихия этой свободы – «чистое знание» или понятие, каким оно есть в-себе и для-себя. Понятие представляет собой сферу, которая «в такой же мере есть бытие и наличное бытие, как и сущность» [3, с. 512].

У Гегеля есть очень интересное и почти поэтическое выражение: «Сущность Бога – пучина» [1, с. 575]. Пучина – символ неисчерпаемости, неизведанности, бесконечной глубины и тайны. И этот символ верно передает природу гегелевского абсолюта со стороны его сложности, диалектичности. Одновременно пучина по-немецки – отсутствие основания. У абсолюта отсутствует основание, его сущность – незаполненность каким-то конкретным содержимым. Нет такого содержания, которое могло бы подчинить себе абсолюту; наоборот, он сам подчиняет себе любое содержание. У него нет сущности; он сам субъект творения и претворения своей сущности, он «растворяет» любое содержание, претендующее на то, чтобы выразить его собой. Но эта пустота дает ему возможность свободы.

Абсолют – это бесконечное творчество самообновления. Это сама «свободная свобода», непрерывно творящая себя в ходе исторического развития мира. Гегелевская концепция абсолюта глубока, продумана и эстетически красива. В то же время в данном пункте Ильин не в полной мере заимствует гегелевский подход, остается на собственной позиции и отмечает противоречивость гегелевской теодицеи.

Человек знает о своей смерти и потому может быть выше ее, может жить как часть бессмертного духа. Конечно, нельзя представлять смерть как некую черту, за которую нельзя шагнуть; строго говоря, ее вообще нет – она существует лишь постольку, поскольку чело-

век борется с нею. Но Абсолют существует не иначе как через человеческие единичности, субстанциальная всеобщность которых не отменяет их личной конечности. Индивидуальное сознание имеет ограниченные возможности и ограниченную перспективу жизни. Не случаен символ «розы на кресте» как камертон общего звучания гегелевской философии. Человек конечен, в этом его крест. Но этот крест украшен розой как образом живого и бессмертного духа, частью которого он был и – если прожил достойно – останется навсегда.

Если Гегель остался на высотах воспаренной метафизики, то Ильин пытается найти актуальное звучание своих философских принципов применительно к современной ему эпохе, построить государственную идеологию, заложить ее ключевые принципы. Он, как многие пассажиры парохода “Oberbürgermeister Haken”, не растворился в потоках эмиграции, а обнаружил новую русскую идеологическую платформу. «Если нашему поколению выпало на долю жить в наиболее трудную и опасную эпоху русской истории, то это не может и не должно колебать наше разумение, нашу волю и наше служение России. Борьба Русского народа за свободу и достойную жизнь на земле – продолжается. И ныне нам более чем когда-либо подобает верить в Россию, видеть ее духовную силу», – пишет русский философ [7, с. 83].

Каковы базовые черты этой новой идеологии? Прежде всего государственность. Сильная государственность – основа России. Ильин считал, что и во всем мире будет спокойнее при сильной государственности в России; если будет не так, это станет общей угрозой. Верный великим монархическим традициям и историческим святыням России, Ильин всю свою жизнь был последовательным сторонником монархического принципа, отражающего государственнические начала.

Важнейшей составляющей идеологии должны, по Ильину, выступить духовность и православие. «Никакое земное строительство невозможно без Бога», – формула И.А. Ильина [8, с. 218]. Причем православие – это особая российская форма религии. «Западная Европа не знает нас, во-вторых, потому что ей чужда русская (православная) религиозность. Европой искони владел Рим, – сначала язычески, потом католически, воспринявши основные традиции первого. Но в русской истории была воспринята не римская, а греческая традиция», – отмечает Ильин [7, с. 5].

Русский философ приводит исторические примеры важности религиозной основы для скреп государства. «В исторической России (XIII–XIX веков) административный аппарат был технически слаб и беспомощен и совершенно не мог проработать силою принуждения огромную пространственную толщу нашей страны. Историческая Россия строилась верою и национальным инстинктом, государственным чувством и правосознанием, а также тяжкими уроками завоевания» [7, с. 5].

Насколько важна религиозность для сильной идеологии, настолько же опасно и отсутствие веры, духовный кризис. «Все, что произошло в мире в XX веке и продолжает совершаться и ныне, свидетельствует о том, что христианское человечество переживает глубокий религиозный кризис. Широкие слои людей утратили живую веру и отошли от христианской церкви. Но, отойдя от нее, многие не остались к ней безразличны: они усвоили себе настроение отчужденности, осуждения и вражды. У одних эта вражда – холодная и пассивная; у других эта вражда – волевая и организованная, но сравнительно корректная; у третьих – это есть фанатическая ненависть... – отмечал Ильин. – Благодарный дух христианства стал отлетать от жизни и покидать мировую культуру. Люди постепенно переложили цель и смысл своей жизни из внутреннего мира во внешний: материя стала первенствовать, духовность перестала цениться; все стало сводиться к земному на земле... Механическое начало возобладало над органическим. А если охватить весь процесс сразу единым выражением, то перед нами развернется единственный в своем роде кризис безбожия» [7, с. 108].

В этой связи необходим поиск русской идеи и ее культивирование. Русская идея – квинтэссенция русского духа. И.А. Ильин отмечал: «Эту творческую идею нам не у кого и не для чего заимствовать: она может быть только русской, национальной. Она должна выражать русское историческое своеобразие и в то же время – русское историческое призвание. Эта идея формулирует то, что русскому народу уже присуще, что составляет его благую силу, в чем он прав перед лицом Божиим и самобытен среди всех других народов. И в то же время эта идея указывает нам нашу историческую задачу и наш духовный путь» [7, с. 103]. Важнейшей задачей служит воспитание в русском народе национального духовного характера. «Из-за его недостатка в интеллигенции и массах Россия рухнула от революции. Россия рухнула на наших глазах не потому, что русский человек был силен во зле и злобе, наподобие немцев, а потому, что он был слаб в добре» [7, с. 112].

И.А. Ильин указывал на важнейшие черты русской идеи. Одна из них – это масштабность, географически коррелированная с огромными просторами страны. «Россия одарила нас бескрайними просторами, ширью уходящих равнин, вольно пронизываемых взором да ветром, зовущих в легкий, далекий путь... Русскому духу присуща духовная свобода, внутренняя ширь, осязание неизведанных возможностей», – писал Ильин [7, с. 26].

Еще одна черта русской идеи – державность. «Русский народ провоевал, по точному исчислению генерала Сухотина и историка Ключевского, буквально две трети своей жизни – за свою национальную независимость и за свое место под солнцем, которое оспаривали у него все соседи» [7, с. 6], – писал Ильин, подчеркивая, что принцип державности приходилось отстаивать в кровопролитных столкновениях и войнах.

Еще одна черта русского духа – противоречивость. «Не разрешена еще проблема русского национального характера; ибо доселе он колеблется между слабохарактерностью и высшим героизмом» [7, с. 6]. Противоречивость отчасти коррелирована с природными особенностями страны, резкими колебаниями климата. «Россия поставила нас лицом к лицу с природой, суровой и захватывающей, с глубокой зимой и раскаленным летом, с безнадежною осенью и бурною, страстною весною», – отмечал философ [7, с. 98].

Специфика идеологических взглядов И.А. Ильина в том, что они проистекают из глобальной онтологии. В этом их сила: они укоренены в основах философского взгляда на мир. При этом Ильину, базируясь на предельно общих основах, удалось создать именно русский вариант идеологии – при опоре на лучший мировой опыт, но основанный на российских традициях и базирующийся на национальных ценностях. В настоящее время изучение творчества И.А. Ильина очень важно для формирования современной государственной идеологии.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 5: Наука логики. М., 1937. 715 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 4: Феноменология духа. М., 1959. 488 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 3: Философия духа. М., 1956. 372 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 8: Философия истории. М.; Л., 1935. 468 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 7: Философия права. М.; Л., 1934. 384 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. М., 1992. 532 с.
7. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. М.: АСТ, 2024. 318 с.
8. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: в 2 т. М., 1918. Т. 1: Учение о Боге. 308 с. Т. 2: Учение о человеке. 356 с.

Аннотация. В статье идет речь о глобальной онтологии Гегеля и о том, как эта онтология была переосмыслена И.А. Ильиным для формирования государственной идеологии России. Рассматриваются ключевые аспекты фундаментальной онтологии немецкого мыслителя и их преломление сквозь призму специфического метода и традиций философствования И.А. Ильина.

Ключевые слова: онтология, дух, сознание, религия, «русская идея», Г.В.Ф. Гегель, И.А. Ильин.

Alexander A. Alexandrov, Doctor of Philosophy, Professor, P.N. Lebedev Physical Institute, Russian Academy of Sciences. E-mail: alexandrov8415100@gmail.com

I.A. Ilyin's Philosophy: Way to Ideology Through Global Ontology

Abstract. The article is devoted to Hegel's global ontology and the way Ilyin reconsidered it to form Russia's state ideology. The author examines the key aspects of the German philosopher's fundamental ontology and their interpretation through the specific method and traditions of I.A. Ilyin's philosophy.

Keywords: Ontology, Spirit, Consciousness, Religion, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, I.A. Ilyin.



Тема «поющего сердца» философии И.А. Ильина

Идеи меняются, сердце остается одно. Я говорю о патриотизме, об русской идее, об чувстве долга, чести национальной. Россия, долг, честь? – да! я всегда был истинно русский – говорю вам откровенно.

Ф.М. Достоевский

Хорошо известно, что нашем интеллектуальном сообществе давно ведется поиск «Русской идеи». Разумеется, для восстановления «русского лада» или всего строя жизни. Но так сложилось, что идея эта имеет десятки, а то и сотни дефиниций, причем часто взаимоисключающих. В этой связи полезно вспомнить о представлении, выработанном об этом предмете Иваном Александровичем Ильиным. Так, в своей известной статье о «Русской идее» (1954) он вывел следующее: «Русская идея есть идея сердца. Идея **созерцающего** сердца. Сердца, созерцающего **свободно и предметно** и передающего свое видение воле для действия и **мысли** для осознания и слова. Вот главная сила России и русской самобытности. Вот главный источник русской веры и русской культуры» [выделено автором – Д.М.] [6, с. 323].

Собственно позиция «позднего» И.А. Ильина может быть обозначена как вполне оригинальная кордиоцентрическая (от греч. *κορδίς* – сердце)¹, а точнее, по-русски своеобразная, православно-пневматологическая [12, с. 145–160]. Ее, увы, восприняли отнюдь не многие исследователи творчества мыслителя – Ю.Т. Лисица, А.Л. Казин, прот. Артемий Владимиров, прот. Владислав Свешников.

Даже такой исследователь наследия философа как И.И. Евлампиев ограничился лишь формальным указанием на смысл понятия «духовная очевидность»: «Ильин не конкретизирует его, предпочитая использовать в обобщенно-неопределенном смысле как «художественное отождествление» души с тем предметом, который является целью соответствующей сферы деятельности (религии, искусства, нравственности, права)» [5, с. 240]. Даже указание на то, что «основной формой духовной очевидности, формой единения человека с высшим духовным Предметом (т.е. Богом) становится религиозная вера» [5, с. 242], – не дает повод думать о возможном и желательном кордиоцентризме как подлинной позиции мыслителя.

Весьма возможно, что это происходит из-за сугубо немецкой выучки И.А. Ильина, сущности философии которого приписывается исключительно гегельянство (без

¹ Между тем такая кордиоцентрическая позиция характерна для русской мысли и жизни. Например, ее можно обнаружить у Г.С. Сковороды, Ф.М. Достоевского, П.Д. Юркевича, архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) и значительного числа поэтов и писателей России.

Муза Дмитрий Евгеньевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии ФГБОУ ВО «Донецкий государственный университет». E-mail: dmuza@mail.ru

различия этапов реальной творческой эволюции: московского, берлинского и цюрихского). И на этом основании выносится однозначный вердикт: поскольку он исповедовал «русский патриотизм на прусский манер», то «из поля зрения Ильина выпадает все сколько-нибудь значимое для России содержание...» [2, с. 104].

Разумеется, никто не будет оспаривать его как русского гегельяца заслуг в адекватной интерпретации системы Г.В.Ф. Гегеля. Но с любопытной антропологической поправкой. В особенности характерно такое его положение: «...необходимо признать, что учение о “государстве” и человеческой “истории” обнаруживает, вопреки желанию самого Гегеля, *предел человека*, т.е. ту границу, до которой ему дано приблизиться к божественному состоянию». И далее: «Этот “предел” устанавливается самую *формой* человеческого существования, тем способом жизни, который присущ *человеку как таковому*» [курсив автора – Д.М.] [11, с. 468]. Тем самым И.А. Ильин, отталкиваясь, а в дальнейшем и преодолевая Гегеля, пытается построить самобытную православную антропологию, описать искомую форму и сам формообразующий принцип человеческого бытия.

На самом деле православно-христианская аксиоматика И.А. Ильина вполне реализована в трактате «Поющее сердце» – центральной книге известного триптиха его философско-художественных размышлений: «Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий» (в русской версии – «Огни жизни. Книга утешений», 1938), «Замирающее сердце. Книга тихих созерцаний» («Поющее сердце», 1943), «Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований» («О грядущей русской культуре», 1945). Именно эта одноименная тема «поющего сердца» и поддерживающие ее принципы и категории: «любовь», «молитва», «мировая скорбь», «страдание», «совесть», «смерть» и «бессмертие», «Божья ткань» стали предметом особо пристального внимания в поздний период творчества [8, с. 303–471].

В качестве иллюстрации можно привлечь «Рождественское письмо» матери к сыну, в котором есть такие строки: «Нельзя постоянно рассчитывать и выспрашивать: а что принесет моя любовь? а ждет ли меня взаимность? а может быть, я люблю больше, а меня любят меньше? да и стоит ли мне отдаваться этой любви?» [8, с. 441]. И сам по себе совет матери поразителен: «Нет, мой милый, надо, чтобы любовь свободно струилась из сердца и не надо тревожиться о взаимности. Надо будить людей своей любовью, надо любить их и этим звать их к любви. Любить – это не пол-счастья, а целое счастье. Только признай это, и начнутся вокруг тебя чудеса. Отдайся потоку своего сердца, отпусти свою любовь на свободу, пусть лучи ее светятся и греют во все стороны. Тогда ты скоро почувствуешь, что к тебе отовсюду текут струи ответной любви. Почему? Потому что твоя непосредственная, преднамеренная доброта, твоя непрерывная и бескорыстная любовь будет незаметно вызывать в людях доброту и любовь» [8, с. 441]. Весьма своеобразный итог этого произведения таков: «Есть только одно истинное “счастье” на земле – *пение человеческого сердца*» [курсив автора – Д.М.] [8, с. 467].

Здесь нужно отметить, что и у классиков великой русской литературы, в особенности, у А.С. Пушкина философ находит тот же мотив: «Пушкин, как никто до него, видел Россию до глубины. Он видел ее по-русски. А видеть по-русски – значит *видеть сердцем*» [курсив автора – Д.М.] [9, с. 57]. Спрашивается, почему, коль скоро в творчестве «нашего всего» присутствуют античный, библейский, восточный, европейский и собственно русский тематические блоки? [см., напр., 15].

Отвечая на этот вопрос, необходимо обратить внимание на следующее. В интерпретации Ильиным наследия поэта усматривается особая роль сердца в земных человеческих делах и заботах. В особенности – в русском сердце, всегда трепетно относившемся к тайнам бытия. Речь идет о «гранях жизни и смерти, к пределам мистического опыта и запредельного мира». И далее: «Смерть не страшила его, а звала его, говоря его сердцу “о тайнах вечности и гроба”». Вот откуда родился этот гимн, звучащий исповедью:

Есть упоение в бою
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане
Средь грозных волн и бурной тьмы,
И в аравийском урагане,
И в дуновении чумы!
Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья –
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обретать и ведать мог...» [9, с. 63].

Однако не только этот фрагмент из «Маленьких трагедий» приводит И.А. Ильин для обоснования своей кордиоцентрической догадки. Вообще, значительный объем пушкинских сюжетов попадает в этот фокус, поскольку именно сердечная глубина (где обитает Бог), а не только сверхчувствительность способна дать вразумительные ответы на животрепещущие вопросы русской жизни: свобода, власть, любовь, вера...

Тем самым «взоры русской души обратились не к больным и бесплодным запутанностям, таящим соблазн и гибель, а в глубины солнечных пространств. И дивное глубокочувствие и ясномыслие сочеталось [у Пушкина – Д.М.] с поющей и играющей формой...» [9, с. 69]. Словом, философ фиксирует у «нашего шестикрылого серафима» – Пушкина, не что иное как «очевидность вдохновенного созерцания», или феномен подлинной духовно сообразной жизни, неравновеликий спекулятивным построениям представителей немецкой классической философии.

И здесь, делая методологическое отступление, нужно заострить внимание на кардинальном отличии в гносеологических и аксиологических акцентах русской и немецкой мысли. В свое время И.В. Киреевский предложил транскрипцию того, что принято называть отвлеченным разумом. Причем не только как гносеологического конструкта (определенным образом организованного и действующего субъекта познания) или персонажа культурной антропологии, но и как фундаментальной предпосылки любых социальных преобразований. Западный человек, «опрокинув свои вековые убеждения, он более надеялся на всемогущество своего отвлеченного разума, чем огромное, чем крепче, чем объемлющее были эти убеждения, им разрушенные» [12, с. 74].

И далее: «Страшные, кровавые опыты, – читаем у И.В. Киреевского, – не пугали его; скромные неудачи не охлаждали его надежды; частные страдания налагали только венец мученичества на его ослепленную голову; может быть целая вечность неудачных попыток могла бы только утомить, но не могла бы разочаровать его самоуверенности, если бы тот же самый отвлеченный разум, на который он надеялся, силою собственного развития не дошел до сознания своей ограниченной односторонности» [12, с. 75].

В качестве итога рефлексии «европейской образованности» философа-славянофила значится: «его [отвлеченного разума – Д.М.] умозрительное сцепливание выводных понятий требует оснований, подчерпнутых из других источников познания; что *высшие истины ума, его живые зрения, его существенные убеждения – все лежат вне отвлеченного круга его диалектического процесса и хотя не противоречат его законам, однако же и не выводятся из них и даже не достигаются его деятельностью, когда она оторвана от своей исконной совокупности с общею деятельностью других сил человеческого духа*» [курсив мой – Д.М.] [12, с. 76].

Разумеется, эти доводы опираются на святоотеческое наследие, и в частности, на теорию «ведения» преподобного Исаака Сирина и ее практическое преломление старцами

Оптиной пустыни [14]¹. Тем самым так начертанная «одиссея познания», а за нею и «механика» подчинения реальности диктату «отвлеченного разума», как говорится, вполне узнаваема.

Узнаваема она и у Гегеля, который – в системе Абсолютного духа – постулировал примат философии над религией Откровения и искусством. «Поскольку философия, конечно, всегда имеет дело с *единством*, хотя и не абстрактным единством, не с простым тождеством и пустым абсолютом, но с *конкретным* единством (с понятием) и на всем своем продвижении только им и занята, то каждая ступень в ее продвижении вперед есть *своеобразное определение* этого конкретного *единства* и наиболее глубокое и последнее из определений есть определение абсолютного духа» [курсив автора – Д.М.] [3, с. 403].

Чтобы убедиться в том, как работает «абсолютное представление», достаточно вспомнить пафос письма Г.В.Ф. Гегеля к Ф.И. Нитхаммеру. А именно: «...самого императора [Наполеона – Д.М.] – эту мировую душу – я увидел, когда он выезжал на коне на рекогносцировку. Поистине испытываешь удивительное чувство, созерцая такую личность, которая находясь здесь, в этом месте, восседая на коне, охватывает весь мир и властвует над ним» (!) [4, с. 255]².

Но вернемся к И.А. Ильину, который в указанной работе как раз и говорит об основаниях, «подчерпнутых из иных источников». В качестве своеобразной верификации к сказанному необходимо вспомнить его переписку с писателем И.С. Шмелевым. В частности, в одном из писем философ наставлял своего друга: «Вы не первый трясете меня за шиворот по вопросу об “обращении” “рационалиста”... Вы философствуете *не тем актом*, которым художествуете... Представляете себе огромный орган со множеством “дудок”. Каждая душевно-духовная компонента (а их *множество* разных, исследованы они доселе плохо, полноты перечисления – никакой!) изображаются одною дудкой» [курсив автора – Д.М.] [7, с. 18, 19]. И далее: «*Аккорд религиозный* требует не того же сочетания дудок, как *аккорд эмпирико-научный*; иной аккорд *геометрический*, иной *балетный*, иной *портретный*, иной *монархический*; иной беллетристический..., иной музыкально-композиторский...» [курсив автора – Д.М.] [17, с. 19].

Примечательно, что, отталкиваясь от такой диспозиции, И.А. Ильин формулирует ключевой вопрос своей православной антропологии: «Какие “дудки” у души?».

Отвечая на него, он разворачивает³ важное методологическое положение: «Отвечаю (например): 1. Чувственное наблюдение. 2. чувственное воображение. 3. отвлеченное несозерцающее мышление. 4. нечувств^{енное} воображение. 5. созерцающее

¹ В этом пункте целесообразно также привлечь суждение современного православного богослова – митрополита Антония Сурожского. До принятия священнического сана им изучались естественные науки и медицина. Размышляя над процессом познания ученого, он подчеркнул: «Как только мы составим цельное представление о предмете нашего изучения, первое, что нам необходимо сделать, это сказать: представление истинно на том уровне, до которого мы выросли на сегодняшний день, теперь пора ставить вопросы. Для начала мы соединили все факты и все наши знания в единую картину, теперь пришел момент приступить к поиску того, что в этой картине неполного, несовершенного, какой в ней изъян, с тем чтобы, если необходимо, взорвать гармоничное видение, которое у нас сложилось, потому что только так мы сможем открыться более полному и глубокому знанию». Но ведь такой подход, считает владыка, применим в отношениях с людьми, и к нашему пониманию Бога! «На каждом этапе нам может открыться истинное знание о Боге, но это знание может оказаться истинным только в данный момент, в *меру нашей духовной глубины*, развития и возраста. И как радостно думать, что наше понимание будет дополняться новыми открытиями, и наше представление о Боге со временем будет становиться бесконечно прекраснее и бесконечно загадочнее!» [курсив мой – Д.М.] [1, с. 18, 19].

² Конечно, здесь важен момент реакции курфюршества на пришествие Наполеона в германские города, которую продемонстрировали Л. ван Бетховен и И.-Г. Фихте. Естественно, как и реакции Российской империи, ее государя, духовных вождей и народа.

³ По сути, преодолевая монолинейное «восхождение» человека к Предмету и предметам, доставшееся ему в наследство от гегелевской выучки.

мышление. 6. инстинктивное побуждение. 7. инстинктивная воля. 8. фантазирующая воля. 9. совестная воля. 10. воображение эротическое. 11. воображение геометрическое. 12. воображение политическое. 13. любовь эротическая (по милу хорош). 14. любовь духовная (по хорошу мил). 15. любовь созерцающая. 16. любовь совестная. 17. активная эмоция; 18. пассивный аффект – и мн. другое» [курсив автора – Д.М.] [17, с. 19].

Архитектоника же религиозно-творческого акта, по Ильину, такова: аккорд из компонент 15, 16, 9, 4, потом 14, 5. Или, проще говоря, анатомия духовного акта предстает в виде цепочки: от любви созерцающей и любви совестной – через совестную волю, подключая нечувственное воображение, осуществлен переход к любви духовной (по хорошу мил), замыкаемой на созерцающее мышление.

Естественно, верификация этого положения простирается от антропологии, этики и эстетики на весь масштаб культуры. В своей работе «Путь к очевидности» (1957) Иван Ильин на основании приведенных выше тезисов и аргументов вообще писал о «обреченном пути» западной цивилизации, коль скоро ее культура стала «бессердечной». «Западноевропейская культура сооружена как бы из *камня* и *льда*. Здесь религия, искусство и наука (за немногими гениальными исключениями!) холодны; а политика, техника, хозяйство и деловой оборот – жестки и суровы и вменяют себе эту жесткость в великую заслугу («высший уровень культуры!»)... Любовь мешает уму и воле; а культура считается делом воли и ума...» [курсив автора – Д.М.] [10, с. 295].

И еще одно весьма важное наблюдение: «Человечество творит свою культуру *неверным внутренним актом*, из состава которого исключены: *сердце, совесть* и *вера*, а сила созерцания – заподозрена, осмеяна и сведена к подчиненному, почти подавленному состоянию. *Так создаваемая культура, есть большая культура*; и то, что мы переживаем ныне, все наши бедствия, страдания и тревоги, суть естественные последствия этой большой культуры» [курсив автора – Д.М.] [10, с. 296].

В конце концов приведенная формула примата сердца в деле познания и самое бытия, а не только религии над философией, должна лечь в основу личностного и коллективного бытия русского человека. Именно поэтому философ советовал всем нам «созерцать из горящего сердца» и действовать в соответствии с глубинно-сердечным опытом созерцания.

Литература

1. *Антоний, митр. Сурожский*. Уверенность в вещах невидимых: Последние беседы (2001–2002). 5-е изд. М.: Никея, 2020. 288 с.
2. *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2011. 500 с.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1977. Т. 3: Философия духа. 471 с.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Письмо Ф.И. Нитхаммеру от 13 сентября 1806 года / Г.В.Ф. Гегель // *Работы разных лет*: в 2 т. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 254–256.
5. *Евлампиев И.И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. 512 с.
6. *Ильин И.А.* О русской идее, / И.А. Ильин // *Наши задачи: Историческая судьба и будущее России: Статьи 1948–1954 годов*: в 2 т. М.: МП Парог, 1992. Т. 2. С. 322–331.
7. *Ильин И.А.* Письмо И.С. Шмелеву от 29.01.1947 г. / И.А. Ильин // *Собр. соч.:* Переписка двух Иванов (1947–1950). М.: Русская книга, 2000. С. 18–20.
8. *Ильин И.А.* Поющее сердце: Книга тихих созерцаний / И.А. Ильин // *Соч.:* в 2 т. М.: Московский философский фонд; Медиум, 1994. Т. 2. С. 305–471.
9. *Ильин И.А.* Пророческое призвание Пушкина / И.А. Ильин // *Одинокий художник*. М.: Искусство, 1993. С. 40–69.
10. *Ильин И.А.* Путь к очевидности / И.А. Ильин // *Путь к очевидности*. М.: Республика, 1993. С. 290–401.
11. *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: в 2 т. СПб.: Наука, 1993. 542 с.
12. *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России: Письмо к графу Е.Е. Комаровскому //

- Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч.: в 4 т. Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. Т. 1: Философские и историко-публицистические работы. С. 71–126.
13. *Муза Д.Е.* В поисках духовной Родины: Проблема культурной идентичности в русской религиозно-философской мысли: Монография. Донецк: Лебедь, 2005. 176 с.
14. *Муза Д.Е.* И.В. Киреевский: проект просвещения в духе восточной христианской Церкви // Наследие И.В. Киреевского: опыты философского осмысления (К 200-летию со дня рождения): Монография. Ростов-на-Дону: Наука-Пресс, 2006. С. 63–88.
15. *Муза Д.Е.* А.С. Пушкин о тайне творчества (культурологическая реконструкция) // Теория и история искусства. 2024. № 1/2. С. 23–37.

Аннотация. В статье предпринята попытка транскрипции тезиса И.А. Ильина о «русской идее» как идее сердца. Такая кордиоцентрическая позиция заявлена и раскрыта в книге «Поющее сердце» и верифицирована в ряде литературно-критических текстов, и в личной переписке. Здесь присутствует представление об архитектонике духовного акта: от любви созерцающей и совестной – через совестную волю и нечувственное воображение – к любви духовной и созерцающему мышлению. Тем самым показано, что человеческое сердце – суть главный источник русской жизни, веры и культуры.

Ключевые слова: позднее творчество И.А. Ильина, «русская идея», православная антропология, «поющее сердце», творческий акт и его структура.

Dmitry E. Muza, Doctor of Philosophy, Professor, Head, Culturology Department, Donetsk State University.
E-mail: dmuza@mail.ru

The Theme of the “Singing Heart” in the Philosophy of I.A. Ilyin

Abstract. In the article the author attempts to transcribe I.A. Ilyin’s thesis about the “Russian idea” as the idea of the heart. This cordiocentric position is stated and disclosed in the book “The Singing Heart” and verified in a number of literary and critical texts, as well as in personal correspondence. There exists the idea of spiritual act architectonics: from contemplative and conscientious love – through conscientious will and insensitive imagination – to spiritual love and contemplative thinking. Thus, it is shown that the heart is the main source of Russian life, faith and culture.

Keywords: Late Works of I.A. Ilyin, the “Russian Idea”, the “Singing Heart”, Creative Act and its Structure.

Православное миро-приятие как путь к миро-преображению в творчестве И.А. Ильина (письмо-концепт к П.И. Новгородцеву «Мироприятие»)

2024 год стал годом памяти двух выдающихся философов права: П.И. Новгородцева (1866–1924) и И.А. Ильина (1883–1954). Павел Иванович Новгородцев вошел в историю отечественной мысли как основатель московской школы права (школы возрожденного естественного права), тесно связанной с кафедрой энциклопедии права и истории философии права юридического факультета Московского императорского университета, выходцами которой стали небезызвестные ныне русские мыслители, такие как Б.П. Вышеславцев, Н.Н. Алексеев, В.А. Савальский, А.С. Яценко, Г.Д. Гурвич и конечно же И.А. Ильин.

О значении данной школы для отечественной и зарубежной философии права без лишней скромности упоминал в своей «Русской философии» В.Н. Ильин: «Проблема реальности права, поставленная благодаря трансцендентально-феноменологическому идеал-реализму нормативной школы, ставит в применение к таковой своеобразной сфере, как юридическая, конкретную проблему *реальности вообще*. И именно здесь-то и обнаруживается вся сила и тонкость научно-философского мышления, проявленная русскими философами-юристами, показавшими, что русское философское мышление по своей технике и культуре стоит рядом с величайшими достижениями Запада в этой области или же даже порою значительно превосходит их. Русская философия права и философски разработанная наука о праве дала первоклассные труды и широко поставленные разработки четырех важнейших аспектов права: 1) государственно-организационного; 2) социологического, 3) психологического, 4) нормативного. Из них философским по преимуществу и в особенной степени является 4-ый..., связанный с именем профессора П.И. Новгородцева и его школы» [8, с. 672].

Несмотря на то, что личные отношения Новгородцева и Ильина не всегда были равными [15], период после октябрьского переворота стал временем всеобщего примирения русских мыслителей, не принявших новый властный курс. Из статьи «Памяти П.И. Новгородцева» Ильина известно, что накануне защиты его знаменитой диссертации о Гегеле, он, на тот момент уже включенный в работу по оказанию помощи Добровольческой Армии [10, с. 348–349], предупреждал своего оппонента, бывшего депутата Государственной Думы, о нависшей над ним угрозе ареста: «18 мая 1918 года, накануне моей диссертации, я зашел к нему предупредить его. Я имел данные полагать, что ордер на его арест уже выписан в вечка, и уговаривал его побережись и не ночевать дома. Он выслушал меня спокойно и долго не соглашался принять необходимые меры. Наконец обещал...

19 мая в 10 ч. утра я уже знал, что всю ночь у него шел обыск, что дома его не нашли, что семья его заключена в его квартире, что ученые рукописи его во власти коммунистов, что у него оставлена засада. В два часа дня факультет был в сборе, царила тревога

Вакулинская Александра Ивановна, кандидат философских наук, научный сотрудник Институт философии РАН; научный сотрудник РХГА. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

и неизвестность; диспут не мог состояться при одном оппоненте (князь Е.Н. Трубецкой). В два с половиною приехал Павел Иванович: бодрый, уравновешенный, в скюртуке, за которым он специально посылал на свою осажденную квартиру...» [14, с. 253–254].

Известно, что впоследствии П.И. Новгородцев отправился на Юг России и примкнул к Добровольческой Армии, также как и второй оппонент И.А. Ильина, князь Е.Н. Трубецкой – сотрудник юридического факультета, в прошлом, как и Новгородцев, активный политический деятель. В упомянутой статье Ильина также говорится о том, что после защиты диссертации они с Новгородцевым вживую больше не встречались.

П.И. Новгородцев, оказавшись за пределами России, недолгое время пробыв в Германии, обосновался в Чехословакии, где правительством страны было дано не только разрешение на создание, но и отпущено финансирование на функционирование Русского юридического факультета, впоследствии включенного в состав Пражского университета. Из переписки Ильина с П.Б. Струве, поселившегося в начале 1920-х годов в Праге, известно, что прибывшие осенью 1922 года из Советской России Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, И.А. Ильин получали приглашение переехать в Прагу. Однако высланные из СССР философы предпочли остаться в Берлине и организовать Русский научный институт. Стоит отметить, что в конце 1922 года вновь прибывшими была основана продолжавшая курс Вольной академии духовной культуры Н.А. Бердяева Религиозно-философская академия. В работе Академии принимал участие и И.А. Ильин, читавший свои московские ГИСовские курсы «Мирозерцание и характер» [4, 5] и «Философия искусства» («Эстетика»).

Примечательно, что в начале 1922 года П.И. Новгородцевым при Пражском университете было основано Религиозно-философское общество имени В. Соловьева, секретарем которого был соратник и ученик философа права, член евразийской организации, тогда еще проходивший становление в качестве самостоятельного мыслителя Г.В. Флоровский. Еще не оформившееся до конца движение евразийцев, стоявших на платформе восстановления России на базе русской православной культуры, по своему общему тону соответствовало тем настроениям, которые после октябрьской революции овладели П.И. Новгородцевым. Будущий соратник евразийцев Н.Н. Алексеев, вспоминая о симпатиях Новгородцева к молодому движению, тем не менее отмечал, что «чисто восточнический момент в евразийстве (...“без татарщины не было бы России”), так же как и идея “идеократии” (“подданство идее”, см. “Евразийский временник”, кн. 3, Берлин, 1923) были Новгородцеву совершенно чужды» [1, с. 214]. Особо стоит остановиться на фрагменте воспоминаний Н.Н. Алексеева, бывшего с 1922 года секретарем юридического факультета, в котором зафиксированы изменения образа жизни Новгородцева: «Самого Павла Ивановича я нашел, несмотря на проявляемую им энергию, в состоянии подавленном и угнетенном. <...>. В своих повышенно религиозных настроениях Павел Иванович – можно образно сказать – надел на себя вериги. Он часами выстаивал в холодной, нетопленной церкви, где происходило русское богослужение, навалив на себя огромное количество обязанностей в “Худобинце”¹, плохо питался, не возвращаясь целый день домой. Мне приходилось почти что насильственно водить его на обед в ближайший ресторан, а то совсем останется без обеда, попьет чайку с хлебцем. Когда он, простудившись, получил бронхит и страшно стал кашлять, я его убеждал взять отпуск и поехать в Карлсбад или в Мариенбад, в санаторий, он остался неумолим. Так, заглушая внутреннюю тоску, он как будто намеренно убивал себя» [1, с. 214–215].

В 1923 году Павел Иванович присоединился к идее возрождения в эмиграции Братства Святой Софии, под духовным и формальным руководством о. Сергия Булгакова. Изначально в состав Братства за исключением И.А. Ильина, Л.П. Карсавина и группы

¹ «Худобинец» – бывшее здание богадельни в Праге, впоследствии выполняло функцию организационного и духовного центра студентов-эмигрантов, а также общежития.

евразийцев входили практически все русские философы-богоискатели, включая также поправешего и непримиримого к большевизму П.Б. Струве. Участие в заседаниях Братства (помимо установочного) Новгородцев принять не смог в связи с болезнью, которая, впоследствии и привела к кончине мыслителя 23 апреля 1924 года. В письме к члену Братства Св. Софии Г.Н. Трубецкому от 30 апреля С.Н. Булгаков, который к тому времени также проживал в Праге (в связи с чем именно он напутствовал Новгородцева незадолго до его смерти), упоминал: «Умирал П.И. в духовном смысле, можно сказать, на моих руках, и я счастлив засвидетельствовать, что, если не считать неизбежных аномалий болезненности, его кончина была христианским подвигом веры, надежды и любви. <...>. Он поименно вспоминал всех своих знаемых и друзей, прося передать им любовь свою и память... Он также не раз касался того совпадения, что его болезнь началась одновременно с возникновением Братства Св. Софии, почитая себя недостойным в него вступить, но вместе с тем желая ему всякого процветания» [2, с. 207–208]. Известно также письмо С.Н. Булгакова Н.А. Бердяеву от 1 мая 1924 года, в котором о. Сергей упоминал о последних распоряжениях Новгородцева: «Между прочим, он поименно вспоминал всех своих друзей и близких, прося передать им любовь и привет, в частности он просил меня это сделать и Вам и С.Л. Франку. Относительно И.А. Ильина, вместе с приветом, он сделал еще оговорку, что желает ему воцерковления» [26]. Особо отметим, что на основании данного письма многие исследователи делали вывод об отстраненности Ильина от «церковной ограды» да и от какого-либо знания об ортодоксальном христианстве вообще. Однако обнаруженный в архиве мыслителя черновик письма-концепта к Новгородцеву, датированный декабрем 1922 года, вероятно, так и не посланного учителю, позволяет иначе оценить воззрения И.А. Ильина¹.

К сожалению, в существующей исследовательской литературе образ Ивана Ильина до сих пор воспроизводится по воспоминаниям представителей Серебряного века, которые, мягко говоря, не были идейно близки к мыслителю, а тем более не могли знать о его личном отношении к вопросам духовной жизни. Занимаясь воспроизведением процесса написания той или иной работы философа, можно обнаружить насколько поверхностной была оценка тех идей, которые Ильин пытался донести до современников еще в большевистской Москве. Сложившийся образ философа-гегельянца, схоласта и рационалиста, основанный на толках и оценках выступлений молодого мыслителя на встречах Религиозно-философского общества на квартире М.К. Морозовой, либо же построенного с учетом тех историко-философских проблем, которые занимали Ильина как академического исследователя, естественно, не мог позволить посторонним наблюдателям заметить, какая духовная эволюция происходила в жизни и творчестве человека «замкнутого на семь поворотов». Помимо работы с черновиками записей, сохранившихся в архиве, зачастую только письма к близким и друзьям дают возможность воспроизвести нам духовный путь Ильина, а также и определить время появления замысла о той или иной книге.

Так, в качестве примера, обратимся к воспоминаниям публикатора диссертации Ильина Г.А. Лемана-Абрикосова, который, между прочим, указывал, что звание «гегельянца» Ильину было присвоено только лишь потому, что диссертация мыслителя была посвящена Гегелю. Упоминая о выступлениях Ильина в период после революции, в частности о речи «Религиозный смысл искренности» (1921), произнесенной в МПО, Леман-Абрикосов оценивал их следующим образом: «То, что он нашел и к чему призывал, он твердо называл “реформацией”, однако отнюдь не связывая это с историческим лютеранством. Ильин просто полагал, что церковь как бы изживает себя, неспособна удовлетворить нынешние потребности в области религиозной и что нужно как-то обновить ее, внести какой-то новый

¹ О роли православия в творчестве И.А. Ильина см. [6].

дух в ее жизнь, сделать ее вновь жизнеспособной. Он что-то писал в этом направлении, выступал с докладами, организовывал семинары в частных домах; я неоднократно на них бывал... Он упорно подчеркивал, и это, по-видимому, было одним из его основных тезисов, что “моя вера – это не твоя вера, а твоя вера – это не моя вера”, всячески подчеркивал этот чисто личный элемент религиозных переживаний» [17, с. 605]. Заметим, что текст публикуемого нами из архива фрагмента о «Миропрятии», практически начинается со слов: «Единство мирового кризиса и его религиозная природа. Это кризис христ.<ианской> церкви: она утратила водительское значение в развитии чел.<овеческого> духа. <...>. Христ.<ианская> церковь вернет человечество в свои недра, если сама обновится вернувшись в ту глубину, из которой идет мирообъемлющее дыхание свободы и мудрости. Что же нужна реформация? Нет, гораздо большее и труднейшее – самообновление». Учитывая специфическую терминологию Ильина, неудивительно, что Леман-Абрикосов, как и прочие слушатели доклада, не могли до конца понять, о чем говорил Ильин.

Обращаясь к тексту статьи П.И. Новгородцева «Существо русского православного сознания» можно указать на то, что И.А. Ильин, используя слова «реформация» и «самообновление» подразумевает практически то же, о чем писал Павел Иванович. А именно, рассуждая об отличии Православия от иных ветвей христианства, Новгородцев, подчеркивавший факт незнания собственных духовных сокровищ, писал следующее: «И на Западе, и у нас иногда видят несчастье России в том, что у нас не было реформации, что у нас не произошло того обмирщения религии, того превращения христианской морали в методичку и дисциплину ежедневной жизни, которое совершилось у западных народов. В действительности, от православия не может быть перехода к реформации, ибо православию по существу своему созерцательно, аскетично. Оно не только не исключает, но и требует влияние религии на жизнь и по существу всегда и оказывало это влияние, но духу его совершенно противоречит то превращение религии в мораль, а морали в методичку и дисциплину ежедневной жизни, к которому естественно приводит реформация» [22, с. 16].

Как можно судить по сохранившимся фрагментам воспоминаний слушателей и самого текста курса философа «Миросозерцание и характер», к 1921 году Ильин в качестве рекомендованной студентам литературы указывал «Добротолубие» (труд, с которым философ к тому времени был достаточно хорошо знаком), а основные установки православной аскетики были раскрыты как путь построения характера [4, 5].

Касательно упоминаемого выше выступления Ильина в МПО, философ, на тот момент уже потерявший отца, писал своей тете Л.И. Гуревич (урожденной Ильиной): «В сороковой день, вечером, я читал доклад в Психологическом Обществе “Религиозный смысл искренности”. Это – третья глава из книги – “Философия религии”¹. Кризис наш – не только наш; это мировой кризис религиозности. Живое, жизне-строительное отношение к божественному заглохло, замерло в народах. Это кризис христианства (не учения Христа, а того, что из него сделали два тысячелетия). Я пытаюсь восстановить глубокую, цельную, кристаллическую и в то же время страстную природу религии; показываю, что религия не обряд, не догма, не конфессия... Это не реформа “понятия” религии; а первый камень новой религиозной реформации; не той реформации, которая позволяет самим “читать Библию”, но той, которая зовет к дерзаящему и радостному новому Бого-увидению. Наши дни ставят человека на распутьи: или в бесстыдную пошлую жадность через ложь и насилие; или к новому Бого-узрению, через очищение, тоску по божественному и любовь. Период лицемерного христианства, гуманных слов и жадных дел, приличной лжи и нецельной религиозности – идет к концу» [9, с. 98].

¹ Книга «Аксиомы религиозного опыта», начатая мыслителем в 1918–1919 годах, в черновике была названа «Философия религии».

Помимо того, что идеи Ильина были облечены в специфическую терминологию, они могли быть недоступны современникам из-за их собственных предубеждений касательно позиции философа, к тому времени сблизившегося с патрологом и богословом И.В. Поповым¹. Так, к примеру, тот же Леман-Абрикосов, воспроизводивший оценки Н.А. Бердяева, Ф.А. Степуна, А.Д. Оболенского касательно выступления Ильина в МПО, продолжая свои воспоминания, пространно рассуждает о реформах в Церкви как организации и заключает: «Его [Ильина – А.В.] “реформа” была попыткой вторгнуться в церковь именно извне и навязать ей то, что ему, ему лично, казалось разумным и нужным» [17, с. 607]. А ведь обращаясь к тексту сохранившегося в архиве черновика выступления, который частично совпадает с предисловием, главой «О религиозной искренности» и иными главами книги «Аксиомы религиозного опыта», можно сказать, что Ильин в упомянутом докладе вел речь о целостности веры и жизни, горении духа, необходимости воплощения в жизнь того, к чему нас призывает само христианство, а в первую очередь это касается непосредственных служителей Церкви, часть которых накануне революции оказалась явно не на высоте духовной жизни.

Статьи Новгородцева, перешедшего от объективного идеализма к религиозной философии [16, с. 140–165], такие как «Существо русского православного сознания», «О своеобразных элементах русской философии права», «Демократия на распутье» вышли в составе различных тематических сборников в 1923 году. У Ильина в том же году помимо статьи «Государственный смысл белой армии» отдельной брошюрой выходит текст речи «Проблема современного правосознания», произнесенной на открытии Русского научного института. К этому времени уже оба философа права, как и евразийцы, в равной степени порицались левыми публицистами из «Дней» (а также «Последних новостей») за их критическую оценку западного правового сознания и внедрение христианских идеалов в политико-правовую сферу. В частности, в статье Бор. Мирского «Слово и дело», вышедшей 20 марта 1923 года, Новгородцев, как и Ильин, упрекались в том, что «их прежние позиции умеренного либерализма разрушены», так как «тот, кто мечтает сейчас о “монархии” – тот зовет не к “граду Китежу”, а к союзу русского народа» [18].

Среди архивных документов Ильина сохранились тетради с газетными вырезками статей, содержащих отзывы на его работы и речи. В одной из тетрадей имеется вклеенная вырезка статьи Михаила Осоргина (М.А. Ильина) «Сознательная лояльность» из газеты «Дни», посвященная выступлению философа на открытии Русского научного института². В статье Осоргин упрекал И.А. Ильина в том, что своей речью тот «зачеркивает с одной стороны все достижения науки о праве от средних веков до наших дней, с другой – все основы гуманности и справедливости, на которых сам же он столь оригинально хотел бы строить правосознание грядущих поколений» [23]. Осоргин добавлял, что «долгой и кропотливой работой философов и правоведов всего мира очищалось понятие “права” от чуждых его чистоте элементов морали и христианской этики; бесконечными страданиями народов защищается естественное право народа на революционное правотворчество...» [23]. Отметим, что в речи «Проблема современного правосознания» мыслитель указывал на следующие моменты благотворного влияния христианства на понимание государства и права: «...когда христианский верующий человек, поборов в себе склонность к общественному миро-отвержению, стал

¹ Иван Васильевич Попов (1867–1938) – патролог, богослов, канонизирован как новомученик; был коллегой Ильина по Институту научной философии после расформирования юридического и историко-филологического факультетов Московского университета. В предисловии к книге «Аксиомы религиозного опыта» Ильин делает отсылку к исследовательским начинаниям Попова, посвященным пневматике религиозного акта у разных святых.

² Открытие состоялось 17 февраля 1923 года. Первое время И.А. Ильин был деканом юридического отделения РНИ.

утверждать себя как субъекта права, он внес в это гражданское самоутверждение начала самообуздания, скромности и отречения. Он уже впитал в себя глубокую бессознательную уверенность в том, что необходимо подавлять в себе беспредметное честолюбие, жадность, враждование, склонность к озлобленному напору и отпору; его правосознание уже привыкло квалифицировать эти противоправные влечения как греховные; и на этом пути человек осознал миро-творческую функцию права. Христианство вносило в душу гражданина дух миролюбия и братства, дух не-формальной, не всеуравнивающей, живой справедливости. Оно приучало его не видеть в подчинении ненавистного бремени, и в то же время воспринимать власть как великое бремя ответственности. <...>. Именно с этим связана та, выношенная средними веками уверенность, согласно которой государство имеет религиозное задание – служить своею властью Божьему делу на земле. <...>. Теократия не осуществлялась или осуществлялась дурно; но правосознание, приемля бремя властной борьбы с человеческою слабостью и порочностью, не растворяясь в нравственном делании и не совпадая с христианскою добродетелью, имело глубокую и могучую религиозную основу; и на этой основе государству удавалось ограждать и растить всю духовную культуру» [11, с. 452–453].

В тетради рядом с газетной вырезкой Ильин оставил воспоминание об инциденте с Осоргиным, который предшествовал появлению фельетона в «Днях»: «немедленно после моей речи подбежал ко мне, весь трепеща от негодования, и восклицал: “Вы не знаете жизни! Вы никогда не жили! Вы мертвый человек, вы труп!”. Я не возражал и предоставил ему браниться» [20]. Осоргин настаивал на том, что речь «Проблема современного правосознания», лейтмотивом которой было возвращение христианству статуса основы культуры, должна расцениваться не как позиция Института, а как личная позиция Ильина.

На основании вышеупомянутого можно сказать, что печатные и устные выступления видных философов права, занимавших не только антибольшевистскую позицию, но и рассуждавших о специфике русского правосознания, так или иначе касавшихся вопросов соотношения права и нравственности, христианства и государственного устройства, уже в 1923 году не оставляли равнодушными современников из левого лагеря политически активной эмиграции.

С другой стороны, «неравнодушными» к теме «христианство и политика» были многие богоискатели, вошедшие в Братство Святой Софии. В.В. Зеньковский, вспоминая о самой структуре Братства, спустя годы писал о его неявной, но все же присутствующей чисто внешне устремленности к латинству (католичеству) [2, с. 7–8]. П.И. Новгородцев был одним из инициаторов того, чтобы пригласить евразийцев к участию в Братстве. Однако в связи с тем, что структура Братства вызвала аналогию с католическим орденом, Н.С. Трубецкой в начале 1924 года отказывается сам и подвигает на отказ вступить в Братство всю евразийскую группу, призывая уже вступивших покинуть это объединение. Впоследствии в письме к А.В. Карташеву, на тот момент принимавшему участие в некоторых евразийских сборниках, о. Сергей Булгаков, получивший резкий ответ от Н.С. Трубецкого, упоминал о прагматическом отношении евразийцев к Церкви: «Для нас давно было ясно, что за всем этим охранительным направлением¹ стоит, в сущности, утилитарное отношение к Церкви, как силы, могущей возродить русскую национальную мощь, что “охранение” Православия свидетельствует о религиозной молодости, боящейся за себя и потому так крепко и горячо цепляющейся за внешние ограды, – но еще более это охранительное направление определяется тем, что отношение к Церкви не лежит в основе всех оценок, что наоборот, национально-исторический пафос составляет душу этого течения, а Церковь ценится как действенная сила, необходимая для русского возрождения» [2, с. 193–194]. В ответном

¹ В своем письме к о. Сергию Булгакову Н.С. Трубецкой указывал на необходимость вернуться к строгости обряда (как у старообрядцев), а не брать пример дисциплины из католичества.

же письме к Н.С. Трубецкому С.Н. Булгаков прямо указал на их идейное расхождение: «...должно произойти внутреннее освобождение веры, отделение Царства Божия от всего “прочего”, должен быть достигнут реальный примат веры, который единственно соответствует вселенской высоте и достоинству православия. Достижение этого раскрепощения веры, – дело религиозного возраста, которое, однако, должно быть осуществлено прежде всего, как веление православия, и оно-то и составляет общую и подразумевающую основу Братства. Поэтому естественен антагонизм к нему со стороны религиозного национализма» [2, с. 204–205]. Отчасти тема «христианство и политика» будет всплывать при обсуждении происходящих в эмиграции событий, позиция некоторых участников Братства, как правило, будет сводиться к той установке, которая отражена в вышеприведенных письмах о. Сергия Булгакова.

Стоит отметить, что к моменту получения приглашения вступить в Братство, в 1923 году у евразийцев уже вышел сборник статей «Россия и латинство», в котором принимал участие и Карташев. Именно на этот сборник И.А. Ильин напишет скорее положительную рецензию, в которой помимо общей резко критической направленности сборника отметит и иные недостатки: «Авторы совсем не касаются (может быть, и в силу недостаточной осведомленности) той трагической катастрофы, которую переживает личный состав (священства и мирян) православной церкви в России, той катастрофы, которая побуждает одних говорить о кризисе (якобы) всего православия, а других повергает в отчаяние и в униатствующее смятение. Эту катастрофу необходимо признать, как наличную, измерить опытом, взором и разумом ее глубину, и только тот, кто сможет и сумеет это сделать, только тот найдет настоящий подход к религиозному строительству в России, ибо ему откроется до глубины и недуг настоящего, и природа подлинной, все более утрачиваемой человечеством, целостной религиозности, и древняя мудрость, сила и слава восточного христианства» [11, с. 121]. При этом, комментируя статью П.П. Сувчинского, Ильин укажет на то, что ему самому удалось разглядеть в православии в годы после революции: «волевой характер религии может и должен выражаться совсем не в беспринципном “миссионерстве” [по примеру католичества – А.В.], а в религиозной энергии мироприятия, в воспитании могучего и цельного характера, в исповеднической неустрашимости, в постоянной готовности к смертному подвигу» [11, с. 123]. Рассматривая статью Н.С. Трубецкого, Ильин акцентирует внимание на логически неверной дифференциации, выведенной автором: «Рассуждение построено на несостоятельной дихотомии: или “чисто человеческие средства” (отвергаются), или чистое чудо Божие (приемлется). Между тем есть третий путь, издревле известный христианству и православию: Богу угодные и Богом вдохновленные человеческие усилия. Еще пример: автор призывает к отказу от “бренного ума”, к подавлению “соблазна всеобъясняющего человеческого разума” (139, 140); но ведь великие учителя православия (Антоний Великий, Макарий Великий, Григорий Синаит, Блаженный Диадокх, Исихия Иерусалимский) знали еще “боголюбивый ум”, составляющий самую “сущность души”, и в его лице они именно утверждали “человеческий разум в вопросах веры”» [11, с. 125]. Критикуя статью Г.В. Флоровского, Ильин уже приводит некоторые свои мысли и примеры святых, которые появятся в его книге «О сопротивлении злу силою»: «...неубедительна по существу и не верна традициям православия, и особенно русского православия, тяга автора к мироотвержению и государство-отвержению: великие облики Сергия Радонежского, Петра, Алексия, Филиппа, Гермогена и других святителей всея Руси должны были бы научить нас всех обратному» [11, с. 126].

В целом в рецензии на сборник «Россия и латинство» уже отражены некоторые идеи, которые Ильин зафиксировал в черновике концепта «Мироприятие». В книге же «О сопротивлении злу силой», как нам видится, будет всесторонне раскрыт следующий тезис: «Основное

искание православия – освятить каждый миг земного труда и страдания (от миропомазания при крещении, и в “даждь дождь земле алчущей Спасе” и в “земля еси и в землю отыдеши”); когда св. Сергей благословляет Дмитрия Донского, св. Алексей живет в Орде, Гермоген умирает в Кремле за свои грамоты, а Филарет Романов образует особое ведомство по искоренению неправды на Руси, – то именно русское православие являет мировой образ (*speculum mundi*) национально-государственного мироприятия (в укор Византии)».

С одной стороны, критика византизма как этнофилетизма, выраженная в некоторых трудах В.С. Соловьева, безусловно, была воспринята некоторыми богоискателями в толстовском духе как указание на необходимость отвержения любого взаимодействия Церкви, христиан с делами, интересами земной власти (весьма распространенное ныне убеждение). С другой стороны, этнофилетизм, который Соловьев усматривал в среде современных ему русских консервативных кругов, мог повлиять на недооценку православия, о чем П.И. Новгородцев упоминал в статье «Основа русского православного сознания»: «Никогда православная церковь не отрицала задачи своего “совершения в человечестве”; она только отрицала западные пути к осуществлению этой задачи и различала с одной стороны эсхатологическую идею полноты совершенства, возможную лишь для Царства Христова, для чудесного перерождения нашей земли в новую землю, а с другой стороны исторически ступени относительного совершенства, доступные видимой земной организации Церкви».

Влад. Соловьев, который в известный период своей жизни склонялся к западным идеям, всецело становится на почву католического понимания теократии и говорит поэтому о возможности “всемирной организации истинной жизни”, осуществляемой силой “духовной власти Церкви”. Православное сознание отвергает эти притязания земной, хотя бы и духовной власти, и не верит в правильность тех путей, которыми шел Запад. Здесь-то и важно в полной мере оценить то коренное убеждение православной церкви, что высшей опорой церковной жизни является не власть церкви, не организация и дисциплина, а благодатная сила взаимной любви и помощь Божия» [22, с. 13–14]. Как нам кажется, обе стороны, которые вытекали из соловьевской критики этнофилетизма, принятые некоторыми богоискателями (в частности, Н.А. Бердяевым, З.Н. Гиппиус, С.Л. Франком¹) за образец «истинного христианства», впоследствии нашли свое проявление в критике работы Ильина «О сопротивлении злу силою». Отметим, что в книге Ильин, стремясь создать «новую русскую этику» (указывая на обязанность христианина вести «невидимую брань»; но в связи с тем, что зло онтологизируется через реализующего его человека в самых крайних, неизбежных случаях может потребоваться и физическая брань), предпринимает попытку продемонстрировать то, что православное христианство (а именно «русское православие») не только не отвергает заботы мира и стремится его преобразить, но и исторически было чуждо идеям уранополитизма.

Практически сразу по приезду в Берлин Ильин по приглашению П.Б. Струве занялся активной публицистической деятельностью, защищая в своих статьях идею белого движения. Публичные выступления в защиту Белой армии, которая ассоциировалась только лишь с монархией и монархистами (хотя сам Ильин, как и Врангель, которому впоследствии помогал философ [3], стоял на позиции непредрешенчества), стали основой критического восприятия любых идей мыслителя (пусть даже самых абстрактных) со стороны левых публицистов, которые априори противопоставляли себя философу-«монархисту», заочно относя его к сторонникам черносотенца Н.Е. Маркова.

Стоит отметить, что в начале 1923 года на квартире Н.А. Бердяева произошла встреча вновь прибывших философов с представителями белого движения и Струве. В своем дневнике начальник гражданской части канцелярии Врангеля Н.Н. Чебышев, упоминая о собрании

¹ С.Л. Франк в 1925–1926 годах не выступал открыто в печати с критикой И.А. Ильина, о его претензиях к книге известно из писем архиеп. Анастасия Грибановского к Ильину [см. 25, с. 252–255], а также письма Франка к Н.А. Бердяеву [см. 21, с. 69–72]

на квартире у Бердяева, фиксировал: «Приехавший из Праги Струве устроил у Н.А. Бердяева собеседование по поводу доклада Изгоева о белом движении, которое он отвергает. Струве нужно было подкрепление себя другими, думавшими как он. Были Струве, Шульгин, Лампе, Бердяев, Ильин, Ландау, Ольденбург, Трубецкой (С.Е.), Биккерман, Франк и я. Струве волновался так, что побледнел. Произвел впечатление. Изгоев отказался от мысли печатать свое письмо» [7]. На встрече в результате расхождения взглядов касательно перспектив падения большевистской власти в России, произошел конфликт между Бердяевым и Струве. Именно с этого момента Бердяев, занимавший пореволюционную позицию, видевший единственную возможность падения большевистской власти только лишь в духовном перерождении народа, резко разошелся со Струве, который не отвергал и возможности продолжения борьбы за Россию путем оружия. Впоследствии в письмах к Булгакову Бердяев описывал свое неприятие позиции П.Б. Струве, в которой о. Сергей не видел ничего криминального: «О “Вехах” я и сам думал еще до получения Вашего письма, но никак не допускал, чтобы из них мог быть исключен П.Б. Струве по мотивам принципиальным. И до сейчас не выясню себе, каким образом он из комбинации выпадает – не отрицает же он основных Ваших тезисов о примате духовного начала, о внутренних причинах и, стало быть, известной закономерности русской революции и о духовных истоках внутреннего оздоровления? Различие оттенков может быть в понимании того, как может осуществиться назревший процесс и лопнуть изнутри истлевшая оболочка. В понимании происходящего в России, в диагнозе течения болезни и ее опасности возможно, что и между нами не скажется единомыслие, но это я считаю *как*, а не *что*» [2, с. 179]. К осени 1925 года Бердяев под предлогом отсутствия «онтологии» Братства Святой Софии принимает решение его покинуть. В.В. Зеньковский, вспоминая об этом инциденте из жизни Братства, писал: «...слишком уж яркие фигуры действовали здесь, и давняя (чисто политическая) вражда между Бердяевым и Струве здесь уже сказалась с полной силой. Бердяев очень скоро вышел из Братства – его возмущали многие статьи Струве, и он хотел быть свободным в своих нападках на него» [2, с. 9–10]. Зеньковский также усматривал одну из причин выхода Бердяева в том, что тот ушел «не желая себя стеснять в своих антицерковных выступлениях» [2, с. 7].

В 1925 году в эмигрантских кругах, не принявших самопровозглашенного правителем России великого князя Кирилла Владимировича, предпринимается попытка объединения вокруг фигуры великого князя Николая Николаевича, которому к тому моменту генерал П.Н. Врангель передал инициативу распоряжения силами Белой армии (с 1924 года объединенной в Русский общевоинский союз). В июне 1925 года, накануне выхода книги И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою», состоялась встреча представителей Братства Святой Софии в Праге, на которой обсуждалась тема «современного положения Церкви в России». О. Сергей Булгаков в своем докладе затрагивал вопрос о возможном разрыве между РПЦ и эмигрантской церковью, продиктованном особенностями политического положения, рассуждал о том, какие последствия соборных решений иерархов эмигрантской церкви могут оказать на положение церкви и верующих в Советской России. По сохранившемуся протоколу собрания, можно заключить, что присутствовавшие на встрече были обеспокоены «телеграммой Высшего Церковного управления Николаю Николаевичу», так как считали это послание ненужным и несвоевременным вмешательством Церкви в политику. Отметим, что в рамках встречи, осуждению со стороны булгаковеда Л.А. Зандера и Г.В. Флоровского также были преданы выступления И.А. Ильина, состоявшиеся в Париже, Берлине и Праге на тему «Идея Корнилова», в которых, по мнению Зандера, философ совершил «пристегивание Церкви к чисто политической борьбе» [2, с. 94]. С.Н. Булгаков, в отличие от В.В. Зеньковского, также усмотревшего «подмен церковного пафоса политическим»), воздержавшийся от комментирования содержания выступления Ильина, подчеркнул в конце заседания, что «в такие грозные моменты, как сейчас, церковь не может стоять в стороне, не может не благословить белого движения, если оно начнется» [2, с. 98].

Неудивительно, что впоследствии книга «О сопротивлении злу силою», в предисловии к которой было указано посвящение Белой армии, практически лишалась всех шансов получить оценку по существу. На сегодняшний день это этическое исследование философско-правового характера, как правило, оценивают исходя из критики богоискателей. Хотя известно, что митрополит Антоний (Храповицкий), епископ Берлинский Тихон (Лященко) и архиеп. Анастасий (Грибановский) [24, с. 54–55] не усматривали в работе Ильина какого-либо искажения православного взгляда на вопрос, касающийся христианской жизни в миру. Еще в 1975 году Н.П. Полторацкий в своем исследовании «И.А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силою» отмечал, что первый этап полемики начался до выхода книги, то есть содержание работы оценивалось лишь по выступлению И.А. Ильина «Идея Корнилова», которое впоследствии было оформлено в качестве статьи, вышедшей на страницах газеты «Возрождение»¹. Стоит обратить внимание на то, что газета «Возрождение», редактором которой до 1927 года был П.Б. Струве, изначально была задумана как орган печати, поддерживающий великого князя Николая Николаевича. Вполне закономерен вывод, к которому при обращении к последующему этапу полемики приходит Н.П. Полторацкий, а именно, что против Ильина «создается некий единый фронт между христианскими непротивленцами и русской левой печатью в Париже, выступающий якобы во имя христианской любви» [24, с. 38].

В свое время Полторацкий не указал, что второй этап полемики, последовавший в 1926 году, был сопряжен с участием Ильина в составе делегации от Берлина в Российском зарубежном съезде, проходившем в Париже (председателем которого был П.Б. Струве), а также выходом статьи-предисловия «Белая идея» во «врангелевском» сборнике «Белое дело». Как нам видится, статья Н.А. Бердяева «Кошмар злого добра» была не просто попыткой подрыва доверия к автору «О сопротивлении злу силою» как к религиозному философу, но и способом поквитаться с П.Б. Струве, который в дальнейшем выступит в защиту позиции Ильина. О том, что Бердяев удосужился ознакомиться только с некоторыми главами работы, проигнорировав «вводные» и общую установку книги, свидетельствует даже эпиграф к его статье, взятый из труда Иоанна Лествичника: «...Если ты истинно любишь ближнего, как говоришь, то не осмеивай его, а молись о нем втайне; ибо сей образ любви приятен Богу...». А ведь как раз в книге Ильина в противовес толстовскому представлению о социальном сожителстве, более соответствующему основам жизни монашеской общины, приводится феноменологическое вскрытие тех нравственных компромиссов, с которыми вынужден сталкиваться христианин, живя в миру среди людей, не особо стремящихся к святости жизни, при этом будучи членом государства, объединенного общей правовой системой.

Знаменитый тезис В.С. Соловьева о том, что «задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он – до времени не превратился в ад» [27, с. 530], Ильин в своей книге развивает в следующую формулу: «Правовая угроза отпором или тягостными последствиями сама по себе, конечно, не единит людей, но она уменьшает и ослабляет силу взаимного отталкивания, взаимной агрессивности, того центробежного разброда и развала, при господстве которого совместная жизнь людей становится адом» [13, с. 172]. Присоединяясь к мысли П.И. Новгородцева о том, что общий уровень нравственного развития общества рано или поздно фиксируется в качестве нормы права [16, с. 63–66], что накладывает ограничения на поведение индивида, игнорирование которых влечет за собой соответствующий строгости ограничения тип ответственности, Ильин вскрывает функциональные возможности государства и права как институтов, существующих не только внешне, но находящих и внутреннее отражение в правосознании (правовой совести) индивида, сосуществующим с его нравственностью.

¹ Статья вышла в номере от 17 июня 1925 года под названием «Идея Корнилова. Из речи, произнесенной в Праге, Берлине и Париже».

В целом же философ стремился продемонстрировать то, что он кратко изложил в концепте «Миропрятие», а именно, что в основе отношения к государству лежит не путь папачезаризма или цезарепапизма, а выработанная в России на протяжении нескольких веков «православная идея» преобразования земных социальных институтов.

Ниже мы публикуем текст концепта «Миропрятие», обнаруженный в папке «Мои мысли: Материалы о религии (оставшиеся после книги для фрагментов)...» архива И.А. Ильина, содержащей разрозненные фрагменты черновых набросков, тезисов, цитат из работ разных лет. Текст рукописи написан карандашом почерком И.А. Ильина на тетрадных листах в клетку. Курсивом выделены слова, подчеркнутые в рукописи автором. Текст рукописи публикуется в соответствии с требованиями современного русского языка.

Стоит отметить, что фрагментарно текст концепта «Миропрятие» совпадает с главой «О прятии мира» из книги Ильина «Основы христианской культуры», в которой, безусловно, наиболее полно раскрыты лишь только зафиксированные в 1922 году в черновике идеи. Впервые книга «Основы христианской культуры» была опубликована в 1937 году в Женеве, впоследствии переиздана в сокращенном варианте в 1951-м в Мюнхене. Фигурными скобками в публикуемом нами тексте обозначены фрагменты, которые частично совпадают с текстом главы «О прятии мира» книги «Основы христианской культуры», переизданной в 1990 году П.Н. Полторацким (именно данный вариант текста книги помещен в первом томе собрания сочинений Ильина); в сопроводительном комментарии приводится соответствующий обозначенному тексту фрагмент из книги.

Миропрятие [19]

Концепт

(Новгородцеву декабрь 1922)

Единство мирового кризиса и его религиозная природа. Это кризис христ.<ианской> церкви: она утратила водительское значение в развитии чел.<овеческого> духа.

Эзотерически – человечество *само* отпало и *само* виновато.

Эзотерически – (духовным шепотом) – христ.<ианская> церковь упустила человечество, позволила ему секуляризироваться и вступить на богопустынные дороги.

Мы, по-прежнему трепещущие при приближении ко Христу, должны сказать себе, что пастырь обязан искать причину порчи не в заблудших овцах, а в себе. Низший потому и есть низший, что искушения тянут его долу и что ему необходим высший, – видящий, ведущий, мудрый, предусматривающий, направляющий, наказующий и прощающий. Церковь не государство, но именно поэтому ее водительный состав нуждается в особой глубине видения и в особой духовной предусмотрительности.

Христ.<ианская> церковь вернет человечество в свои недра, если сама обновится вернувшись, в ту глубину, из которой идет мирообъемлющее дыхание свободы и мудрости. Что же, нужна реформация? Нет, гораздо большее и труднейшее – самообновление.

Реформация шла *снизу*, через *откол*; она развязывала *само-мнение* атома; она выдвигала религиозный акт *новой*, специфически частной структуры. Христианская церковь нуждается в самообновлении *сверху* и к *соединению*; она должна восстановить древний религиозный акт, исконного, единого и идеального строения (акт Сына Божия) и тем *предметно* (не насильем) связать *самомнение индивидуум<а>*. И отсюда начать совсем новый путь.

Не Библию надо ревиндцировать индивидууму; а религиозный опыт Христа эзотерическим вождам церкви. Не резонировать и критиковать, не произвольничать и умствовать; а сосредоточиться *опытом* и целно, по-новому прятать. Если обозначить этот путь именами, то это будет путь через Симеона Нового Богослова и Макария Великого, и св. Варсануфия, Иоанна Златоуста.

Это первая часть пути. Вторая состоит в том, чтобы из глубины завещанного нам религиозного опыта Христа совершить христианское миропрятие. Надо прятать мир так, как Христос принял его через воплощение; ибо воплощение Христа было актом миропрятия. {Надо прятать и полевые лилии, и птиц небесных, и осла, и плотничество, и золото, и ладан, и смирну, и вервие для торгующих в храме, и

трепет вещаго слова, и пение ангельское, несущее смертным весть о Боге¹. Мы не выше Христа, а он все это принял и явил в благостном сиянии. {Задание не в том, чтобы принять Христа и отвергнуть мир (первые века); но и не в том, чтобы отвергнуть Христа, приняв мир (новое время); но и не в том, чтобы сохранить имя Христа, приспособляя Его искаженный-утраченный опыт к приятию не преображенного мира (католичество в эпоху расцвета)}². Но в том, чтобы принять *мир* через приятие Его опыта, и обратно (идея православия). Я не только не вижу в православии мироотвержения, но наоборот. {Основное искание православия – освятить каждый миг земного труда и страдания (от миропомазания при крещении, и в «даждь дождь земле алчущей Спасе»³, и в «земля еси и в землю отыдеши»⁴)}⁵; когда св. Сергей благословляет Дмитрия Донского, св. Алексей живет в Орде⁶, Гермоген⁷ умирает в Кремле за свои грамоты, а Филарет Романов образует особое ведомство по искоренению неправды на Руси⁸, – то именно *русское* православие являет мировой образ (*speculum mundi*⁹) национально-государственного мироприятия (в укор Византии¹⁰. {И подобно этому, когда православный старец посылает своего послушника (Борисова) на Новую Землю писать «чудеса природы Божьей» и его «светейши» ландшафты потрясают запад своею значительностью; когда я читаю на Моск.<овском> Унив.<ерситете> слова «свет Христов просвещает всех») ... я выговариваю: русское православие в идее своей не мыслит ни хозяйство, ни государственность, ни искусство, ни науку секуляризированными, – оно мироприемлюще: и в хозяйствующем монастыре, и в молящемся хозяине, и в короновании государя, и в священнике гибнущем на Варяге, и в нашем великом художнике XV века Дионисии, и в обращении Митр. Филарета к Пушкину, и в жизни за Царя Глинки, и в иеромонахе Телегине¹¹, расстрелянном полгода тому назад¹².

¹ Как уже говорилось выше, фигурными скобками здесь и далее будут выделяться фрагменты текста, которые Ильин развил и дополнил в главе «О приятии мира» книги «Основы христианской культуры»: «Это значит, что нам надлежит принять – и полевые лилии, и птиц небесных, и пастушество, и плотничество, и осли; и золото с ладаном и смирою; и хлеб, и рыбу, и вино, и радость брака; и подать, церковную и государственную; и власть Пилата, данную ему свыше; и вервие для торгующих в храме; и трепет вещего и грозного слова; и пение ангельское, несущее смертным весть о Боге» [12, с. 313]

² «В первые века нередко думали, что надо принять Христа и отвергнуть мир. “Цивилизованное” человечество наших дней принимает мир и отвергает Христа. А в средние века Запад выдвинул еще иной соблазн: сохранить имя Христа и приспособить искаженный иудаизмом дух Его учения к лукаво-изворотливому и властолюбивому приятию непреображаемого мира» [12, с. 314].

³ Строки из начала молитвенного канона «К Человеколюбцу Господу в бездождие».

⁴ Фрагмент панихиды – заупокойного песнопения.

⁵ «Основное искание православия в этой сфере – освятить каждый миг земного труда и страдания: от крещения и молитвы роженице до отходной молитвы, отпевания и сорокоуста; и в молитве перед началом учения; и в призыве “даждь дождь земле алчущей, Спасе!”; и в освящении пшеницы, вина и елеса; и особенно во всех таинствах: и в чине священного коронования, и в присяге государю; и в чине освящения знамен, благословения воинских орудий или судна ратного “на супротивные” отпускаемого...” [12, с. 314].

⁶ Имеется в виду святитель Алексей, митрополит Московский (1292/1305–1378).

⁷ Святой патриарх Гермоген (1530–1612), находясь в Смутное время в заточении в Чудовом монастыре, из заключения отправлял воззвания к русскому народу о необходимости стать на защиту православной веры и своего государства, что впоследствии способствовало формированию Ополчений. Патриарх не дожидаясь освобождения Москвы от поляков, умерев от голода в своей темнице.

⁸ При патриархе Филарете (Романове), отце Михаила Федоровича Романова, было создано ведомство, противостоящее церковному расколу.

⁹ Зеркало мира (*лат.*) – здесь мир в значении весь мир земной.

¹⁰ В данном месте Ильин, вероятно, обращает внимание на те укору византизму, которые упоминал В.С. Соловьев в статьях сборника, объединенных под общим названием «Национальный вопрос в России» (1888), в частности, отсутствие в Византии нравственного идеала как силы, движущей политику, заостренность в обрядовой форме (христианство только в Церкви).

¹¹ Иеромонах Макарий (в миру Павел Николаевич Телегин; 1876 – 26 мая 1922) – священнослужитель Русской православной церкви, насельник Чудова монастыря. В годы Первой мировой войны служил священником при 400-м подвижном госпитале, в 1915-м вернулся в монастырь. В июне 1917 года был награжден за труды во время боевых действий. В 1922 году при изъятии церковных ценностей за осуждение действий членов комиссии был арестован и заключен в Московскую тюрьму ГПУ, 26 мая расстрелян. В 2000 году причислен к лику святых как преподобномученик.

¹² «Православие было искони мироприемлюще: и в отшельнике, примиряющем князей, и в епископе, наставляющем или укоряющем своего государя, и в хозяйствующем монастыре, и в монастырском осадном сидении, и в православных патриархах, и в православных старцах, и в исповедничестве православного

Конечно, это *идея*. Но ведь беда человечества, ныне обнажившаяся, и состоит в том, что оно осуществляет антихристианское и притом атеистическое миропрятие и идет ко дну.

Теократия – теофания – теургия – демоноургия.

Разве можно учить человечество мироотвержению, оставляя его на земле, в земном составе, при котором оно само остается частью мира... Преображение Христа и воскресение Христа учат обратному.

{Наука, государство, искусство, хозяйство – суть как бы те духовные руки, которыми человечество берет мир; задача церкви не отсечь эти руки, а пронизать их изнутри живым ритмом, явленным во Христе}¹. {Чудовищный фантом безбожной науки; страшная сила религиозно-бессмысленного государства; пошлость безрелигиозного искусства; обреченность самодовлеющей экономики – наполняют Божию землю расплывшимися харями, и живая религия не может ни отвернуться от этой сатанургии, ни посягнуть на миротвержение}².

Да, именно: в мироотвержении я усматриваю или условно-временную аскетическую установку послушника – или некое недоосознавшее себя посягание с оттенком кощунства. Может быть так, что я *еще* слаб и не могу принять мир (тогда надо мне религиозно укрепить себя сначала в отношении к Богу, а потом в отношении к вещи и к человеку, т.е. религиозно воспитать в себе правосознание, познавательную очевидность, художественное видение, трудовое самовложение в вещь); но не может быть так, что Господь принял мир (созданием или попусшением, и откровением), а я от «совершенства» своего отвергаю его. Недаром Антоний Великий учил постигать Бога из мира...

Мировой кризис – великая неудача христ.<ианской> церкви и, в частности, русской религиозности. В русской душе не состоялось еще окончательного отделения дьявола от Бога; hier besteht eine differenzlose Indifferenz³, религиозный хаос, поклонение Богу в разврате, идеализация земной пошлости, рел.<игиозный> пафос зла и сладость вседозволенности.

Этому приходит конец: в революции сатана выдифференцировался, собрал свои силы и принес зрелый плод; бренье на глаза – промыть.

Это – недуг нац.<иональной> религиозности, абберация первобытности, шатость духа, играющего с хаосом и бездною. Православный епископ, поставляющий православному царю хитрого и развратного мужика-ведуна⁴ [зачеркнуто нрзб.] в качестве православного старца – вот подлинное завершение этой больной всесмешивающей абберации духовного зрения.

духовенства, ныне замучиваемого в России от коммунистов, и в этой дивной молитве сеятеля: «Боже! устрой и умножь, и возрасти на долю всякого человека, трудящегося и гладного, мимоидущего и посягающего»... и в нашем искусстве – от Дионисия до Нестерова, от сладкогласия киевских распевов до «Жизни за царя» Глинки, от древнего малого храма в крепости Иван-Город до храма Христа Спасителя в Москве. И когда митрополит Филарет вступает в поэтическую переписку с Пушкиным; и когда поколение за поколением читало на старейшем русском университете в Москве как призыв и обетование: «Свет Христов просвещает всех», и когда православный старец посылает своего послушника Борисова на Новую Землю писать: «чудеса природы Божией» и его «светские» полярные ландшафты потрясают сердце европейцев своею значительностью и величием; и когда мы отдаем себе отчет в том, что дали русскому просвещению и русской интеллигенции Троицкая Лавра и Оптиная Пустынь, – то православное миропрятие предстает перед нами во всей своей верности и глубине» [12, с. 314–315].

¹ «И вот, наука, искусство, государство и хозяйство суть как бы те духовные руки, которыми человечество берет мир. И задача христианства не в том, чтобы изуверски отсечь эти руки, а в том, чтобы пронизать их труд изнутри живым духом, воспринятым от Христа» [12, с. 316].

² «Ныне же, когда вредоносное явление безбожной науки, когда страшная сила религиозно-бессмысленного государства, когда внутренняя обреченность безыдейного хозяйствования, когда растлевающая пошлость бездуховного искусства наполняют Божию землю расплывшимися харями, христиане не могут ни отвернуться от этого зрелища, провозглашая «нейтралитет», ни укрыться за словесное «мироотвержение» и «непротивление». Напротив, они должны найти в себе веру и волю для искреннего творческого христианского миропрятия и для борьбы за свое поле и за свой посев. Тогда начнется исцеление» [12].

³ Здесь существует недифференцированное безразличие (*нем.*).

⁴ Скорее всего, Ильин делает здесь отсылку на рекомендацию царской семье архиеп. Феофаном (Быстровым) Г.Е. Распутина.

Литература

1. Алексеев Н.Н. Из Царьграда в Прагу: Русский юридический факультет // Пашуто В.Т. Русские историки эмиграции в Европе. М., 1992. С. 205–224.
2. Братство Святой Софии: Материалы и документы 1923–1939 / сост. Н.А. Струве. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2000. 336 с.
3. Бортневский В.Г. И.А. Ильин и П.Н. Врангель: 1923–1928 гг. / В.Г. Бортневский // Избр. труды. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1999. 492 с.
4. Вакулинская А.И. Духовный опыт как предмет мирозерцания и философии: Иван Ильин об ораторском искусстве (Предисловие к публикации конспекта второй лекции и общего плана курса «Мирозерцание и характер» И.А. Ильина) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 3 (18). С. 84–100.
5. Вакулинская А.И. Живое слово: Иван Ильин об ораторском искусстве // Русская философия. 2021. Т. 1. № 1. С. 151–167.
6. Вакулинская А.И. Разумная вера и верующий разум: Православие и творчество Ивана Ильина // Ортодоксия. 2021. № 4. С. 212–237.
7. ГА РФ. Ф. 5955. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 122.
8. Ильин В.Н. Русская философия права. М.: Летний сад, 2020. 778 с.
9. Ильин И.А. Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938). М.: Русская книга, 1999. 608 с.
10. Ильин И.А. Собр. соч.: Письма. Мемуары (1939–1954). М.: Русская книга, 1999. 512 с.
11. Ильин И.А. Собр. соч.: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М.: Русская книга, 2001. 560 с.
12. Ильин И.А. Собр. соч. Т. 1. М.: Русская книга, 1993. 400 с.
13. Ильин И.А. Собр. соч. Т. 5. М.: Русская книга, 1996. 608 с.
14. Ильин И.А. Собр. соч. Т. 9–10. М.: Русская книга, 1999. 512 с.
15. Ильин И.А. Теория права и государства. 2-е изд., доп. / под ред. и с биогр. очерком В.А. Томсинова. М.: Зерцало; Система гарант, 2008. 550 с.
16. Кацапова И.А., Бажов С.И. Философское мировоззрение П.И. Новгородцева. М.: ИФ РАН, 2007. 182 с.
17. [Леман Г.А.] Воспоминания Г.А. Лемана / публ. Е. Ивановой // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: альманах. М.: Студия «ТРИТЭ» Н. Михалкова; Российский фонд культуры: Российский архив, 2010. Вып. 19. С. 601–660.
18. Мирский Бор. Слово и дело // Дни. № 118. 1923. 20 марта.
19. НБ МГУ. ОРКиР. Ф. 47. Оп. 1. Ед. хр. 526. Л. 54–58.
20. НБ МГУ. ОРКиР. Ф. 47. Оп. 7. Ед. хр. 70. Л. 6 об.
21. Николай Бердяев: эпистолярный разговор: Архивные материалы / отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2023. 303 с.
22. Новгородцев П.И. Существо русского православного сознания // Православие и культура / под ред. проф. В.В. Зеньковского. Берлин: Русская книга, 1923. С. 7–23.
23. Осоргин Мих. Сознательная лояльность // Дни. 1923. 21 февраля.
24. Полторацкий Н.П. И.А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой. Лондон, Канада: Заря, 1975. 59 с.
25. Полторацкий Н.П. Иван Александрович Ильин: Жизнь, труды, мировоззрение: Сб. ст. Tenafly (N.J.): Эрмитаж, 1989. 320 с.
26. РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 371. Л. 1–2.
27. Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012. 656 с.

Аннотация. Вокруг книги И.А. Ильина «О сопротивлению злу силою» (1925) еще до момента ее публикации было произведено немало шума. Последующие отклики из лагеря богоискателей, занимавших революционную позицию, до сих пор для некоторых исследователей являются аргументом в пользу того, что точка зрения Ильина, изложенная в книге, не имеет никакого отношения к православию. Однако найденный нами в архиве мыслителя концепт «Миропрятие», датированный 1922 годом, позволяет иначе взглянуть на позицию Ильина и мотивы написания книги. Обращаясь к контексту эпохи, идейным поискам, в которых находились русские мыслители в эмиграции в период с 1922 по 1926 год, в статье воспроизводится заочный спор, ставший краеугольным камнем в тот исторический момент. В его основании лежало отличие взглядов на то, как православная Церковь, православный христианин могут реагировать на исторические политические вызовы. Большая часть русских мыслителей придерживалась позиции мироотвержения, возвышения Церкви над политическими вопросами. И.А. Ильин, обращаясь к истории России, указывал, что «в укор Византии» русское православие, не отрицая мира, ежечасно стремится повлиять на его преобразование. В возвращении этой «православной идеи» как идеала религиозности, доказательства того, что православие призывает к совершенству в мирской жизни, а не только внутри Церкви как организации, Ильин усматривал возможность преодоления духовного кризиса.

Ключевые слова: религиозная философия, миропрятие, папацезаризм, аполитичность Церкви, православие.

Alexandra I. Vakulinskaya, PhD in Philosophy; Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Researcher, Russian Christian Academy for the Humanities. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

Orthodox World Acceptance as Path to World Transfiguration in the Works of I.A. Ilyin (“World Acceptance” Concept Letter to P.I. Novgorodtsev)

Abstract. I.A. Ilyin's book “On Resisting Evil by Force” (1925) stirred much attention even before its publication. The subsequent responses from the camp of the God-seekers, who took a post-revolutionary position, still serve as an argument for some researchers in favor of the fact that I.A. Ilyin's point of view, outlined in the book, has nothing to do with Orthodoxy. However, the concept of “World Acceptance”, dated 1922, and found in the thinker's archive, allows us to look differently at I.A. Ilyin's position and the motives of writing the book. Turning to the context of the epoch, the ideological quest in which Russian thinkers in exile found themselves in the period of 1922–1926, the article reproduces the correspondence dispute that became the cornerstone at that historical moment. The dispute was based on the difference of views on how the Orthodox Church and Orthodox Christians can relate and respond to historical political challenges. Most of the Russian thinkers adhered to the view of world renunciation, the elevation of the Church over political issues, and sometimes papal caesarism. Ilyin, referring to the history of Russia, while denying papal caesarism and caesarepism, pointed out that “in reproach of Byzantium”, Russian Orthodoxy, without denying the world, seeks always to influence its transformation. Ilyin saw the possibility of overcoming the spiritual crisis in the return of this «Orthodox idea» as the ideal of religiosity, proof that Orthodoxy called for perfection in worldly life, and not only within the Church as an organization.

Keywords: Religious Philosophy, Worldview, Papal Cacesarism, Apolitical Church, Orthodoxy.

Идея «виновного подвига» Ивана Ильина в традициях русской философии войны

Современные авторы, рефлексирющие на темы войны, практически не обращаются к наследию русской военной мысли, представленной трудами философов, ученых, военных теоретиков, историков, писателей, много и плодотворно размышлявших о войне. В начале 1990-х годов отечественные исследователи ориентировались на *peace studies*, в рамках которого культивировалось западное понимание ненасилия. В последнее время популярна также западная «теория справедливой войны», которая используется как универсальная модель при анализе различных военных конфликтов современности. Но эта модель отражает специфику западного мировидения и не может претендовать на универсальность. В результате русская философия войны – целостное направление русской мысли, органичное для отечественной философской культуры и национального самосознания, задающая прежде всего нравственные ориентиры в глубочайших этико-метафизических вопросах, – оказывается невостребованной и в целом малоизвестной.

Сегодня уже можно говорить о русской философии войны именно как русской, а не только о философии войны в России. Ситуация аналогична той, которая сложилась с русской философией и философией в России. В последнюю попадает множество русскоязычных философских работ, которые по своему духу далеки от «русского духа», от русской идеи, русского мировоззрения. Важен именно дух. «Осмысление войны с русской точки зрения представляется для нас, русских, практически в величайшей степени важным» [21, с. 43], – писал Л.П. Карсавин в «Евразийской хронике» в 1927 году, точно обозначив направление мысли.

Если подходить к вопросу с критерием русскости, то вполне отчетливо выделяется это направление, представленное яркими именами военных теоретиков, историков, писателей, публицистов и, конечно, религиозных философов. По сути дела, русская военная мысль начинается с труда А.В. Суворова «Наука побеждать», которая представляет собой христианскую этику войны. В XIX веке Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, К.Н. Леонтьев, Н.Ф. Федоров сформируют основы этики и метафизики войны, которые найдут развитие у И.А. Ильина, Н.А. Бердяева, В.В. Розанова, С.Н. Булгакова, В.Ф. Эрн, Е.Н. Трубецкого, Л.П. Карсавина, Ф.А. Степуна и др. Полемика вокруг идей Л.Н. Толстого о непротавлении злу силой сформирует парадигму критического отношения к пацифизму в русской мысли. Важная грань русской философии войны – труды теоретиков войны, военных ученых и военных писателей А.А. Керсновского, А.Е. Снесарева, Н.Н. Головина, А.Л. Мариюшкина, А.К. Баиова и др., а также писателей-философов, имевших боевой опыт (Вс. Гаршин, А. Платонов, А. Зиновьев, многие советские писатели-фронтовики, размышлявшие над нравственной проблематикой войны).

Варавя Владимир Владимирович, доктор философских наук, профессор, эксперт УНЦ «Высшая политическая школа имени И. Ильина». E-mail: vladimir_varava@list.ru

Тем самым выявляется национальная традиция философии войны, представляющая собой типологическое единство, в котором война осмысливается, исходя из национального видения и национальных задач. Однако до недавнего времени, практически до наступления СВО, русская философия войны прежде всего у самих исследователей русской философии находилась как бы в тени, уступая место таким, безусловно, важным ее проявлениям как имяславие, софиология, всеединство, персонализм, космизм, метафизика любви и пола и проч. Безусловно, было немало специальных исследований, посвященных тем или иным аспектам осмысления войны у русских философов, в том числе у И.А. Ильина [30, 32, 35]. Но они не составляли ядро исследовательского дискурса русской философии, которое сторонилось военной тематики у русских мыслителей. Поэтому для многих стало неожиданностью, что русские философы не были пацифистами, но в значительной степени его критиками, что у В.С. Соловьева утонченная этическая аргументация, объясняющая, но не отрицающая войну, что заповедь «не убий» получает такую трактовку, которая просто шокирует либерально-пацифистское мышление и т.д.

Очевидно, для каждого времени свои темы, и в постсоветскую эпоху возвращения «философского парохода» при фактическом господстве либеральной идеологии философское осмысление войны, тем более в русских традициях, было, мягко говоря, не актуально. Сегодня ситуация меняется в сторону глубокого и внимательного отношения к русской философской мысли о войне. В работах современных авторов, среди которых А.А. Скворцов, А.Ю. Коробов-Латынцев, В.Ю. Даренский и др., намечен четкий контур концептуализации и институционализации уже давно существующей в отечественной культуре русской философии войны, которая открывает новые измерения русского национального самосознания [5, 11, 14, 24, 33].

Особое место в отечественной философии войны занимает работа И.А. Ильина «Основное нравственное противоречие войны» (1914). Это фундаментальный труд по этике, в котором основные понятия нравственной философии о добре и зле, жизни и смерти, вине и раскаянии, долге и совести доходят до предельного уровня анализа через их погружение в ситуацию войны. «Позволительно ли убивать человека? Может ли человек разрешить себе по совести убиение другого человека?» [18, с. 9]. Так, практически «в лобовую» ставит философ свой «проклятый» вопрос, переворачивая с ног на голову всю привычную систему мирских секулярных ценностей. В этой в полном смысле слова пограничной ситуации все человеческие ценности и представления подвергаются последнему испытанию на подлинность.

Итог очень значим: этика войны и этика мирной жизни становятся как будто разными этиками, совпадающими по содержанию нравственных категорий, но различающимися по степени их интенсивности. Но в действительности этика войны И.А. Ильина и есть этика как таковая, поскольку в ней перед лицом смерти буквально кровью проверяется то, что потом существует в теории и мирной жизни. Это подтверждается воспоминаниями самого философа: когда он в Московском психологическом обществе впервые прочитал этот доклад, который вызвал оживленные прения, то среди прочего М.П. Поливанов указал, что «такое разрешение (трагический компромисс) применимо и к другим проблемам жизни» [15, с. 120]. Ильин, конечно, с этим согласился, поскольку это действительно так.

Русской философии присущ антиномизм по отношению к предельным этико-экзистенциальным состояниям, антиномизм, способный или ввергнуть в глубочайшее отчаяние или привести к высочайшему просветлению. Вообще выявление нравственных противоречий различных явлений жизни раскрывает их подлинный смысл, который никогда не достигается в случае исключения одного и абсолютизации другого члена антиномии. Особенно это касается сложных, остродраматических явлений, к которым относятся смерть и война.

Антиномизм по отношению к смерти и войне заключается в раскрытии возможности двух одновременно взаимоисключающих этических оценок этих феноменов в терминах либо добра, либо зла. Это противоречие не релятивизирует этическую оценку войны, но исключает абсолютизацию войны в терминах зла, присущего *пацифизму*, или блага, характерного для *милитаризма*. Н.А. Бердяев в статье «Мысли о природе войны» (1916) дал концентрированное выражение русской философии войны, которое можно считать ее программным тезисом: «Войну можно принять лишь трагически-страдальчески. Отношение к войне может быть лишь антиномическое. Это – изживание внутренней тьмы мировой жизни, внутреннего зла, принятие вины и искупления. Благодушное, оптимистическое, исключительно радостное отношение к войне не допустимо и безнравственно. Мы войну и принимаем и отвергаем. Мы принимаем войну во имя ее отвержения. Милитаризм и пацифизм – одинаковая ложь. И там, и здесь – внешнее отношение к жизни. Принятие войны есть принятие трагического ужаса жизни. И если в войне есть озверение и потеря человеческого облика, то есть в ней и великая любовь, преломленная во тьме» [1, с. 183].

Этим мыслям Бердяева, высказанным в 1916 году в присущей ему тезисно-декларативной манере, очень близки и по духу, и по содержанию рассуждения, которые Ильин двумя годами ранее промышляет в своей статье. В отличие от стиля Бердяева, работу Ильина отличает тяжелая экспрессивная лексика, заставляющая читателя пережить весь трагизм войны не в отвлеченно-теоретическом плане, а сердечно, через муки совести, которые начинает испытывать всякий думающий человек, даже никогда не державший в руках оружия.

Ильин усиливает и углубляет тезисные положения войны Бердяева, сделав это раньше. Но главное, что при всем стилевом различии и, как станет ясно позже, при личной антипатии этих авторов, они едины во всех принципиальных положениях, у них нет никаких противоречий на уровне глубинного понимания нравственного смысла войны. Во многом это потому, что они оба, конечно, каждый по-своему, принадлежат к философскому наследию Достоевского, роль которого в развитии русской мысли переоценить невозможно.

Главное у Достоевского, что объединяет самые несхожие и противоречащие друг другу фигуры в истории русской философии, – это его духовная «методология», этико-метафизическая оптика видеть свет во тьме, погружаться в «глубины сатанинские», чтобы узреть «высоты ангельские». В.В. Розанов сказал о Достоевском, что это «зов к свету», зов к векам, народам, зов, устремленный в вечность. В «Преступлении и наказании», пишет он, как «и в других произведениях Достоевского имеем все только этот же колорит, дышим все тою же атмосферой душевного ужаса и мрака, среди него играют лучи ослепительного света, также ни откуда еще нам не известной душевной чистоты и светлости» [29, с. 68].

Такое нисхождение в адские глубины этого «ужаса и мрака» необходимо для одного – оправдать и спасти человека, любого человека, каких бы низин падения он ни достиг, каким бы отпетым «грешником» ни был в глазах окружающих. На философско-богословском языке это именуется антроподицеей, наиболее сущностной чертой русской философии, которая по преимуществу является нравственной философией, «философией Иова многострадального». Антроподицея создает контекст философских заданий, в русле которых И.А. Ильин и выполняет свою работу по осмыслению нравственных противоречий войны.

Эта светоносная «методология» Достоевского, идущая от человека и к человеку, охватывает в жестком режиме безжалостного, но спасительного анализа все, в чем бытует человек, подвергаясь ежесекундно небытийному риску. Такой одновременно *антонимичный, парадоксальный и трагический* взгляд на бытие присущ именно русской философии, отличая ее от других традиций.

Нравственно-противоречивый характер войны, выявляемый Ильиным, становится более понятным на фоне метафизической оптики восприятия бытия, которая есть оптика

трагизма. Именно такая, трагическая оптика, которая прежде всего относится к нравственной сфере, а не к жанрово-эстетической форме искусства, характерна для русской философии и литературы. Обозначая в общих чертах этот контекст, в котором бытийствует мысль Ильина, можно привести несколько показательных философских «признаний» русских авторов. В «Самопознании» Бердяев именно признается: «Я всегда был очень восприимчив к трагическому в жизни. Это связано с чувствительностью к страданию», «Жизнь в этом мире поражена глубоким трагизмом» [2, с. 37, 39]. Некоторое теоретическое объяснение он дает в таких словах: «Трагизм показывает, что жизнь как эмпирическое сцепление явлений лишена смысла, но именно трагизм заставляет с особенной силой ставить вопрос о смысле и цели жизни» [3, с. 207].

С.Н. Булгаков пишет, что «Война неизмеримо приблизила к сознанию смерти, сделала ее реально ощутимой, а это означает не что иное, как то, что мирочувствие эволюционно-мещанское должно уступить место религиозно-трагическому. Жизнь есть трагедия, великая очистительная жертва, – это религиозное сознание, которое пытался заглушить и притупить эволюционизм своими надеждами на будущий мир и всеобщее счастье» [6, с. 352–353]. Парадоксальная, конечно, ситуация, что требуется война, чтобы люди заметили, что жизнь сама по себе трагична. Философу как раз этого не требуется, поскольку он видит изначальный трагизм бытия. С.Л. Франк тонко замечает: «...отсутствие восприимчивости к трагизму человеческой жизни есть бесспорный признак духовной поверхностности» [38, с. 466]. В.В. Зеньковский, говоря о христианстве, выражает то, что присуще русскому мировидению: «Христианству присуще трагическое восприятие бытия, т.е. острое чувство неправды и зла» [13, с. 276].

И вот И.А. Ильин, находясь в русле этого русского мировоззрения, в «Аксиомах религиозного опыта» дает некую обобщающую формулировку понимания трагизма, трагедии, трагического: «"Трагическое" обнаруживается прежде всего в жизни, в ее реальных событиях и притом именно в деяниях и судьбах человека, а не в художественном изображении избранных кем-нибудь "героев". Трагедия есть первично – трагедия живого бытия, а не фантастических образов искусства; она появляется в искусстве лишь вторично и притом именно потому и только потому, что она осуществляется в человеческой жизни. Трагедия есть не "литературная форма", а жизненное состояние, возникающее из самой сущности земнородного человеческого духа. Где нет живого, действующего духа, там не может быть и трагедии» [16, с. 559]. Эти слова философа позволяют более глубоко уяснить антиномизм войны и смерти, который вне «трагедии живого бытия» будет просто непонятен.

В традициях русской философии И.А. Ильин показывает нравственно противоречивый характер войны по аналогии с тем, как он показывает *нравственно противоречивую сущность смерти*. Эти противоречия раскрывают нравственный смысл войны и смерти, за которым основные проблемы нравственной философии о добре и зле, о смысле жизни. В этом плане, еще раз нужно подчеркнуть, что размышления о нравственной противоречивости войны – это не какая-то особенная «этика войны», неприменимая в других, невоенных условиях, в условиях мирной жизни, это и есть самая настоящая этика.

В книге «Поющее сердце» вопросы о смерти поставлены в форме сердечных вопрошаний, вопрошаний жизненно драматичных, далеких от спокойного отвлеченного академизма: «Что сделается со мной? Куда я денусь? Что это за бесследное, таинственное исчезновение в вечном молчании? Вопрос встает за вопросом и остается без ответа. Тьма. Бездна. Конец. Больше никогда» [17, с. 343]. И что важно, это не восклицания какого-нибудь «юного Вертера», ужаленного экзистенциальным ужасом, это зрелые вопрошания, умудренного жизненным опытом человека, глубокого мыслителя. Эти вопрошания универсальны, свойственны любому смертному, способному мыслить и переживать, а не только «профессиональным» философам, которые уже давно устранились от этих вопросов.

В итоге Ильин дает такую форму отрицания смерти: «никто из нас не может примириться со своей смертью и *включить ее в свою жизнь*» [17, с. 336]. Смерть инородна своей небытийностью, и рабское *примирение* с ней означало бы *перемирие* с ней, что, по сути, есть духовное поражение. Не примиряться нужно со смертью, но духовно ее преодолевать, проявляя истинно человеческую сущность.

Но это преодоление, конечно же, не означает того игнорирования смерти, заговора молчания перед ней, которое характерно для секулярного общества. В таком случае человек пропускает бесценную возможность нравственно подлинной жизни, оставаясь в плену и бреде своих иллюзий «достойной жизни». И.А. Ильин в духе святоотеческой традиции духовной апологии смерти называет смерть «узрешительницей», «страшным судьей», «великим мерилом», «пробным камнем», «великой дверью для последнего ухода». «В смерти, – пишет он, – есть нечто благостное, прощающее и исцеляющее. <...> она есть “новый друг, бережный, верный, и мудрый”, “избавительница” и “целительница» [17, с. 336], а страшные и тяжелые времена наступления смерти на мысль и на жизнь Ильин называет «благодетельными временами Божьего посещения» [17, с. 341]. Человек, с точки зрения Ильина, «всю свою жизнь зреет к смерти». И смерть, поэтому, неслучайна, она приходит, когда человек «созреет к смертному уходу» [17, с. 346]. В итоге блестящая квинтэссенция нравственного смысла жизни: «Жить стоит только тем, за что стоит бороться на смерть и умереть; все остальное малоценно или ничтожно. Все, что не стоит смерти, не стоит и жизни» [17, с. 340].

Эти слова есть одновременно жизненное и философское кредо И.А. Ильина, проходящее через все его творчество. Оно со всей полнотой было впервые сформулировано в написанной гораздо раньше, чем «Поющее сердце», работе 1915 года «Духовный смысл войны», в которой говорится следующее: «Смысл войны в том, что она зовет каждого восстать и защищать до смерти то, чем он жил доселе, что он любил и чему служил» [19, с. 14]. По сути дела, война создает исключительные условия, в которых может реализоваться подлинный смысл жизни человека.

Это в высшей степени парадоксально, поскольку эта реализация высшего смысла также сопряжена и с высшим трагизмом, заключающимся в нравственной противоречивости войны, которая оказывается в одном духовном пространстве с нравственной противоречивостью смерти. Эта противоречивость – очень тяжелое испытание для нравственного сознания, которое, как правило, не выдерживает его и стремится облегчить эту ношу, сводя смерть лишь к одному измерению – измерению «зла» смерти или ее «добра». Жизнь при этом облегчится до некоторой степени, но внутренний трагизм, исходящий не столько из факта самой смерти, сколько из ее противоречивости, не уйдет. И такая «облегченная» жизнь все равно не будет подлинной жизнью, о чем рано или поздно скажет совесть. Для более правильного понимания смерти нужно понять, что смерть – не зло, по крайней мере не абсолютное зло, а скорее трагедия, проявление трагического начала бытия. Хорошо это показано у Г. Флоровского: «Физическая смерть человека – не отдельное “природное явление”, а, скорее, зловещее клеймо изначальной трагедии» [37, с. 255]. «Зловещее клеймо», но не зло, и, будучи «клеймом», смерть свидетельствует о трагедии.

Также и война, как и смерть, есть «зловещее клеймо», свидетельствующее об этой изначальной трагедии. Именно так, антиномически и трагически подходит Ильин к войне, говоря, что это «этически невозможное явление», поскольку это нравственный вызов высшего порядка, в результате чего возникают «сомнение в совести». Трагический реализм войны обнажает совесть до предельного уровня страданий и вопрошаний. Это тяжелейшее испытание для человеческого духа, подводящее его к разрешению тягостно-мучительного вопроса, который философ называет *нравственной трагедией*: «Участие в войне заставляет душу принять и пережить высшую *нравственную трагедию*» [18, с. 29].

Разрешить его нельзя, но и не поставить его невозможно, и в этом суть трагизма. Участие в войне в этом смысле есть участие в изначальном онтологическом трагизме, поэтому это так тягостно нравственно. Но это участие есть уже и преодоление этого трагизма. Убивая и умирая, солдат вонзается в самую глубь поврежденного бытия, где живет жало смерти и зла, и тем самым истребляет их.

Философ не стремится закрыть глаза и заглушить голос совести, как делают многие люди, сталкиваясь с нравственным противоречием войны и вообще с любыми нравственными противоречиями жизни. Он прямо ставит вопрос об *убийстве по совести* другого человека: «Позволительно ли убивать человека? Может ли человек разрешить себе по совести убийство другого человека?» [18, с. 9]. Это глубочайший трагический парадокс жизни, с которым возможно столкнуться только на войне. Именно это и происходит с героем рассказа Вс. Гаршина «Четыре дня»: «Передо мной лежит убитый человек. За что я его убил?... Чем же он виноват? И чем виноват я, хотя я и убил его? Чем я виноват?» [9, с. 7–8]. Но это не художественный вымысел; автор, который сам воевал, – прототип героя рассказа. Теоретические вопросы Ильина поверяются практическим опытом Гаршина.

Эти вопросы, «проклятые вопросы» войны, всегда возникающие в сознании бойца, не могут не возникать. Ильин говорит об очень тяжелых вещах, неудобных и непривычных для обыденного сознания, таких, например, как страдания и смерть детей у Достоевского. Что здесь можно сказать искреннего, честного и сердечного? А что сказать бойцу, который выполняя приказ, остается человеком, осознающим, что совершает убийство? Но говорить нужно, поэтому говорят немногие. Ильин из тех, кто берется разрешить этот вопрос насколько это вообще в человеческих силах.

Основной вопрос, главное противоречие войны, формулируется Ильиным так: «Необходимость же убивать встает перед нами в порядке нашей эмпирической беспомощности и скопившихся тягостных итогов всей нашей прошлой, нравственно неверной жизни. Это средство не может быть одобрено совестью и должно быть принято нами как новая вина наша со всем мужеством и со всей бодростью сознательно живущего духа. Непреклонная воля защитить и отстоять питается сознанием нравственно праведной цели; но решимость убить приемлется сознанием и волею с ощущением вины как несправедное и духовно-мучительное средство, приемлется с решением: *увести потом свою жизнь с путей этой слепой безвыходности*» [18, с. 28–29].

По сути, это развитие вопроса Достоевского о том, разрешена ли *кровь по совести*, однако в совершенно других условиях, в условиях войны. Заданный Достоевским вопрос есть, по сути, жесточайший нравственный эксперимент над человеком для выявления подлинного нравственного начала в нем. Писатель показывает зарождение и становление темного преступного желания в душе человека. Вот Раскольников случайно подслушивает разговор офицера и студента: «Нет, вот что я тебе скажу. Я бы эту проклятую старуху убил и ограбил, и уверяю тебя, что без всякого зазору совести, – с жаром прибавил студент» [12, с. 58]. Затем формируется «теория», буквально ужасающая его приятеля Разумихина: «...к моему ужасу, – это то, что все-таки *кровь по совести* разрешаешь, и, извини меня, с таким фанатизмом даже... В этом, стало быть, и главная мысль твоей статьи заключается. Ведь это разрешение *крови по совести*, это... это, по-моему, страшнее, чем бы официальное разрешение *кровь проливать, законное...*» [12, с. 226].

Логика Раскольникова такова: можно убить, чтобы свершилось благодеяние, превышающее преступную вину, которая уже не является ни виной, ни преступлением. И он до последнего не принимал свою вину, не раскаивался в содеянном: «Преступление? Какое преступление? – вскричал он вдруг, в каком-то внезапном бешенстве, – то, что я убил гадкую, зловредную вошь, старушонку процентщицу, никому не нужную, которую убить сотрок грехов простят, которая из бедных сок высасывала, и это-то преступление? Не думаю

я о нем и смывать его не думаю. И что мне все тычут со всех сторон: “преступление, преступление!” Только теперь вижу ясно всю нелепость моего малодушия, теперь, как уж решился идти на этот ненужный стыд! Просто от низости и бездарности моей решаюсь, да разве еще из выгоды...” [12, с. 448].

Вот оно, «моральное» оправдание убийства: «из бедных сок высасывала». И оно, представляется, намного сильнее, чем мотив «твари дрожащей» – превзойти обыденную мораль и влиться в сонм великих. В этом случае, как точно замечают В.Ш. Сабиров и О.С. Соина, происходит «абerrация совести» [31, с. 372], то есть отступление от Истины под весьма благовидным предлогом достичь социальной справедливости. И такая совесть, как говорит сам «герой», спокойна: «Ну чем мой поступок кажется им так безобразен?» – говорил он себе. – Тем, что он – злодеяние? Что значит слово “злодеяние”? Совесть моя спокойна» [12, с. 417]. А значит и наказания никакого быть не может.

Эту иллюзию безнаказанности преступления хорошо показал Гегель в работе «Дух христианства и его судьба»: «Заблуждение преступника, который, убивая чужую жизнь, думает расширить тем самым свою, имеет своим следствием то, что отошедший дух уничтоженной жизни предстает перед преступником. <...> Теперь оскорбленная жизнь встает перед преступником в образе враждебной силы и наносит ему те же удары, какие наносил он; таким образом, кара в лице судьбы также есть следствие самого преступления, сила, вооруженная самим преступником, враг, созданный им самим» [10, с. 124].

Гегель, верно показывая неотвратимость наказания, все же рассуждает в духе талиона – метафизического возмездия, а не нравственного раскаяния. Как раз глубоко нравственную сторону наказания раскрывает А. Волынский: «Достоевский показывает нам в этом человеке не смену одних теорий другими, а откровение совести в том движении, широком и звучном, которое называется покаянием. Он покался, Раскольников, хотя видения ошибочно настроенного сознания и горделивые, по-человечески заносчивые теории преследуют его до конца...» [8, с. 23].

Итак, в случае Раскольникова дается однозначно отрицательный ответ: нет никакого морального оправдания тому, чтобы во имя каких-то «благих» целей возможно было убить человека, даже самого «ненужного» в глазах «благодетеля».

В ситуации войны все происходит по-другому: само убийство, не переставая быть изначально греховным деянием в христианском смысле, радикально меняет свой аксиологический знак на поле боя. Известная книга А.А. Керсновского «Философия войны» открывается главой «Война и христианская мораль», которая начинается с разбора шестой заповеди: «Не убий». Автор раскрывает превратное толкование Евангелия, на котором основывают свои учения сторонники «непротивления злу», сектанты и пацифисты, выявляя их антихристианскую и бесчеловечную сущность. Свое видение вопроса он формулирует так: «*Войну ведут не для того, чтобы убивать, а для того, чтобы победить.* Немедленной целью войны является победа, конечной – мир, восстановление гармонии, являющейся естественным состоянием человеческого общества» [23, с. 37].

Необходимость убивать является воинским долгом, нарушение которого означает не только измену родине, но и предательство по отношению к погибшим товарищам, родной земле, отеческим святыням. Это очень хорошо понимают герои военных рассказов Андрея Платонова, которые являются реальными героями – участниками Великой Отечественной войны, которую прошел писатель, будучи военным корреспондентом. Например, о бойце из рассказа «Божье дерево» говорится следующее: «У Трофимова стало томиться сердце; он хотел поскорее увидеть своего врага – того тайного человека, который пришел сюда, в эту тихую землю, чтобы убить сначала его, потом его мать и пройти дальше до конца света, чтобы всюду стало пусто и враг остался один на земле» [28, с. 10]. И когда происходит схватка русского солдата с фашистом, то между ними возникает такой характерный

диалог: «Русс, пощади! – прошептал немец. – Теперь уже не сумею... У меня мать есть, а ты ее сгноишь с земли» [28, с. 12]. Этого врага нельзя не убить, чтобы спасти свою родину, не пережив при этом трагедии совести.

На языке современной светской этики это называется моральной дилеммой, когда человек сталкивается с необходимостью сделать моральный выбор, и в том, и в другом случае нарушив некие этические принципы. Но в ее кодексе нет ситуации войны, поэтому эта этическая система принципиально неполна. Для ситуации войны Ильин использует сильное емкое понятие, которое является одновременно и важнейшим понятием нравственной философии, и понятием воинской этики. Понятие это – «*виновный подвиг*», оно означает осознанное участие в войне и мужественное принятие вины из-за «необходимости убивать», что и составляет истинную сущность воина.

Суть этого подвига раскрывается Ильиным следующим образом: «И для того чтобы *конец* войны был как свет, возгоревшийся над тьмою, но не как тьма, поглотившая свет, необходим *во время войны* тот истинный, духовный, творческий подъем, в котором человек не закрывает себе глаза на виновность своего решения и своего дела, но видит все как есть и мужественно приемлет *виновный подвиг*. Виновность деяния не исчезает, но остается; герой открыто избирает неправедный путь, ибо праведного пути нет в его распоряжении. Он следует голосу совести, зовущей его к защите духа, но средства, к которым он обращается, ложатся на душу его виною и бременем. Только истинное духовное горение может дать достаточно силы, чтобы человек не изнемог под этим гнетом» [18, с. 29–30].

«Свет, возгоревшийся над тьмою», – конец войны, победа, это победа света над смертью, но через смерть: «Все истинно ценное, значительное и священное, – говорит Ильин, – утверждается перед лицом смерти, победоносно выходит из огненного испытания и является в своем истинном сиянии и величии» [17, с. 339]. И этот духовный подъем возможен только при принятии вины, при совершении «виновного подвига». Вина не исчезает из-за необходимости воевать, это не снятие трагедии совести, но единственно возможный способ для нравственного существа пережить эту ситуацию.

Нравственное противоречие все равно не устраняется, *но оно изживается*, говорит Ильин. Устранить противоречие можно и логически, но изжить только сердечно, через страдания и муку. Принятие на себя последствий этого виновного деяния оценивается Ильиным как истинный героизм, не подлежащий осуждению. И наоборот – уклонение от этого, попытка найти «нравственно-безукоризненный исход» заслуживает всяческого осуждения: «Человек, умевший всю жизнь грешить в *своих* интересах и судорожно отыскивающий нравственно-безукоризненный исход в момент, когда естественные плоды его жизни воздвигли угрозу духовным основам существования его и его народа, являет собою картину величайшего лицемерия» [18, с. 30].

Философ не употребляет понятие «пацифизм», но очевидно, что речь идет именно о нем, когда он говорит о «картине величайшего лицемерия». Близкие Ильину мысли о трагической неизбежности войны и неправомочности государственного отстранения от участия в войне высказывают и другие русские мыслители. Л.П. Карсавин называет войну «злой необходимостью грешного бытия», «греховной необходимостью», ставя вопрос о неизбежности в государстве насилия, кары, войны. Отвечая на него положительно, он говорит, что это не оправдывает войну нравственно и религиозно, поскольку убийство человека все равно остается грехом, о чем свидетельствует совесть каждого.

В то же время если государство отказывается от военных действий в случае их необходимости, если бездействует, то впадает в «худший грех самоубийства» [22, с. 425]. Более того, «в войне, – пишет Карсавин, – совершается и такое великое добро как жертва своею жизнью за других. Поэтому, если государство отказывается от войны во имя правды

так, что оно отказывается от защиты и осуществления своей правды, оно лжет и отказывается во имя бездействия, т.е. совершает грех не меньший, чем война» [22, с. 427].

Пацифизм, с точки зрения Н.О. Лосского, вообще есть зло даже большее, чем война: «Война есть великое зло. Но проповедь безоглядного пацифизма, призывающего к отказу от воинской повинности, могла бы в случае успеха ее в какой-либо стране привести к разрушению государства и хаотической анархии, которая страшнее всякой войны. Таким образом, отвлеченный пацифизм, не считающийся с конкретными условиями сложной исторической обстановки, есть зло еще большее, чем война» [26, с. 368].

Почти в терминах «виновного подвига» Ильина говорит о войне В.Ф. Эрн: «Наша народная совесть уже давно не была так чиста, как в настоящую войну. Мы не боремся за себя, за свое материальное бытие. Мы ничего *не искали* в этой войне. Мы вовлечены в нее Божьим Промыслом, и для нас эта война прежде всего *жертвенный подвиг*, вольно и безропотно принятый на себя всем народом» [39, с. 341]. Н.А. Бердяев дает такую отповедь пацифизму: «В отвлеченных пожеланиях пацифизма избежать войны, оставляя человечество в прежнем состоянии, есть что-то дурное. Это – желание сбросить с себя ответственность. Война есть имманентная кара и имманентное искупление» [1, с. 180]. А вот, что говорит С.Н. Булгаков: «И не должны ли мы, не колеблясь признать, что настоящая война, этот бич Божий, ведет за собой не только разгром, но и духовное пробуждение?..» [6, с. 355]; «Победа же пацифизма ради сохранения культурных ценностей, но при всеобщем духовном расслаблении явится не победой добра, а приспособлением, духовным оппортунизмом» [7].

Ф.А. Степун, в мирной философской жизни воспитанный В.С. Соловьевым и неокантианством, «величайший противник и ненавистник» войны, все же как офицер-артиллерист, непосредственно участвовавший в боях в Первой мировой войне, в своих воспоминаниях говорит о нравственной и метафизической ценности войны. И причем его мысли близки тем известным русским философам, которых он критикует за «философское доктринерство», за незнание войны. В его воспоминаниях можно найти много отвратительного о войне, но можно найти и глубокие рассуждения о героизме, любви к своей Родине, «сердечной правде», которые открываются на войне.

Ильин оставил нелицеприятные воспоминания о скандале со Степуном, который произошел при их встрече в 1915 году. Степун «развивал военный пессимизм», как «германофил-пораженец» говорил оскорбительные вещи о России и русском народе и вообще вел себя крайне недостойно и неприлично [20, с. 545–546]. Однако эти личностные моменты, подчас низкие, но, возможно, и обусловленные ситуативностью проявления человека, безусловно, его не красящие, все же не отменяют сущностной глубины понимания многих вещей, в данном случае войны.

Несмотря на «военный пессимизм», Степун глубоко прозревал суть войны. Следующая его мысль особенно важна для понимания смысла того тяжкого деяния, а именно, необходимости убивать людей, исследованию которого Ильин посвятил свою работу: «Все же действительно ведущие войну, – пишет Степун, – не исключая, конечно, и немцев, глубоко объединены чем-то более важным, чем вражда. Сущность этого объединения заключается, мне думается, в общности судьбы каждого из нас, какую-то таинственную волю поставленного перед ликом смерти и принужденного ею делать наиболее противное каждому человеку дело, а именно убивать людей. Вот этот тождественный в твоей судьбе и судьбе твоего врага момент и есть то самое в войне, в чем мировая любовь и единение людское возносятся и утверждаются над враждою и рознью» [34, с. 49].

Так не мог написать рядовой пацифист, скользящий лишь по эмпирической поверхности, и не видящий метафизической глубины бытия. Степун выразил здесь то, что говорили о войне все великие философы: любовь через вражду, жизнь через смерть, мир через

войну. И это близко мыслям Ильина: «участие в войне заставляет душу принять и пережить высшую нравственную трагедию: *осуществить свой, может быть единственный и лучший, духовный взлет в форме участия в организованном убиении людей*» [18 с. 29].

Таков общий нравственный стиль русских философов, их глубинная этическая установка. «Духовный взлет» и «жертвенный подвиг» связаны на глубинном уровне фундаментальных нравственных ценностей русского народа. Не случайно, что жертвенный подвиг воина всегда имел высокий статус в Церкви: «Воины приравняются к мученикам и жертвам, освобождающимся от грехов пролитием собственной крови» [4, с. 61].

Как бы обобщив мысли русских философов, военный писатель, участник Первой мировой войны А.Л. Мариюшкин сказал: «Здоровые народы никогда не станут на путь мягкотелой проповеди мира» [27, с. 105]. А.А. Керсновский выразился еще более жестко по отношению к пацифизму: «"Интеллектуальная чернь" XX в. – так называемые пацифисты, – а также руководящая (и в то же время руководимая) этой чернью ярмарочная дипломатия видят в роспуске армий средство избавиться от войн. По их мнению, наличность вооруженной силы является причиной зла: кровожадные генералы, чающие отличий, – "пушечные короли", ждущие барышей, – вовлекают страну в военную авантюру попустительством "вырождающихся династий" и "секретной" (при том еще титулованной) дипломатии. Таков убогий трафарет "демократическо-пацифистского" мышления» [23, с. 41–42].

Пацифизм как одномерное мышления несовместим с той глубиной трагического постижения бытия, которая была задана Ф.М. Достоевским, В.С. Соловьевым и которую Н.Ф. Федоров предельно емко и точно выразил в своем главном произведении: «Почему мир не мир? Почему для одних мир – только вне мира, а для других нет мира ни в мире, ни вне мира?» [36, с. 105]. Такая постановка вопроса исключает благодушные и безрезультатные пожелания «мира во всем мире», в действительности ничего не решающие, а направляет нравственную волю человека, его дух и разум, его совесть к постановке этих последних вопросов о мире и жизни, в которых есть не только война, в которой очень много различных видов зла, в которых, в конце концов, есть смерть.

Очевидно, насколько идеи русских философов далеки и от теории «справедливой войны», и от этого «демократическо-пацифистского» мышления, которое в постсоветский период захватило не только исследователей, но и значительную часть населения, которое поддалось иллюзиям и утопиям «счастливой» на западный манер жизни.

Итак, И.А. Ильин убедительно показывает столкновение двух этик: этики, не позволяющей совершать убийство ни под каким предлогом, и этики, не позволяющей не убить ни под каким предлогом. Этика мира и этика войны. И все же это не две разные этики, поскольку этика едина, иначе это не этика. Этика войны – это не разновидность популярной ныне прикладной и профессиональной этики, регулирующей поведение в определенной профессиональной сфере. Общим нравственным началом для обеих этик является совесть. Здесь совесть – страдающий агент: при совершении убийства она будет испытывать мучения.

Разрешение на «кровь по совести», если речь идет об убийстве в мирное время, это «абerrация совести», что само по себе мука, поскольку происходит насилие и надругательство над совестью. Но в итоге неизбежное покаяние, которое тоже мука, но уже светлая мука для совести. В ситуации войны, на поле боя – это «виновный подвиг», который есть не снятие трагедии совести, но единственно возможный способ для нравственного существа пережить эту ситуацию, приняв ее бремя, бремя войны. Принятие на себя последствий своего виновного деяния есть, согласно Ильину, «черта истинного героизма».

И в заключение, возможно, самый важный вопрос, на который бессильно дать ответ либеральное, рациональное, секулярное мышление: а почему вообще люди воюют? Агрессия, алчность, проклятие, злая воля, власть Танатоса, несовершенство законов, наличие врага, утрата сакрального измерения, или что-то еще? Существует множество,

как правило, внешних по отношению к внутренней нравственно противоречивой сущности войны концепций, выявляющих ее причины. Но ни одна из них не смогла войну ни предотвратить, ни остановить. Ильин дает ответ на этот вопрос, исходя из нравственного понимания человека, присущего русскому мироощущению.

Следует вновь обратить внимание на слова философа, уже приводившиеся выше: «Необходимость же убивать встает перед нами в порядке нашей эмпирической беспомощности и скопившихся тягостных итогов всей нашей прошлой, нравственно неверной жизни» [18, с. 28]. Что в них важно, что нас заставляет вновь говорить о том, что нет специальной военной этики, если речь, конечно, не идет об этикете? На войне этическая проблематика вздымается к вершине, здесь те же самые проблемы, которые характерны и для мирной жизни, но возникшие на глубине предельного испытания – перед лицом смерти.

И как раз перед лицом смерти эти «скопившиеся тягостные итоги всей нашей прошлой, нравственно неверной жизни» становятся очень ясными и отчетливыми. Откуда люди приходят на войну? Вот из этой «нравственно неверной жизни», из мирной жизни, в которой все сумеречно, неясно, относительно, в которой и грех не грех, и Бог не Бог, и совесть, как правило, спит. «Виновный подвиг» есть в какой-то мере расплата или искупление за совершенные проступки в прошлом, за всегда несправедную жизнь, которая таким трагическим образом разрешается на войне. Исследователь И. Ильина Ю. Лисица акцентирует внимание на этой «нравственно неверной жизни» как истинной причине войны, которая есть «разрядка колоссальных запасов вражды и страха, скапливающихся в людях и народах. Нужно признать поэтому, что всякая война без исключения есть *нравственно виновное делание*. Виноваты все!» [25].

В этом смысле война не есть обратная сторона мира, его изнанка и противоположность. Война есть оптика усиленного нравственного отражения мира, в котором все негативные атрибуты мирной жизни, такие как ее зло, ужас, бессмысленность, абсурд разрастаются до невыносимой очевидности, равно как и добро, жертвенность, героизм достигают пределов святости. Поле боя – это своего рода предначинание Страшного суда уже в земных эмпирических условиях.

И.А. Ильин в духе соборных интенций русского самосознания говорит о всеобщей вине и всеобщем подвиге: «Война как организованное убийство оставляет нашу общую вину» [18, с. 23]; «И если война есть бедствие, то все, творчески горящие о войне, – все участвуют в этом бедствии. И если война как организованное убийство есть вина и жестокость, а как духовный порыв и самопожертвование – подвиг, то все эти люди разделяют эту вину, и жестокость, и подвиг» [19, с. 33]. И вновь созвучие и с Гаршиным об общем измерении войны: «Война есть *общее горе, общее страдание*, и уклоняться от нее, может быть, и позволительно, но мне это не нравится» [9, с. 47], – и с Платоновым о самопожертвовании: «Солдат служит лишь всему народу, но не части его – ни себе, ни семейству, и солдат умирает за нетленность всего своего народа» [28, с. 225] – из рассказа «Размышления офицера»; «Солдат умирает, а народ у него на могиле расти остается, это лучше хлеба» [28, с. 336] – из рассказа «Три солдата».

Война одновременно и вина, и подвиг. Перед лицом совести, которая на войне всегда перед лицом смерти, любая прошедшая жизнь всегда есть греховная, с точки зрения христианской морали, и порочная, по крайней мере не безупречная жизнь, с точки зрения светской этики. Это значит, что человек не имеет презумпции нравственной непорочности, нравственной невинности. И христианский мыслитель И.А. Ильин, автор уникальной книги «Аксиомы религиозного опыта», очень хорошо знает, что «семя тли во мне есть» и что «всяк человек ложь». Но это не означает, что на человеке можно поставить крест. И это есть уже духовный подвиг: «В приятии последствий своей вины и своей жизни скрыта возможность очищения и обновления. Необходимо только не закрывать себе глаза

на свою вину в прошлом и на ту вину, которая ждет в будущем и уже совершается при нашей поддержке и нашем участии. Тогда останется непоколебленным наше доверие к голосу совести и тогда будущее откроется нам как возможность освобождения от кошмара прошлого» [18, с. 30].

Это последние слова Ильина из работы «Основное нравственное противоречие войны», в которых отчетливо звучит главная идея Достоевского: не столь страшно преступление, сколь не раскаяние в нем. Но это уже последняя стадия «окамененного нечувствия», редкие случаи нравственной патологии. Воины русской армии люди с душой и совестью, мысли Ильина для них абсолютно приемлемы. Да, собственно, так и происходит в душе русского солдата: все, что Ильин раскрыл в тексте в виде теоретического размышления, у солдата работает практически, в его совести. А «освобождение от кошмара прошлого», то есть раскаяние в своей всегда несправедливой жизни есть залог жизни вообще.

Литература

1. Бердяев Н.А. Мысли о природе войны / Н.А. Бердяев // Судьба России: Опыт по психологии войны и национальности. М.: Философское общество СССР, 1990. С. 177–183.
2. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Книга, 1991. 448 с.
3. Бердяев Н.А. К философии трагедии: Морис Метерлинк / Н. Бердяев // Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 187–210.
4. Белякова Е.В. Отношение к войне и убийству в канонических памятниках XIV–XVI вв. // Миротворчество в России: Церковь, политика, мыслители: От раннего средневековья до рубежа XIX–XX столетий / отв. ред. Е.Л. Рудницкая. М.: Наука, 2003. С. 39–62.
5. Бильченко Е.В. Теодицея войны в русской религиозной философии: альтернативный постмодернизм и полемика с пацифистами // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2023. Т. 24. № 3-2. С. 11–24.
6. Булгаков С.Н. Война и русское самосознание // Русские философы о войне: Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн. М.: Жуковский; Кучково поле, 2005. С. 332–385.
7. Булгаков С.Н. Размышления о войне [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/razмышlenija-o-vojne (дата обращения: 15.11.2024).
8. Волынский А.Л. Достоевский: философско-религиозные очерки. СПб.: Издательский дом «Леонардо», 2011. 672 с.
9. Гаршин Вс. Четыре дня // Рассказы. М.: Правда, 1980. С. 3–16.
10. Гегель Г.В.Ф. Дух христианства и его судьба / Г.В.Ф. Гегель // Философия религии: в 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 101–195.
11. Даренский В.Ю. Основные концепты русской идеологической обороны // Великое русское исправление имен: сборник. СПб.: Солнце Севера, 2023. С. 212–234.
12. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание / Ф.М. Достоевский // Полн. собр. соч.: в 35 т. Т. 6 / гл. ред. В.Е. Багно. СПб.: Наука, 2016. 476 с.
13. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон, 1997. 560 с.
14. Изергина В.П., Изергина Н.И. Философия войны: актуальные аспекты идейного наследия И.А. Ильина // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2023. Т. 23. № 2. С. 172–183.
15. И.А. Ильин: pro et contra / сост. И.И. Евлампиев. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2004. 868 с.
16. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «Рарогъ», 1993. 448 с.
17. Ильин И.А. Поющее сердце / И.А. Ильин // Собр. соч: [в 10 т. Т. 3] / сост. Ю.Т. Лисица. М.: Русская книга, 1994. С. 227–381.
18. Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны / И.А. Ильин // Собр. соч: [в 10 т. Т. 5] / сост. Ю.Т. Лисица. М.: Русская книга, 1995. С. 5–31.
19. Ильин И.А. Духовный смысл войны / И.А. Ильин // Собр. соч: [в 10 т. Т. 9–10] / сост. Ю.Т. Лисица. М.: Русская книга, 1999. С. 5–40.
20. Ильин И.А. Письма. Мемуары (1939–1954 гг.) / И.А. Ильин // Собр. соч. / сост. Ю.Т. Лисица. М.: Русская книга, 1999. 508 с.
21. Карсавин Л.П. Армия и революция // Евразийская хроника. 1927. Вып. 9. С. 40–46.
22. Карсавин Л.П. Церковь, личность, государство // Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 414–446.

23. Керсновский А.А. Философия войны. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2010. 208 с.
24. Коробов-Латынцев А.Ю. Философ и война: О русской военной философии. М.: Русская философия, 2022. 250 с.
25. Лисица Ю. Иван Ильин: война как всеобщее нравственно виновное деяние // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://politconservatism.ru/archiv-publications/ivan-ilin-voyna-kak-vseobshchee-nravstvenno-vinovnoe-deianie> (дата обращения: 20.11.2024).
26. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. 368 с.
27. Мариюшкин А.Л. Помни войну: Вопросы современной и будущей войны // Философия войны / под ред. А.Б. Григорьева. М.: Анкил-воин; Российский военный сборник, 1995. С. 99–141.
28. Платонов А.П. Смерти нет! Рассказы и публицистика 1941–1945 годов. М.: Время, 2010. 544 с.
29. Розанов В.В. О Достоевском // Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов: Сборник статей. М.: Книга, 1990. С. 64–74.
30. Роцинский С.Б. Религиозно-философское оправдание «готовности убивать и умирать» в учении И.А. Ильина // Соловьевские исследования. 2016. № 1 (49). С. 93–105.
31. Сабиров В.Ш., Соина О.С. О «предательстве» природы человека // Вестник РХГА. 2020. Т. 21. Вып. 3. С. 364–381.
32. Скворцов А.А. Русская религиозная этика войны XX века. М.: МАКС-Пресс, 2002. 230 с.
33. Скворцов А.А. Война как обыденность и выход из небытия // Великое русское исправление имен: сборник. СПб.: Солнце Севера, 2023. С. 134–151.
34. Степун Ф.А. Из писем прапорщика-артиллериста. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2020. 229 с.
35. Сутягина Л.Э. Антропология войны и мира по взглядам русских религиозных философов рубежа XIX и XX столетий. СПб.: МАЭ, 2013. 188 с.
36. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве / Федоров Н.Ф. // Собр. соч.: в 4 т. Т. 1 / сост. А.Г. Гачева и С.Г. Семенова. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 35–309.
37. Флоровский Г.В. Догмат и история. М., 1998. 488 с.
38. Франк С.Л. Светлая печаль // Пушкин в русской философской критике: Конец XIX – первая половина XX в. М.: Книга. 1990. С. 465–482.
39. Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 576 с.

Аннотация. Русская философия войны – направление мысли, органичное для отечественной философской культуры, которая, по мнению многих, есть культура совести. Работа И.А. Ильина «Основное нравственное противоречие войны» занимает особое место в этой традиции. Через погружение в ситуацию войны концентрация вопросов нравственного характера достигает здесь предельно чистого и абсолютного уровня, что делает эту работу классическим трудом по этике. Главное понятие работы – «виновный подвиг», возникающий в ситуации необходимости убивать. Эту нравственную трагедию философ рассматривает через призму совести, которая, проходя через суровые испытания, через мужественное принятие вины приводит в итоге к духовному преобразению жизни и человека. В этом контексте показаны существенные отличия двух ситуаций, исходящих из морального аргумента «кровь по совести»: убийство в мирной жизни под «благовидным» предлогом и убийство врага на поле боя. Показано внутреннее единство идей И.А. Ильина с другими русскими философами, исходящее из этико-философского наследия Ф.М. Достоевского, главным для которого всегда было оправдание и спасение человека, видение света в любой самой невыносимой тьме. Антропология создает контекст философских заданий, в русле которых И.А. Ильин выполняет свою работу.

Ключевые слова: русская философия войны, война, нравственность, совесть, убийство, смерть, грех, трагедия, подвиг, вина, искупление.

Vladimir V. Varava, Doctor of Philosophy, Professor, Expert, «I. Ilyin Higher Political School » Educational Scientific Center. E-mail: vladimir_varava@list.ru

The Idea of Ivan Ilyin's "Guilty Feat" in the Traditions of Russian Philosophy of War

Abstract. Russian philosophy of war is a trend of thought that is organic to the domestic philosophical culture, which, in the opinion of many, is a culture of conscience. I.A. Ilyin's work «The Main Moral Contradiction of War» occupies a special place in this tradition. Through immersion in the situation of war, the concentration of moral issues here reaches an extremely pure and absolute level, which makes this research a classic work on ethics. The main concept of this work is the idea of the «guilty feat» that arises in a situation of the necessity to kill. The philosopher considers this moral tragedy through the prism of conscience, which, going through severe trials, through courageous acceptance of guilt ultimately leads to the spiritual transformation of life and man. In this context, the essential differences between two situations arising from the moral argument «blood in good conscience» are shown: murder in peaceful life under a «plausible» pretext and killing an enemy on the battlefield. The author shows the internal unity of the ideas of I.A. Ilyin with other Russian philosophers, proceeding from the ethical and philosophical heritage of F.M. Dostoevsky, for whom the main thing was always the justification and salvation of man, the vision of light in any most unbearable darkness. Anthropodicy creates the context of philosophical tasks, in the mainstream of which I.A. Ilyin carries out his work.

Keywords: Russian Philosophy of War, War, Morality, Conscience, Murder, Death, Sin, Tragedy, Feat, Guilt, Redemption.

Иван Ильин – наш современник

{ Раздел второй }

*А.Ю. Коробов-Латынцев
Экзистенциальная полемика Ивана Ильина и ее значение
для интерпретации СВО*

*Н.К. Грамматчиков
Философский взгляд на русский национализм и национальный образ России
в трудах И.А. Ильин*

*И.Н. Тяпин
Актуальность философии «нормального правосознания» И.А. Ильина*

*В.Э. Багдасарян
Воззрения И.А. Ильина в пространстве идеологического дискурса
второй четверти XX века: мифы политической маркировки*

Экзистенциальная полемология Ивана Ильина и ее значение для интерпретации СВО

Обращение к философии Ильина на высших этажах власти вызвало интерес к персоне русского мыслителя со стороны общества, обострив вместе с тем споры по поводу его мировоззрения и политического пути. К сожалению, спор об Ильине далеко не всегда ведется на достойном уровне и часто превращается в полигон для примитивных лозунгов и демагогии, реанимации псевдоидейных и потому неактуальных дискуссий. В пылу этих дискуссий не учитывается собственно мысль Ивана Ильина, многогранная и непростая. Безотносительно к «спору об Ильине» и к его личным политическим предпочтениям мы рассмотрим философию войны Ивана Ильина и то, насколько эта философия применима для осмысления СВО как ключевого события в новейшей истории России.

Русская философия накопила в себе достаточный ресурс для понимания войны. Вообще чтобы понять какое-либо событие, особенно такое, которое открывает человеку горизонт смерти (болезнь, например, или военные действия), естественно обратиться к философии, которая сосредоточена на вопросе о конце времен и которая, по слову Платона, есть искусство смерти¹. В этом смысле вопрос о войне, который в сущности своей есть прежде всего вопрос о смерти (чужой или своей), предполагает соучастие философии в деле ее осмысления. Философии здесь принадлежит ключевая роль. И в этом смысле интерес философа к войне имеет сугубо профессиональный характер. Поэтому без философии невозможно понять и смысл СВО.

Показательным примером должной реакции философа на войну вообще является то, как русские мыслители отреагировали на событие Первой мировой войны. Вторым таким показательным примером (быть может, даже еще более убедительным) является деятельность советских философов во время Великой Отечественной войны. Советская философия по-настоящему мобилизовалась для большой войны. Значительная часть сотрудников Института философии (не в пример нынешним) тогда ушла на фронт (служили в основном замполитами). Оставшиеся же сотрудники института, как пишет исследователь этого вопроса С.Н. Корсаков, ориентировались на военную тематику, создавали «мирные» военные сюжеты» [6, с. 11–12]. На сайте нынешнего Института философии РАН еще сохранился раздел, посвященный ветеранам Великой Отечественной войны и труда Института философии – там 123 имени.

Дореволюционное российское правительство, конечно, не могло похвастаться такой организованной мобилизацией (ибо не могло похвастаться таким вниманием к философской мысли), однако философы мобилизовались самостоятельно – «снизу» и, по сути

¹ «Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью», – говорит Сократ в диалоге «Федон» [8, с. 334].

Коробов-Латынцев Андрей Юрьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Донецкого высшего общевоинского командного училища. E-mail: a.k-l@mail.ru



дела, открыли второй, философский фронт. Причем речь не только о статьях и книгах, посвященных теме войны. Речь идет и о личной реакции философов на войну. Статьи Н.А. Бердяева, В.В. Розанова, С.Н. Булгакова, отца Павла Флоренского, В.Ф. Эрн, И.А. Ильина и др. не были отстраненными теоретическими трудами о войне, но не были и идеологически ангажированной пропагандой. Это прежде всего философские тексты – об историческом смысле и нравственном значении войны, о роли России и ее правде в войне. Парадоксальным образом в мыслях о войне сходятся такие разные мыслители, как Бердяев и Ильин, Розанов и Сергей Булгаков!

Схожесть оценок и даже формулировок у таких разных мыслителей указывает на то, что русские философы разглядели нечто важное в феномене войны, и к тому, что они высказали, имеет смысл прислушаться, особенно в настоящее время с его разноцветьем толкований и оценок разворачивающегося мирового конфликта в целом и специальной военной операции в частности. В этом контексте обратиться к ресурсу, накопленному отечественной философской традицией, представляется сегодня самым логичным вариантом. Тем более что русские философы действительно не были абстрактными теоретиками, которые намеренно демонстрируют свой пафос дистанции от события (как иные современные наши исследователи, профессионально занимающиеся философией войны, особенно модной сегодня теорией справедливой войны), но, напротив, отреагировали на войну как на личное событие в их жизни, как на экзистенциальный экзамен. Можно сказать, что война для русских философов стала экзистенциалом, и они мыслили о ней не отвлеченно, а, как выразился Георгий Гачев, *привлеченно*.

Во время войны на философа ложится особая задача, о которой Платон в диалоге «Тимей» выразился следующим образом. Там Сократ говорит: «Что касается рода софистов, я, разумеется, всегда считал его весьма искушенным в составлении разнообразных речей и в других прекрасных вещах, но из-за того, что эти софисты привыкли странствовать из города в город и нигде не заводят собственного дома, у меня есть подозрение, что им не под силу те дела и слова, которые свершили и сказали бы в обстоятельствах войны, сражений или переговоров как философы, так и государственные люди» [9]. Платон подчеркивает, что на философа (в отличие от софиста, человека без полиса, то есть без Родины) в обстоятельствах войны возложена особая задача, от него ждут особых слов и дел. Философ обязан Родине Истиной, как говорил русский философ, ветеран Бородинского сражения Петр Чаадаев. Из рассмотрения слов и дел русских философов в период Первой мировой войны становится понятным, что они вполне следовали этому платоновскому завету.

Из русских философов в годы Первой мировой войны непосредственно воевали очень немногие. Следует вспомнить прежде всего Ф.А. Степуна, который служил артиллеристом и воевал на галицийском фронте. Можно вспомнить отца Павла Флоренского, который не был в статусе комбатанта (воюющего), однако тоже несколько месяцев находился на театре военных действий на Белорусском фронте в качестве лекаря и священника на поезде Черниговского дворянства. Практически все русские мыслители отреагировали на войну в своем творчестве, посвятили ее осмыслению целые труды (статьи, сборники, книги). Выступали с благотворительными лекциями, как, например, Иван Ильин. Русские философы не только толковали (войну и о войне), но и всецело поддерживали свой полис, то есть свою Родину.

Иван Александрович Ильин воспринял войну, выражаясь словами Н.А. Бердяева, «творчески духовно» и практически сразу же мобилизовался. Почти сразу же, поскольку начало войны философ вместе с супругой встретил в Вене и вынужден был обходом через несколько границ добираться до России – в Одессу. Затем какое-то время чета Ильиных находилась в Крыму (у знаменитых сестер Герцык). Ильин был в подавленном состоянии,

поскольку, уезжая из Австрии, в спешке забыл в отеле свою рукопись диссертации о Гегеле, а кроме того, он ожидал призыва на войну (некоторых университетских преподавателей действительно мобилизовали). Однако Ильина эта участь миновала. Надо полагать, это к лучшему: Ильин, будучи идеологическим бойцом, был человеком сугубо кабинетным, книжником в хорошем смысле этого слова. В своей знаменитой лекции 1914 года «Духовный смысл войны» Ильин скажет слова, которые он вправе был применить к себе самому: «Согласен я или не согласен; готов или не готов – я призванный участник дела. Это участие означает, что настал для меня час принять лишения, вероятно, тяжелые физические мучения и, может быть, *смерть*. Это участие означает, что по внешнему принудительному приказу я должен оставить главное и любимое дело моей жизни, которому я обычно отдаю все мои силы; оставить дорогих мне людей, без которых мне, быть может, трудно прожить и один день – жену, детей, отца и мать, друзей; оставить мое жилище, удобства, мои привычки и удовольствия» [курсив И.А. Ильина – А.К.-Л.] [3, с. 11].

Оставлять дорогих людей, жилище и удобства Ильину не пришлось – его не мобилизовали. Причем философ направляет в военное ведомство запрос, подлежит ли он призыву, и получает отрицательный ответ, поскольку звание магистра и преподавательская должность освобождают от призыва. Но так как звания магистра у Ильина в это время еще не было, он решил явиться в военное ведомство самолично. Однако и в этом случае его освободили от призыва, сославшись на тайный циркуляр, согласно которому все молодые доценты освобождались от воинской повинности [11, с. 46]. Конечно же, этот эпизод из жизни Ильина не говорит о том, что философ рвался на фронт. Скорее, он желал прояснить для себя свой статус: оставаться ли ему на месте или же готовиться к разлуке с близкими и отправке в зону боевых действий. Из сказанного понятно, что философия Ильина носит именно экзистенциальный характер: война коснулась и мысли, и экзистенции философа, и хотя ему не пришлось принять участие в войне в статусе комбатанта, тем не менее он прожил недолгий период приготовления к войне. Учитывая душевную конституцию Ильина, не приходится сомневаться, что философ в случае необходимости честно отправился бы на фронт.

В своих военных статьях феномен войны анализируют Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.В. Розанов и др. Война, пишет Ильин, совмещает в себе лучшее и худшее, высшее и низшее. Но констатация противоречивой природы не удовлетворяет философа, и он стремится, как и его коллеги, дать этому феномену емкое определение. И если для Эрна, например, война есть «великий экзамен», а для Бердяева – «великая проявительница», то для Ильина война – это «наша общая великая вина» [2, с. 7] и вместе с тем «духовное испытание и духовный суд» [3, с. 16]

При таком отношении к войне у Ильина тем не менее нет пораженческих настроений и пораженческих призывов: Россия втянута в войну, в которой ей необходимо защитить себя, свои ценности и своих граждан, стало быть, необходимо воевать. В основе такого воевания, по Ильину, лежит любовь – к своим родным и согражданам, которых необходимо защитить от врага. В 1914 году Ильин называл мировую войну духовно-оборонительной и сравнивал ее с Отечественной войной 1812 года или с Русско-турецкой войной 1877–1878 годов.

К интерпретации войны Ильин подходит с традиционных для русской философии этических позиций. Русские философы в отличие от западных спрашивают не о праве войны (*ius ad bellum*, *ius in bello* и т.д.), а о ее духовном смысле, нравственном и историческом значении. Здесь сказывается этикоцентризм русской философии, который мы встречаем и у Ильина.

Один из важнейших эффектов, который оказывает война на человека и общество, это эффект нравственный. Война, пишет Ильин, «вторглась неожиданно в нашу жизнь и

заставила нас гореть не о себе и работать не для себя. Она создала возможность взаимного понимания и доверия, она вызвала нас на щедрость и пробудила в нас даже доброту» [3, с. 7]. Именно это мы наблюдаем в нашем обществе с начала СВО: гуманитарные сборы, широкая поддержка гражданского общества, которое чувствует, что оно едино перед лицом внешней опасности и поэтому должно жить общим делом. Именно нравственная оптика на войну позволяет разглядеть произошедшие в обществе изменения. Урок такой оптики дает нам сегодня Иван Ильин, если обратиться к его статьям времен Первой мировой войны.

Затем Иван Ильин как философ права дает урок строгого мышления о войне и о воюющем (комбатанте). В работе «О сущности правосознания» (одна из поздних работ Ильина, изданная посмертно в 1956 году) философ пишет, что армия есть «организованное множество людей, систематически воспитывающих себя к победе и ради нее – к смерти и убийству во имя государственной цели» [4, с. 158]. Природа армии, по Ильину, глубоко трагична, и «каждый воин, независимо от своего высшего или низшего ранга, должен носить в душе сознание государственной цели и ее волевое и эмоциональное приятие. Армия может существовать только в ту меру, в какую ее одушевляет государственно-патриотическое правосознание. Приятие этой государственной цели предполагает особое *вдохновение государственности*, которым пронизывается всё служение воина. Воин, по Ильину, – это «гражданин, принявший на себя сосредоточенное бремя гражданского звания и бытия: ибо он является живым воплощением государственной силы, живым орудием государственной воли, органом, связавшим свое дело с вопросом о личной жизни и смерти» [4, с. 158]. Воинское звание, таким образом, по Ильину, оказывается званием духовным, дело воина – это «подвиг в духе и во имя духа». Гражданин, утверждающий в себе воина, утверждает тем самым духовную правоту своего государства. «Воин, оторвавшийся от государственной цели, становится авантюристом; солдат, лишенный патриотизма, уподобляется безвольному орудью казни или профессиональному убийце. Достоинство армии определяется достоинством духа и духовной культуры» [4, с. 159]. Такие формулы дает Ильин. В этой же работе философ пишет, что обосновать необходимость войны может «только борьба за духовную самобытность», поскольку каждый народ имеет «неотъемлемое, естественное право вести национально-автономную жизнь», ибо «автономия составляет самую сущность духа» [4, с. 103]. И там же еще тезис важный: «Война служит для того, чтобы разуверить ослепленных до неистовства людей в возможности решить спор духовных притязаний посредством грубой силы» [4, с. 104].

Воюющий, по Ильину, воплощает в себе государственную волю, которую он принимает как свою собственную. Это сопряжение воли имеет метафизическое измерение: воин свободно избирает судьбу своего государства и своего народа как собственную. Применительно к событию войны, которая открывает человеку горизонт смерти, этот акт свободного избрания своей судьбы предполагает встречу ключевых человеческих экзистенциалов: свободы, судьбы, смерти и Отчизны, поскольку именно в обстоятельствах войны на пути реализации своей свободы в акте выбора своей судьбы есть шанс встретить смерть. Ильин так пишет об этом в статье «Духовный смысл войны» (1915): «Да, именно смерть, возможность личной смерти, ставит перед нами война. Ее наступление властно обрывает обеспеченность моей личной жизни, мою безопасность, мое спокойствие за себя» [3, с. 12]. «Всегда, когда человек стоит перед лицом смерти и видит, что будущего нет или что он бессилен перед ним, что он уже не строит его, – он обращается вспять и пересматривает свой жизненный путь. И если это бывает даже при стремительном наступлении смерти, когда прошлое проносится вихрем в угасающем сознании, то война вызывает этот пересмотр с особенной силой и отчетливостью» [3, с. 13]. В этом отношении Ильин сходится с С.Н. Булгаковым, который в лекции 1915 года «Война и русское самосознание»

скажет следующее: «Пусть странно, а для многих дико прозвучит мое слово, но скажу его: это воскрешение приносится смертью, откровением смерти. Над миром стала смерть, о которой забыли или, вернее, хотели забыть, и, как небесный благовест, как предвестие грозной трубы архангела, зазвучала в сердцах весть. <...> Смерть старательно изгонялась из мещанского обихода. <...> У смерти стараются отнять ее торжественно-мистический характер, не услышать ее откровения, заглушая его тихий шепот светскими церемониями, напыщенными речами» [10, с. 23].

Война, по Ильину, может преподать урок о смысле жизни. Он формулирует это так: «Стоит ли жить тем, чем мы живем; стоит ли служить тому, чему мы служим? Война, как ничто другое, ставит этот вопрос с потрясающей силой и вкладывает в него простой и глубокий ответ: “Жить стоит только тем, за что стоит и умереть”. Ибо смысл войны в том, что она зовет каждого восстать и защищать до смерти то, чем он жил доселе, что он любил и чему служил. Что бы ты доселе ни делал; чем бы ты ни занимался; чему бы ни служил – умей умереть за то, чем ты жил» [3, с. 15]. В условиях современной эвтаназийной культуры, агрессивного натиска трансгуманизма и глобализма, отменяющего человека и все коллективные идентичности, позволяющие человеку состояться в качестве человека, – в этих условиях слова Ильина о духовном смысле войны оказываются эффективным рецептом для духовного выздоровления. Благодаря войне мы имеем шанс на выздоровление. Это хорошо понимают те, кто не мог в последние десятилетия смириться с засилием западных идей в отечественном культурном поле. Благодаря тому потрясению, которое война произвела в обществе, многие провели переоценку ценностей и действительно нравственно оздоровились, выйдя из постмодернистского морока неопределенности и вечного игрового режима с его метаиронией и псевдоскепсисом по отношению к макронарративам. Благодаря войне начался процесс, который отечественные интеллектуалы обозначили как Великое русское исправление имен.

В качестве пограничной ситуации, война вызывает в человеке переоценку ценностей: «Всегда, – пишет Ильин, – когда человек стоит перед лицом смерти и видит, что будущего нет или что он бессилён перед ним, что он уже не стоит его, – он обращается вспять и пересматривает свой жизненный путь» [3, с. 13]. Здесь Ильин близок и к гераклитовскому определению войны как отца всех вещей [цит. по: 7, с. 14] и к Бердяевскому определению войны как великой проявительницы [1, с. 24]. Война проявляет человека и целый народ, и при условии, что ее воспринимают духовно, может преобразить лик человека или даже целого народа. Саму смерть война, будучи творчески духовно воспринятой и принятой, может превратить, как пишет Ильин, «в подлинный акт духовной жизни» [3, с. 17].

Война, по Ильину (здесь он сходится с В.Ф. Эрном, Н.А. Бердяевым и С.Н. Булгаковым), есть духовный суд и духовное испытание. В лекции «Время славянофильствует», прочитанной в 1915 году на посвященном памяти В.С. Соловьева закрытом заседании Московского религиозно-философского общества, В.Ф. Эрн сказал: «Война – большой экзамен. Она разоблачает скрытые язвы и вдруг показывает, до какого болезненного состояния дошел организм народный; но она выявляет и скрытые достоинства, и скрытые здоровые силы» [12, с. 392]. И хотя на самом заседании И.А. Ильин выступил с полемикой, само определение войны как экзамена/испытания вполне сходится с его определением. Именно таково должно быть и наше отношение к специальной военной операции – как к непростому испытанию, которое продлится столько, сколько нам нужно для нравственного пробуждения и духовной мобилизации.

Имеет смысл также обратить внимание на особую духовную оптику на феномен добровольчества, которую предлагает Ильин, значительно расширяя его смысловое поле, что также соответствует современному состоянию дел, когда добровольцы не только идут непосредственно на фронт, но и занимаются гуманитарной волонтерской деятельностью,

военной журналистикой и т.д. Ильин пишет, что подлинное, то есть нравственное добровольчество слагается на пути духовного преображения, даруемого войной: «Здесь следует разуметь не только военных добровольцев, да и не ко всем ним это относится; но нравственных, духовных добровольцев в самом широком смысле этого слова, жизненных добровольцев, тех, кто в обычной жизни живет добровольцем добра и духа. <...> Говоря об этом добровольчестве, не следует иметь в виду только войну; нет, война есть только переходная, переходящая эпоха; война есть только одно из явлений народной жизни; жизнь шире войны и больше войны» [3, с. 21]. То есть, говорит нам Ильин, можно и вне войны заслужить статус духовного добровольца: на поприще образования, например, или просветительской деятельности. Война лишь акцентирует внимание на этом статусе, поскольку требует от общества мобилизации в деле отстаивания своей народной самобытности. И на эту духовную мобилизацию откликаются прежде всего те, кто уже сам по себе добровольно был мобилизован.

Ильин как правовед и вообще как философ, склонный к строгой форме, предлагает собственный вывод теории справедливой войны. В «Духовном смысле войны» он пишет, что хотя и всякая война является для народа испытанием и потрясением, однако «не всякая война есть правая для того народа, который в ней участвует. Воюя, народ может быть прав и не прав; и война его будет иметь духовное оправдание лишь в том случае, если он прав, воюя» [3, с. 23]. Ильин обращает внимание на мотивы для войны (критерий “*ius ad bellum*”, если следовать теории справедливой войны): «Духовная оправданность войны определяется теми мотивами, которые побудили народ открыть военные действия, и теми целями, которые он, воюя, имеет в виду и осуществляет» [3, с. 23]. Здесь Ильин вновь воспроизводит классические установки теории справедливой войны: у справедливой войны должны быть справедливые причины, а мир, который устанавливается в результате такой войны, должен быть устроен лучше, чем мир до войны.

Если брать на вооружение теорию справедливой войны для интерпретации СВО, то лучше всего взять ее в тех формулировках, которые дает Ильин, поскольку он уже адаптировал ее к русской почве. В таком случае определить статус СВО как справедливой войны не составит труда. Ильин помогает нам ответить на довольно непростой вопрос о начале СВО, когда формально Вооруженные силы России первыми нанесли поражение врагу, и для людей, далеких от истории восьмилетнего противостояния донбасских ополченцев с превосходящими вооруженными силами неонацистской киевской хунты, сам этот факт нанесения поражения первыми является затруднительным с нравственной точки зрения. Ильин пишет об этом: «Мы называем оборонительную ту войну, в которой опасность грозит духовному достоянию обороняющегося народа и народ этот поднимается на его защиту. Это есть духовная оборона и перед этою основной сущностью войны оказывается второстепенным, кто именно объявил войну, занял ли кто-нибудь чужую территорию и т.д. Эта духовная оборона может даже при случае получить характер явного нападения» [3, с. 37]. Так, применяя эти слова Ильина к СВО: наша спецоперация, которая внешне так же получила характер нападения, по сути является именно духовной обороной.

Из рассмотрения философии войны Ивана Ильина и применения ее основных положений к СВО становится очевидным, что у специальной военной операции имеется четко артикулированное нравственное измерение, ведь сама причина ее проведения, по словам Верховного главнокомандующего, – это защита братского народа Донбасса от агрессии со стороны террористического государственного образования «Украина». Здесь вполне применим и критерий «права на войну» в классическом понимании теории справедливой войны. Ильин предлагает формулу-заповедь русской концепции справедливой войны: «Скажи мне, ради чего ты начал войну и ведешь ее, и я скажу тебе, прав ты или нет» [3, с. 23].

Эти рассуждения Ильина может спокойно взять себе на вооружение Главное военно-политическое управление Министерства обороны России для работы с военнослужащими и разъяснения им смысла специальной военной операции. Для чего начата военная операция? Какие цели Россия преследует? Возможно было бы обойтись без военных действий в условиях, когда противник продолжал эскалацию и был готов напасть первым? Последовательные ответы на эти вопросы вполне проясняют нравственный смысл СВО.

Обосновать необходимость войны, по Ильину, может «только борьба за духовную самобытность» [4, с. 103]. Применив эту формулу к специальной военной операции, мы поймем ее подлинные причины: именно за нашу, русскую евразийскую идентичность, идет борьба на СВО как одном из фронтов тотальной борьбы за духовную самобытность не только России, но и всего человечества.

Полемология (или социология и философия войны) Ильина носит именно экзистенциальный характер, поскольку акцентирует внимание на том, как война сказывается на народе, который ее ведет. Именно это духовное влияние определяет духовное значение войны: «Скажи мне, что вызвала война в твоей душе; скажи мне, как ты воевал, и что извлекал ты из трудов и страданий войны, и я скажу тебе о том, каково было ее духовное значение в твоей жизни» [4, с. 23]. Именно в этой оптике сегодня следует смотреть на СВО, которая пробудила в нашем народе его творческие силы, была воспринята народом творчески духовно и заставила нас всех, выражаясь словами Ильина, «гореть не о себе и работать не для себя», но для всех и со всеми. С этим постулатом, сформулированным Ильиным, согласятся представители самых разных идеологических лагерей, которые откликнулись на зов и пришли на битву, чтобы отстоять собственную идентичность во всем ее разнообразии. Безусловно, Иван Ильин посмертно оказывается в этом нашем общем строю, несмотря на все попытки причислить его к враждебному лагерю [5, с. 155].

Таким образом, экзистенциальная полемология Ивана Ильина предоставляет нам необходимый нравственно-философский инструментарий для толкования специальной военной операции и всего спектра изменений, произошедших благодаря ей в российском обществе. Безотносительно к дальнейшим политическим путям и ошибкам Ильина после Первой мировой войны и русской Революции следует признать, что философ сумел в своих военных статьях в предельно простых и ясных выражениях определить духовный смысл войны и показать нам, как следует ее воспринимать, чтобы усвоить те уроки, которые она нам приготовила.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Философия неравенства / сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 624 с.
2. *Ильин И.А.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 5 / сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996. 608 с.
3. *Ильин И.А.* Духовный смысл войны. М., 1915. 48 с.
4. *Ильин И.А.* О сущности правосознания / подгот. текста и вступ. ст. И.Н. Смирнова. М.: Рарогъ, 1993. 235 с.
5. *Коробов-Латынцев А.Ю.* Философ и война: О русской военной философии. 2-е изд., испр. и доп. М.: ИД «Русская философия». 2022. 250 с.
6. *Корсаков С.Н.* К 70-летию Великой Победы: философия и философы в годы Великой Отечественной войны. М., 2016. С. 10–29.
7. *Лебедев А.В.* Логос Гераклита: Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014. 533 с.
8. *Платон.* Избранные диалоги / под общ. ред. С. Апта, М. Грабарь-Пассек, Ф. Петровского, А. Тахо-Годи, С. Шервинского; сост. и вступ. ст. В. Асмуса. М.: Художественная литература, 1965.
9. *Платон.* Тимей [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/plato01/27timei.htm> (дата обращения: 12.12.2019).
10. *Булгаков С.* Война и русское самосознание. М., 1915. 68 с.
11. *Томсинов В.А.* Мыслитель с поющим сердцем: Иван Александрович Ильин: русский идеолог эпохи революций. М.: ИКД «Зерцало-М», 2012. 192 с.
12. *Эрн В.Ф.* Время славянофильствует: Лекция вторая / В.Ф. Эрн // Сочинения. М.: Правда, 1991. 575 с.

Аннотация. В статье рассматривается полемология (философия войны) Ивана Александровича Ильина. Иван Ильин как философ права дает нам, людям начала XXI века, урок мышления о войне, о ее нравственном воздействии на человека и общество и ее духовном смысле. Этот урок предстоит усвоить, чтобы глубже понять смысл специальной военной операции. Безотносительно к политическим путям и ошибкам Ильина после Революции и в эмиграции, в статьях философа времен Первой мировой войны мы обнаружим наиболее адекватную русской традиции оптику на войну как событие в жизни народа: войну как вину, как духовный суд и духовное испытание. Именно такой взгляд на специальную военную операцию и в целом на развертывающийся мировой конфликт позволяет нам вполне оценить те положительные духовные изменения, которые происходят сегодня с российским обществом.

Ключевые слова: Иван Ильин, философия войны, полемология, экзистенциал, духовный смысл, СВО.

Andrey Yu. Korobov-Latyntsev, PhD in Philosophy, Associate Professor, Humanities Department, Donetsk Higher General Military Command School. E-mail: a.k-l@mail.ru

Ivan Ilyin's Existential Polemology and Its Significance for SMO Interpretation

Abstract. In the article the author examines Ivan Ilyin's polemology (philosophy of war). As legal philosopher Ivan Ilyin teaches us, the people of the first part of the 21st century, a lesson of thinking about war, its moral influence on personality and society, its spiritual sense. This lesson has to be learned to be able to understand the purport of the special military operation. Regardless of Ilyin's political ways and errors after the revolution and in emigration, in the philosopher's articles in the time of the First World War we find the most compliant with the Russian tradition view on the war as an event in people's life: war as guilt, as spiritual judgment and spiritual trial. This very view on the special operation and in general on the developing world conflict allows us to assess the positive spiritual changes that take place now in Russian society.

Keywords: Ivan Ilyin, Philosophy of War, Polemology, Existential, Spiritual Sense, SMO.

Философский взгляд на русский национализм и национальный образ России в трудах И.А. Ильина

В XX веке на долю России и русского народа выпало немало потрясений. Нас пытались поработить, расчленить, уничтожить культуру и духовно-нравственные ценности. Что-то, к сожалению, врагам нашей Родины удалось воплотить в жизнь, но им не удалось главное – сломить древо русского национального самосознания, которое, впитывая в себя кровь миллионов наших соотечественников, дало духовные плоды в виде целой плеяды великих русских философов, особое место среди которых занимает Иван Александрович Ильин.

В своих трудах Иван Ильин постоянно обращался к светлому образу русского национального самосознания, поэтому нет ничего удивительного в том, что особое внимание он уделял и русскому национализму, органически вписывая его в свое мировоззрение и делая его важным звеном своей политической философии. В нем он видел веру в наше призвание, созерцание нашей истории и волю к расцвету [3, с. 172]. Философ отмечал, что национализм является инстинктом самосохранения, который сохраняет и бережет духовно-творческий акт нашего народа. Более того, Ильин не отделял национализм от народности, подчеркивая, что народность есть как бы климат души и почва духа, а национализм – верная, естественная тяга к своему климату и к своей почве [3, с. 163].

Интересно то, что Ильин не всегда так разделял данную идеологию. До 1917 года русского философа вряд ли можно было назвать человеком лояльным к консервативной и националистической позициям. Более того, он участвовал в студенческих и академических беспорядках. Но все изменилось после октябрьского вооруженного переворота 1917 года.

Будучи сторонником постепенного, правового развития общества и государства, Иван Александрович никак не мог принять новую власть. Он открыто высказывался против той политики и тех методов, которые проповедовали большевики. За это он был несколько раз арестован, а впоследствии приговорен к смертной казни, которую заменили на высылку из страны. В 1922 году Ильин был выслан большевиками из России на «философском пароходе» в Германию [1].

Прибыв в Германию, он в 1923 году становится одним из инициаторов создания Русского научного института. Именно в это время начинается его внутреннее и внешнее преобразование из человека университетской культуры в активного общественного и политического деятеля, который жестко отрицал законность большевистского строя в России, поддерживал Белое движение в эмиграции и своей деятельностью всячески старался приблизить возвращение России на ее законный исторический путь развития. Все это привело Ильина к необходимости изысканий в идеологической сфере применительно



к родной стране. Объектом пристального исследования мыслителя стал национализм как явление политической мысли, на основе которого философ пытается строить новый образ грядущей, освобожденной от ига большевизма России.

В своих трудах Ильин развивает идею о том, что национальная идентичность является ключевым элементом существования любого народа. По его мнению, каждый народ имеет свой уникальный духовный облик, который формируется на основе исторического опыта, культурных традиций и религиозных убеждений. Этот духовный облик определяет поведение людей, их отношение к миру и друг другу, а также формирует основу для создания национальной государственности.

Одним из центральных вопросов, которым занимался Ильин, было понимание сущности русского народа и его места в мировой истории. Он считал, что Россия обладает уникальным культурным наследием, отличным от западноевропейского. Это наследие включает в себя православие, общинность, коллективизм и стремление к справедливости. Именно эти черты, по мнению Ильина, определяют национальный характер русского человека и отличают его от других народов.

Особенное внимание Ильин уделял роли православной церкви в формировании российского общества. Он считал православие основой духовной жизни русского народа, играющей ключевую роль в сохранении его культурной самобытности. Церковь, по его мнению, должна быть не просто религиозным институтом, но и нравственным ориентиром для всего общества.

В национализме, прежде всего русском, он видел не только политическую, но и духовную, христианскую составляющую. Доказывая полезность и органичность русского национализма с духовной точки зрения, Ильин отмечал, что христианская вера принесла миру идею метафизического своеобразия человека. Опираясь на Священное писание, философ указывал, что «Христос один во вселенной. Он не для иудеев только и не для эллинов только, а благовестие Его идет и к эллинам, и к иудеям; но это означает, что признаны и призваны все народы, каждый на своем месте, со своим языком и со своими дарами» [3, с. 161].

Русский мыслитель резко отрицает богоизбранность и исключительную правильность какого-либо отдельно взятого национализма, поэтому он отмечает, что каждый человек и народ дорог Богу и о каждом Он печется. Но также Ильин отмечает, что хотя Бог заботится обо всех, а в свою очередь «всей своей историей, всей культурой, всем трудом и пением своим каждый народ служит Богу, как умеет», но «великими и духовно ведущими народами в истории» становятся именно те народы, которые «служат Ему творчески и вдохновенно» [5, с. 54].

Продолжая духовно-философские размышления, Ильин высказывает мнение уже конкретно о русском национализме, подмечая, что он есть уверенное и сильное чувство, которое подтверждает, что русский народ тоже «получил дары Духа Святого». По Ильину, национализм может проявиться в инстинкте национального самосохранения, а значит, не стоит его стыдиться или глушить, ведь «он подчинен законам добра и духа. Он должен иметь свои проявления в любви, жертвенности, храбрости и мудрости; он должен иметь свои празднества, свои радости, свои печали и свои моления». Для философа это значит, что из национализма «должно родиться национальное единение, во всей его инстинктивной “пчелиности” и “муравьиности”. Он должен гореть в национальной культуре и в творчестве национального гения» [5, с. 54]. В один ряд с национализмом Ильин ставил и феномен патриотизма, который тоже относил к духовным явлениям, но при этом он находится в тесной связи с правом, государством и народным правосознанием [8, с. 5].

Как уже говорилось ранее, Ильин резко негативно оценивал большевистскую диктатуру, установившуюся в России. Вместе с тем, живя и работая в Германии, а затем переехав в Швейцарию, он наблюдал зарождение, развитие и гибель нацистского режима, его

страшные образы, которые привели Германское государство к ужасающим последствиям и разделу. Ильин не хотел, чтобы возрождение России и освобождение ее от левых (большевистских) сил проходило по похожему сценарию с закономерным итогом. Он понимал, что национальный подъем необходим, в то же время духовно несовместим с национал-социализмом. Поэтому в своих трудах философ подробно указывал на недостатки фашизма и предостерегал сторонников русского национализма и освобождения России от большевизма от неосознанного и ложного копирования духовного, идеологического и социального пути Третьего рейха. Одной из самых известных работ на эту тему стала написанная им уже после Второй мировой войны в 1948 году осмысливающая статья под названием «О фашизме». В ней автор указал проблемы и ошибки, которые погубили здоровые народные порывы в данной идеологии. Это иррелигиозность и враждебное отношение к христианству, к религии, исповеданиям и церкви вообще; создание правого тоталитаризма как постоянного и якобы «идеального» строя; установление партийной монополии и вырастающей из нее коррупции и деморализации; уход в крайности национализма и воинственного шовинизма (национальная «мания грандиоза»); смешение социальных реформ с социализмом и соскальзывание через тоталитаризм в огосударствление хозяйства; владение в идолопоклоннический цезаризм с его демагогией, раболепством и деспотией [1].

Видя важность смыслов, заложенных в самой сути национализма и неразрывно связанных с национальным самосознанием русского народа, философ был обеспокоен тем, что некоторые могут неверно понимать идеи, заложенные в данной идеологии, следовательно, враги всего русского непременно этим воспользуются, чтобы перевернуть и очернить ее. Чтобы выбить из рук политических оппонентов возможность спекулятивных действий, Ильин обозначал в своих работах ошибочные суждения о русском национализме. Их можно свести к следующим пяти тезисам:

1. Национализм не занимает одну из ключевых ролей в национальном самосознании народа.
2. Противопоставление и возвышение своей нации среди остальных.
3. Гордость исключительно богатством и размером своей страны.
4. Гордость только чистотой своей крови.
5. Гордость только своим религиозным предназначением.

Но кто может ненавидеть все русское и ярко противостоять всему национальному? Изучая труды Ильина, можно указать на интернационализм, задачей которого является уничтожение божественного многообразия и превращение всего в «равенство песка». Эта химера однообразия может зародиться лишь в большой душе, желанием которой является растворение всех народных культур в бесцветном и безвидном всесмешении. Во всяком случае, эти химеры не русского, не христианского происхождения. Исходя же из сегодняшних реалий, интернационализм лег в основу глобализма, явления, которое, проникнув в нашу страну, подхватило пальмовую ветвь первенства уничтожения возрождающегося культурно-национального самосознания нашего народа.

Ощущая себя единым целым с Россией, скорбя, что ему пришлось покинуть Родину, философ не оставлял надежду, что Русь сможет сбросить с себя ярмо большевизма и страна преобразится. Исходя из этого, в своих работах он не раз выражал надежду на преобразования в России, а суммируя его взгляды на будущее Родины, можно сделать вывод, что он твердо верил, что советский интернационал не сможет вечно подавлять русское национальное самосознание, которое является его здоровым чувством собственного достоинства. По Ильину, русский народ должен был, отодвинув приехавших из-за рубежа революционеров, создать национальную Россию, удовлетворяющую интересы русской культуры.

Начиная с 1948 года он стал систематически выпускать небольшие философско-политические статьи, которые впоследствии были собраны в двухтомник под названием

«Наши задачи». В этих работах автор исследует причины падения Российской империи и установления власти большевиков, а также размышляет о перспективах развития России. Кроме того, Ильин активно полемизировал с теми русскими эмигрантами, которые в той или иной степени поддержали сотрудничество с противниками России. Ильин писал: «Скажем прямо: кто хочет делать карьеру в эмиграции, тот должен идти к врагам России и с невинным лицом становиться в их ряды» [7].

Какова цель и суть исторической миссии возрождения России, нашего духовного пути? Согласно Ильину, ответ на этот вопрос содержится в русской национальной идее, которую наш народ раскрывал на протяжении всей своей истории, – это идея «свободного созерцающего сердца, терпимости, присущей от природы свободы, государственного инстинкта, духовной лояльности и христианского терпения. Такова русская идея: свободно и предметно созерцающая любовь и определяющаяся этим жизнь и культура». «Нам нет спасения в западничестве. Мы Западу не ученики и не учителя. Мы ученики Богу и учителя себе самим. Перед нами задача: творить русскую самобытную духовную культуру – из русского сердца, русским созерцанием, в русской свободе, раскрывая русскую предметность. И в этом – смысл русской идеи» [6, с. 436, 438, 439–441].

Ильин критически относился к западному образу демократии и капитализма, считая их не соответствующими русской культуре и мировоззрению, предлагая искать свой путь развития, основанный на национальных ценностях и традициях. Русский мыслитель писал: «Нет единой общеобязательной “западной культуры”, перед которой все остальное – “темнота” или “варварство”. Запад нам не указ и не тюрьма. Его культура не есть идеал совершенства. Строение его духовного акта (или вернее – его духовных актов), может быть, и соответствует его способностям и его потребностям, но нашим силам, нашим заданиям, нашему историческому призванию и душевному укладу оно не соответствует и не удовлетворяет. И нам незачем гнаться за ним и делать себе из него образец. У запада свои заблуждения, недуги, слабости и опасности. Нам нет спасения в западничестве. У нас свои пути и свои задачи. И в этом – смысл русской идеи» [4, с. 318].

Для Ильина Россия была не просто географической территорией, а особым духовным и культурным пространством с уникальной историей и традициями. Он подчеркивал, что русский народ обладает своей необычайной сущностью, которая проявляется в его духовности, морали и социальной организации. В своих работах Ильин акцентировал внимание на ряде аспектов национального образа России.

Ильин считал, что основой русской идентичности является православие, которое формировало не только религиозные, но и культурные традиции страны. Он верил, что духовные ценности должны стоять в центре жизни русского народа. Например, в своей статье «О возрождении России» он отмечал, что русский народ нуждается в покаянии и очищении, указывая, что «без этого Россию не возродить и величия ее не воссоздать. Без этого русское государство, после неминуемого падения большевизма, расплзется в хлябь и в грязь» [3, с. 78].

Общинность русского народа также гармонично вписывалась в образ России. Ильин подчеркивал историческую важность общинного устройства в России, где человек осознавал себя частью большого целого. Служение обществу и забота о других, по его мнению, есть важнейшие добродетели.

Анализируя национальный образ России, философ приходит к выводу, что для нее лучшим стилем управления является авторитарный. Тоталитаризм он отвергает, поскольку он есть в большевистской России и ни к чему хорошему не привел, а демократия, по его мнению, не может противостоять тоталитаризму. В статье «От демократии к тоталитаризму» он пишет: «Для нас поучительна история России: наша страна политически сложилась, окрепла и культурно расцвела при авторитарной форме государства, а ныне нищенствует, терпит

унижения, прекратила свой культурный рост и вымирает физически – именно при тоталитарном режиме...» [3, с. 212].

Ильин уделял особое внимание историческим событиям и личностям, сформировавшим российскую культуру и дух. Он рассматривал историю как важный элемент, который помогает народу осознать свою идентичность и предназначение.

Не мог Иван Александрович не обратить своего внимания на пагубность для России западного индивидуализма. Ильин высказывался против западного прагматизма и индивидуализма, которые, по его мнению, разрушают коллективную идентичность и связи между людьми. Он утверждал, что Россия с ее уникальными традициями и ценностями должна выбрать свой путь.

Ильин не только анализировал проблему национального образа, но и высказывал идеи его восстановления. В условиях эмиграции он мечтал о возрождении России как страны, основанной на нравственных принципах, которые бы сочетали духовность и земные заботы. Он полагал, что вновь обретенная Россия должна стать «страной идеалов», где каждый человек имеет возможность реализовать свой потенциал в рамках общинных и национальных интересов.

Взгляд Ильина на национальный образ России складывался из глубоких философских размышлений о месте человека в мире, о духовной природе народа и значении православной веры.

Философ считал, что для успешного развития России необходимо соблюдение принципов справедливости, свободы и правды. Он также уделял большое внимание роли православия в формировании русской культуры и национальной идентичности. Его политические взгляды были направлены на создание сильного государства, которое бы защищало интересы граждан и обеспечивало стабильность и порядок в обществе.

Размышляя о прошлом, настоящем и будущем России, Ильин счел необходимым кратко и лаконично выразить quintessence понимания «русской идеи»: «Перед нами задача: творить русскую самобытную духовную культуру – из русского сердца, русским созерцанием, в русской свободе, раскрывая русскую предметность. И в этом – смысл русской идеи» [5, с. 65].

Таким образом, политическая философия Ивана Александровича Ильина, рассматривающая национальный образ России и русский национализм, является сложной и многогранной, включающей в себя элементы консерватизма, национализма, патриотизма и христианской этики. Она остается актуальной и сегодня, поскольку вопросы о роли государства, национальной идентичности и духовной жизни продолжают волновать общество, поэтому сейчас перед нами стоит важная задача – обращаясь к трудам мыслителя, сделать Россию снова великой!

Литература

1. *Габдуллина Э.* «Он готов был умереть за свои убеждения и не хотел сотрудничать с большевиками ни при каких обстоятельствах» [Электронный ресурс] // Коммерсант. 2024. Режим доступа: <https://www.kommersant.ru/doc/6677926>
2. *Ильин И.А.* О фашизме (1948) [Электронный ресурс] // Общественно-исторический клуб «Белая Россия». 2013. Режим доступа: <https://www.belrussia.ru/page-id-3182.html>
3. *Ильин И.А.* Национальная Россия: наши задачи / под ред. О.А. Платоновой. М.: Эксмо; Алгоритм, 2011. 464 с.
4. *Ильин И.А.* Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. Т. I. Париж: Издание Русского Обще-Воинского Союза, 1956. 346 с.
5. *Ильин И.А.* О России: статьи, речи, главы из книг / вступ. ст. В.И. Белова. М.: Детская литература, 2022. 397 с.

6. *Ильин И.А.* О русской идее // Русская идея / сост. М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. 496 с.
7. *Поляков Л.* Очевидец России [Электронный ресурс] // Историк. 2023. № 100. Режим доступа: <https://xn--h1aagokeh.xn--p1ai/journal/post/7022>
8. *Федорова Е.В.* Проблема национализма и патриотизма в творчестве И.А. Ильина и ее актуальность в современной России // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2015. С. 210–218.

Аннотация. В статье рассматривается взгляд И.А. Ильина на русский национализм и вытекающий из него национальный образ России как сложной и многогранной структуры, включающей в себя элементы консерватизма, национализма, патриотизма и христианской этики. В своих трудах философ отмечает, что национальная идентичность является ключевым элементом существования любого народа. Его духовный облик определяет поведение людей, их отношение к миру и друг другу и формирует основу для создания национальной государственности, в том числе русской. Особенное внимание Ильин уделяет роли Церкви в формировании российского общества, считая, что православие – это основа духовной жизни народа. Ильин не только анализировал проблему национального образа, но и высказывал идеи его восстановления.

Ключевые слова: Ильин, русский национализм, национальный образ, политическая философия.

Nikita K. Grammatchikov, Bachelor's Degree in History, Master's Degree in Political Science, Deputy Director, "Socio-Cultural Foundation for Development and Innovation" Nonprofit Organization. E-mail: grammnik@yandex.ru

Philosophical View of Russian Nationalism and the National Image of Russia in the Works of Ivan Ilyin

Abstract. The article examines Ivan Ilyin's view of Russian nationalism and the resulting national image of Russia, which is a complex and multifaceted structure that includes elements of conservatism, nationalism, patriotism and Christian ethics. In his works the philosopher notes that national identity is a key element of the existence of any nation. Its spiritual character determines the behavior of people, their attitude to the world and each other and forms the basis for the creation of national statehood, including the Russian one. Ilyin pays special attention to the role of the church in the formation of Russian society, believing that Orthodoxy is the basis of the spiritual life of the people. Ilyin not only analyzed the problem of the national image, but also expressed ideas about its restoration.

Keywords: Ilyin, Russian Nationalism, National Image, Political Philosophy.

Актуальность философии «нормального правосознания» И.А. Ильина

Устойчивый характер системного кризиса общества и государства обуславливает столь же устойчивый интерес к наследию нелиберальной русской мысли «золотого века» (середина XIX – начало XX столетий), а также «первой волны» эмиграции. Наличие в достаточно богатом русском социально-философском наследии не только провидческих откровений, но и противоречий, элементов утопичности и спекулятивности, а также то обстоятельство, что институциональная организация современного («информационного», «сетевого», «цифрового» и т.п.) общества изменилась по сравнению с концом Нового времени весьма существенно, тем не менее не отменяют вовсе его практической значимости, поскольку характер общества-цивилизации, основания его уклада и ценностей меняются все же куда медленнее, нежели организация производства и коммуникации. Кроме того, сами причины и характер острых проблем постсоветской России и поздней Российской империи достаточно схожи: еще в недавнем прошлом фактически под запретом находились дискуссии о самобытности России, построении развернутой национально-государственной идеи и стратегии развития. Увы, остается в зачаточном состоянии национальное сознание (еще не так давно подавляемое самой властью). Кроме того, сами причины и характер острых проблем постсоветской России и поздней Российской империи достаточно схожи: еще в недавнем прошлом фактически под запретом находились дискуссии о самобытности России, построении развернутой национально-государственной идеи и стратегии развития. Увы, остается в зачаточном состоянии национальное сознание (еще не так давно подавляемое самой властью). В обоих случаях мы видим негативный вариант гибридного государства, либерально-охранительного синтеза, когда инертный бюрократический механизм, не имеющий реальной поддержки основных социальных слоев, санкционировал формирование системы сырьевого периферийного капитализма, фактическое подчинение державам, начавшим колониальное освоение России через свои финансово-промышленные и дипломатические структуры, консервацию привилегий «элиты» вместо нациестроительства, преференции ряду этносов и этнических окраин в ущерб интересам государствообразующего народа.

В этой связи теоретическое и практическое значение наследия философии права Ивана Александровича Ильина в условиях кризиса в том числе правового сознания российского общества (в первую очередь выражающегося в беспрецедентном правовом нигилизме) остается достаточно высоким, хотя и безусловным в онтологическом отношении. И.А. Ильин, получивший в юности прекрасное юридическое образование, одним из первых попытался создать универсальную теорию, объединяющую проблематику личности, общества, права,

Тяпин Игорь Никифорович, доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры философии Вологодского государственного университета. E-mail: i.n.tyapin@mail.ru



государства, политики, власти в едином акте правосознания. По едва ли не общему мнению современных исследователей, многие прогнозы Ильина сбылись достаточно точно и нашли отражение в современном российском общественном сознании.

Как справедливо отмечает А.А. Егоров, «правосознание у Ильина – вовсе не то, что понимают под ним юристы, сводящие эту форму общественного сознания лишь к правильному пониманию и знанию норм положительного права» [2, с. 14]. Действительно, в структуре правосознания И.А. Ильин выделял не только «знание» и «мышление», но и воображение, волю, чувство, человеческую душу, человеческий инстинкт. Правовая жизнь рассматривалась им наряду с религией как вид духовного делания, в котором принципиально невозможна позиция стороннего наблюдателя. В основе государства и права должна лежать некая универсальная и всеобъемлющая идея, претендующая на верховенство в вопросах правосознания [6, с. 388]. Ни эстетический вкус, ни научное мышление, ни совесть в принципе не способны справиться с подобной задачей. Такую верховенствующую роль, по мнению И.А. Ильина, способна играть только религия, ибо именно она претендует на руководство во всех делах и во всех отношениях. Правосознание в обыденной, повседневной жизни может в принципе и не иметь религиозной мотивировки, но подлинная религиозность не может оставаться равнодушной к правосознанию и к вопросам права и государства. «Нормальное правосознание» может сформироваться только при обращении человека к своему внутреннему духовному опыту, это всегда инстинктивная воля к духу, справедливости и всяческому добру. В своем зрелом осуществлении оно непременно приобретает религиозный характер – вне зависимости от самосознания этого факта индивидом: «Правосознание и царство Божие живут одною и тою же душевной тканью, осуществляют себя в одной и той же духовной среде» [6, с. 389]. Более того, «сама религия как осуществление “царства Божия” невозможна вне права и его признания, т.е. вне правосознания» [6, с. 390]. При этом Ильин не отождествлял «религиозное» состояние души с «церковным» или «вероисповедным».

Фактически право и государство И.А. Ильин обосновывает через правосознание, преобразованное сознанием религиозным, и тип аргументации в этом обосновании нельзя однозначно назвать ни теологическим, ни светским научным. Здесь соединились научный подход к постановке вопроса, развитый научный аппарат, научная методология и вместе с тем христианские представления о мироустройстве, о человеческой природе, о смысле истории. Можно сказать, что в рамках православных ценностных ориентиров Ильин создал философско-правовую доктрину, которую по широте охвата и глубине исследования можно сравнить с западноевропейскими теологическими – неомистской и протестантскими – школами права.

Всю историю человечества, по мнению Ильина, возможно рассматривать как историю правосознания, развитие либо деградация которого, определяемая большей или меньшей зависимостью от религиозных установок, выступает для него едва ли не важнейшей движущей силой общественно-исторического процесса. Правосознание во многом сформировало античную цивилизацию. С разложением язычества зашатались основы античного правосознания: «Религиозная беспочвенность неизбежно привела к духовной и этической беспринципности; индифферентизм вылился в крайний нигилизм, способствуя во всем открытой агрессивности. Религиозно-беспочвенное правосознание оказалось неспособным поддерживать общественный порядок и монументальную государственность Рима» [7, с. 9]. Христианское откровение, по мнению Ильина, внесло в мир совестливый религиозно-этический дух и привело человека к особому пониманию мира, сограждан, права и государственности, способствовало развитию в человеке духа миролюбия и братства, лояльности и солидарности, неформальной справедливости, прививало способность воспринимать власть как великое бремя ответственности. В периоды Возрождения и осо-

бенно Нового времени правосознание все более становилось светским, что, в сущности, привело к сведению правовых отношений не к реальному равенству и справедливости, а к отношениям силы и власти. В новоевропейском обществе индивиды-атомы «делятся по имущественному принципу на различные социальные классы и ведут между собой борьбу не за жизнь, а на смерть за земные блага. Все это множество призвано к тому, чтобы методом уничтожения хозяйственно и духовно самостоятельной личности добиться потребительского счастья...» [7, с. 12].

Первый этап этого кризиса завершился буржуазной революцией во Франции: потеря веры (в том числе в естественность *юридического* сословного строя) привела к «секуляризации духа», которую он трактовал как духовную пустоту. Новое государство строилось на противоречивой смеси справедливых требований свободы, равенства, братства и *фактического* сословного строя. Второй этап – индустриальная эпоха, когда космополитизм пролетариата и его хозяев, слагающих объединение не по вертикали (по признаку государственной принадлежности), а по горизонтали (по классовому признаку) разрушил духовные основы государства

Общемировой кризис, ставший особенно ощутимым в начале XX века и вылившийся в поток страшных войн и революций, объясняется, по Ильину, в первую очередь третьим этапом кризиса правосознания. В это время уже в полной мере проявляется отрицание духа, духовной культуры, отсутствие веры, патриотизма, обесценивание института брака, семьи, тождественность права и закона, сведение человеческой жизни только к материальным ценностям, материальному благополучию, что в свою очередь ведет к отрицанию личной свободы всеобщим уравнением [12, с. 38]. Правосознание отрывается от метафизического идеала – от духовной, сверхклассовой природы государства и от духовно-сверхнациональных горизонтов права и разлагается от негативных свойств человеческой души. Как отмечал А.Н. Окара, Ильин говорил о своем времени как эпохе «величайшего правового и государственного разложения, когда поколебались все нравственные устои и вскрылись вековые раны национального духа» [15, с. 88]. В ильинской публицистике постоянно подчеркивалась именно духовная причина социально-политического кризиса, постигшего Россию и человечество, его зависимость от кризиса правосознания и религиозности.

Ильин не только констатировал наступивший кризис, но и искал пути выхода из него. Несомненным достоинством его концепции правосознания является предлагаемая конкретная программа воспитания в гражданах «нормального правосознания». Ильин осознавал типичные недуги правосознания русского народа, поэтому многие черты в созданном им образе идеального гражданина – «нормального субъекта права» – задаются как антитезы к ним.

Еще западники и славянофилы в своих спорах указывали на принципиальное отличие русского правосознания от правосознания западноевропейских народов, считая основной особенностью первого недоразвитое чувство автономии личности и абсолютизацию моральных норм в противовес правовым и расходясь лишь в отношении (положительном либо отрицательном) к этой особенности. По мере экономической и, частично, социальной модернизации России все более популярными в обществе становились идеи западников. В русской философии права начала XX века также господствовали критические оценки, даже неприятие русского типа правосознания и национального характера, хотя отношение к данной проблематике стало несколько иным.

Русский человек, по мнению И.А. Ильина, в силу объективных исторических, политических и географических причин имеет слабое чувство собственного достоинства, поэтому умеет хвастаться и тщеславиться, но не умеет уважать себя и блюсти свое достоинство. Русский человек как личность склонен к неуважаемому поведению; как гражданин он считает преступление не постыдным, но делом удали, склонен к клятвопреступлению,

чванству и раболепию, лести и покорности, к злопамятству и бунту. Как властвующий он – взяточник, вымогатель и самодур, не умеющий и не желающий отличать публичное право от частного и жертвовать вторым во имя первого. Отсюда – он создает власть, не уважающую духовное достоинство гражданина, не доверяющую ему, отрицающую всякое значение свободы; власть, которая правит запретом и страхом и может поставить свое самосохранение выше достоинства страны. В числе особенностей правосознания русского человека Ильин называет также противопоставление индивидуальной воли, с одной стороны, а с другой – права и родины: «Когда воля русского человека верна себе, то она неверна праву и родине, а когда она лояльна, то она покорна за страх, напрягается лишь наполовину и в сущности неверна себе» [5, с. 159]. Этим определяется особое отношение к государственности: «Душа русского человека не осмысливает права его единою целью и государства – его верховным заданием, и потому она измеряет и право и государство его пользою, его личною и классовою полезностью и всегда готова обратиться к власти с корыстным, то униженным, то дерзким притязанием; и потому она не верит в цель права, и не ценит государственной власти, и тянет к анархии, к оппозиции, к бунту» [5, с. 160].

С приведенными рассуждениями Ильина о прагматичном отношении русского народа к государственности можно соглашаться не во всем. Во-первых, философ явно отождествляет различные оттенки понятия «государство»: как системы органов власти и как родины. Во-вторых, история России знает огромное количество примеров самопожертвования во имя государства (во всех смыслах данного термина). Эгоизм и корысть берут верх в русском человеке в периоды, которые можно назвать обобщенным понятием «Смута», когда происходит системный кризис государственности. Однако, безусловно, важен вывод мыслителя о том, что главной причиной недуга русской национальной ментальности и многих исторических бед России является не отсутствие правосознания европейского типа, а дисбаланс между автономным правосознанием и правосознанием публичным.

И.А. Ильин предупреждает, что русское теоретическое правосознание должно оберегать себя от западного формализма, самодовлеющей юридической догматики, правовой беспринципности, от релятивизма и сервилизма. Для создания национального по своим корням, православного по своему духу и творчески содержательного по своей цели нового русского правосознания в русском человеке необходимо утверждение нового общественного строя как условия воспитания свободной личности с достойным характером и предметною волею. «Но все это может осуществиться, – подчеркивал мыслитель, – только через сердечное и совестное созерцание, через правовую свободу и предметное правосознание» [3, с. 330–331].

Значительную долю вины за «исконно дефективное», по его словам, правосознание русского народа И.А. Ильин (вслед за славянофилами и западниками) возлагал на власть. Исходя из своего известного отрицания (точнее – неприятия) классового понимания государства (поскольку классовое государство всегда есть причина и источник гражданской войны), государство как совокупный субъект права он представлял в виде либо корпорации, либо учреждения. Здоровое государство всегда совмещает в себе черты корпорации с чертами учреждения: оно строится как сверху (по принципу властной опеки), так и снизу (по принципу самоуправления). Жизненное сочетание корпорации с учреждением определяется прежде всего имеющимся в данной стране и в данную эпоху уровнем народного правосознания. В реальной истории России «русская национальная власть, – писал он, – не ценила автономную лояльность в подданном и потому не воспитывала его к самодеятельности и свободе, требуя внешней покорности и формализуя государственный режим; и, формализуя самые цели государственности, юридически являла свою собственную гетерономию то в форме беспредметной тирании, то в унижительном образе временщика» [5, с. 160]. Здесь можно возразить, указав на

необходимость ограничения автономии индивида во имя сохранения целостности и безопасности огромного государства. Но приходится все же признать, что отсутствие взаимного доверия и уважения между гражданами и властью не способствовало развитию в людях гражданских чувств, форм гражданского самоуправления и соответствующих горизонтально ориентированных правоотношений, предполагающих участие субъектов на началах равенства. Поэтому главную роль в деле формирования в российском обществе нормального правосознания, наряду с самовоспитанием в людях духовного достоинства, И.А. Ильин отдавал государственным органам, которые должны в идеале приводить законодательство страны в соответствие с историческими принципами русского естественного права (после того как данные принципы будут открыты и изучены), наблюдать за состоянием общенационального правосознания и за преподаванием права и законоведения, воспитывать новую элиту, уважающую закон.

Анализируя специфику развития страны после крушения СССР, член-корреспондент РАН Ж.Т. Тощенко отмечал, что в постсоветской России в начале ее развития практически отсутствовали социальные слои, заинтересованные в реальном построении правового государства: верхам оно было ни к чему, поскольку ограничивало их хищничество, средний слой был мал и ценностно дезориентирован, а малообеспеченное большинство – поглощено проблемами собственного выживания [16, с. 562]. Несмотря на разные, порой прямо противоположные, установки всем этим социальным группам мало или совсем неинтересно, законна или незаконна власть. Если в первые месяцы существования «новой России» после крушения СССР общественность оживленно обсуждала перспективы построения правового государства, процедуру функционирования многопартийности, появление нового слоя чиновников, преданных только Закону, то буквально через несколько лет в сознании большинства людей доминировали тревоги за свое бесправное положение. Здесь кроме собственно материально-экономических причин и геополитических вызовов немаловажное значение имеет сам по себе упадок культуры общества в связи с тотальным доминированием массовой культуры потребления и криминальной субкультуры (в том числе в языковом аспекте, поскольку язык – форма организации мышления и мировоззрения), под знаком которых прошли 1990-е.

А ведь И.А. Ильин (в традиции славянофильства и идеализма немецкой мысли, от И.Г. Гердера и Г.В.Ф. Гегеля до О. Шпенглера) обращал внимание на значение общего упадка культуры в стране, истоки которого коренятся в упадке духовности: «Культура без сердца есть не культура, а дурная “цивилизация”, создающая гибельную технику и унижительную, мучительную жизнь» [4, с. 296]. В такой ситуации, по его мнению, человек становится растерянным и в существенной мере теряет способность верной ориентации и самоопределения. Мыслитель назвал это состояние «расколотым сознанием», причина которого – отсутствие у человека «целокупности» влечения и способностей, согласия инстинкта и духа, веры и знания. «Расколотый изнутри человек – несчастен. Вечное недовольство – его удел. Разочарованный, ищет он все новых, не испытанных, острых ощущений; измышляет неслыханные возможности; извращает свой вкус» [8, с. 563].

Негативные особенности и стереотипы современного российского правосознания, сформировавшиеся в 1990-х годах и впоследствии во многом лишь усилившиеся, включают оправдание взяточничества, правового произвола (для многих людей не существует никаких сдерживающих факторов, когда решения принимаются ими, исходя из личного понимания ситуации, личностного восприятия, из эмоций и желаний), убеждение о приоритете частных (дружеских) отношений в решении общественных дел, при исполнении должностных обязанностей, обывательское равнодушие к совершаемым вокруг правонарушениям и преступлениям, тотальную криминализацию бытового лексикона (включая и лиц с высоким социальным статусом). При этом свобода в общественном сознании трак-

туется как ничем и никем не ограниченная возможность индивида поступать как ему вздумается или как кажется нужным.

На уровне общих принципов большинство исследователей и обычных людей признают необходимость того, чтобы понятие «свобода» неразрывно связывалось с понятием «законность». «Законность» в массовом сознании воспринимается как необходимое условие, открывающее перспективу преодоления социального и экономического хаоса, и выступает в качестве определенного символа стабильности и устойчивости развития. Этот символ удобен тем, что являет собой нечто не отвлеченное, а всегда наполненное конкретным смыслом. Так, термин «правовое государство» для реально функционирующего сознания – понятие весьма размытое. В своей буквальной трактовке любое понятие может войти в массовое сознание только из жизненного опыта и из потребностей, развитие которых этим опытом стимулируется, что в значительной степени можно отнести к понятию «законность». В обществе, где правовые регуляторы не работали, подобного опыта нет. Примечательно, что при общей деградации правосознания идея законности весьма популярна в российском обществе, хотя ее восприятие весьма своеобразно: исключительно как средства, гарантирующего индивидуальную защищенность. Идея необходимости главенствующей роли закона сочетается в массовом сознании с правовым нигилизмом. Для современного россиянина законность – это требование, предъявляемое в основном к другим (государству, гражданам и т.д.). Люди по целому ряду объективных и субъективных причин не могут оценить значение законопослушания. Иными словами, замеченная И.А. Ильиным порядка ста лет назад огромная пропасть между автономным правосознанием и правосознанием публичным (выраженным прежде всего в государственном законодательстве) сейчас увеличилась еще сильнее.

Вследствие осмысления и актуализации евразийского учения довольно популярными в последние годы являются суждения о России как изначально «идеократической» стране, отличающейся и от Запада с его доминирующей ролью конкретного законодательства, и от Востока, где в общественной жизни традиционно главенствуют религиозные принципы. В этой связи стоит вспомнить о перманентном идеологическом кризисе в России начиная с распада СССР. Обществу длительное время навязывались противоречивые установки, часть которых не соответствовала ментальным устремлениям и интересам большинства населения, что неминуемо вело к кризису всего общественного сознания и развалу государства.

Это данность, от которой никуда не деться. Идеология ограничивает свободу воли индивида (не только в позитивных, но и в негативных ее проявлениях), который вынужден следить за соответствием идеологическим требованиям своих слов и поступков. Любопытно, что большинство людей в России неохотно следуют закону, но без сопротивления подчиняются, по крайней мере внешне, идеологии, будь то теория официальной народности, коммунизм или либерализм. Максимум, чего можно ожидать, это чувство внутреннего несогласия. Подмеченная когда-то П.Я. Чаадаевым не критическая восприимчивость российского общества к любым учениям по мере модернизации России только возрастала. До сих пор это свойство отечественного национального характера использовалось в основном во зло, но его можно использовать и во благо. России требуется учение, объединяющее общество. Учение, в котором уважение к духовной свободе и естественным правам человека соединилось бы с господством традиционной морали, требованиями всеобщего соблюдения Закона (как гражданами, так и властью) и любви к Родине. Его по-прежнему нет, поскольку либерализм в российских условиях слишком долго усиливал извращенный индивидуализм, будучи абсолютно неприемлем в качестве общепринятой идеологии. И хотя позитивные подвиги последних лет налицо, инерция предыдущего тренда еще слишком велика.

Необходимость создания такого учения была осознана еще славянофилами, но ни они, ни последующие поколения здравомыслящих, патриотически настроенных российских

мыслителей (в том числе и сам И.А. Ильин), не смогли воплотить это понимание в законченную систему конкретных идей, следствием чего стали печальные события российской истории XX века, порожденные борьбой деспотических и ультралиберальных тенденций. Русская философия в большей степени формулировала принципы идеального социально-политического устройства, нежели формировала конкретные, детально прописанные модели. Тем не менее можно констатировать наличие устойчивой преемственности, традиции, которая заново проявилась в современной искренней (а не казенной!) патриотической мысли, ищущей пути интеграции дореволюционного и советского цивилизационного опыта, органичного соединения развития национального духа и социальной справедливости, традиции и модернизации. Итоги этих поисков достижения справедливости не только на формально-правовой основе и «голом» рационализме, а в этическом и национальном контексте можно сконцентрировать вокруг концепта нравственного государства справедливости, теоретическая модель которого предполагает:

1) официальное закрепление в правовых нормах приоритета классического перечня этических добродетелей и национальной идеи и придание им статуса главного источника правотворческой деятельности и государственного стратегического планирования;

2) законодательное утверждение полного баланса прав и обязанностей (каждое новое право порождает обязанность и самоограничение), жесткую правовую ответственность представителей госаппарата за должностные преступления, в том числе посредством процедуры общественного суда;

3) обеспечение реального равенства возможностей участия граждан в занятии выборных должностей посредством строгого ограничения и фиксации размера средств, потраченных на это участие;

4) формирование особой – этической – ветви власти с функцией публичного осуждения или одобрения социально значимых и «резонансных» решений и действий, их оценки на предмет соответствия социальной справедливости, этическим заповедям и национальной идее;

5) активную роль государства как экономического субъекта в перераспределении на основе дифференцированного подхода к налогообложению, субсидиарных схем поддержки различных групп населения;

6) способствование всестороннему – нравственному, интеллектуальному и физическому – развитию каждого гражданина, формированию личности как субъекта политики и в какой-то степени судьи над политическим режимом;

7) адекватное и полное информирование населения, законодательный запрет на использование технологий манипуляции сознанием, достижения управляемости системы путем «формируемого общественного мнения», атомизации, дезориентации, дезорганизации и деморализации личности и общества [17].

В реальности же в постсоветской России произошла потеря взаимосвязи морали и права как двух основных поддерживающих друг друга систем обеспечения социального порядка (что уже стало общим местом в работах современных отечественных правоведов). Общеизвестно, что разрушение одной из них неизбежно ведет к деформации другой: закон не действует без опоры на мораль, а мораль разрушается без подкрепления законом. Именно наличие виртуальной границы между правом как духовной ценностью и собственно нравственными ценностями, некоего разрыва ценностного пространства, отделяющего правду суда от правды бытия, является причиной недоверия к действующему праву. В последнее время наметился позитивный тренд к исправлению ситуации, но слишком глубок был провал 1990-х годов.

Категория справедливости (одна из ключевых ценностей и в этике, и в праве) при интеграции аксиологических компонентов обеих соционормативных систем преобразуется

в понятие социальной справедливости как единства деяния и воздаяния, прав и обязанностей. В системе социальных ценностей и ожиданий современного российского общества социальная справедливость все больше выступает на лидирующие позиции. Нельзя не вспомнить, что 1990-е годы прошли под знаком безудержного нормотворчества, которое востребовало только внешнюю сторону права, освобожденного от груза ценностей. Законы, принимаемые государством, становились индифферентными по отношению к человеку, а сама российская система права все более эволюционировала в направлении отказа от социальной справедливости. Российский правовой нигилизм стал следствием органической невозможности общества принять ряд правовых реформ или установлений, реализация которых наталкивалась на чрезвычайно стойкое общественное неповиновение в скрытой форме, выражающееся в отстаивании традиционных представлений о социальных идеалах и правовых принципах [10, с. 17].

Со стороны же власти в начальный период становления новой российской государственности последовала установка на примитивный юрицизм, когда конкретными юридическими нормами пытаются отгородиться от необходимости нравственных поступков, а также моральной оценки и ответственности – индивидуальной и коллективной – собственных действий со стороны общества. Право превратилось в систему формализованных инструкций по использованию (физическая реальность права), лишенных какого бы то ни было смысла, связанного с культурным, философским наследием человеческой цивилизации (метафизическая реальность права) [18, с. 30]. В итоге примитивный юрицизм стал господствующей установкой правоприменения значительной части юридического сообщества, в том числе тех, кто исполняет властные функции, глубоко деформировав структуру и содержание мировоззренческой культуры российского юриста. Экзистенциальный вакуум правовых представлений, будучи порожден экзистенциальным вакуумом правовой реальности, закреплял последнюю.

Что касается И.А. Ильина, то его определения, апеллирующие к христианскому духу и справедливости, зачастую грешат недосказанностью, за которой скрывается признание естественности материального и отчасти правового неравенства. Отмечая, что пути, действительно ведущие к справедливости, указаны христианством, И.А. Ильин вместе с тем отмечает, что справедливость и равенство не одно и то же, поскольку люди от природы не одинаковы. Соответственно справедливость требует, чтобы права и обязанности людей, а также их творческие возможности, предметно соответствовали их природным особенностям, способностям и делам, что справедливость многообразна, неформальна и жизненна [3, с. 185–187]. Философ, говоря о взаимосвязи правосознания и справедливости, подчеркивает: «...если в стране нет живого и справедливого правосознания, то ей не помогут никакие и даже самые совершенные законы. Тут нужны не “правила”, а верное настроение души – необходима воля к справедливости. А если ее нет, то самые лучшие законы, начертанные мудрецом или гением, будут только прикрывать язвы творимых несправедливостей» [3, с. 188]. Исходя из такого понимания справедливости, Ильин утверждает, что для восстановления России народ нужно убедить в том, что новый, постсоветский порядок «искренно хочет и практически ищет справедливости», устраняя уравниловку, обезличку, бесправие, беззаконие, взяточничество, бедность, террор против лучших и преуспевающих (по сути, это стандартный пропагандистский перечень, которым Запад и эмиграция, начиная от 1920-х годов и вплоть до краха СССР, описывали советскую действительность), а затем «начать воспитание народа к живой, творческой справедливости» на основе веры и религии, ибо «вера в Бога есть главный и глубочайший источник чувства ранга и воли к качеству» [3, с. 189].

Приведенные рассуждения И.А. Ильина (где и христианство более походит на протестантскую этику, а не на формальные по крайней мере идеалы православия) фак-

тически демонстрируют утопичность его же известного тезиса о внеклассовом характере государства. Тем не менее, чтобы привить в России уважение к закону, необходимо строить систему права на основе базовых принципов справедливости и нравственности, на что фактически и указывал Ильин. То есть нужно учение, которое в сегодняшних условиях могло бы сформироваться и существовать как официальная идеология, если бы государство взяло на себя функции реально руководить деятельностью по ее созданию усилиями научных институтов, философов, социологов, историков, правоведов, а также последующей пропаганде. Ключевым принципом правовой идеологии очевидно должен был стать евразийский же принцип правообязанности как баланса прав (включая властные полномочия) и обязанностей (ответственности) каждого члена общественно-государственной системы-организма. Этим обеспечивается единый нравственный идеал: государство обременено этическими обязательствами перед подвластными, нравственными нормами, вытекающими из требований служения и подвига. Как отмечает Б.В. Назмутдинов, «правообязанность» в трудах Н.Н. Алексеева и других евразийцев (например, Н.С. Трубецкого) в теоретико-правовом контексте является юридической категорией, поскольку представляет собой органическое единство правомочия и юридической обязанности, а в историко-философском – категорией нравственно-правовой: «правообязанность» распадается на правомочие и нравственную обязанность [13, с. 16]. Таким образом, данный концепт приобретает нравственно-метафизический смысл, выступая онтологической основой социально-цивилизационного бытия.

В результате воплощения правообязанности как политико-правового принципа у граждан сформировалась бы «автономная лояльность» по отношению к государству, о которой писал И.А. Ильин, и была бы ликвидирована пропасть между автономным и публичным правосознанием. На основании этого принципа можно разрешить давнейшую российскую проблему правосознания, когда и власть, и общество не видят необходимости строгой законности и получается своеобразный замкнутый круг, а результатом непрекращающегося «бега по кругу» становится возрастающая деградация правосознания уже самой власти и как следствие – попытки усиления бюрократической регламентации.

Между тем, несмотря на приписываемое Ильину временное увлечение идеями фашизма как корпоративной солидарности общества и власти на самых ранних этапах становления данного движения, он не принимал именно тоталитарную политическую модель, которая «строит весь свой режим на подавлении и извращении чувства собственного духовного достоинства. Она требует слепой и унижительной покорности <...> требует безмерной лести <...> она старается вовлечь в свои политические преступления как можно больше граждан, поставить всех на колени и сломать им духовный хребет <...> Она создает <...> невиданный еще режим бесчестия и развертывает потрясающие картины нравственного разложения» [9, с. 229–230]. Это сказано в целях идейной критики строя в СССР (к слову сказать, несколько предвзятой и односторонней), но весьма актуально звучит сегодня, в условиях угрозы реализации модели «цифрового тоталитаризма» по всему миру.

Как отмечает белорусский исследователь А.В. Лысюк, в государственно-правовом учении И.А. Ильина содержится прямая мысль о том, что здоровье государства зависит от нравственного состояния народа в не меньшей степени, чем от правящего сословия [11]. Моральный выбор – это всегда стихия свободы, сфера личностного самоопределения свободного индивида, из которого проистекают «верно и глубоко понятые» долг, дисциплина, ответственность, чувство собственного достоинства и творчество. Действительно, Ильин полагал, что угнетаемая и несвободная личность неспособна к верному устройству жизни, а народ, пребывающий в подобном состоянии, политически недееспособен, «вырождает государственность в пустую форму покорности и порядка», углубляющую разрыв между гражданами, утверждает «недугующую власть» и обречен на исторические пора-

жения [9, с. 211]. С одной стороны, у свободного индивида формируются важные моральные и политические требования к государству – ограждать и защищать его личные права и свободы, обращаться с каждым гражданином как с духовно свободным и творческим центром сил, гарантировать ему жизнь «внешне-свободную» и «внутренне-самостоятельную». С другой стороны, состояние свободы побуждает его к объективации своих жизненных сил. Он должен «вложиться» в общественную жизнь, «упражняться в общественном самоуправлении» и «верно участвовать в устройении» государства посредством: а) выбора политических деятелей; б) публичной артикуляции своей политической позиции; в) создания и поддержки общественных организаций. Принцип политической свободы формулирует некоторую сумму требований к ее субъекту. В первую очередь это преодоление личного или классового эгоизма, ориентация на общий интерес государства. Настоящий гражданин «должен испытывать живое неразрывное тождество между интересом государства и своим собственным интересом и через это признавать своим... интересом – каждый духовно-верный интерес каждого из своих сограждан» [9, с. 177]. Государство должно взять на себя миссию формулирования единой цели и общего интереса своих граждан, преодолеть «недуги автономии» – страх, стремление к пассивности. Но к реализации этой миссии способно только нравственное государство справедливости.

Отсюда и происходит выход еще на один важнейший тезис философии «нормального правосознания» Ильина – о неразрывной связи государства, правосознания и патриотизма [14, с. 79]. Государственная политика вне патриотизма бесплодна, нелепа и гибельна. Гражданин должен быть прежде всего патриотом, способствующим расцвету духовной культуры народа. Таким образом, одной из основ здорового правосознания является здоровое национально-патриотическое чувство. Государственно-правовая сущность патриотизма проявляет себя в становлении правосознания как необходимого условия формирования государства и духовного единения общества. Патриотизм оказывается высшим уровнем развития правосознания. Здоровое правосознание не только не отвергает государственного образа мыслей и патриотического чувства, но культивирует эти состояния как безусловно ценные и необходимые – не только для индивидуума, но и для государства. При этом Ильин продолжает традиции немецкого романтизма и исторической школы права (Ф. Савиньи), понимавших диалектическое единство национального и общечеловеческого, в русской мысли ранее нашедших отражение в учении славянофилов. Как отмечает американский исследователь Ф.Т. Гриер, поскольку Ильин рассматривал духовную ценность патриотизма как один из аспектов здорового правосознания, а доктрину здорового правосознания выводил из более фундаментальной доктрины естественного права, то это логически приводит к заключению, что патриотизм у Ильина является всечеловеческой духовной ценностью [1]. Следовательно, в своем здоровом виде, предполагающем уважение субъектом своих прав (личных и национальных), а также прав других (не только индивидов, но и народов, государств), патриотизм как высший уровень правосознания может стать основой для нормализации международных отношений.

Литература

1. *Гриер Ф.Т.* Ильин о патриотизме как всечеловеческой ценности [Электронный ресурс] // Культурологический журнал. 2015. № 4 (22). Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/ilin-o-patriotizme-kak-vsechelovecheskoy-tsennosti/viewer>
2. *Егоров А.А.* Правосознание как базовый концепт построения юриспруденции (в трудах И.А. Ильина) // Гражданин. Выборы. Власть. 2024. № 2 (32). С. 11–22.
3. *Ильин И.А.* Наши задачи: в 2 т. Т. 1. М.: Папор, 1992. 616 с.

4. *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 430 с.
5. *Ильин И.А.* Родина и мы. М., 1992. Смоленск: Посох, 1995. 512 с.
6. *Ильин И.А.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. 620 с.
7. *Ильин И.А.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. М.: Русская книга, 1998. 603 с.
8. *Ильин И.А.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 8. М.: Русская книга, 1998. 571 с.
9. *Ильин И.А.* Соч.: в 2 т. Т. 1: Философия права. Нравственная философия. М.: Медиум, 1993. 509 с.
10. *Лукьянова Е.А.* Аморальное право? // Конституционное и муниципальное право. 2008. № 20. С. 16–19.
11. *Лысюк А.В.* Иван Ильин о нравственном характере государства [Электронный ресурс] // Актуальные вопросы теории государственной политики и управления в современной политологии: м-лы круглого стола каф. политологии Белорус. гос. ун-та, Минск, 25 февр. 2021 г. Минск, 2021. С. 51–56. Режим доступа: <https://elib.bsu.by/handle/123456789/267691?mode=full>
12. *Мартыненко К.Б.* И.А. Ильин о трех стадиях кризиса правосознания // Общество и право. 2009. № 2 (24). С. 36–38.
13. *Назмутдинов Б.В.* Политико-правовые воззрения евразийцев в российском государствоведении XX в.: дис. ... канд. юр. наук. М., 2012. 267 с.
14. *Начапкин М.Н., Кулешова А.С.* Креативный консерватор И.А. Ильин о роли правосознания в формировании гражданского общества и правового государства // Культура, личность, общество в современном мире: методология, опыт эмпирического исследования: XIV Международная конференция: в 4 ч. Ч. 3. Екатеринбург, 2011. С. 76–80.
15. *Окара А.Н.* Правосознание – центральная категория философии права И.А. Ильина // Государство и право. 1999. № 6. С. 84–93.
16. *Тощенко Ж.Т.* Парадоксы и противоречия правового сознания // Безопасность Евразии. 2002. № 3. С. 561–575.
17. *Тяпин И.Н.* Нравственное государство как государство справедливости: штрихи к концепции // Философия права. 2016. № 6 (79). С. 57–62.
18. *Холопов А.В.* Метафизика как поиск высшего смысла права // Метафизика права: м-лы межвуз. науч.-метод. коллоквиума по вопросам методологии и методики юридических исследований / под общ. ред. И.Л. Честнова. СПб., 2017. С. 19–30.

Аннотация: Статья посвящена осмыслению концепта нормального правосознания в философии И.А. Ильина в контексте исторических и современных противоречий во взаимоотношениях государства, общества и личности в России. Показана концептуально-методологическая опора мыслителя на наследие национально ориентированной идеалистической философии Германии (прежде всего немецкого Просвещения, Г. Гегеля, исторической школы права), а также русского славянофильства, где значение правосознания оценивалось в нормативном комплексе морали и права. Делается вывод о том, что формирование и распространение нормального правосознания в России, по мнению И.А. Ильина, возможно при системной деятельности именно нравственного государства и ответной реакции общества на основе взаимного императивного принятия ценностей патриотизма и правообязанности.

Ключевые слова: русская философия, немецкая идеалистическая философия, кризис правосознания, нравственное государство справедливости, автономная лояльность, патриотизм, диалектика национального и общечеловеческого.

Igor N. Tyapin, Doctor in Philosophy, PhD in History, Associate Professor; Professor, Department of Philosophy, Vologda State University. E-mail: i.n.tyapin@mail.ru

The Relevance of “Normal Legal Consciousness” Philosophy by I.A. Ilyin

Abstract: The article is devoted to understanding the concept of normal legal awareness in the philosophy of I.A. Ilyin in the context of historical and modern contradictions in the relationship of the state, society and individual in Russia. The author shows the conceptual and methodological approach of the thinker is based on the legacy of the nationally oriented idealistic philosophy of Germany (primarily the German Enlightenment, G. Hegel, the historical school of law), as well as Russian Slavophilism, where the importance of legal awareness was assessed in the normative complex of morality and law. The conclusion is drawn that the formation and dissemination of normal legal consciousness in Russia, according to I.A. Ilyin, is possible with the systematic activity of a moral state and the response of society based on the mutual imperative acceptance of the values of patriotism and legal law-obligation.

Keywords: Russian Philosophy, German Idealistic Philosophy, Crisis of Legal Consciousness, Moral State of Justice, Autonomous Loyalty, Patriotism, Dialectics of the National and Universal.

Воззрения И.А. Ильина в пространстве идеологического дискурса второй четверти XX века: мифы политической маркировки

Обвинение в фашизме как «язык вражды»

Скандалы вокруг фигуры И.А. Ильина помимо обнаружения политического заказа выявили проблемы в сфере методологии политологического анализа [1]. Вольное оперирование политической маркировкой отразило общую ситуацию кризиса в политологии, смешения парадигм и эклектики. Ключевое в разразившемся скандале понятие «фашизм» оказалось лишенным какого-либо конвенционального содержания, став не более чем «языком вражды». Показательно, что такая же релятивизация понятий «фашизм» и «нацизм» имеет место и за рубежом. Фашистами и нацистами в ходе президентской кампании в США маркировались Д. Трамп и его сторонники. Парадоксальным образом Трамп в США и Ильин в России оказались зачислены оппонентами в один идеологический лагерь.

Когда-то в христианской средневековой Европе в отношении едва ли не любого могущественного политика было принято задавать вопрос: а не антихрист ли это? Откровение Иоанна Богослова дало образ вселенского зла, и он служил в качестве критерия оценки несправедливых политических действий. Сегодня ту же роль выполняет образ Гитлера. С Гитлером в последнее время сравнивались многие современные политики. Создана новая историческая мифология, где нацизму отведена роль своеобразного жупела, используемого в отношении политических противников [5].

Сформулированный американским юристом Майком Годвином и названный его именем закон гласит: «По мере возрастания дискуссии... вероятность сравнения, упоминающего нацизм или Гитлера, стремится к единице». Чем выше оказывается градус дискуссии, тем больше вероятность сравнения оппонента с Гитлером или использования маркеров «фашист» и «нацист». При этом надо иметь в виду, что навешиваемый ярлык не всегда достоверен. Сравнение с фашизмом и нацизмом не всегда означает, что сравниваемое явление есть нацизм или фашизм [54].

Понятие «нацизм», а в еще большей степени «фашизм» оказались лишены в настоящее время своей категориальной определенности. Фашизмом стали обозначать нечто плохое и предвсудительное вообще. Фашистами называют представителей самых разных, зачастую противоположных сил. Случается, что взаимобвинения в фашизме предъявляют конфликтующие стороны. Итогом возникшей релятивизации стала потеря ясности, чему, собственно, противостоял мир во время Второй мировой войны.

Багдасарян Вардан Эрнестович, доктор исторических наук, профессор, декан факультета истории, политологии и права Государственного университета просвещения, эксперт Высшей политической школы имени И.А. Ильина Российского государственного гуманитарного университета. E-mail: vardanb@mail.ru

Нефункциональность лево-правой системы политической классификации

Скандал вокруг фигуры Ильина обнаружил нефункциональность лево-правой системы политической идентификации. Идея лево-правого политического спектра возникла, как известно, еще в XVIII столетии, будучи связана с раскладом сил на соответствующем историческом этапе и применительно к сегодняшнему дню не работает. Слева соответственно спектральному распределению помещаются коммунисты, справа – фашисты. Все, кто справа, маркируются фашистами. И более того, фашистом при спектральном лево-правом распределении оказываются те, кто против коммунистов. А так как Ильин был против коммунистов и находился он на правом фланге политического спектра, то маркировка его в качестве фашиста оказалась предустановлена. Лево-правый спектр стал матрицей, задающей устойчивые стереотипы и продуцирующий навешивание соответствующих политических ярлыков. Задача состоит в проведении ее деконструкции. Обращение к творческому наследию Ильина, не укладывающегося в логику лево-правой классификации, может послужить основанием для постановки вопроса о неудовлетворительности сохраняющей свои позиции в политологии лево-правой классификации [52].

Лево-правая классификация дает сбой не только в отношении таких мыслителей как Ильин, но и в отношении большевизма. Сталинский большевизм с очевидностью совмещал элементы левого и правого полюсов. Определить его место как справа, так и слева было бы некорректно [3]. Характерно, что одним из критиков лево-правой классификации был В.И. Ленин. Современные последователи ленинизма, провозглашающие идеи «левого альянса» и «левого поворота», часто не знают или не понимают марксистско-ленинской методологии. Классики марксизма выступали против левой идеи, заявляя классовый анализ вместо лево-правого спектрального распределения. Большевики указывали на двойную опасность, как со стороны «правых», так и «левых». Критике «левых» была посвящена работа В.И. Ленина 1920 года «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» [45].

Можно констатировать, что критики Ильина слева не владеют ленинской методологией. Еще более показательным, что эта методология не применяется ими и при раскрытии дефиниции «фашизм». Сам же Ленин высоко ценил Ильина как ученого, считая возможным апеллировать к его авторитету. Видя в нем противника, он признавал в то же время глубоким изучение Ильиным наследия Гегеля, призывая учиться у него в его раскрытии гегельянства. Считается, что заступничество председателя Совета народных комиссаров спасло Ильина от репрессий в Советской России. «Насмешка истории» состояла в том, что одним из партийных псевдонимов большевистского лидера было «Ильин». По оценке современного философа А.В. Болдырева, именно Ленин и Ильин представляли собой две ипостаси русской идеи, в соединении которых состоит вопрос самовоспроизводства российской цивилизации [9].

Не является методологическим выходом распространенная в современной политологии замена лево-правого спектра при проведении классификации политических сил классификацией по модели «подковы» [53]. В модели подковы ультралевые и ультраправые полюса соединяются. Практически этот заход означал попытку уподобления друг другу нацистов и коммунистов. Теория подковы в этом отношении с очевидностью работала на теорию «тоталитаризма». Практическим выходом из нее являлась установка приравнивания СССР Германии в определении ответственных за развязывание Второй мировой войны. Ильин как мыслитель, отрицавший центристский конформизм, также оказывался зачислен в лагерь фашиствующих радикалов. Но в этом же лагере со стороны левых радикалов оказывались и большевики. Назрела, таким образом, острая необходимость ревизии матриц политологических классификаций.

Воззрения И.А. Ильина через призму цивилизационного подхода

Обращение к цивилизационному подходу, заявленному на уровне Указов Президента Российской Федерации, приводит со своей стороны к требованию отказа от претендующей на универсальность лево-правой дифференциации. Взгляд на историю с левых и правых позиций означает воспроизводство переносимой в прошлое гражданской войны. И гражданская война из прошлого легко может быть возвращена в настоящее. Для теории цивилизаций не существует левых и правых. Цивилизация левых и правых не может существовать. Оценка ведется с других позиций – адаптивности или неадаптивности политических концептов к цивилизационной среде.

Оценивать творчество Ильина в этой постановке вопроса следует под углом зрения, адаптивны ли выдвигаемые им идеи существованию Российской цивилизации. Ответ на этот вопрос очевиден: для Ильина достижение такого соответствия являлось главным. «Каждый народ и каждая страна, – делал Ильин выводы в рассуждениях об оптимальной для России государственной форме, – есть живая индивидуальность со своими особыми данными, со своей неповторимой историей, душой и природой. Каждому народу почитается поэтому своя, особая, индивидуальная государственная форма и конституция, соответствующая ему и только ему. Нет одинаковых народов и не должно быть одинаковых форм и конституций. Слепое заимствование и подражание нелепо, опасно и может стать гибельным» [21, с. 48].

Но если идеи Ильина цивилизационно-адаптивны России, то что будет означать его маркировка в качестве фашиста? Фактически это означает маркировка соответствующим образом вообще Русской идеи. И не в этом ли заключается целевой замысел в целом леволиберального похода против Ильина, за атакой на которого видны другие мишени, главной из которых является сама Россия.

Классификации лево-правого спектра по оси X – по горизонтали – можно противопоставить классификацию по оси Y – по вертикали. Любое общество выстраивается вертикально сообразно с установленной в нем системой ценностей. На вершине пирамиды в традиционной системе оказывался дух, тогда как внизу находилась плоть. Сообразно с этим пониманием духовное ставилось выше материального, воин выше торговца, учитель выше ученика, ученый выше профана, старший выше младшего. Общество, построенное на приоритете традиционных ценностей, могло бы быть определено как вертикальное общество. Традиционализм закреплял эту систему приоритетов. Идеи свободы и равенства привели к замене общества вертикального «горизонтальным обществом». Верх и низ в горизонтальном обществе ставились на один уровень. Либерализм утверждал принципы горизонтального общества через равноправие, коммунизм – через равенство. Происходило смешение высшего и низшего.

Но заданный процесс идеологической инверсии установлением горизонтального общества не был завершен. «Горизонтальное общество» следующим шагом трансформировалось в «перевернутое общество». То, что было когда-то внизу, оказывалось вверху, а находившееся вверху наделялось положением маргинального. Неолиберализм, с одной стороны, и нацизм – с другой закрепляли идеологически систему «перевернутого общества». Метафизическим выражением «вертикального общества» выступала теократия, тогда как «перевернутого общества» – сатанократия. И нацизм (опыт украинского нацизма), и неолиберализм (опыт постмодернистской инверсии Запада) выходили, как это показывают современные реалии, на окровавленные сатанинские культы [6].

Ильин был, безусловно, сторонником модели «вертикального общества», и без этого понимания его воззрения не будут адекватно поняты. Являясь сторонником традиционной

вертикали, он выступал за монархию и аристократию [38, 18]. Идеализация им «белого движения» связывалась именно с верой в правильную вертикаль. С позиций вертикального общества Ильин оппонировал большевикам. Но он, естественно, являлся и противником «перевернутого общества». Как только сущность нацистской инверсии в направлении перевернутого общества стала ясна, Ильин выступил в качестве жесткого противника нацизма.

Ильин действительно не сразу разобрался в сущности фашизма [19]. Но не разобрались с фашизмом тогда многие. Да и сам фашизм первоначально представал иначе, чем он проявится позже. Итальянский фашизм представал исходно как корпоративизм. В германском национал-социализме многим виделась преимущественно акцентированность на идее национализации всех сторон государственной и общественной жизни. Обе эти идеи не проявлялись на первых фазах как нечто человеконенавистническое. Между итальянскими фашистами и германскими национал-социалистами имелись существенные идеологические и политические противоречия. Острая борьба между фашистами и национал-социалистами разгорелась в Австрии. Австрийский конфликт едва не привел к военному столкновению Германии и Италии. Но далее и Германия, и Италия все более очевидно сдвигались в направлении нацизма как идеологии расового и этнического превосходства и неравенства. Германия шла к нацизму быстрее и радикальнее. Но и Италия к концу режима Муссолини представляла собой определенно нацистское государство [14].

Подходы к раскрытию понятия «фашизм» в фокусе дискуссии о политических взглядах И.А. Ильина

Чтобы дать ответ на вопрос об отношении Ильина к фашизму, следует раскрыть ключевую дефиницию. Дав определение идеологии фашизма, следовало бы далее соотнести с ними воззрения мыслителя. При совпадении его воззрений и сущности соответствующей идеологии можно говорить о принадлежности мыслителя к этому идеологическому течению, при расхождении – о том, что он к нему не принадлежит. Казалось бы, только так и должен решаться вопрос политической классификации представителей общественной мысли. Удивительно, что в отношении Ильина такое соотнесение проведено не было. Проблема осложняется отсутствием конвенции в раскрытии понятия «фашизм» [12]. Обратимся к наиболее широко представленным подходам в его осмыслении.

Наиболее интегративным определением является раскрытие понятия фашизма как идеологии и практики идеологического превосходства и неравенства [7, 8, 13]. Нацизм в этом прочтении являлся одним из вариантов фашизма, что не исключало и других вариантов. Суть позиции состоит в том, что люди антропологически неравны. Но Ильин категорически не принимал любые версии природного неравенства. Как православный христианин он опирался на идею фундаментального единства человечества. Идеи этнического и расового превосходства Ильиным отвергались. Многоэтничность России рассматривалось им как естественное основание ее существования.

Марксистская трактовка фашизма исходила из взгляда на него как на крайнюю форму капитализма. Капиталистическая экономика в фашистских государствах, сообразно с этой версией, сочеталась с политической диктатурой. На диктаторском характере фашистских режимов акцентировали внимание в раскрытии фашизма и исследователи либеральной направленности [11, 48, 49, 56]. Но Ильин был противником политической диктатуры, вне зависимости с правых или левых позиций она устанавливалась. Диктаторству им противопоставлялся монархизм. Ильин развивал тему фундаментальных различий монархии, опиравшейся на всю государственную общность, и диктатуру, опиравшуюся на какую-то группу – класс или партию [37].

Не был Ильин, как и фактически все мыслители, работающие в дискурсе русской идеи, и сторонником капитализма. Назвать его буржуазным мыслителем невозможно. Ильин защищал институции сословного государства, которые подрывались капиталистическими отношениями. Будучи противником капитализма, он, впрочем, не принимал и социализм. Но одно это, естественно, не делало его фашистом.

Третья из наиболее распространенных трактовок фашизма увязывает его с реализуемой на уровне государственной политики ксенофобией. Акцент в этой версии делался прежде всего на государственный антисемитизм [2]. Однако Ильин не принимал никакой из версий ксенофобии и в том числе не являлся антисемитом. О своем несогласии с антисемитизмом он заявлял даже до выезда в Швейцарию, находясь в Германии под властью нацистов. Ильин признавался в наличии друзей-евреев. Позиция по национальному вопросу была поставлена ему в вину, началась травля философа. Был пущен слух о том, что Ильин масон. Не поддерживая нацистскую ксенофобию, он в этом отношении сильно рисковал и тем не менее ее не принял [16, с. 241–246].

Четвертым вариантом раскрытия феномена фашизма является определение его как контрмодерна и контрхристианства. Широкую популярность эта версия приобрела благодаря Умберто Эко. Фашистский контрмодерн обнаруживался в стремлении повернуть ход истории, восстановить домодерновое общество. Контрхристианство фашизма связывалось с неоязычеством, инфернальной эзотерикой [10, 51]. Стоит ли говорить, что православный христианин Ильин под контрхристианское определение фашизма явно не подходит. Как последователь Гегеля, а соответственно, и его философии истории, не мог он быть и контрмодернистом.

Существует также подход, дифференцировавший фашизм и нацизм как две разные идеологии. Фашизм в этом прочтении сводится к идее корпоративного государства, выстраиваемого через систему профессиональных корпораций. Идеи корпоративного государства принадлежали Муссолини, тогда как Гитлер относился к ним сравнительно прохладно. Приверженцем корпоративного государства являлся и А. ди Салазар [50, 55, 57, 58].

В трактовке фашизма как корпоративного государства оказывалось, что СССР вел борьбу с иным – не с фашистской угрозой, а с нацистской – другим идеологическим противником. И очевидно, что борьба велась не против корпоративизма. Тем не менее и при этой трактовке фашизма отнесение к нему Ильина не соответствовало бы его взглядам. Безусловно, он являлся сторонником правильной иерархии и распределения общественных функций. Но сословное государство, за которое выступал Ильин, не было тождественно государству корпоративному. Деление на сословия отличается, естественно, от деления на профессиональные корпорации. Так, Московское царство, являясь сословным государством, государством корпоративным конечно же не являлось. Для относящих И.А. Ильина к фашистам-корпоративистам следует привести оценку им корпоративистского государства: «Принцип корпорации, проведенный последовательно до конца, погасит всякую власть и организацию, разложит государство и приведет его к анархии» [43, с. 100].

Следует также указать распространенную в либеральном дискурсе трактовку фашизма как тоталитарного государства. Такая трактовка позволяла смешивать под вывеской тоталитаризма идеологические парадигмы Германии и Советского Союза [15, 44, 46, 47]. Ильин, естественно, поклонником модели Советского Союза не являлся. Он был сторонником сильного государственного, но не являлся сторонником тотального огосударствления. Более того, тоталитаризм как феномен подвергался им резкой критики и осуждению. В нем он видел один из главных пороков германского и итальянского режимов. Безусловно, понятие «тоталитаризм» являлось идеологическим штампом. В холодную войну оно использовалось в качестве идеологического оружия Запада в борьбе с СССР.

Ильин принял этот штамп, и с ним в этом, как и в целом с его оценкой советского, нельзя согласиться [42, 29, 34]. Но и маркировка его взглядов как фашистских не выдерживает критики.

Таким образом, беря за основу любое из наиболее распространенных определений фашизма и соотнося с ним воззрения Ильина, можно с полным основанием заключить, что ни с одной из дефиниций они не соотносятся. Вывод: к фашизму Ильин не может быть отнесен ни по одной из существующих интерпретаций фашистской идеологии.

И.А. Ильин как критик фашизма

Обвинители Ильина игнорируют факт непосредственной критики им идеологии и практики фашизма. Обвиняемый в фашизме мыслитель обвинял фашизм в тягчайших преступлениях перед человечеством. «Гитлер, поработавший свой народ, чтобы поработить своими рабами другие соседние народы, – писал Ильин своему другу писателю И.С. Шмелеву в 1945 году, – творит преступление в истории человечества» [16, с. 316]. Вердикт Ильина вполне определен – Гитлер творит тягчайшее преступление в истории человечества.

В 1948 году Ильиным была написана статья «О фашизме», которая, казалось бы, должна снять все вопросы о его отношении к фашистской идеологии. Однако статья используется в современной полемике об Ильине в прямо противоположном значении ее непосредственному содержанию. Вырванные из общего содержания цитаты из статьи «О фашизме» можно рассматривать как яркий пример фальсификации источников [30]. Ильин начинает статью с признания, что фашизм опирался на здоровое национальное чувство. Но далее он пишет об ошибках и пороках фашизма, приведших его к противоположным результатам и дискредитировавших фашистскую идеологию. «Эти ошибки, – делает вывод автор, – скомпрометировали фашизм, восстановили против него целые исповедания, партии, народы и государства, привели его к непосильной войне и погубили его» [30, с. 87]. Ильин обвиняет фашизм. Он предостерегает, что, не дай Бог, «русский фашизм» придет к власти в постсоветской России [30, с. 88]. Критики же Ильина, взяв цитаты об опоре фашистов на здоровое национальное чувство, не захотели или не смогли прочесть статью до конца. Основные обвинения Ильина в адрес фашизма сводились к следующим позициям.

Во-первых, фашизм безрелигиозен. Фашизм, как германский, так и итальянский, был враждебен христианству. Он, с точки зрения Ильина, был вообще враждебен религии, любым исповеданиям и церквям. На место Бога фашизм ставил нацию, что для Ильина было неприемлемо. Неприятие и резкая критика Ильиным антихристианской философии Ф. Ницше являлось одной из демонстрацией расхождения его с фашистами [39, с. 451].

Во-вторых, фашизм критиковался Ильиным за правый тоталитаризм. Подчинение духа государственному всевластию он считал также категорически неприемлемым. Соединение в Германии национализма с социализмом в такую идеологию как национал-социализм Ильин относил к одной из главных ошибок национальной мысли.

В-третьих, Ильин обрушивался в своей критике на фашизм ввиду произведенной в нем подмены монархизма партийной диктатурой. Партийная монополия, по его мнению, неизбежно приводила фашизм к деморализации. Фашисты наступали в этом отношении на те же грабли, на которые ранее наступили учредившие партийную диктатуру в России большевики.

В-четвертых, резко осуждался Ильиным составивший основу фашизма «племенной национализм». Сам Ильин являлся сторонником национализма, понимаемого в качестве единой государственной нации. Но национализм этнический – племенной, восходящий к язычеству, им отвергался категорически [17, с. 228–229].

В-пятых, Ильин ставил в вину фашизму установление «идолопоклоннического цезаризма». Под «идолопоклонническим цезаризмом» им понимался принцип «партийных главварей». Фюрер – в Германии, дуче – в Италии, каудильо – в Испании, поглавник – в Хорватии, кондуктор – в Румынии; культ «партийных главварей» в понимании Ильина подменял собой религиозный культ и противоречил надпартийной идее национального вождя [20]. Следствием установления «идолопоклоннического цезаризма» он видел распространение демагогии, раболепия, утверждение деспотии.

Фашизм исходил из патриотических чувств, но одного этого для духовного подъема нации было недостаточно. Без религии и монархии фашизм превращался, по мысли Ильина, в зло. Это и был главный исторический урок провала фашизма [30, с. 86–89].

Фашизму, равно как и коммунизму, Ильин противопоставлял идеологию «белого дела». Безусловно, белое движение принималось им за то, чем оно в действительности не являлось. Содержащийся под его вывеской феврализм, основывавшийся на принципах республиканизма и секуляризма, был им не распознан, ошибочно принят за движение православных монархистов. Но в образе «белого дела», каким оно, по представлениям философа, должно было быть, и отразился политический идеал Ильина. Если фашизм ставил на религии и монархии знак минус, так же как и коммунизм, то «белое дело» (так как его понимал Ильин) – знак плюс. Но очевидно, что политическому идеалу Ильина места в классификации лево-правого спектра не находилось [26].

Реактуализация идейного наследия И.А. Ильина

Идейное наследие Ильина оказывается сегодня востребовано в контексте решаемых Россией актуальных задач. Оно может быть представлено прежде всего перечнем следующих идейных положений.

Во-первых, это идея сильного российского государства, являющегося выражением духа народа [36]. Позиция Ильина в данном случае раскрывается как гегельнский этатизм – государство как выражение духа.

Во-вторых, это идея оправдания применения силы в борьбе со злом. Ильин, как известно, дал системную критику толстовскому концепту непротivления злу насилем. Идея применения силы государства против зла находила выражение через метафору «православного меча» [27].

В-третьих, это идея о духовных основаниях российского суверенитета. Ильин писал о неприемлемости для России западных общественных теорий. «Русская наука, – указывал он, – не призвана подражать западной учености, ни в области исследований, ни в области мировосприятия. Она призвана выработать свое мировосприятие, свое исследовательство» [24, с. 429].

В-четвертых, это идея создания общности новой духовно ориентированной российской интеллигенции. Новая интеллигенция, в отличие от прежней – оппозиционной государству, должна принять безусловность этических установок государственного служения [40, 41].

В-пятых, это идея цельности человека. Цельный человек в понимании Ильина должен был соединить веру и разум, силу инстинкта и силу духа [39, с. 451; 22]. Идеал такого соединения Ильин выражал в понятиях «сердечного созерцания», «совестной воли», «верующей мысли».

В-шестых, это идея патриотизма, характеризуемого Ильиным в качестве высшей формы общественной солидарности. Определение им патриотизма как высшей формы солидарности российского общества корреспондирует определению патриотизма как национальной идеи России [28].

В-седьмых, это идея национализма христианского. Под христианским национализмом Ильин понимал отношение любви к своему народу. Христианство изменяло существо национализма как племенной страсти, превращая его в веру, в одухотворение [25, 31].

В-восьмых, это идея духовноцентричности культуры [33].

В-девятых, это идея недопущения территориальных расщеплений России, ее разделения. Главным сепаратистским вызовом для российской государственности Ильин считал украинский сепаратизм. Суть украинского сепаратизма определялась им как соединение честолюбия местных политических вожаков и международной завоевательной интриги [32]. Ильин разоблачал ту часть русского зарубежья, которая вначале в угоду Германии, а затем и США приняла идею расчленения России. Все «пораженцы» и «расчленители» изобличались Ильиным резко и однозначно [35]. Оценка, данная Ильиным в отношении замыслов врагов России, могла бы и сегодня быть использована как методическое пояснение к Стратегии национальной безопасности: «Не следует закрывать себе глаза на людскую вражду, де еще в исторически-мировом масштабе. Не умно ждать от неприятелей – доброжелательства. Им нужна слабая Россия, изнемогающая в смутах, в революциях, в гражданских войнах и в расчленении. Им нужна Россия с убывающим народонаселением... Им нужна Россия безвольная, погруженная в несущественные и нескончаемые партийные распри, вечно застревающая в разногласии и многоволении, не способная ни оздоровить свои финансы, ни провести военный бюджет, ни создать свою армию, ни примирить рабочего с крестьянином, ни построить необходимый флот. Им нужна Россия расчлененная, по наивному «свободолюбию» согласная на расчленение и воображающая, что ее «блага» – в распадении. Но единая Россия им не нужна» [23, с. 203]. И именно в этих позициях Ильина видится подлинная причин атак на него со стороны недоброжелателей.

Резюме

Проведенное рассмотрение воззрений И.А. Ильина позволяет констатировать, что они не могут быть корректно классифицированы в рамках принятых в политологии систем политической классификации. Попытки маркировать его в качестве представителя идеологии фашизма абсурдны и научно несостоятельны. Воззрения Ильина не подпадают ни под одно из распространенных определений фашизма. Более того, Ильин являлся критиком фашизма, указывал на фундаментальную ошибочность и порочность фашистского движения. Нефункциональность попыток классификации взглядов Ильина подтверждают исходный тезис о необходимости пересмотра политологических стереотипов идеологического спектра.

Литература

1. *Аверьянов В.В.* Кому и зачем понадобилась истерика вокруг Ивана Ильина [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://izborsk-club.ru/25612>
2. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996. 672 с.
3. *Багдасарян В.Э.* Сталинизм: цивилизационное осмысление. М.: Концептуал, 2024. 224 с.
4. *Багдасарян В.Э.* Фашизм и нацизм: вторая попытка. М.: Издательский дом «Тион», 2025. 672 с.
5. *Багдасарян В.Э., Реснянский С.И.* Русская эсхатология: история общественной мысли России в фокусе апокалиптики. М.: БОС, 2022. 378 с.
6. *Багдасарян В.Э., Сильвестр, арх. (Лукашенко С.П.).* Исторический генезис антихристианства на современном западе: сатанизм западных элит как политическая реальность // Вестник Государственного университета просвещения. Серия: История и политические науки. 2024. № 33. С. 22–39.
7. *Багдасарян В.Э., Сулакшин С.С.* Превосходство, присвоение, неравенство. М.: Научный эксперт, 2013. 304 с.

8. *Багдасарян В.Э., Сулакшин С.С.* Современный фашизм: новые облики и проявления. М.: Наука и политика, 2017. 328 с.
9. *Болдырев А.И.* Мировоззренческий канон – это концептуальный меч [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://zavtra.ru/blogs/mirovozzrencheskij_kanon_eto_kontseptual_nij_mech
10. *Виллерман В.* Европейский фашизм в сравнении: 1922–1982. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000. 229 с.
11. *Галкин А.А.* Германский фашизм. М., 1989. 352 с.
12. *Гапоненко А.* Европейский фашизм: проблемы идентификации и предупреждения. М.: Книжный мир, 2021. 704 с.
13. *Генри Э.* Гитлер против СССР: Грядущая схватка между фашистскими и социалистическими армиями. М.: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1938. 267 с.
14. *Голдберг Дж.* Либеральный фашизм. М.: Рид Групп, 2012. 512 с.
15. *Желев Ж.* Фашизм. Тоталитарное государство. М.: Новости, 1991. 336 с.
16. *Ильин И.А.* Письмо И.С. Шмелеву. 13.X.1938 / И.А. Ильин // Собр. соч.: Переписка двух Иванов (1935–1946). М.: Русская книга, 2000. 576 с.
17. *Ильин И.А.* Германия возрождается. II / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 2: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 480 с. С. 224–230.
18. *Ильин И.А.* Идея ранга / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 352–359.
19. *Ильин И.А.* Национал-социализм. 1. Новый дух // Возрождение. Париж, 1933. 17 мая. № 2906. С. 2–3.
20. *Ильин И.А.* Национальный вождь и партийные главари / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 35–36.
21. *Ильин И.А.* О государственной форме / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 46–50.
22. *Ильин И.А.* О моральном обновлении человечества / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 2: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 480 с. С. 286–296.
23. *Ильин И.А.* О расчленителях России / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 202–206.
24. *Ильин И.А.* О Русской идее / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 427–431.
25. *Ильин И.А.* О русском национализме / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 359–366.
26. *Ильин И.А.* О русском фашизме // Русский Колокол: Журнал волевой идеи. Берлин, 1928. № 3. С. 54–64.
27. *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силой. М.: Дарь, 2019. 480 с.
28. *Ильин И.А.* О сущности правосознания. Гл. 9: О патриотизме / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. 624 с.
29. *Ильин И.А.* О тоталитарном режиме / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 111–114.
30. *Ильин И.А.* О фашизме / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 86–89.
31. *Ильин И.А.* Опасности и задания русского национализма / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 366–374.
32. *Ильин И.А.* Основы борьбы за национальную Россию / И.А. Ильин // Собр. соч. М.: Русская книга, 1999. 512 с.
33. *Ильин И.А.* Основы христианской культуры / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М.: Русская книга, 1993. 400 с. С. 285–330.
34. *Ильин И.А.* От демократии к тоталитаризму / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 114–117.
35. *Ильин И.А.* Отповедь расчленителям / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 2: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 480 с. С. 42–47.
36. *Ильин И.А.* Очертания будущей России. I / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 440–444.
37. *Ильин И.А.* Почему в России сокрушился монархический строй? / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 2: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 480 с. С. 92–108.
38. *Ильин И.А.* Править должны лучшие / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 155–159.
39. *Ильин И.А.* Предпосылки творческой демократии / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 449–457.
40. *Ильин И.А.* России нужны независимые люди / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 431–436.
41. *Ильин И.А.* Русскому народу необходимо духовное обновление / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 37–41.
42. *Ильин И.А.* Тоталитарное разложение души / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 23–24.

43. Ильин И.А. Что есть государство – корпорация или учреждение? / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1: Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. М.: Русская книга, 1993. 496 с. С. 98–105.
44. Лакер У. Россия и Германия. Наставники Гитлера. Вашингтон: Проблемы Восточной Европы, 1991. 485 с.
45. Ленин В.И. Детская болезнь «левизны» в коммунизме / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 41. М.: Изд-во политической литературы, 1981. С. 1–103.
46. Люкс Л. Большевизм, фашизм, национал-социализм – родственные феномены? // Вопросы философии. 1998. № 7. С. 48–57.
47. Мазуров И. Фашизм как форма тоталитаризма // Общественные науки и современность. 1993. № 5. С. 39–51.
48. Нольте Э. Фашизм в его эпохе. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. 568 с.
49. Прозктор Д.М. Фашизм: путь агрессии и гибели. М.: Наука 1989. 583 с.
50. Хазанов А.М. Салазар: 40 лет диктатуры в Португалии // Новая и новейшая история. 2009. № 3. С. 129–146.
51. Эко У. Пять эссе на темы этики. СПб: Симпозиум, 2000. 157 с.
52. Blattberg C. Political Philosophies and Political Ideologies // Public Affairs Quarterly. 2001. № 15. P. 193–217.
53. Faye J.-P. Introduction aux langages totalitaires: Theorie et Transformations du recit. Paris: Hermann, 2003. 176 p.
54. Godwin M. I Seem To Be A Verb: 18 Years of Godwin's Law [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.jewcy.com/arts-and-culture/i_seem_be_verb_18_years_godwins_law/
55. Linz J. Some notes toward a comparative study of fascism in sociological historical perspective // Fascism: A Reader's Guide / W. Laqueur (ed.). Berkeley: University of California Press, 1976. 121 p.
56. Paxton R. The Anatomy of Fascism. New York: Alfred A. Knopf, 2004. 321 p.
57. Payne S.G. A History of Fascism, 1914–1945. Madison: University of Wisconsin Press, 1995. 592 p.
58. Payne S.G. Fascism: Comparison and Definition. Madison: University of Wisconsin Press, 1980. 242 p.

Аннотация. В статье современная полемика вокруг фигуры И.А. Ильина рассматривается через призму сложившихся политологических стереотипов политической классификации. Делается вывод о нефункциональности лево-правых спектральных моделей классификации, необходимости их ревизии. Предлагается пересмотр оценок идеологических фигур с позиций цивилизационного подхода. На основании рассмотрения наиболее распространенных подходов к понятию «фашизм» и соотнесении с ними воззрения Ильина делается вывод о научной несостоятельности классификации его воззрений в качестве фашистских. Представлены основные аргументы критики Ильиным фашизма, обнаружения им фундаментальных ошибок и пороков фашистского движения. Представлен перечень положений в идейном наследии Ильина, обладающих актуальным потенциалом на современной фазе развития России.

Ключевые слова: Ильин, политический спектр, идеология, фашизм, нацизм, большевизм, Россия, Германия, Италия, левые, правые, «белое дело».

Vardan E. Bagdasaryan, Doctor of History, Professor, Dean, Faculty of History, Political Science, and Law, State University of Education; Expert, I.A. Ilyin Higher Political School, Russian State University for the Humanities. E-mail: vardanb@mail.ru

I.A. Ilyin's Views in the Context of the Ideological Discourse of the Second Quarter of the 20th Century: Myths of Political Labeling

Abstract. In the article the author examines the contemporary debate surrounding the figure of I.A. Ilyin through the prism of established political science stereotypes of political classification and comes to the conclusion that left-right spectral models of classification are nonfunctional and require revision. He suggests to reassess ideological figures from the perspective of the civilizational approach. On the basis of the most common approaches to the concept of fascism and their correlation with Ilyin's views analysis, the author argues against the scientific validity of classifying his ideas as fascist. He supplies key arguments of Ilyin's criticism of fascism, highlighting his identification of its fundamental errors and flaws. The article also identifies aspects of Ilyin's intellectual legacy that possess significant potential in the current phase of Russia's development.

Keywords: Ilyin; Political Spectrum; Ideology; Fascism; Nazism; Bolshevism; Russia; Germany; Italy; the Left; the Right; "White Cause".

Иван Ильин: вера и философия

{ Раздел третий }

В.Ю. Даренский
Философия как аскеза ума

Д.И. Стогов
Религиозная философия И.А. Ильина и современность

А.В. Коростелева, С.А. Резвушкина
Экзистенциализм Ивана Ильина: гетерономия и автономия веры

А.С. Ципко
*Ницше в одежде марксизма: о соотношении небесного и земного
в русской философии*



Философия как аскеза ума

В основе философии лежит систематическая практика духовного опыта.

Настоящая философия начинается там, где кончается материализм.

И.А. Ильин

В настоящее время И.А. Ильин рассматривается в первую очередь как политический мыслитель, а другие стороны его наследия явно отошли на второй план. Такая ситуация является очевидно ненормальной, поскольку его концепции в фундаментальной сфере философии – онтологии, гносеологии, антропологии, аксиологии, а также этики, эстетики и сфере художественной критики – не менее, а, возможно, и более значимы, чем его политические идеи.

Для И.А. Ильина философия была не чисто интеллектуальным делом, а «духовным упражнением» (П. Адо), то есть он фактически вернулся к тому изначальному пониманию философии, которое имело место в Античности и в святоотеческой традиции, из которого сама философия возникла исторически. В настоящее время такое понимание философии крайне актуально и для ее преподавания, поскольку последнее сейчас обычно сводится к доксографии, то есть простому перечислению философских «мнений» и доктрин. Такой способ изложения и изучения философии практически не имеет смысла, поскольку не развивает у обучаемых философское мышление как таковое, а лишь дает некоторый набор поверхностной эрудиции о «взглядах философов». Имеет смысл лишь такое изучение, которое приобщает к реальному философскому мышлению, главным признаком которого является особая экзистенциальная вовлеченность, трансформирующая ум и мировоззрение человека.

Философское мышление всегда представляет собой *путь* – и путь не только чисто интеллектуального размышления, но в первую очередь путь экзистенциального роста и преображения человека. Философия Ильина сознательно ориентирована на смысл и символ пути, что даже отразилось в названиях его книг «Путь духовного преображения» и «Путь к очевидности». Кроме чисто философского, эти названия имеют также и дидактический смысл – философия должна изучаться как особое мастерство пути ума и души. Это вообще относится к специфике всей русской философии, но конкретно на И. Ильина, безусловно, в этом отношении имела большое влияние «Феноменология духа» Гегеля, в которой исследовался путь преобразования разума на разных уровнях его становления.

Понимание Ильиным природы и цели философского познания представляет собой большой интерес. В целом в нем можно найти аналогии с концепциями природы фило-

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, профессор кафедры журналистики Луганского государственного университета имени В. Даля. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru



софии у других мыслителей Серебряного века, однако она весьма оригинальна в своих формулировках. Кроме того, у Ильина был проект будущей русской философии как часть проекта будущей России, которая освободится от большевизма и станет на путь православного возрождения. Это «пророчество» Ильина уже в какой-то мере сбывается в наше время, и поэтому стоит рассмотреть его изначальный замысел.

В настоящее время есть ряд интересных работ, посвященных данному аспекту наследия Ильина. Публикатор 30-томного собрания его сочинений Ю.Т. Лисица в статье «И.А. Ильин как философ предметных обстоятельств и их духовного смысла. Истоки феноменологии и ее метода» делает акцент на специфике феноменологического метода мыслителя. Вместе с тем, как нам представляется, Ю.Т. Лисица неправомерно рассматривает русского философа едва ли не как ученика Э. Гуссерля. Ильин действительно был вдохновлен работами Гуссерля, однако рассматривал их только как важное напоминание о специфике философского умозрения. «За последнее время, – писал он, – стал вырабатываться так наз. “феноменологический метод”, сущность которого (в корне своем он стар, как сама философия) состоит, говоря в двух словах, в следующем правиле: “анализу того или другого предмета должно предшествовать интуитивное погружение в переживание анализируемого предмета”» [8, с. 51].

Этот общий принцип философского умозрения можно и не называть модным словом «феноменология», поскольку он существует с самого момента возникновения философии в древности. Однако для Ильина он стал предметом особого экзистенциального углубления. В частном письме он признавался: «Душа моя тоскует по синтезу глубины переживания с победною кристальностью формы» [8, с. 46]. Такой синтез изначально был дан Платоном и Аристотелем, и с тех пор каждый значительный философ осуществляет его заново, на основе собственной концептуальной системы. У И.А. Ильина он был основан, судя по его признаниям, на весьма сильных экзистенциальных переживаниях, духовной жажде и интеллектуальном сверхнапряжении.

Поэтому нет оснований искать заимствования там, где их на самом деле нет. Например, как пишет Ю.Т. Лисица, «Ильин позаимствовал у Гуссерля и его непосредственных предшественников Бертрانو и Больцано, но затем самостоятельно развивал такие фундаментальные понятия, как “одиночество”, “интенция”, “созерцание”, “предметность”, “акт”, “очевидность”, “смысл”, “положение дел» (Sachverhalt). Для последнего он нашел нетривиальный русский термин “обстояние”» [11, с. 37]. В действительности же Ильин мог заимствовать у Гуссерля только такие понятия, как «интенция» и «положение дел», а все остальные из перечисленных были уже у Гегеля и употреблялись Ильиным еще до знакомства с текстами Гуссерля.

Стоит также упомянуть и содержательную статью Л.А. Бойко «Учение И.А. Ильина о сущности философии», в которой ее автор отмечает, что «феноменология духовно-предметного опыта И.А. Ильина, лежащая в основе его учения о сущности философии, действительно брала свое начало в концепциях Гегеля, Гуссерля, Фихте. Однако эта вполне закономерная историко-философская преемственность вовсе не означает эпитонства и подражания» [3, с. 126]. Ильин работал в рамках русской философской традиции, в которой «мысли славянофилов по сути предвосхищали некоторые исходные положения феноменологической философии XX в.» [3, с. 125].

Целью данной статьи является дальнейшее прояснение понимания И.А. Ильиным главной, «сокровенной» сущности философии – философии как особой «аскезы ума». Это возвращение к исконной цели философии.

В 1924 году в Париже вышла небольшая книга Ильина «Религиозный смысл философии: три рѣчи», в которую вошли три его лекции, прочитанные в 1914–1923 годах. Формулировка «религиозный смысл философии» является слишком общей и подошла бы

почти для любого русского философа Серебряного века. В чем же особая специфика концепции И.А. Ильина? В лекции «Философия как духовное делание», прочитанной им еще в 1914 году, давалось такое определение: «философия есть делание не внешне-телесное, а внутренне-душевное. Но и этого мало: это есть делание не просто душевное, но *душевно-духовное*. Душа – поток обыденных переживаний, чувств, болевых ощущений, приятных и неприятных состояний, воспоминаний и забвений, деловых соображений и т.д. Дух – это, прежде всего, душа, когда она живет своими лучшими слоями и силами, устремленными на познание истины, созерцание красоты, совершение добра, обращение к Богу» [9, с. 51]. Таким образом, здесь философия фактически определяется как разновидность аскезы, то есть внутренней работы души, которая осуществляется силами разума.

Далее он разворачивает эту формулировку следующим образом: «Кто хочет понять, в чем сущность философии, должен приучить себя к мысли, что душа и дух – не одно и то же. Дух – это прежде всего то, что значительно в душе. И философия есть не душевное, а духовное делание» [9, с. 52]. А «истинное философствование есть деятельность души, культивирующей духовное в себе» [9, с. 4]; «философствование есть служение в духе» [9, с. 55]. Евангельское по происхождению выражение «служение в духе» означает, что философствование является определенным аналогом молитвы.

Так же, как это происходит и в молитве, «философствуя, человек имеет перед своим внутренним взором предмет незримый, неслышимый, нечувственный, нематериальный» [9, с. 55]. Однако есть два отличия от молитвы: во-первых, философия только в конечном счете обращена к Богу как своему высшему Предмету мысли, а начинается она с созерцания тварного мира; во-вторых, философ в первую очередь полагается на работу и силу своего самостоятельного разума, в то время как в молитве человек взывает благодати Божией и смиряет перед ней свой ум. Как пишет И.А. Ильин, «предмет свой философ должен сам одиноким и самостоятельным напряжением вызывать силою воображения и ставить его перед собою» [9, с. 56]. И здесь еще одно отличие от молитвы: в молитве не должно быть никакого «воображения», которое является здесь «прелестью», по отношению же к философии Ильин применяет термин «воображение», но в особом смысле: не как представление неких «картинок», но, наоборот, как способность удерживать в сознании идеальные смыслы. «Философия начинается там, где мы перестаем мыслить картинками», скажет потом М.К. Мамардашвили.

Душа и дух как изначальные, онтологические «органы» философского познания задают определенную гносеологическую позицию, альтернативную представлению о том, что якобы всякое познание начинается с восприятия внешними органами чувств, а затем продолжается в форме «абстракции», осуществляемой интеллектом. На самом же деле образы чувственного восприятия сами по себе никак не могут преобразоваться в интеллектуальные абстракции – для этого нужен онтологический посредник. Этим посредником и является душа, которая способна к умо-зрению в буквальном смысле слова, то есть к восприятию нечувственных идей. Именно умо-зрение способно связывать между собой чувственные образы и абстракции – иначе такое связывание и переход образов в абстракции вообще были бы принципиально невозможны. В свое время Р. Декарт объяснил это следующим образом: «...ничто не доходит до нашего ума от внешних объектов через органы чувств, кроме определенных телесных движений... но даже эти движения и образы, которые из них истекают, мыслятся нами не в той форме, которую они принимают в органах чувств... Отсюда следует, что представления об этих движениях и образах сами по себе являются для нас врожденными. Тем более врожденными должны быть идеи боли, цвета, звука и им подобные, раз наш ум может в случае определенных телесных движений обозревать эти идеи, поскольку они не имеют сходства с этими телесными движениями... Зрение... не представляет ничего, помимо картин, – а те вещи, о которых мы думаем...

доходят до нас посредством идей, которые истекают... из нашей способности мыслить, и соответственно являются вместе с самой этой способностью врожденными для нас, т.е. всегда существующими в нас в виде потенции» [цит. по: 13, с. 121–122]. Термин «врожденные» не следует понимать наивно-натуралистически: «идеи» вовсе не заложены в нашем ДНК. Метафора «врожденные» здесь обозначает тот факт, что нечувственные идеи являются необходимыми структурными элементами человеческого ума, без которых он вообще не мог бы возникнуть и функционировать. Ум – это активная часть души, которая приводит идеи из потенциального состояния в актуальное под воздействием внешних восприятий.

Кстати, стоит отметить, что и Дж. Локк, полагавший, что данные органов чувств каким-то чудесным образом превращаются в абстракции ума, вместе с тем считал, что идеи, которые образуются в нашем уме, не менее чудесным образом точно соответствуют тем идеям, которые пребывают в самих вещах. Он писал: «Когда я говорю о простых идеях как о существующих в вещах, то меня следует понимать так, что я имею в виду такое строение этой вещи, которое вызывает ту же идею в наших умах» [12, с. 187]. Тем самым не только Декарт, но и «сенсуалист» Локк в глубине своей мысли оставался простым платоником, который лишь гипертрофировал роль внешних чувств.

В свою очередь И.А. Ильин четко воспроизводит гносеологическую основу платонизма. «Настоящая философия, – пишет он, – начинается там, где кончается материализм; душа и тело связаны в единство, но они не одно и то же – разные свойства, разные понятия применимы, разные законы. Кто хочет понять, что такое философия, должен признать и убедиться, что он сам и другие люди – не просто тела, вещи; что он живет и в виде души, по ее законам» [10, с. 427]. Материализм не является философией, поскольку он не знает «органов» философского познания – души и духа. Материализм знает, с одной стороны, данные органов чувств, а с другой – уже вторичный продукт познания – абстракции. «Материя» становится главной абстракцией, которой приписываются атрибуты Абсолюта, и одновременно – чувственная данность. Тем самым это не что иное, как вырожденная форма пантеизма.

«Ядро» философии – метафизика: «Метафизика есть учение о сущности вещей в противоположность их явлению. Сущность же вещей метафизика видит в их духовном смысле» [10, с. 14]. Метафизика – это особая сфера знания, раскрывающая смысл в понятии. Как пишет И.А. Ильин, «метафизика возникает через перенесение на все вещи – феноменологического метода, которым мы познаем смысл в понятии. Сущность его: погружение в мысленное переживание вещи до забвения субъективности и самого забвения; аналитический рассказ узренного открывает духовный смысл вещи... Этот духовный смысл дан в чувственной вещи; но сам он выше чувственного и обычным эмпирическим изучением временных и пространственных связей не познается» [10, с. 15]. В свою очередь, сама «философия слагается из трех больших областей, связанных воедино своеобразием метода и нечувственной идеальностью предмета. 1) Теория познания. 2) Трансцендентальная философия... 3) Метафизика» [10, с. 15]. Как видим, Ильин весьма своеобразно трактует структуру философского знания. Он не только не включает в нее «прикладные» области (социальную философию, этику, эстетику и др.), но, кроме того, первичной областью этого знания полагает именно гносеологию, затем анализ структуры сознания в трансцендентальной философии, а метафизика является уже их итогом.

Философия есть приобщение сознания к подлинной, единой для всех реальности, которую люди могут не знать в силу своей привязанности к обыденности и материальному миру (здесь работает платоновский «миф о пещере»): «философия имеет вне сомнения свой объективный предмет и свои добытые о нем, непоколебимые истины... Если думать, что философствование есть занятие, насыщенное субъективностью, произволом и усмотрением, – то деградация ее обеспечена» [9, с. 56]. Философия возможна только

как борьба сознания с собственной субъективностью, поэтому «сомнение есть путь к углублению знания и углублению личной душевной жизни» [9, с. 58]. Но в то же время: «Философия есть знание, знание есть состояние души» [10, с. 427]. Каким же образом перевести это экзистенциальное «состояние души» в форму системы понятийного знания? Как осуществить чаемый «синтез глубины переживания с победною кристалльностью формы»?

Подробному разбору этого вопроса специально посвящена работа И.А. Ильина «Философия и жизнь», впервые изданная в 1923 году в Берлине в сборнике «София: проблемы духовной культуры и религиозной философии», а в России переизданная в 1990-м в сборнике «На переломе. Философские дискуссии 20-х годов» (с нее фактически и началось знакомство с наследием И.А. Ильина на Родине). Она начинается таким принципиальным тезисом: «Философия больше, чем жизнь: она есть завершение жизни. Но жизнь первые философии: она есть ее источник и предмет» [7, с. 37]. Как разум приводит идеи из потенциального состояния в актуальное под воздействием внешних восприятий, так философия как «кристаллизация» разума переводит опыт из состояния переживания в форму системы понятий. «В этой лаборатории накапливается и осмысливается *духовный опыт*, без которого нтъ, не было и не будет настоящей философии; изъ нея выходятъ всь подлинныя философскія *достиженія*, *научныя* по своей формѣ и *глубоко жизненныя* по своему содержанію» [7, с. 41], – пишет в этой работе И.А. Ильин.

Поэтому «философия есть систематическое познавательное раскрытие того, что составляет самую глубокую основу жизни. Сама жизнь въ ее истинномъ смысле и содержитъ и составляетъ ее источникъ и является ее предметомъ, тогда какъ форма ее, заданіе, приемы, категоріи, итоги, – все это дѣлаетъ ее наукою въ строгомъ и подлинномъ значеніи. Философія родится въ жизни и отъ жизни, какъ ее необходимое и зрѣлое проявленіе; не отъ быта и не отъ животнаго существованія, но отъ жизни духа, отъ его страданія, созерцанія и жажды. И, рожденная духомъ, ищущая знанія, она восходитъ къ его зрѣлой и совершенной формѣ, – къ сознательной мысли, съ ее ясностью, систематичностью и доказательностью. Философствовать значить воистину жить и мыслью освѣщать и преображать сущность подлинной жизни» [7, с. 42]. Итоговая формулировка И. Ильина такова: «Философія изслѣдуетъ сущность самой истины, самого добра и самой красоты; она изслѣдуетъ самую сущность бытія и жизни, вопрошая объ ихъ сверхчувственной первоосновѣ» [7, с. 57].

Таким образом, философия есть исследование сверхчувственной первоосновы всего сущего. Это заставляет пересмотреть само понятие «опыт»: «Философское знание есть опытное знание... всякій чувственный опытъ есть опытъ; но далеко не всякій опытъ есть опытъ чувственный. И вотъ, философія творится именно нечувственнымъ опытомъ» [7, с. 50–51], – резюмирует И. Ильин.

Однако это очень трудно, поскольку «даже “отвлеченное” мышление обычного сознания бредеть по чувственнымъ образамъ и схемамъ; и двигаясь въ лѣсу понятій, оно опирается на чувственные костыли и спотыкается о чувственные образы. Тѣмъ не меньше и оно имѣетъ дѣло съ нечувственными содержаніями» [7, с. 51]; однако на основе духовного опыта «силы души могутъ быть заполнены нечувственными содержаніями, т.е. такими, которыя лишены не только пространственно-матеріальнаго но и протяженно образнаго характера, и не имѣютъ для себя никакого, не только “адекватнаго”, но даже “подобнаго” чувственнаго коррелата» [7, с. 52]. Здесь нетрудно увидеть четкую аналогию с православным учением о молитве, в котором говорится о необходимости избежания любых чувственных образов («прелести») при обращении к Богу и при мышлении о духовных предметах.

Только таков путь к истине, поскольку «истина имѣетъ нечувственную форму и путь къ ней ведетъ черезъ воспріятіе нечувственныхъ содержаній» [7, с. 54]. В свою очередь, «жить сверхчувственнымъ содержаніемъ дано не только аффекту, обращенному къ красотѣ, но и аффекту, религиозно обращенному къ Богу, этически обращенному къ добру

и познавательному обращенному к истинь. Молитва, умиление, покаяние, мировая скорбь, сомнение и очевидность – вот состояния души, которые доступны всем людям и в которых аффект одержим сверхчувственным содержанием» [7, с. 56]; «дело не только в том, что сам познающий интеллект имеет нечувственную природу, но в том, что дух человека может и должен иметь дело с нечувственными содержащими и, – через них, – со сверхчувственными предметами» [7, с. 57].

И.А. Ильин описывает трудность философии как духовной практики («духовного упражнения») следующим образом: «Понятно, что объективность сверхчувственного предмета усматривается не всеми и познается немногими. Изследование его требует особого подхода, особого восприятия, особой культуры воли и внимания; оно возможно только при спецификации душевно-духовного опыта и удается только тому, кто выработал в себе умение внимать сверхчувственному предмету» [7, с. 59].

Наконец, он акцентирует и прямую преемственность философии с религиозной практикой: «философия с самого начала приняла в себя тот самый предмет, в аффективно-иррациональном переживании которого пребывала религия. Философия, по слову Гегеля, есть культивирование религиозного содержания, но в иной форме, – в форме систематического опыта и разумного, очевидного и адекватного, мыслящего познания. Вот почему еще древние философы унаследовали от религии, вместе с предметом, идею очищения души» [7, с. 60–61]. Собственно и для И. Ильина эта исконная цель философии как пути очищения души также стала руководящей.

Если обобщить все приведенные выше характеристики философии, то она оказывается не чем иным, как *аналогом обряда духовной инициации*, существовавшей во всех традиционных культурах. После того как исчезли эти обряды, духовно ищущий современный человек пытается заменить их чем-то другим, что выполняло бы ту же функцию духовного посвящения в истинную реальность. В первую очередь с помощью философии.

Собственно, изначально такого разделения даже и не было, и древние философские учения были не чем иным, как разъяснением эзотерических культов, в которых центральное место занимали обряды инициации. Такой подход к возникновению и ранней истории философии позже развивал Пьер Адо. По его определению, философия как «теоретическое изложение имеет ценность духовного упражнения» [2, с. 143], задача которого состоит в том, чтобы «достичь полного преобразования своего представления мира, своего внутреннего климата, а также своего внешнего поведения» [1, с. 28]. В XXI веке такой подход углубил литовский философ Альгис Уждавинис (1962–2010) – автор книги «Философия как обряд перерождения: от Древнего Египта до неоплатонизма» (2008) [15]. Развивается он также и в наших работах [4, 5]. Но фактически он уже был реализован у Ильина.

И.А. Ильин дает такое экзистенциальное определение философии, которое возвращает ее к изначальному инициационному опыту и истоку: «философия есть знание ценнейших предметов в их основной сущности; что это знание требует особого, внутреннего, нечувственного опыта; и что добиваться его адекватности необходимо посредством особого внутреннего труда и жизненного очищения» [7, с. 62]; «философия и история философии покоются на живом испытании сверхчувственных предметов и, притом, важнейших и ценнейших в жизни человечества» [7, с. 63–64]; «в основу философии лежит систематическая практика духовного опыта» [7, с. 65].

Наконец, итоговое определение сущности и цели философии таково: «В жизни философа душа является орудием богопознания. Естественна и необходима забота о здоровье, чистоте и гибкости этого орудия, о его непомятости и свободе. Целостно испытать сверхчувственный предмет значить сделать свою душу одержимой им» [7, с. 62].

Собственно, философский акт «инициации» как познания духовной реальности включает в себя два содержательных компонента. Первый – это опыт самопознания,

открывающий мыслителю факт существования души и духа как «органов» высшего познания. Он включает в себя и осознание существования идей в Платоновском смысле, к которым приобщается душа в процессе познания. Второй – это опыт познания самой духовной реальности, которая познается посредством приобщения к идеям и прямого откровения. Эти компоненты могут как разделяться во времени, определяя процесс внутренней духовной работы, так и совпадать во времени (в последнем случае это дает сильный эффект «озарения», «душевного переворота»).

Среди других русских философов XX века инициационная природа философского познания была акцентирована у Л. Шестова. В своих «Лекциях по истории греческой философии» он, в частности, писал: «философствовать значит... приготовляться к смерти и делать попытку заглянуть за грани нашего земного бытия» [14, с. 29]. При этом он отмечал, что эта природа особо свойственна русской философии по сравнению с современной западной: «одно из главных условий успешного изучения и понимания русской философии есть некое внутреннее пробуждение. Чтобы стать философом, нужно, так сказать, внутренне безмерно встревожиться, как тревожится человек пред лицом смерти, уметь широко раскрыть глаза на весь огромный мир и захотеть всей душой постичь его внутреннюю, невидимую сущность, нужно почувствовать всю загадочность и таинственность нашего бытия» [14, с. 29–30]. Итоговая формулировка Л. Шестова такова: «Философия есть не только чистое мышление, но и некоторое внутреннее делание, внутреннее перерождение или второе рождение. И путь к этому рождению... есть *κάθαρσις*, т.е. очищение. Нужно омыть себя, освободить себя от налипшей на нас грязи греха и неправды, и только тогда, когда подвергшийся *κάθαρσις*’у, очищенный человек откроет глаза, он может постигнуть ту великую истину, которая заключает в себе смысл и оправдание жизни и человека» [14, с. 53].

Отличие мысли Ильина от формулировок Л. Шестова в целом состоит в том, что если последний дает более широкий взгляд, не зависящий от конкретного вероисповедания, то Ильин максимально приближает специфику философии к православному духовно-аскетическому опыту. Если в цитированной лекции Ильина 1914 года был лишь сформулирован инициационный исток философии, то уже позже в статье «О возрождении философского опыта» показано дальнейшее его развитие. Здесь И.А. Ильин призывает превратить «философию в духовное художество» [7, с. 114]. Но изначально ведь «духовным художеством», как известно, именовался лишь монашеский подвиг и молитва. Более того, он пишет о том, что подлинной философией делает «преданность духовному Предмету, который дѣлает философию *подлинным богослужением*» [7, с. 114]. Слово «богослужение» здесь употреблено в его прямом смысле – как служение Богу, а не как обряд. В итоговой своей книге «Путь к очевидности» он дает одно из своих главных определений философии: это «наука, требующая от человека особого духовно-религиозного опыта и особого описательного художества» [6, с. 408]. В этом и состоит тот особый род служения Богу, которым занимается философия.

Поэтому И.А. Ильин дает следующий критерий подлинно философского познания: «Философу всюду дается его предмет, где у него есть ощущение, что его касается Божий луч» [6, с. 409]. Поэтому «философия есть наука, вырастающая из духовного опыта. И первая задача ее состоит в том, чтобы растить и крепить свой опытный акт» [6, с. 414]. Соответственно, «таков настоящий путь (или “метод”) философа. На этом пути обновится и расцветет будущая русская философия, и тогда она перестанет праздно умствовать и предаваться соблазнительным конструкциям. Основное правило этого пути гласит так: сначала – быть, потом – действовать и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания, – философствовать» [6, с. 416].

Этот принцип «сначала – быть, потом – действовать и лишь затем – философствовать» является ничем иным, как инициационным пониманием природы философии, которая рождается из бытийного опыта и духовного прозрения, переходящего во внутреннюю работу

души и во внешнее жизненное подвижничество, и уже только после этого как их осмысление рождается философия. В противном случае человек обречен лишь «праздно умствовать и предаваться соблазнительным конструкциям». И.А. Ильин предостерегает от этого пути, господствующего в западной философии с Нового времени. Поэтому призванием русской философии является возвращение на путь подлинности, который всегда открыт.

Литература

1. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.: Степной ветер; СПб.: ИД «Коло», 2005. 448 с.
2. *Адо П.* Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. М.: Степной ветер; СПб.: ИД «Коло», 2005. 288 с.
3. *Бойко Л.А.* Учение И.А. Ильина о сущности философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. Вып. 2. С. 120–127.
4. *Даренский В.Ю.* Компенсаторная функция философии в секулярной культуре // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы XVI Междунар. науч.-практ. конф., 20–21 мая 2020 г. Челябинск: Изд. ЮУГГПУ, 2020. С. 322–327.
5. *Даренский В.Ю.* Об «инициационной» парадигме в историко-философских исследованиях // Южный полюс: Исследования по истории современной западной философии. 2018. Т. 4 (1–2). С. 95–116.
6. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 1216 с.
7. *Ильин И.А.* Религиозный смысл философии: три рѣчи, 1914–1923. Paris: Y.M.C.A.-Press, 1924. 114 с.
8. *Ильин И.А.* Собр. соч.: Дневник, письма, документы (1903–1938). М.: Русская книга, 1999. 608 с.
9. *Ильин И.А.* Собр. соч.: Философия как духовное делание. М: Изд-во ПСТГУ, 2014. 716 с.
10. *Ильин И.А.* Собр. соч.: Немецкий идеализм. История этических учений. История древней философии. М: Изд-во ПСТТУ, 2015. 656 с.
11. *Лисица Ю.Т.* И.А. Ильин как философ предметных обстоятельств и их духовного смысла: Истоки феноменологии и ее метода // *Ильин И.А.* Собр. соч.: Философия как духовное делание. М: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 7–48.
12. *Локк Дж.* Из наброска А. // *Зайченко Г.А.* Джон Локк. М.: Мысль, 1988. С. 185–188.
13. *Ляткер Я.А.* Декарт. М.: Мысль, 1975. 198 с.
14. *Шестов Л.* Лекции по истории греческой философии. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2001. 304 с.
15. *Uždavinys, Algis.* Philosophy as a Rite of Rebirth: From Ancient Egypt to Neoplatonism. Great Britain, Westbury. The Matheson Trust and Prometheus Trust, 2008. 165 p.

Аннотация. Цель статьи заключается в прояснении понимания И.А. Ильиным главной, «сокровенной» сущности философии как особой «аскезы ума». Бытийный опыт ведет к духовному прозрению, которое переходит во внутреннюю работу души и во внешнее жизненное подвижничество, и только после этого как их осмысление рождается философия. Призвание русской философии – возвращение на путь подлинности, который всегда открыт. В понимании философии Ильиным можно найти аналогии с концепциями природы философии у других мыслителей Серебряного века, однако она весьма оригинальна в своих формулировках. Кроме того, у Ильина был проект будущей русской философии как часть проекта будущей России, которая освободится от большевизма и станет на путь православного возрождения.

Ключевые слова: философия, И.А. Ильин, духовный опыт, инициация.

Vitaly Darensky, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Journalism, V. Dahl Lugansk State University.
E-mail: darenski1972@rambler.ru

Philosophy as Ascesis of the Mind

Abstract. The purpose of the article is to clarify I.A. Ilyin's understanding of the main, "innermost" essence of philosophy as special "ascesis of the mind". This is a return to the original purpose of philosophy. I.A. Ilyin's "initiatory" understanding of the nature of philosophy is shown: philosophy is born from existential experience and spiritual insight, which passes into the inner work of the soul and into external life asceticism, and only after that philosophy is born as their understanding. The vocation of Russian philosophy is to return to the path of authenticity, which is always open. Ilyin's understanding of the philosophy contains analogies with the concepts of the nature of philosophy of other thinkers of the Silver Age, but it is very original in its formulations. In addition, I.A. Ilyin had a project of the future Russian philosophy as part of the project of future Russia that would free itself from Bolshevism and embark on the path of Orthodox revival.

Keywords: Philosophy, I.A. Ilyin, Spiritual Experience, Initiation.

Религиозная философия И.А. Ильина и современность

В последние десятилетия в российском обществе наблюдается возрастающий интерес к жизни и творчеству выдающегося русского мыслителя, деятеля русской эмиграции Ивана Александровича Ильина (1883–1954). Обращение к наследию философа объясняется разными причинами. Среди них можно выделить следующие: поиск в современной России национальной идеи, возвращение ранее практически забытых в Отечестве имен деятелей русской эмиграции, интерес к русской религиозной философии. Отметим, что в связи с крахом коммунистической, а затем и либерально-западнической идеологии весьма актуальным представляется обращение к русской консервативной мысли. Этот процесс также тесно связан с поиском национальной идеи. В настоящее время Россия столкнулась с серьезными геополитическими вызовами со стороны западного мира. Это обстоятельство всецело способствует все большему обращению к наследию русских мыслителей прошлого.

Не случайно И.А. Ильин в последние годы стал одним из наиболее цитируемых философов – на него часто ссылаются политики, ученые, публицисты, писатели. Неоднократно обращался к наследию философа и Президент России В.В. Путин. В частности, 30 сентября 2022 года, в день воссоединения с Россией Донецкой и Луганской народных республик, Запорожской и Херсонской областей, российский лидер, выступая на церемонии подписания соответствующих договоров, охарактеризовал Ильина как «настоящего патриота» и завершил свою речь словами мыслителя о России и русском народе, подчеркнув при этом, что философ сделал «великий духовный выбор», которому следовали на протяжении многих столетий наши предки [15].

Авторы учебника по недавно введенной в высших учебных заведениях дисциплине – основы российской государственности – неоднократно ссылаются на И.А. Ильина, рассуждая о таких важных составляющих жизни народа, как любовь к Родине, служение Отечеству, духовное самосовершенствование [14, с. 31, 68, 69, 83, 90].

В последние десятилетия опубликован целый ряд научных и публицистических трудов, посвященных философии И.А. Ильина. Отметим те из них, в которых раскрываются особенности религиозного мировоззрения мыслителя. Известный философ и историк философии А.В. Гулыга еще в 1990-х годах утверждал, что в XX столетии в России не было более трезвого и глубокого политического мыслителя, чем Иван Александрович Ильин» [7, с. 249]. Г.В. Болотнов в диссертации, посвященной концепции религиозного опыта И.А. Ильина, подчеркивает, что она «направлена на решение главной задачи – определения гносеологических методов и средств познания и соединения с Предметом» [1, с. 19]. О православном мировоззрении философа пишет М.В. Никифоров [13]. Христианским

Стогов Дмитрий Игоревич, кандидат исторических наук, доцент. Доцент кафедры истории культуры, государства и права Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ» имени В.И. Ульянова (Ленина). E-mail: bel-grigorij@yandex.ru



мыслителем называют И.А. Ильина современные исследователи А.А. Иванов, А.Л. Казин и Р.В. Светлов [9, с. 145].

В.А. Кудрявцев, Т.Н. Грудина и А.И. Вакулинская проанализировали наследие русских философов Н.А. Бердяева и И.А. Ильина, сопоставив идеи русских философов с современным состоянием кризиса институтов семьи и государства. Исследователи пришли к выводу об актуальности идей мыслителей, отмечают, что за последние почти сто лет духовный кризис, о котором они писали, только еще более усилился [12, с. 290]. Авторы публикации выработали рекомендации по преодолению духовного кризиса в современном обществе, опираясь на идеи Н.А. Бердяева и И.А. Ильина [12, с. 292]. А.И. Вакулинская в одной из своих статей осуществила попытку сравнения философского наследия философов В.В. Розанова и И.А. Ильина [2]. Она отмечает, что хотя, с одной стороны, эти мыслители представляются весьма не похожими друг на друга (к примеру, Розанов, писавший об «апокалипсисе нашего времени», выглядит более пессимистичным, чем Ильин), но, с другой стороны, в их мировоззрении прослеживается определенная доля сходства (например, речь идет о первоначальных положительных оценках Февральской революции 1917 года; оба мыслителя видели в революционных событиях «новый этап, новые возможности» [2, с. 404]). Кроме того, исследовательница впервые опубликовала статью И.А. Ильина «Что значит быть гражданином», досконально изучив обстоятельства, связанные с ее написанием и последующей «потерей» статьи [4], а также конспект лекции, прочитанной философом в мае 1917 года [3], свидетельство И.А. Ильина о пребывании в подвале Лубянки [6], набросок об иезуитах из работы мыслителя «О сопротивлении злу силою», в итоге не вошедший в 20-ю главу этого произведения [5]. Безусловно, эти и другие работы, посвященные И.А. Ильину, вносят существенный вклад в дело переосмысления наследия великого русского философа.

В связи с процессом поиска национальной идеи особое место в современной жизни российского общества занимает обращение к традиционным ценностям. На протяжении последних десятилетий Россия, постепенно преодолевающая негативные последствия внедрения коммунистической идеологии и западного либерализма, находится в поиске национальной идеи. 9 ноября 2022 года Президент России В.В. Путин подписал Указ № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». В документе подчеркивается, что одной из насущных задач Российского государства является пресечение «распространения деструктивной идеологии», а также сохранение и распространение традиционных духовно-нравственных ценностей. Важная составная часть Указа Президента России состоит в том, что он четко определяет методы проведения тех или иных реформ. Согласно нормативному правовому акту, они «должны проводиться с учетом исторических традиций и накопленного российским обществом опыта при условии проведения широкого общественного обсуждения» [18]. В Указе определяется и механизм проведения реформ. Их следует проводить во взаимодействии с «научными, образовательными, просветительскими организациями и организациями культуры по защите исторической правды, сохранению исторической памяти, противодействию фальсификации истории» [18]. Подчеркивается, что учителя должны воспитывать детей и юношество «в духе уважения к традиционным ценностям», которые, согласно основным положениям Указа, являются «ключевым инструментом государственной политики в области образования и культуры». Традиционные ценности, как отмечается в документе, необходимы для «формирования гармонично развитой личности» [18].

В президентском Указе сделан упор на то, что: «Особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей принадлежит православию» [18]. В свете Указа Президента России о традиционных духовно-нравственных ценностях представляется необходимым

и обоснованным обращение к религиозно-философскому наследию И.А. Ильина, который был верующим православным человеком и в своих произведениях озвучивал основные принципы державного строительства, которые зиждутся на православном основании.

И.А. Ильин об особой роли православия для русского народа

Великий русский мыслитель много писал об особой роли православия в становлении русской идеи. Отметим, что в законченном виде православное мировоззрение философа сформировалось в эмигрантский период его жизни и творчества. Отсюда вполне логичное обращение к трудам мыслителя именно этого периода. Ильин призвал осмыслить и творчески преобразовывать мир согласно Христову учению. Необходимо, подчеркивал он, «принять мир вследствие приятия Христа» [10, с. 507], просветить и просветлить мир христианским учением [10, с. 509]. Философ при этом считал, что, хотя неправославный человек и может быть русским патриотом, но человек, враждебный православию, будет чужеродным в русской среде, неизбежно станет «внутренним неприятелем» [10, с. 195–196].

В связи с рассмотрением вопроса о православном мировоззрении И.А. Ильина следует остановиться на его не просто критических, но весьма жестких оценочных суждениях по отношению к СССР и советской власти. Безусловно, с точки зрения И.А. Ильина, верность безбожным марксистско-ленинским идеалам, служение большевикам есть не просто отступление от православных начал, но и прямое предательство, причем не только православия, но и России [11, с. 60]. Однако мыслитель был уверен, что и в большевистском СССР сохранились люди, верные исконным русским началам. Именно они, по мысли философа, должны будут со временем способствовать возрождению Православной церкви в России, которая сможет дать отпор не только безбожникам, но и католикам, протестантам, сектантам и другим противникам русского мировоззрения [11, с. 61].

Соглашаясь с критикой советской власти со стороны И.А. Ильина, Л.А. Тихомирова и других консервативных мыслителей, политический философ А.Г. Дугин обращает внимание на то, что, при всей правоте подобного рода православно-консервативных оценок «советского проекта» важно обратить внимание на необходимость изучения советской истории «с позиции народа» как субъекта истории (методы большевиков «получили легитимизацию со стороны Народа»). Делается вывод о важности дальнейшего изучения и переосмысления «красного проекта» как попытки реализации «Русской мечты», то есть некоей трансцендентной цели, определенной самим народом, а не непосредственно Государством либо Церковью [8].

Так или иначе, оценивая сегодня, спустя 70 лет после кончины философа, высказывания И.А. Ильина об СССР и советском проекте мы, безусловно, должны учитывать те конкретно-исторические реалии, в которых жила наша страна все эти годы. Нельзя забывать и о трагическом процессе распада СССР, то есть, по сути дела, исторической России. К сожалению, с прискорбием приходится признать, что крах СССР во многом был предопределен именно безбожием значительной части его населения, на что, собственно, весьма жестко и прямолинейно указывал русский мыслитель. Сегодня, по прошествии более тридцати лет после падения советской власти, следует, с одной стороны, честно определить как свет, так и тени советской эпохи, ее одновременный и героизм, и трагизм, но, с другой стороны, так или иначе необходимо постепенно преодолевать «копание в прошлом», уходить от бесконечного выяснения отношений между последователями «красных» и «белых». Нужно взять все лучшее из советского проекта, а именно то, что

не противоречит православным идеалам любви, милосердия, соборности, но возрождать жизнь русского народа прежде всего на основе православных, а не безбожных идеалов.

Православная церковь в мировоззрении И.А. Ильина

Значительная часть суждений великого русского философа посвящена Православной церкви как структуры, организации. Он считал, что жизнь должна естественным образом воспринимать «благодатный дух Церкви» [11, с. 65]. При этом сама Церковь должна, по мысли философа, «блюсти Дух свой и обретаться на высоте» [11, с. 66]. Другой путь выстраивания отношений между Церковью и народом И.А. Ильин считал ошибочным. Это путь, при котором Церковь вступает в жизнь как «властное и всеобъемлющее начало», и в итоге на практике реализуется принцип так называемого церковного тоталитаризма [11, с. 66]. По словам философа, это очень опасная тенденция. В этой связи он приводит весьма печальные примеры из истории европейской Реформации (учение Ж. Кальвина, Дж. Савонаролы). При выстраивании «тоталитарной» системы все нецерковные люди автоматически попадают в разряд «изгоев» [11, с. 66], что чревато самыми опасными последствиями для всего общества. Ильин указывал на то, что в случае реализации такой схемы значительная часть населения страны, не являясь глубоко верующей, будет симулировать веру, притворяться православными, что приведет к попаданию во властные структуры лжецов и симулянтов [11, с. 67]. Как следствие такого порядка вещей – неизбежное «церковное разложение» [11, с. 67]. И.А. Ильин подчеркивал: в возрожденной России у власти должны находиться люди, «окормленные» духом православия, творящие свободно, без принуждения «сверху». Так, отмечал мыслитель, было в России XIX века, в период расцвета великой русской культуры. Церковь, уверен Ильин, всегда оставляла русскому человеку «инициативу труда и созерцания» [11, с. 70]. Спустя более семидесяти лет великий русский мыслитель предостерегает современную Россию от возможных ошибок в этом направлении.

Православная добродетель в мировоззрении И.А. Ильина

Особую роль в философских рассуждениях мыслителя занимает переосмысление идеи христианского смирения как благодати, противоположной антихристианскому духу гордыни, самомнения и даже прямого лжепророчества [10, с. 492]. И.А. Ильин подвергал резкой критике языческие по своей сути идеи о «быстрой и легкой доступности добродетели» вне религии [11, с. 291]. Подобного рода представления мыслитель связывает с духом гордыни, в которой погрязло современное человечество. Напротив, указывал философ, необходимо подлинное смирение, нужна «скромность в оценке своих сил» [11, с. 292]. Мыслитель обращал внимание на тот факт, что стяжание подлинной христианской добродетели великими подвижниками прошлого сопровождалось их необычайным смирением; все они осознавали свою немощь и греховность, ограниченность своих возможностей, призывая помощь Божию. «Сентиментально-лицемерные настроения», получившие широкое распространение на Западе, отмечал Ильин, не имеют ничего общего с подлинными моралью и добродетелью [11, с. 296].

Критиковал И.А. Ильин и так называемую противоистинстинктивную «добродетель» в виде «христианского социализма». Он полагал, что «принуждение человека вопреки его инстинкту» [10, с. 269] не приведет ни к чему хорошему. Как результат – формирование ложной добродетели, ничего общего не имеющей с подлинным христианским смыслом этого слова. Нельзя, по Ильину, принуждать человека к чему бы то ни было, что было свойственно, в том числе, коммунистам. Мыслитель подчеркивал, что индивид должен «любить, созерцать, молиться» [10, с. 269] исключительно свободно, без принуждения,

исходя из своих потребностей. Только таким путем и возможно стяжание подлинной христианской добродетели.

Признавая, что стяжание христианского смирения – весьма сложный и длительный процесс, И.А. Ильин подчеркивает, что в этом отношении важно осознавать важность «цельного и беззаветного служения» во имя «Божьего дела» [10, с. 435], не предаваться подолгу «радостям достижения», а идти дальше, осознавая «недостатки своего создания» [10, с. 433], определять свое несовершенство, промахи, недостатки. Мыслитель подчеркивал важность процесса преодоления духа тщеславия. Человек, по его словам, никогда не должен переоценивать свою добродетель, не должен воображать, что он якобы «велик» либо «гениален» [10, с. 432]. Иначе – неизбежное сползание в самодовольство, прекращение духовного поиска и борьбы [10, с. 433]. Мыслитель подчеркивает: если человек наивно полагает, что уже достиг некоего «совершенства» в стяжании добродетели, то он волей или неволей освобождает себя от всех «условностей», правил и запретов, а значит, готов уже завтра «разрешить себе всё» [10, с. 433]. По прошествии многих лет И.А. Ильин и сегодня предостерегает грядущие поколения от этой распространенной и трагической ошибки.

Православная молитва в мировоззрении И.А. Ильина как источник духовной силы

И.А. Ильин подчеркивал важность молитвы как источника духовной силы, «духовной гармонии» [10, с. 195, 941–942]. В своей знаменитой работе «О сопротивлении злу силою» философ указывал, что воины, призванные защищать мир от зла, являются носителями «православной рыцарской традиции», «носителями православного меча» [10, с. 527]. Восхищался Ильин и образом православной Руси в искусстве [10, с. 994–1011, 1075, 1129].

Молитва для И.А. Ильина – это прежде всего «общение с Богом» [10, с. 65], «обращение к духовному небу» [10, с. 56]. Мыслитель отмечает, что это богообщение в виде молитвы характерно не только для христианства, но и для всех религий вообще. Философ при этом ссылался на своего великого предшественника Г.В.Ф. Гегеля, который полагал, что наличие молитвы есть главное и наивысшее доказательство бытия Бога, так как она есть «живое действие Духа Божия в сердце молящегося человека» [10, с. 60]. Пламенная молитва человека ко Всевышнему, согласно Ильину, должна показать ему, что он услышан Богом и любим Им [10, с. 65]. Во время молитвы человек раскрывает свое сердце Всевышнему, чувствует себя прощенным и духовно исцеленным. «Простая, одинокая, искренняя молитва» [10, с. 68], согласно учению русского философа, есть одна из возможностей прихода человека к Богу. Подчеркивая невозможность и вредность «молитвы по принуждению», мыслитель указывает, что пути к «священному средоточию веры» [10, с. 68] могут быть разными (общение с природой, путь страданий, «созерцание справедливости и права» [10, с. 67] и др.). В любом случае духовная любовь и духовный опыт есть Божественный дар, «дар благодати» [10, с. 68]. Нужно, подчеркивал философ, беречь и растить этот дар, по возможности передавая его следующим поколениям. «Живая, подлинная вера» возможна, резюмировал мыслитель, только «из духовной любви», и она должна укрепляться в «духовном созерцании» [10, с. 68]. В философской системе И.А. Ильина содержится призыв к грядущим поколениям – передавать «духовный свет другим людям» [10, с. 68] и при этом осознавать, что на Земле нет таких людей, которые якобы не способны воспринимать этот «огонь духа» [10, с. 68] и лишены Божественной благодати. Напротив, подчеркивал философ, огонь Божественной любви способен зажечь сердце даже самого зачерствелого человека.

Православная Россия и неправославный Запад: кардинальные мировоззренческие различия

И.А. Ильин в своих эмигрантских произведениях подвергал резкой критике Запад за его высокомерие, гордыню, враждебное отношение к православию. Эти мысли встречаются в различных произведениях философа. К примеру, в своей работе «Русскому народу необходимо духовное обновление» (из сборника статей «Наши задачи») он возмущался тем, что «католические прелаты» требуют выместить православие из мировой культуры. Не отстают от них, по словам мыслителя, и протестантские проповедники, которые пытаются принести «евангельский свет» в «темные дебри восточно-русского язычества» [11, с. 39]. Слова Ильина, написанные более семидесяти лет назад, остаются актуальными и по сей день. В этой связи достаточно вспомнить относительно недавние времена, когда сотни и тысячи западных протестантских и откровенно сектантских проповедников наводнили города и веси России и других стран СНГ, под прикрытием «евангельских истин» занимаясь пропагандой идей, в значительной степени совершенно чуждых России и русскому народу. Возмущался Ильин и высокомерием западных либералов, лицемерно восхваляющих свои «конституционные формы» [11, с. 39].

Современную И.А. Ильину западную культуру философ характеризовал как «бессердечную» [10, с. 288]. Вслед за О. Шпенглером [17] мыслитель предсказывал крушение Запада, а, может быть, даже его грядущую «величайшую катастрофу» [10, с. 288]. Весьма примечательны рассуждения Ильина о причинах духовного упадка Запада. Он видит их в ревизии христианских ценностей в эпоху Возрождения. Если еще ранее, в средневековый период, европейцы «культивировали волю и мышление» [10, с. 288], то, по словам философа, овладевая в эпоху Ренессанса воображением, они пренебрегли жизнью чувства как такового, в его «благодатной глубине» [10, с. 288]. В результате Европа получила исключительно чувственность: «эотику без любви» [10, с. 288]. Идеи русского мыслителя созвучны представлениям более раннего поколения русских консерваторов предреволюционного периода, например, митрополита Макария (Парвицкого-Невского), который утверждал, что в эпоху Возрождения на Западе произошел резкий поворот от христианских ценностей к язычеству [16, с. 236].

Также русский философ обращал внимание на «жесткость» и «холодность» общественной благотворительности на Западе, которая там хорошо поставлена с технической точки зрения, но абсолютно не связана с «живою добротою» [10, с. 289]. В итоге, резюмирует мыслитель, западноевропейская культура построена «из камня и льда» [10, с. 289].

В этой связи И.А. Ильин в своих работах очень много писал о коренных мировоззренческих отличиях русской культуры от западноевропейской [10, с. 287, 288, 289, 482, 1010, 1109–1110]. Он считал, что бездумное копирование западных идей [10, с. 918, 922], в основе которых лежит постепенное отступление от подлинного христианства [10, с. 507, 746], гордыня, индивидуализм, самомнение, неизбежно приведет к самым пагубным последствиям для бытия России и русского народа. И.А. Ильин призывал грядущие поколения помнить об этом и держаться святоотеческого православия.

Некоторые итоги

Рассматривая основные идеи религиозно-философской концепции И.А. Ильина, отмечая православную сущность мировоззрения великого русского философа, можно сделать вывод об актуальности его богатого наследия для современной России и русского народа, находящегося в процессе поиска национальной идеи, в значительной степени отвергшего бездуховные западные мировоззренческие установки. Обращение к учению

мыслителя становится особо актуальным в свете подписания В.В. Путиным Указа Президента России № 809 о традиционных духовно-нравственных ценностях. Анализируя различные аспекты православного мировоззрения И.А. Ильина: его представления об особой роли православия в жизни России и русского народа, о добродетели и молитве как источнике духовной силы, его идеи о взаимоотношениях православной России и современного бездуховного Запада, о коренных мировоззренческих различиях между русской и западной цивилизациями – следует признать их востребованность и важность для современной России. Проанализировав отношение русского мыслителя к советской власти как к безбожному проекту, нужно подчеркнуть факт необходимости дальнейшего творческого переосмысления «красного проекта», в том числе с учетом идей, высказанных Ильиным. Безусловно, на основе религиозно-философской концепции И.А. Ильина и других русских религиозных мыслителей, в условиях практической реализации установок президентского Указа № 809, необходима выработка дальнейших рекомендаций по оздоровлению духовной жизни современного российского общества.

Литература:

1. *Болотнов Г.В.* Концепция религиозного опыта И.А. Ильина в контексте христианской антропологии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Белгород, 2009. 23 с.
2. *Вакулинская А.И.* Апокалипсис или Возрождение: Василий Розанов и Иван Ильин: попытка сравнения // Тетради по консерватизму. 2019. № 4. С. 403–405. DOI: 10.24030/24092517-2019-0-4-403-405
3. *Вакулинская А.И.* Задача момента (Конспект лекции, прочитанной Иваном Ильиным в мае 1917 года) // Тетради по консерватизму. 2019. № 4. С. 424–428. DOI: 10.24030/24092517-2019-0-4-424-428
4. *Вакулинская А.И.* Затерявшаяся статья (И.А. Ильин «Что значит быть гражданином?») // Тетради по консерватизму. 2019. № 4. С. 406–423. DOI: 10.24030/24092517-2019-0-4-406-423
5. *Вакулинская А.И.* Малоизвестная сторона «О сопротивлении злу силой» И.А. Ильина // Тетради по консерватизму. 2019. № 4. С. 436–443. DOI: 10.24030/24092517-2019-0-4-436-443
6. *Вакулинская А.И.* Подвал Лубянки: Воспоминание Ивана Ильина // Тетради по консерватизму. 2019. № 4. С. 429–435. DOI: 10.24030/24092517-2019-0-4-429-435
7. *Гулыга А.В.* Русская идея и ее творцы. М.: Соратник, 1995. 310 с.
8. *Дугин А.Г.* Советский период в структуре Русской Мечты [Электронный ресурс] // Katehon. 2020. 18 сентября. Режим доступа: <https://katehon.com/ru/article/sovetskiy-period-v-strukture-russkoy-mechty>
9. *Иванов А.А., Казин А.Л., Светлов Р.В.* Русский национализм: основные вехи исторического осмысления // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. № 4. С. 143–157.
10. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления / сост., авт. предисл., отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 1216 с.
11. *Ильин И.А.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 2 / сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы; худ. Л.Ф. Шканов. М.: Русская книга, 1993. 480 с.
12. *Кудрявцев В.А., Грудина Т.Н., Вакулинская А.И.* Актуальность наследия Н.А. Бердяева и И.А. Ильина в условиях кризиса институтов семьи и государства в современной России // Тетради по консерватизму. 2018. № 2. С. 280–292. DOI: 10.24030/24092517-2018-0-2-280-292
13. *Никифоров М.В.* Ильин Иван Александрович [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. Режим доступа: <https://www.pravenc.ru/text/389451.html>
14. Основы российской государственности: учебно-методический комплекс по дисциплине для образовательных организаций высшего образования / В.М. Марасанова, В.Э. Багдасарян, Ю.Ю. Иерусалимский, Л.Г. Титова, С.А. Кудрина. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2023. 212 с.: ил.
15. Путин закончил «Георгиевскую речь» цитатой русского философа Ильина [Электронный ресурс] // Lenta.ru. 2022. 30 сентября. Режим доступа: <https://lenta.ru/news/2022/09/30/iljin/>
16. Святые черносотенцы: Священный Союз Русского Народа / сост., вступ. и биогр. ст., коммент. А. Д. Степанов; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 1136 с.
17. *Стогов Д.И.* Русские консерваторы (предтечи О. Шпенглера) конца XIX – начала XX в. о «закафе Европы» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 184–196.
18. Указ Президента Российской Федерации № 809 об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей [Электронный ресурс] // Президент России: офиц. сайт. 2022. 9 ноября. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/485021>

Аннотация. В статье рассматриваются основные положения религиозной философии выдающегося русского мыслителя Ивана Александровича Ильина (1883–1954), анализируются различные аспекты его православного мировоззрения, рассматриваются воззрения мыслителя на проблему взаимоотношения России и православия, с одной стороны, и неправославного Запада – с другой. Подчеркивается актуальность его религиозных идей, в том числе в контексте реализации на практике основных идей Указа Президента России № 809 о традиционных ценностях.

Ключевые слова: И.А. Ильин, философия, религия, христианство, православие, молитва, добродетель, традиционные ценности, СССР, Запад.

Dmitry I. Stogov, PhD in History, Associate Professor; Associate Professor, Culture, State and Law History Department, Saint-Petersburg Electrotechnical University. E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

Religious Philosophy of I.A. Ilyin and Modernity

Abstract. The article examines the main provisions of the religious philosophy of the outstanding Russian thinker Ivan Alexandrovich Ilyin (1883–1954), analyzes various aspects of the Orthodox worldview of I.A. Ilyin and the thinker's views on the problem of the relationship between Russia and Orthodoxy, on the one hand, and the non-Orthodox West, on the other hand. The author emphasizes the urgency of the thinker's religious ideas, including those pertaining to the implementation of presidential Decree No. 809 on traditional values.

Keywords: I.A. Ilyin, Philosophy, Religion, Christianity, Orthodoxy, Prayer, Virtue, Traditional Values, USSR, the West.

Экзистенциализм Ивана Ильина: гетерономия и автономия веры

Философское наследие И.А. Ильина, несмотря на его обширность и влияние, до сих пор не получило исчерпывающего осмысления. Традиционно его творчество анализируется сквозь призму политических взглядов и влияния гегельянства. Однако такой подход упускает важный, до сих пор недостаточно исследованный аспект – глубоко личный, экзистенциальный характер его подхода к религии. Данная статья предлагает осмыслить философию И. Ильина, сосредоточившись на его уникальном понимании религиозного опыта, не противопоставляя его традиционным гегельянским и политическим интерпретациям, которые оказываются в этот опыт включены. Центральное место в нашем исследовании займет труд «Аксиомы религиозного опыта», где Ильин с максимальной ясностью артикулирует свои взгляды. Мы проанализируем ключевые концепции его философии, в частности противопоставление гетерономии и автономии веры, чтобы выяснить как философ понимал свободу выбора и индивидуальную ответственность в контексте духовного поиска. Данный анализ позволит представить более полную картину философского мировоззрения И. Ильина, продемонстрировав его актуальность для современных дискуссий о свободе, вере и смысле жизни.

Для рассмотрения привычных аспектов восприятия философского наследия Ильина нужно обратиться к биографическому контексту, который сам по себе представляет собой уникальный культурный синтез. Его отец, присяжный поверенный Александр Иванович Ильин, и мать, Екатерина Юльевна – урожденная Каролина Луиза Швейкерт, исповедовавшая до замужества евангелистско-лютеранское вероучение, но после замужества перешедшая в православие, – воплощали собой сочетание русской и немецкой культурных традиций. Это билингвальное воспитание и глубокое знакомство с немецкой философией (М. Штирнер, И.Г. Фихте, Ф. Шлейермахер, Г.Ф.В. Гегель) определили направление его ранних работ [11, с. 270–271]. В этом отношении Ильин является микрокосмом русской культуры образца XVIII–XIX веков, усвоившей западноевропейские (прежде всего немецкие) влияния и обогатившей их оригинальным содержанием, создав тем самым самостоятельную ветвь в общеевропейской культурной традиции. Аналогичный симбиоз характерен и для других русских философов: С.Л. Франка и Л.И. Шестова (русско-еврейская традиция), В.Ф. Эрн (шведско-польско-немецкая), Ф.А. Степуна (немецкая философия). Для всех них межкультурный опыт стал катализатором, источником творческого динамизма. Тем не менее философ И.И. Евлампиев пишет следующее: «...в этом контексте И. Ильин, безусловно, выделяется как особенно парадоксальная (парадоксальная в своей

Коростелева Анастасия Владимировна, сотрудник учебно-научного центра «Высшая политическая школа имени И. Ильина», РГГУ. E-mail: Av_krauzze@mail.ru

Резвушкина Софья Александровна, аналитик учебно-научного центра «Высшая политическая школа имени И. Ильина», РГГУ. E-mail: Finntundra@gmail.com

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» [2, с. 8]. Три наиболее распространенных, но по отдельности неполных подхода к пониманию И. Ильина можно охарактеризовать следующим образом:

И. Ильин как религиозный мыслитель

Этот подход фокусируется на глубоко религиозном мирозерцании Ильина, его философии личности и христианской этике. Он развивал идею личности, которая не противостоит, а, напротив, соприкасается со сферой Божественного посредством активного акта человеческого сознания. Такое соприкосновение делает возможным манифестацию Божественного в человеческой душе через сорадость и сорастворение [8, с. 98]. В этом контексте Ильин рассматривается прежде всего как богослов и философ религии, чьи политические взгляды если и упоминаются, то трактуются как производные от его религиозных убеждений, что в целом верно. Однако в случае подобного рассмотрения важно помнить о философских и политических воззрениях философа.

И. Ильин как политический мыслитель

Этот подход к Ильину концентрируется на его политических взглядах, концепции государственности, идеях о национальной самобытности и иерархическом устройстве общества. Критики часто указывают на отдельные элементы его политических взглядов, как правило, вырванные из контекста и поэтому кажущиеся близкими к идеям фашизма. Из-за этого философа обвиняют в фашистских симпатиях или даже приписывают ему прямое членство в этом движении. Однако, как убедительно демонстрирует А.Ю. Минаков, такая позиция не имеет под собой валидной аргументации [9, с. 193–203]. Более того, «фашизация» Ильина, которая является «хорошим тоном» в либерально ориентированном гуманитарном и общественном дискурсе последних лет, принципиально ненаучна, так как игнорирует нюансы его мысли и контекст эпохи, в которой жил и творил философ. Фокусируясь исключительно на политике, этот подход упускает из виду глубокий религиозный и философский фундамент его идей.

Согласно тонкому замечанию А.Г. Дугина: «Проекция этих философских взглядов на конкретную политику предопределила высылку Ильина на “философском пароходе” из Советской России и его сближение с монархическим крылом русской эмиграции, то есть с Филадельфийским лагерем» [1]. И действительно, большевистская Россия (впрочем, как и капиталистическая западноевропейская демократия) были для Ильина воплощением чистого зла, триумфа материализма, вырвавшегося из-под юрисдикции духа. Призывая к целительному для русского народа монархизму, Ильин пишет в эмиграции анонимную статью «Советский Союз – не Россия», в которой анализирует советский проект, демонстрируя его искусственность и чуждость русскому народу. Он указывает на принудительное включение в СССР территорий, которые могли бы быть союзниками, на вытеснение православия атеизмом, на пренебрежение к истории и культуре, и на деградацию искусства.

По мнению Ильина, СССР искажает историческую и культурную роль России и русского патриотизма, навязывая чуждые ей смыслы. Автор выражает надежду на отказ России от этой ошибочной модели: «...“советский патриотизм” есть нечто извращенное и нелепое. Это есть патриотизм государственной формы. “Советский патриот” предан не своему настоящему Отечеству (России) и не своему народу (русскому народу). Он предан

той советской форме, в которой Россия страдает и унижается вот уже тридцать лет; он предан той партийно-коммунистической “Советчине”, которая гнетет и вымаривает русский народ с самого начала революции. Спросите этих людей, почему они не называют себя просто русскими патриотами? Почему они не именуют свое якобы любимое ими государство – Россией? Почему они предоставляют это драгоценное преимущество нам, открыто называющим свое Отечество – Россией, а себя – русскими? Куда и почему они сконфуженно прячут свое национальное естество? Почему они провозгласили себя не сынами своей исторически великой родины, а приверженцами завладевшей ею и советски оформившей ее – интернационально-коммунистической партии?» [7, с. 30]. Таким образом, И. Ильин противопоставляет национальный патриотизм, основанный на любви к народу и стране, идеологеме «патриотизма», используемой для оправдания существующего политического режима. Е.Н. Родионова отмечает, что фундаментом для этого противопоставления является нравственный характер национального патриотизма, основанный на духовном воспитании [10, с. 117]. В этой связи Советский Союз с его агрессивным атеизмом и выхолащиванием духовного начала воспринимается Ильиным как некое противоестественное начинание, в котором подлинный патриотизм невозможен по определению.

Подобное рассмотрение Ильина имеет как свои плюсы, так и свои минусы. В этом ключе важно отметить, что подобная интерпретация зачастую довольно узка по отношению к его целостному взгляду на политику и редко учитывает всю сложность философского наследия мыслителя.

И. Ильин как гегельянец

А.Г. Дугин пишет: «Иван Ильин был гегельянцем, и его самая значительная философская работа посвящена Гегелю. Его прочтение Гегеля вполне созвучно традициям европейского правого гегельянства, радикально отвергшего левую интерпретацию, свойственную марксизму» [1], в чем мы тоже вполне солидарны. Согласно Дугину, «Ильин следует за Гегелем и в понимании смысла истории как установления идеальной монархии, где человек полностью реализует свою миссию и будет установлен непоколебимый духовный вертикальный порядок» [1]. Эта интерпретация подчеркивает влияние Гегеля на философию Ильина и его интерес к диалектике, концепции духа, историческому процессу. Согласно этой интерпретации известно, что Ильин, как и Гегель, воспринимали явление Христа высшей точкой, венцом исторического развития, но, как справедливо замечает А.Г. Дугин, Ильин осмысляет это явление с сугубо русских и православных позиций, не свойственных философии Гегеля, бывшего ярким протестантом лютеранского толка. В чем еще проявляется этот православный взгляд на Гегеля? Согласно интерпретации Дугина, «как философ Ильин видел в монархии не просто одну из возможных политических систем, но гегельянский “конец истории”» [1]. Ильин, безусловно, испытал влияние Гегеля, но при этом он значительно трансформировал и переосмыслил гегельянские идеи, интегрировав их в собственную религиозно-философскую систему. Этот подход, подобно предыдущим, дает глубокое представление о философии Ильина. В своей статье «От религиозного экзистенциализма к философии православия: достижения и неудачи Ивана Ильина» И.И. Евлампиев напишет: «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» [2].

Однако кроме трех перечисленных прочтений наиболее полным кажется синтетическое или экзистенциальное прочтение философа. Находясь на границе с религиозным,

политическим и философским прочтением, экзистенциальное прочтение предлагает более целостный, холистический взгляд на философию Ильина. Оно позволяет увидеть взаимосвязь между его религиозными, политическими и гегельянскими идеями, рассматривая их как выражение одного глубинного экзистенциального опыта. Экзистенциальный подход сосредоточивается на таких категориях, как свобода выбора, личная ответственность, смысл жизни, отношение человека к Богу и миру, одиночество человека, проблема «несчастливого сознания». В этом контексте политические взгляды Ильина не представляют собой самостоятельный блок, а являются следствием экзистенциального поиска и способом осуществления его понимания личности и организации общества. Религиозный опыт, политические взгляды и влияние Гегеля также рассматриваются как важные составляющие этого экзистенциального процесса. Таким образом, экзистенциальное прочтение позволяет синтезировать кажущиеся противоречивыми аспекты философии Ильина, предлагая более глубокое и адекватное понимание его философского наследия. При этом Ильин не перестает оставаться противоречивой фигурой, но его противоречие помещается вовнутрь его личности.

Эта противоречивость зиждется на утверждаемой им трагичности человеческого бытия в мире, порожденного конфликтом между одиночеством человека и его стремлением к единению с другими людьми. Об этом очень подробно Ильин пишет в статье «О любезности» (1912) и в поздней фундаментальной работе «Аксиомы религиозного опыта» (1953). Исследуя концепцию одиночества в рамках религиозного опыта, он напишет: «И подобно первому крику при рождении, в котором человек одинок, и подобно последнему вздоху в смерти, в котором человек не менее одинок, так одинок и его религиозный опыт» [3]. Противоречие Ильина включает в себя гегелевское понятие «несчастливого сознания», отражающее неразрешимое противоречие человеческого существования. Человек как носитель и божественного начала, и зла несет ответственность за жизнь и смерть других, что создает непреодолимую нравственную дилемму: стремление к совершенству неизбежно связано с компромиссами и нравственными жертвами. Эта внутренняя противоречивость наиболее очевидна в эпохи кризисов, разворачивавшихся как в России, так и во всем мире при жизни Ильина, но присутствует и на протяжении всей истории человечества. Наиболее полно этот конфликт отражен в работе «О сопротивлении злу силою», где он переосмысляет концепцию Л. Толстого, предлагавшего идею непротivления, вступая с писателем в острую идейную полемику. Для Ильина добро, нравственность, как и зло, является не внешней, но внутренней категорией: «если, таким образом, настоящее местонахождение добра и зла есть именно во внутреннем, душевно-духовном мире человека, то это означает, что борьба со злом и преодоление зла может произойти и должно достигаться именно во внутренних усилиях и преобразование будет именно внутренним достижением. Какой бы “праведности” или, вернее, моральной верности ни достиг человек в своих внешних проявлениях и делах, все его достижение, несмотря на его общественную полезность, не будет иметь измерения добра без внутреннего, качественного перерождения души. Внешний обряд доброты не делает человека добрым: он остается нравственно мертвым фарисеем, повапленным гробом. До тех пор пока самая глубина его личной страсти не вострепещет последними корнями своими от луча Божией очевидности и не ответит на этот луч целостным приятием в любви, радости и смертном решении – никакая внешняя корректность, выдержанность и полезность не дадут ему победы над злом. Ибо систематически непроявляемое зло не перестает жить в душе и, может быть, втайне владеет ею, и обычно бывает даже так, что оно незаметно просачивается во все внешне-правильные поступки морального человека и отравляет их ядом недоброжелательства, зависти, злости, мести и интриги» [5, с. 45].

По этой причине внешне добрый поступок, не всегда является нравственным. Ильин критикует упрощенческое понимание насилия у Л.Н. Толстого и его последователей,

указывая на то, что использование одного лишь термина «насилие», с его негативной эмоциональной окраской, предрешает отношение к здоровому предотвращению насилия силовыми методами и препятствует объективному анализу. Он предлагает дифференцировать понятия, разделив насилие на предосудительное (исходящие из зла) и непредосудительное (направленные на добро). Толстовцы, по мнению автора, не видят этой сложности, отождествляя любое внешнее воздействие и даже самоограничение с насилием и злом, что приводит к неверным выводам и абсолютизации непротivления.

Центральная идея И.А. Ильина относительно зла составляет необходимость и моральный долг противостояния ему, причем прежде всего не внешним проявлениям зла, а злой воле, укорененной в человеческих сердцах, через борьбу с «личным дьяволом»: «Кто хочет подлинно воспротивиться злу и преодолеть его, тот должен не просто подавить его внешние проявления и не только пресечь его внутренний напор; он должен достигнуть того, чтобы злая страсть его собственной души из своей собственной глубины, обратившись, увидела; увидев, загорелась; загоревшись, очистилась; очистившись, переродилась; переродившись, перестала быть в своем злом облики. Переживающий это присутствует в самом себе при обращении своего личного сатаны; таинственный огонь – его собственный и в то же время больше, чем его собственный, – прожигает извечную неискоренимость его души до самого дна; из самой темноты ее, из последней бездны, устами этой бездны возносится молитва благодарения и радости: душа исцеляется вся, и вся сияет светом, и уже по-новому обращается к Богу, к людям и к миру. Такое состояние души достижимо только на внутренних путях одухотворения и любви» [5, с. 46]. По его мнению, пассивность перед лицом зла равносильна его принятию, а отказ от осуждения зла является его молчаливым одобрением. В этом проявляется преемственность философских взглядов Ильина идеям С. Кьеркегора, Ф. Ницше и Ф.М. Достоевского, заложивших основы экзистенциализма – течения, породившего в XX веке множество оригинальных философских школ. Идея «внутреннего» добра, не тождественного внешним моральным актам, сближается с идеей Кьеркегора о религиозном «устранении» этического.

Философское наследие Ильина любопытно и содержательно охарактеризовано В.А. Цвыком в статье «Иван Александрович Ильин» (1998). Ниже представлен фрагмент этой работы: «Особую ценность для развития русской духовной культуры имеет обоснование философом культурно-практического значения философии. Свое время он характеризовал как эпоху “великой духовной смуты”. С присущим ему даром предвидения и философского анализа он отмечал основные проблемы, ставшие особенно актуальными в к. 20 в.: утрату духовности, смысла и цели жизни, особого рода духовную слепоту и нравственное ожесточение. Попыткам выйти из этого порочного круга посвящена философия Ильина, основанная на духовном опыте, т.е. исследовании в каждом предмете его духовной сущности. Для Ильина характерен особый религиозно-философский взгляд на мир, определивший основные идеи его учения. Истина, добро и красота как предмет философии имеют божественную природу и сверхчувственный характер. Ильин определяет философию как “душевно-духовное делание”, предметом которого является духовный смысл любого явления; формулирует тезис об особой ответственности философа, особой чистоте и чуткости его теоретической совести. Особое значение для развития русской духовной культуры имеет идея Ильина, что в основе философии лежит систематическая практика духовного и нравственного опыта» [цит. по: 12].

И действительно, необходимо подчеркнуть, что Ильин прежде всего русский и религиозный философ, и его религиозность и понимание русской культуры во многом тесно связаны с философией Ф.М. Достоевского. Несмотря на немногочисленность упоминаний писателя в сочинениях самого Ильина, это влияние отмечено многими исследователями творчества мыслителя. Во вступительной статье к сборнику «И.А. Ильин: pro et contra»

философ И.И. Евлампиев пронизательно отмечает: «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”» [4, с. 14].

Христианский экзистенциализм И.А. Ильина выражен в работе «Поющее сердце». Здесь Ильин не просто излагает богословские догмы, а демонстрирует глубоко личный, экзистенциальный подход к вере. Это не абстрактные рассуждения, а повествование о живом переживании Бога, о борьбе веры с сомнениями, о стремлении к духовному единству с Творцом и ближними. Он описывает религиозный опыт не только как набор догматов, подлежащих изучению, а как живую, динамичную реальность, которая формирует личность и определяет ее отношения с миром напрямую, через сердце: «Книга, для которой я пишу это предисловие, выношена в сердце, написана от сердца и говорит о сердечном пении. Поэтому ее нельзя понять в бессердечном чтении. Но я верю, что она найдет своих читателей, которые верно поймут ее и увидят, что она написана для русских о России» [6, с. 346]

В работе «Аксиомы религиозного опыта» Ильин тоже сосредоточивается на индивидуальном переживании, ответственности и свободе перед Богом, иногда до такой степени, что у читателя может возникнуть справедливый вопрос: «Где же в этом контексте место христианской соборности?», поскольку Ильин пишет: «Можно было бы даже утверждать, что совместная молитва приобретает свой истинный смысл только у того, кто уже умеет молиться самостоятельно и одиноко, или же у того, кто, молясь совместно, учится одинокой молитве» [3]. Согласно Ильину, совместное богослужение может лишь заглушать ощущение одиночества, но не способно затмить саму индивидуальность веры. Многие ищут в коллективной молитве не подлинный религиозный опыт, а лишь иллюзию его, и массовое присутствие в храме не гарантирует подлинной веры. Настоящая вера – это личное, автономное общение с Богом, в то время как коллективная молитва без внутренней ее глубины может превратиться в обыкновенный обман и пустую формальность.

Таким образом, исследуя «Аксиомы религиозного опыта», мы видим не просто констатацию фактов веры, а попытку философски осмыслить опыт религиозного переживания, его сущность и значение для человека. Ильин стремится обосновать эти аксиомы рационально, опираясь на опыт, но не сводя веру к рационалистическим схемам. В этом тоже проявляется экзистенциальная сторона его мысли – признание непостижимости и таинственности божественного, одновременно с убеждением в реальности и значимости религиозного опыта.

Истинная вера для И.А. Ильина есть вера автономная: «Нельзя принуждать человека ни к безверию, ни к вере» [6, с. 246]. Она противопоставляется гетерономной вере, зависимой от социальной установки. Согласно Ильину, между ними есть непримиримое противоречие: «Тот, кто практикует и отстаивает гетерономию, тот признаёт автономию несущественной или ненужной. И наоборот, кто настаивает на автономии, тот признаёт гетерономию искажающей и нежелательной» [3]. Согласно глубинному убеждению Ильина, истинная религиозность невозможна без духовной автономии верующего. Автономия, может быть, не единственный, но необходимый критерий осмысления подлинного рели-

гиозного опыта, своего рода «входная дверь» к нему. Гетерономная вера, основанная на слепом следовании авторитетам, является незрелой формой религиозности, лишенной подлинного духовного переживания. Путь же к истинной вере лежит в постепенном преодолении гетерономности и развитии автономного осмысления религиозных истин, при этом усвоение авторитетных догматов может происходить выборочно, в зависимости от способности человека к личному, автономному восприятию: «Автономия духа есть необходимая «личная форма» всякой настоящей религиозности. Можно было бы придать этому суждению самую острую форму: вне духовной автономии – вместо религиозного опыта будет только его приближенное или искаженное подобие. <...> Субъективность, духовность и автономность суть как бы условия вхождения в религию, как бы первые вводящие колонны храма. Их не следует переоценивать: они не составляют самого святилища. Но их нельзя миновать, или обойти, или замолчать, или «отменить»; нельзя сделать вид, будто они не существенны, будто в религии «можно и без них». Психологически и исторически – конечно, «можно»; но духовно и религиозно это будет снижением, искажением и утратой» [3].

В противопоставлении гетерономии и автономии угадывается противопоставление западного христианства русскому, православному. В Европе, где «религиозный террор водворял везде готовность к лицемерию и убивал подлинную религиозность» [3], религиозная гетерономия господствовала как нигде. Западное христианство, воплощенное в принципе «*cujus regio – ejus religio*»¹, использовало государственную власть для насаждения веры, прибегая к угрозам и принуждению, что подавляло свободу совести, подменяя подлинную религиозность лицемерием и формализмом, что, по мнению Ильина, привело к современному религиозному кризису в Европе. В противоположность этому русское православие, как показывает пример наставления митрополита Макария, отдавало предпочтение добровольному принятию веры, основанному на любви и убеждении, а не на страхе. История Европы, по И. Ильину, – это история борьбы за свободную веру, завершающаяся переходом к атеизму, и символом этой трагедии является казнь еретиков, не способных симулировать веру и защищающих право на свободное, искреннее к ней отношение: «Тот, кто узрит духовным оком этот процесс самоудушения, в котором западное «христианство» гасило в самом себе и в ведомых им народах основные черты религиозности, тот поймет по-новому всю историю Европы и ее культуры: и историю европейской морали, и структуру позитивной науки, и борьбу между церковью и государством, и инквизицию, и реформацию, и религиозные войны и революцию. История европейской культуры есть история ее борьбы за свободную веру, ныне заканчивающейся выходом в свободное неверие и в тираническое безбожие... И живым символом этой эволюции является средневековая трагедия сожигаемого невера. Он шел на публичную и «позорную» смерть за свое право свободно неверовать, когда сердце молчит, и не симулировать обманно отсутствующую веру. А сердце его молчало потому, что его мучители и казнители не умели разбудить и осчастливить его Божией благодатью. И умирая, он может быть даже не понимал, что он умирает за свое право свободно уверовать тогда, когда сердце искренне раскрывается и запоет; что он умирает не дождавшись этого благодатного мига... Бессердечные «проповедники», утратившие доступ к человеческому сердцу – и к своему и к чужому – казнили защитника сердечной свободы, не понимавшего, что он в своем неверии защищает величайшую драгоценность религии вообще, и христианства в особенности...» [3].

В заключение следует сказать: связь между религиозным и политическим у И.А. Ильина не прямолинейна. Его политические взгляды проистекают не из абстрактных идеологических схем, а из экзистенциального понимания человека, его места и предназначения в мире. Он стремился к построению общества, основанного на христианских принци-

¹ Обычно переводится с латыни как «чья страна (область), того и вера» или же как «чья власть, того и вера».

пах, где человек мог бы реализовать свой высший духовный идеал. Политика для него – не самоцель, а средство реализации более высокой цели – создания духовно здорового и справедливого общества, направленного на высшее служение Богу и людям. Без понимания глубокой религиозной, философской и экзистенциальной основы его политические идеи остаются непонятными и могут быть легко подвержены искажениям и неверным интерпретациям, что, к сожалению, в последнее время происходит довольно часто. Поэтому рассмотрение Ильина только как политического мыслителя без учета христианского фундамента его философии ведет к неполному и искаженному представлению о его вкладе в философскую и политическую мысль, а восприятие его религиозных, христианских основ без экзистенциального фундамента, искажают исходное понимание самой религиозности, присущей философии И.А. Ильина.

Литература

1. *Дугин А.Г.* Иван Ильин: воинствующий монархизм [Электронный ресурс] // Катехон: Информационно-аналитическое издание. 2021. 19 марта. Режим доступа: <https://katehon.com/ru/article/ivan-ilin-voinstvuyushchiy-monarhizm?ysclid=m4fqewd2sp228229774>
2. *Евлампиев И.И.* От религиозного экзистенциализма к философии православия: достижения и неудачи Ивана Ильина // И.А. Ильин: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 7–64.
3. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М.: АСТ, 2002. 586 с.; [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Ilin/aksiomy-religioznogo-opyta/#source
4. *Ильин И.А.* Музыка Метнера // Русский колокол. 1929. № 7. С. 11–23.
5. *Ильин И.А.* Собр. соч.: [в 10 т. Т. 5]: О сопротивлении злу силою / сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга. 1995. 604 с.
6. *Ильин И.А.* Собр. соч.: [в 10 т. Т. 3]: Поющее сердце: Книга тихих созерцаний / сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга. 1995. 591 с.
7. *Ильин И.А.* Советский Союз – не Россия: памятка культурного эмигранта. Мюнхен: Посев, 1947. 36 с.
8. *Микрюков А.* «Аксиомы религиозного опыта» как логический итог религиозно-философского творчества Ивана Ильина. // Известия СОИГСИ. 2013. № 10 (49). С. 95–101.
9. *Минаков А.Ю.* Об отношении И.А. Ильина к фашизму и нацизму // Тетради по консерватизму. 2024. № 1. С. 93–203.
10. *Родионова Е.Н.* Основы системы ценностей Ивана Ильина // Ценности и смыслы. 2012. № 4 (20). С. 115–118.
11. *Томсинов В.А., Тюренков М.А.* Ильин Иван Александрович // Императорский Московский университет: 1755–1917: энциклопедический словарь / сост. А.Ю. Андреев, Д.А. Цыганков. М.: РОССПЭН, 2010. С. 270–271.
12. *Щедровицкий П.Г.* Очерки об И.А. Ильине [Электронный ресурс] // Петр Щедровицкий: официальный сайт. Режим доступа: <https://shchedrovitskiy.com/wp-content/uploads/ilyin-ivan-alexandrovich.pdf>

Аннотация. В статье анализируется малоизученное измерение философии Ивана Ильина – его экзистенциальный, личностный подход к религиозному опыту. Авторы исследуют ключевые понятия из работ Ильина, уделяя особое место труду «Аксиомы религиозного опыта» и сопоставляя их с классическими экзистенциалистскими концепциями. Особое внимание уделяется противопоставлению гетерономии и автономии веры, раскрывая в этих понятиях то, как Ильин понимает свободу выбора и личную ответственность в отношении религиозного опыта. Статья предлагает особый взгляд на философию Ильина, демонстрируя ее актуальность для современных дискуссий об истинной свободе, вере и смысле жизни.

Ключевые слова: Ильин, Гегель, религия, православие, христианство, экзистенциализм, вера, личность.

Anastasiya V. Korosteleva, Official, I. Ilyin Higher Political School Educational and Research Center.
E-mail: Av_krauzze@mail.ru

Sofya A. Rezvushkina, Analyst, I. Ilyin Higher Political School Educational and Research Center.
E-mail: Finntundra@gmail.com

Ivan Ilyin's Existentialism: Heteronomy and Autonomy of Faith

Abstract. The present article analyses a hitherto under-researched dimension of Ivan Ilyin's philosophy, namely his existential, personal approach to religious experience. The authors explore the key concepts of Ivan Ilyin's works, with particular focus on the work 'Axioms of Religious Experience', and compare them with classical existentialist concepts. The authors pay particular attention to the opposition of heteronomy and autonomy of faith, revealing in these concepts Ilyin's understanding of freedom of choice and personal responsibility in relation to religious experience. The article offers a particular view on Ilyin's philosophy, demonstrating its relevance to contemporary debates about true freedom, faith, and meaning of life.

Keywords: Ilyin, Hegel, Religion, Orthodoxy, Christianity, Existentialism, Faith, Personality.

Ницше в одежде марксизма: о соотношении небесного и земного в русской философии

Сегодняшняя дискуссия об особой русской цивилизации возвращает нас к старой философской проблеме соотношения божественного и земного, к проблеме сути божественного, о чем рассуждает в том числе и великий русский философ Иван Ильин, для которого этические вопросы занимали одно из центральных мест в его трудах. Мы не сдвинемся с места, если не решим для себя, что есть божественное и где его искать. Патриарх Кирилл и представитель Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ В. Кипшидзе, судя по попадавшимся мне публикациям, связывают божественное с миром вечной жизни, с воскресением Христа из мертвых, с победой Бога над смертью. То, что дорога к мечте о царстве вечности идет через кладбище, знают все. Но придут ли когда-нибудь блага вечности к нам, ныне живущим, или не придут, это неведомо. Никто из нас не видел воскрешения из мертвых. Поражает, что у отцов Церкви хватало мужества говорить о том, что трудно человеку поверить в то, что никто еще никогда не видел.

Особенность Книги Екклесиаста из Ветхого Завета как раз и состоит в том, что в ней говорится о реальной правде человеческой жизни. Екклесиаст не боится сказать, что «участь сынов человеческих и участь животных – участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом» (Еккл. 3:19). И самый страшный вопрос: где доказательства того, что дух человеческий после смерти восходит наверх, а дух животных сходит вниз? «Все идет в одно место, – продолжает Екклесиаст, – все произошло из праха, и все возвратится в прах. Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?» (Еккл. 3:19–21). Екклесиаст рассуждает о той правде жизни, которая мешает человеку проникнуться верой в вечность. «И сказал я в сердце моем, что и это – суета; потому что мудрого не будут помнить вечно, как и глупого; в грядущие дни все будет забыто, и увя! мудрый умирает наравне с глупым» (Еккл. 2:15–16).

При сравнении текста Ветхого Завета с текстом Нового Завета, складывается впечатление, что ветхозаветные отцы были ближе к земному, лучше понимали, какие препятствия лежат на пути к погружению души человека в неземное, в вечность. Вечное, небесное – это возможное, рожденное надеждой. А земное – это чудо, это тайна, которая у нас перед глазами. Судьба человека, судьба человеческой цивилизации – это тайна. «Творческий акт человека, – говорил Николай Бердяев, – не может целиком определяться материалом, который дает мир, в нем есть новизна, не детерминированная извне миром» [цит. по: 1]. Никогда возможность гибели человечества и человеческой цивилизации не была такой зримой, как сейчас, в эпоху резкого обострения цивилизационного противостояния Запада и России, а в рамках СВО на Украине – непосредственно военного противостояния.

Хотя, несомненно, и для авторов Ветхого Завета соединение духовного, души с божественным, моментом общения с Богом было великой тайной. Но самое главное: для Ветхого Завета характерно уважение к той жизни, которая есть. Никто из ветхозаветных отцов не говорил того, что иногда мы слышим сейчас, в том числе от некоторых представителей церкви: десятки лет жизни на земле – это ничто по сравнению с чудом вечности. Тот же Екклесиаст говорил: «Не предавайся греху, и не будь безумен: зачем тебе умирать не в свое время» (Еккл. 7:17).

Но в любом случае видно, что некоторые нынешние попытки сакрализации вечной жизни, противопоставления вечного земному противоречат самой сложности христианства, которое веру в вечное сочетало с уважением к той жизни, которая есть, с уважением человека, который был для нее чадом Божиим. Несомненно, прикосновение человеческой души к божественному во время молитвы, сама благодать молитвы, способность человека в эти минуты заглянуть в собственную душу соединяют нас с иным, божественным миром.

Для меня очевидно, что главное в Новом Завете – заповеди Христа, привязывающие нас целиком к земному, к нашей жизни. Сейчас редко вспоминают о том, как важно спасти от грехов свою душу. Совсем по-земному звучат слова Иисуса: «всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф. 3:10). Но Иисус одновременно говорит о том, о чем не было сказано в Ветхом Завете. «Вы слышали, что сказано древним: “не убивай; кто же убьет, подлежит суду”. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: “рака” [«пустой человек»], подлежит синедриону; а кто скажет: “безумный”, подлежит геенне огненной» (Мф. 5:21–22). Несомненно, Новый Завет проникает в мораль межчеловеческих отношений на большую глубину, зовет к миру чаще, чем Ветхий Завет и, самое главное, призывает к мужеству восприятия зла, направленного против тебя. «Вы слышали, что сказано: “люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего”. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас...» (Мф. 5:43–44).

Заповедь, призывающая к примирению «с врагом вашим», честно говоря, никогда не была популярна в России – ни в досоветской, ни в советской, ни тем более в нашей постсоветской. Для меня лично сейчас важно другое. Важно, что Новый Завет целиком посвящен обожествлению той жизни, которая есть, надежде на радость «обитания рядом с Богом» в жизни вечной. Но для нас, русских, сегодня как никогда актуальны слова Иисуса, призывающие к самому простому: «Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди <...> не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; почитай отца и мать и: люби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 19:17–19).

Я согласен с Патриархом Кириллом, что христианство, чудо воскресения Христа породило нынешнюю европейскую цивилизацию, особую систему ценностей, особую культуру. Прочитайте биографию основателя протестантизма Мартина Лютера, и вы увидите, что Европа накануне Реформации от начала до конца подчинена церкви и церковному. И это, конечно, был особый мир, мир христианской цивилизации. Но сейчас вряд ли удастся напрямую привязать неземное, небесное к образу жизни людей, их повседневности, в том числе в России. Русская культура тоже выросла из христианства, православных христианских ценностей. Но, говоря об особой русской цивилизации, мы должны учитывать и то, что народы, населяющие Россию, исповедуют не только православие, но и ислам, буддизм, иудаизм. Таким образом, на мой взгляд, если мы хотим всерьез поговорить об особой русской цивилизации, то нам следует перейти на уровень моральных, духовных ценностей. В этом случае мы имеем дело с теми качествами души человека, которые являются общими для всех народов. Речь идет о честности, добропорядочности, любви к ближнему, доброте, чувстве собственного достоинства, чувстве личности, чувстве сострадания

и т.д. Вряд ли новому поколению россиян будет нужна Россия, которая устами некоторых современных идеологов говорит им, что они не имеют право на простое человеческое счастье, достаток и блага современной цивилизации.

Занимаясь трактовкой вечного и божественного, следует отказаться от рационального толкования библейских текстов, полагают некоторые наши представители церкви, в частности упомянутый В. Кипшидзе. Чтобы увидеть божественное в земном, в том мире, который есть, не нужна вера в невозможное. Практически он повторяет Тертуллиана, который настаивал на том, что вера в Бога невозможна без согласия с абсурдом.

На самом деле в моем споре с В. Кипшидзе о соотношении вечного, небесного с земным ничего нового нет. Об этом же шел спор между философом Львом Шестовым и Николаем Бердяевым. Суть спора состояла в соотношении земного и небесного при выяснении сущности Бога. Философски это был спор между богочеловеческим и человекобожеским. Предмет спора – несогласие с предложением Николая Бердяева связывать божественное целиком с земным и находить божественное в земном. По Бердяеву, получалось, что для веры в Бога не нужно согласие с воскресением Христа, не нужно согласие с чудесами Евангелия. С его точки зрения: «Вечная жизнь наступает уже во времени [во время жизни человека – А.Ц.], она может раскрыться в каждом мгновении, в глубине мгновения, как вечное настоящее. Вечная жизнь не есть будущая жизнь, а жизнь настоящего, жизнь в глубине мгновения» [1, ч. 2, с. 233]. Бердяеву для сохранения веры в Бога уже не нужно было чудо воскресения Иисуса Христа и воскрешение Лазаря на четвертый день после его смерти.

Оппонент Бердяева Лев Шестов вслед за основателем экзистенциализма Кьеркегором настаивал на том, что отчуждение от веры в Бога, творящего чудеса, уже убивает христианство, убивает идею самого Бога. Бог, который не в состоянии даже воду обратить в вино, это для простого человека «мертвый Бог». И здесь Лев Шестов прав. Вера в божественную сущность земного не должна убивать веру в вечное, покушаться на таинство общения души человека с Богом.

Шестов делает для себя важный вывод, подсказанный ему якобы библейским Иовом из Ветхого Завета. С точки зрения Льва Шестова, вся история с трагедией Иова показала, что подлинная вера – это восстание против невозможного, против разума, против истины, против необходимости, которая заложена в основе всего земного. Лев Шестов вслед за Кьеркегором утверждал: если это восстание против невозможного побеждает, то начинается эпоха невозможного, эпоха, которая отрицает все ограничения на пути к невозможному. С точки зрения Льва Шестова и Кьеркегора, подлинная вера возникает тогда, когда абсурд, то есть немислимое, полностью побеждает разум. А подлинная вера в Бога есть новая свобода, свобода от необходимости, свобода от того, что с точки зрения разума невозможно, а именно – свобода от морали и закона. Это уже не та свобода, которая радостно гармонирует со «светом необходимости», а та свобода, для которой нет ничего невозможного.

Там, где для разума с его «измерениями все кончается, – пишет Лев Шестов, – там начинается великая и последняя борьба за возможность» [1, ч. 2, с. 259]. Коренное различие между Шестовым и Бердяевым состоит в трактовке соотношения веры в Бога и этики. Лев Шестов согласен с Кьеркегором: «чтобы обрести Бога, нужно преодолеть разум и отстранить этическое» [1, ч. 2, с. 258]. А Бердяев считал, что не только у философов, но и у мистиков не было «стремления к невозможному». Лев Шестов по этому поводу писал: «Бердяев есть прежде всего учитель и философ культуры. Его задача поднять уровень человеческого сознания и направить интересы людей к высоким, хотя не всегда осуществимым идеалам» [1, ч. 2, с. 258]. Сам же Шестов, напротив, настаивал, что Иов «вопреки заветам мудрости, не хочет и не может примириться с ужасами своего нового существова-

ния и не столько спорит со своими друзьями, сколько взывает к Творцу» [1, ч. 2, с. 258]. Эта свобода является для Л. Шестова прорывом «из иных миров», когда человек становится самим собой.

И Лев Шестов, и Кьеркегор считали, что эта работа ума и души, безумная борьба с невозможным как раз и порождает подлинное ощущение веры в Бога. С точки зрения Льва Шестова и Кьеркегора, решение Иова бороться с самим Богом, оспорить всемогущество Бога, чтобы вернуть себе отнятые богатства и детей, является примером подлинной веры. Кьеркегор, «всем существом своим чувствовал потрясающую дилемму: чтобы обрести Бога, нужно преодолеть разум и отстранить этическое» [1, ч. 2, с. 258].

Вслед за Кьеркегором в отстранении этического идет и Ницше. А так как Бога для Ницше вообще не существовало, то он жертвовал этическим, простой моралью во имя «дальнего человека», во имя победы сверхчеловека над разумом и прозаизмом обычной жизни «и морали по принуждению». История Иова преподносится как пример успешного восстания против разума, против невозможного. Поразительно, что никто из философов, разделявших эту точку зрения, не дочитал Книгу Иова до конца. А на самом деле в конце говорится о прямо противоположном: Иов в конце концов решил, что лучше примириться с разумом, с невозможным, чем восставать против Бога.

Миф о подлинной свободе рожден желанием уйти от мира, который есть, от мира «ужасов существования человека». И тут надо быть справедливым: обычно философы и теологи воспринимают ужасы человеческой жизни, человеческой истории как нечто само собой разумеющееся, непреодолимое. А Кьеркегор и Ницше как раз и восставали против привычных ужасов человеческой истории. Но их попытка совершенно отказаться от мира, который есть, вела к моральной пустоте. Эта моральная пустота, пустота позитива была отличительной чертой умного русского философа Льва Шестова. Для него верность разуму равносильна примирению с миром, который есть. Отсюда и убеждение, что свобода от разума – мир совсем другой свободы, где «пред лицом творца нет законов, нет “ты должен”, нет принуждений, где все цепи с человека падают» [1, ч. 2, с. 259].

А так как в жизни и в истории не бывало случаев подлинной свободы от невозможного, то Кьеркегор и Лев Шестов трактуют Книгу Иова как пример успеха восстания против разума и невозможного, восстания против Бога, которое якобы принесло победу над невозможным и вернуло Иову его детей и его богатства. Но ни Кьеркегор, ни Лев Шестов не чувствовали правды: победы невозможного над возможным не было нигде и никогда не только в жизни, но и в конце ветхозаветной Книги Иова.

С точки зрения Льва Шестова, подлинная философия веры Книги Иова начинается с того момента, когда Иов отказывается от примирения с Богом, от традиционного (о чем ему говорили его друзья): «Бог взял то, что Бог дал», а позволяет себе невозможное, обвиняя Бога в том, что «Он губит и непорочного» (Иов 9:22). Более того, Иов не просто восстает, а решается завести судебное дело против Бога. Подлинная свобода для Льва Шестова начинается тогда, когда мы восстаем против рации, против истины, против принуждения истины к знаниям, разуму. Он пишет, что сотворенная Богом свобода «пренебрегает знаниями», что «истину надо искать не у разума, а у Абсурда» [2, цит. по: 1, ч. 2, с. 255].

Меня удивляет, что Николай Бердяев, который, несомненно, был погружен умом и сердцем в Евангелие, не берет в союзники в своем споре с сутью божественного апостола Павла. Ведь апостол Павел сам сказал, что до того, как к язычникам пришло слово Божье, пришла проповедь Бога, они все-таки несли в себе то, что составляет сердцевину веры в Бога, а именно – совесть. На этом уже в XX веке настаивал и Николай Бердяев.

Что говорит апостол Павел о язычниках, к которым он пришел со своей проповедью, со словом Божьим? Да, они «язычники, не имеющие закона», но «по природе законное делают». «Не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них

написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их» (Рим. 2:14–16). Апостол Павел предугадал все будущие открытия эпохи Просвещения, связанные с поисками Бога. К примеру, основатель протестантизма Мартин Лютер на основе слов Павла о божественной сути совести выстроил свою концепцию веры. И у него все было очень просто: если честность и совесть суть величайший небесный дар, следовательно, человек причастен к Богу через ту самую судящую способность совести, которая уличает его в собственном несовершенстве. По Лютеру, совесть сама по себе несет веру в Бога. Да и Кант, связывая божественное с категорическим императивом, чувством совести, повторял апостола Павла.

История протеста Иова против Бога, Который мучает его, невинного, несет в себе, как я уже сказал, много неожиданного, чего не видели и не хотели видеть ни Кьеркегор, ни Лев Шестов, которые пытались с судьбой Иова связать чудо веры, победу невозможного над возможным. Понятно, что друзья Иова осуждают его за требование к Богу на равных судиться с Ним, за его желание в суде показать и доказать свою невинность. Любой, кто читает этот текст, обнаружит неожиданное: оказывается, во времена, когда писалась Книга Иова (VII–VI век до н.э.), правосознание у древних евреев находилось на высочайшем уровне. То, что простой смертный Иов решается и требует открытого суда с Богом, говорит об абсолютной вере древних евреев в равенство всех перед законом. Иов говорит, что никто, даже Бог, «убивающий меня, не заставит меня молчать». «Я желал бы только отстоять пути мои пред лицом Его!.. Вот, я завел судебное дело; знаю, что буду прав. Кто в состоянии оспорить меня?» (Иов. 13:15–19). И далее он обращается к Богу: «Ужас Твой да не потрясает меня. Тогда зови, и я буду отвечать, или буду говорить я, а Ты отвечай мне. Сколько у меня пороков и грехов? покажи мне беззаконие мое и грех мой. Для чего скрываешь лице Твое, и считаешь меня врагом Тебе?» (Иов. 13:22–24). Получается, что Книга Иова, которую философы, историки цитировали на протяжении веков, была создана отцами Ветхого Завета не для того, чтобы Кьеркегор создал свой экзистенциализм, свою филофонию свободы от необходимости, от невозможного, а, напротив, для того, чтобы показать невозможность, бессмысленность восстания против разума, против Всевышнего. Не давала Книга Иова основания для оправдания восстания против разума, против невозможного.

Читая Ветхий Завет, мы смотрим на его тексты глазами европейцев, живших спустя две с половиной тысячи лет после того, как были написаны ветхозаветные пророчества. Древние евреи позволяли себе не только судиться с Богом, но и отменять рабство. В России, которая хочет чему-то научить Европу, рабство было отменено в 1861 году. А царь иудейский Седекия, как сказано в Книге пророка Иеремии, «заключил завет со всем народом, бывшим в Иерусалиме, чтобы объявить свободу, Чтобы каждый отпустил на волю раба своего и рабу свою, Еврея и Евреянку, чтобы никто из них не держал в рабстве Иудея, брата своего. И послушались все князья и весь народ, которые вступили в завет, чтоб отпустить каждому раба своего и каждому рабу свою на волю, чтобы не держать их впредь в рабах» (Иер. 34:8–10). У евреев национальное самосознание сформировалось две с половиной тысячи лет назад, а некоторые европейские нации до сих пор не могут решить эту проблему.

Но поражает, что уже в период создания Нового Завета, в I веке н.э., нет того отторжения от невозможного, от чуда, которое было у древних евреев. Книга Иова не могла появиться ни у католиков, ни тем более у православных. Подобный героизм, то есть требование суда с Богом за то, что он мучает кого-то невинного, не могли появиться и у первых христиан эпохи Иисуса Христа. И самое главное: и Кьеркегор, и Лев Шестов уходят от правды Книги Иова, от того, что эта книга на самом деле была восстанием не против божественного, а против религиозного нигилизма, против попыток принизить моральную

ценность божественного. Ведь Иов не просто призывает к суду на равных с Богом, но он призывает Бога, чтобы тот выслушал его, выслушал его правду.

Что здесь важно и о чем никто никогда не говорил, комментируя Книгу Иова? Иов, с одной стороны, восстает против мук, которые на него, невинного, ниспослал Бог, но он в то же время готов к компромиссу. Во всех комментариях к Книге Иова, существующих в истории философии, скрыт обман. Непонятно, почему никто не говорит о том, что Бог помирился с Иовом, вернул и приумножил его богатства, вернул ему детей не за то, что у него хватило мужества восстать против Бога, а за то, что он в конце концов после бесед с Богом покаялся перед Богом и признал себя и свою вину в том, что он навел на Бога хулу.

При всей моральной твердости Иова и убеждении, что страдания, ниспосланные на него Богом, неоправданные, все-таки он говорит Богу, что согласен на компромисс с Ним; согласен, если Бог откроет Свое Лицо, согласен найти уже вместе с Богом правду во всем, что происходит. Тут очень важны следующие слова Иова, когда он предлагает Богу стать на путь согласия: «Для чего мне терзать тело мое зубами моими и душу мою полагать в руку мою? Вот, Он убивает меня; но я буду надеяться; я желал бы только отстоять пути мои пред лицом Его! Вот, я завел судебное дело; знаю, что буду прав. Кто в состоянии оспорить меня?» (Иов. 13:14–19). И дальше происходит то, что нельзя простить философу, ученому: чтобы сохранить образ Иова как образ героя, который позволил себе невозможное, позволил себе обвинить в грехах самого Бога, приходится обрывать рассказ об общении мученика с его друзьями и самим Богом, обрывать на том месте, где Иов предлагает Богу компромисс, предлагает Ему выслушать его. Но ведь самое главное в этой книге и в этой истории происходит далее: Иов в конце концов послушал совета своих друзей и отказался от языка гнева, от войны с невозможным, от войны со Всемогущим Богом.

Таким образом, не соответствует тексту и духу Книги Иова убеждение Льва Шестова, что «Иов не приемлет назидания, он не слышит голос мудрости» [1, ч. 2, с. 292]. Если для Льва Шестова в силу его ницшеанства не нужна сила мудрости, то для Иова, как показывает последняя страница его книги, голос мудрости, голос примирения с правдой жизни звучит все сильнее и сильнее. Нельзя не видеть: все эти попытки Льва Шестова создать особый образ Иова ради того, чтобы еще раз продемонстрировать свою верность ницшеанству, убеждению, что якобы «разуму не дано вершить человеческие судьбы». С точки зрения Шестова, «вера начинается для Иова, когда по всем очевидностям всякие возможности кончились» [1, ч. 2, с. 241]. Для Льва Шестова знание, даже знание фактов, не есть нечто окончательное, бесповоротное. Он, как и Кьеркегор, утверждает, что «разуму не дано вершить человеческие судьбы». Но это убеждение рождено ложью. Все вернулось к Иову не через абсурд, как настаивал Шестов, а через покаяние «в прахе и пепле», через возвращение к разуму, власти невозможного.

Но Иов, отказавшийся от героизма, был не нужен философам. И здесь нет различий между Кьеркегором и Львом Шестовым, который уже много лет спустя после появления экзистенциализма Кьеркегора просто повторяет миф о возможности победить невозможное и миф о том, что именно вера в победу невозможного принесла Иову его счастье в старости. Как известно, в Книге Иова говорится, что со своими внуками и правнуками он прожил до 140 лет. В Ветхом Завете благо для верующего это прежде всего долголетие, даже не долголетие, а долгоденствие, то есть долгая активность жизни. И здесь я хочу выделить то место в Книге Иова, где заключена ее суть, где мы слышим уже новый голос Иова, праведного израильтянина, осознавшего, что смертный не может судиться с Богом и доказывать свою невиновность. *«И отвечал Иов Господу и сказал: знаю, что Ты все можешь, и что намерение Твое не может быть остановлено. Кто сей, помрачающий Провидение, ничего не разумея? – Так, я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал... Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят*

Тебя; Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (Иов. 42:1–6). И для Бога после этого раскаяния Иов стал «моим», а «на двух друзьях твоих, – говорил Господь, – горит гнев Мой... за то, что они говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов». Но гнев мой пройдет, говорил далее Бог.

Каков итог всей этой долгой беседы с Богом? Никакого восстания против всемогущества Бога не было и быть не могло. Никакого абсурда, то есть победы немислимого, невозможного над возможным, не было. И все, как в сказке: «И возвратил Господь потерю Иова, когда он помолился за друзей своих; и дал Господь Иову вдвое больше того, что он имел прежде» (Иов. 42:10).

О том, что Бог вернул Иову все богатства, говорится и у Кьеркегора, и у Льва Шестова, и у всех философов, которые Книгу Иова трактуют как доказательство возможности победы невозможного над возможным, как доказательство замены разума абсурдом для понимания сути божественного. Но при этом, повторяюсь, игнорируется самое главное: Бог избавил Иова от страданий и вернул все его богатства не за его восстание против Себя, а за покаяние, осознание того, что он обвинял Бога в том, что «крепкою рукою враждуешь против меня» (Иов. 30:21). Книга Иова не давала оснований для посягательств на силу и достоинство разума, на ту всеильную необходимость, которая управляет реальным миром и реальной жизнью, для выхода в мир, который противоречил разуму. На самом деле Книга Иова о том, что древние евреи осознавали недопустимость победы абсурда, недопустимость какого-либо умаления роли и значения разума в жизни человека. Не оказался Иов смелым и безудержным, с чем Кьеркегор связывал единственно «правильное отношение человека к Богу» [цит. по: 1, ч. 2, с. 243]. Ницше, писал Лев Шестов, «убедившись, что человечество со всеми ужасами, на которые оно обречено в своем существовании, предоставленное самому себе и своим ничтожным силам и принужденное искать спасение в морали (он говорил “Бог умер”), провозгласил высшим принципом жестокость» [1, ч. 2, с. 249].

И какой урок из этой истории с героизацией абсурда на основе Книги Иова? Трудно сейчас сказать, во имя чего отцы Ветхого Завета заложили в него драму Иова, превращение героя в кающегося грешника. Книга Иова на самом деле разоблачает соблазны победы невозможного над возможным, восстает против желания создать мир особой свободы, для которого, о чем мечтал Лев Шестов, все возможно. По крайней мере ясно, что отцы Ветхого Завета показали, что не нужен никакой абсурд, никакого насилия над истиной, над законами жизни для осознания божественной природы мира сего. Кстати, Бердяев и здесь проявил недостаточное знание Библии. Ведь если бы он увидел то, что Иов в конце концов покаялся и примирился с Богом, у него бы появились дополнительные важные аргументы для доказательства того, что все божественное находится здесь, на земле, в этом человеке как творении Божьем.

Наверное, по причине того, что жизнь настоящая для древних евреев играла куда большую роль, чем соблазны бессмертия, в Ветхом Завете нет сакрализации небесного, которая характерна для Нового Завета. В Ветхом Завете практически ничего не говорится о блаженстве вечной жизни, и куда чаще звучит призыв к здравому смыслу, к разуму. Лев Шестов говорит, что Николай Бердяев не смог себе позволить то, что позволил себе Кьеркегор, не смог позволить себе мучения Иова, восставшего против разума, не смог согласиться с тем, что «Пред лицом Творца нет законов, нет “ты должен”, нет принуждений, все цепи с человека падают – и преступления перестают существовать. Пред лицом Творца в человеке оживает подлинная, сотворенная Богом свобода, свобода, которая есть ничем не ограниченная, беспредельная возможность – как свобода самого Творца» [1, ч. 2, с. 258–259].

Этот текст показывает, что Льву Шестову миф о подвиге Иова потребовался не столько для доказательства всеилья абсурда, сколько для доказательства свободы от всего земного, для доказательства истинности философии Ницше, его «неистойвой жесто-

кости», я имею в виду слова о том, что победа над разумом оправдывает все преступления. Это дословно Ницше, который как раз и говорил, что если невозможно преодолеть силу необходимости, силу закона, то остается только взрыв против закона, оправдывающего преступления. Сам этот факт говорит о том, что с трактовкой вечного надо быть крайне осторожным, ибо, настаивая на приоритете вечного над временным, земным, мы на самом деле проповедуем нигилизм в отношении того, на чем на самом деле держится жизнь.

Лев Шестов одобрил отказ Ницше от морали, одобрил идею тождества добра и зла. «Ницше понял, – писал Лев Шестов, – что зло нужно так же, как и добро, больше, чем добро, что и то, и другое являются необходимым условием человеческого существования и развития, и что солнце может равно восходить и над добрым, и над злым» [1, ч. 1, с. 139]. Как признавал сам Лев Шестов, Николай Бердяев, в отличие от него, Кьеркегора и Ницше, не мог согласиться с тем, «что человеческая мудрость, «гнозис» есть безумие перед Господом Богом» [1, ч. 2, с. 257]. Бердяев не мог согласиться с тем, что было сердцем мировоззрения Льва Шестова: для того чтобы обрести Бога, нужно «преодолеть не только разум, но и отстранить этическое» [1, ч. 2, с. 257]. Героизм Ницше, который во имя оправдания зла как необходимого условия для человеческого существования «отстранил безусловную ценность этического», был чужд Бердяеву, который считал, что с разумом и требованиями морали «не надо бороться ни человеку, ни Творцу» [цит. по: 1, ч. 2, с. 256]. Если для Льва Шестова, как и для Ницше, свобода есть утрата страха, если для него «свободный человек ничего не боится, свободный человек не спрашивает, не оправдывается», то для Николая Бердяева даже «Богу не дана свобода отстранения от морали».

У нас в России об этом не принято говорить, но правда состоит в том, что наследниками философии Ницше, философии разрушения мира, который есть, во имя нового человека были прежде всего большевики. Отцы русской религиозной философии и прежде всего Семен Франк переболели этическим нигилизмом Ницше и стали его противниками, защитниками альтруизма, любви к ближнему, отцами русского религиозного гуманизма. А Лев Шестов, который критически относился к мировоззрению Федора Достоевского, не хотел признать, что русская религиозная философия начала XX века появилась именно благодаря этому писателю. Совсем не случайно все русские ницшеанцы после революции 1917 года перешли к большевикам и прежде всего в ЧК. Я знаю, о чем говорю. Мой родной дедушка Леонид Дзегузе до революции был ницшеанцем, после революции пришел в ЧК, но уже в 1922 году был исключен из партии, потому что коллеги обнаружили у него дома наряду с портретом Карла Маркса портрет Ницше.

Не знаю, был ли один из лидеров большевизма Григорий Пятаков поклонником Ницше, но его откровения по поводу сути большевизма и причин, которые привели его к большевикам, несли в себе все основные ценности ницшеанства. Под откровениями Пятакова я имею в виду все, что он сказал своему бывшему другу Валентинову в то время, когда Сталин на время выпустил его перед расстрелом в Париж. И Пятаков, несомненно, способный человек, изложил Валентинову философию большевизма языком Кьеркегора и Ницше: сутью большевизма является вера в превращение невозможного в возможное, готовность идти на жертвы ближними, жертвы собой во имя любви к дальнему, во имя будущего.

Все, что говорил Лев Шестов о бедности разума со скудостью возможного, мы находим у Пятакова. «Закон, – говорил Пятаков, – есть ограничение, есть запрещение, установление одного явления возможным, другого невозможным». От этого, говорил Пятаков, следует отказаться. Так, с его точки зрения, возникает партия, «несущая идею претворения в жизнь того, что считается невозможным, неосуществимым и недопустимым». «Для нее область возможного действия расширяется до гигантских размеров, а область невозможного сжимается до крайних пределов, до нуля». «Ради чести и счастья в ее рядах люди идут на

те жертвы, которые описаны выше» [цит. по: 3, с. 28–29]. Не могу не сказать, что Пятаков лучше Ленина понимал, что большевизм есть религия невозможного.

Надо быть справедливым: и Бердяев в начале века соглашался с идеей Ницше, с идеей сверхчеловека как идеала духовности. Но уже тогда он видел у Ницше глубинное противоречие между соотношением духовного и биологического в его учении. Бердяев соглашался с идеей сверхчеловека как религиозно-метафизической идеей, но был категорически против биологической трактовки сверхчеловека, против учения Ницше об особой биологической природе сверхчеловека. Николай Бердяев уже тогда видел, что зверское отношение сверхчеловека к человеку переносит Ницше «с верхов этики» в «низы зоологии». «И здесь на положительных построениях Ницше лежит печать и морализма, и жестокости» [4, с. 147–148]. Бердяев был противником «отречения» Ницше от этического.

На мой взгляд, доказательство того, что христианство не стимулирует восстание против разума, очень важно для понимания нынешних русских споров о возможности разрыва России с европейским. Как я пытался показать, сердцевиной европейской культуры и даже религии было поклонение разуму и разумному. Поэтому когда некоторые патриоты объявляют войну нынешнему Западу, надо быть очень аккуратным и не объявить войну основе человечности и человеческой культуры – разуму. Вспомним, кто был для древних греков главным и единственным богом? Да, единственным, при всем их многобожии. Как говорит Анаксагор в своей книге «О природе»: «Всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум» [цит. по: 5, с. 67]. Ум создал все человеческое, а умирание ума, которое мы наблюдаем сегодня, приведет к истреблению всего человеческого. Душа философа, говорил Сократ, «следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, полагает, что так именно должно жить» [цит. по: 5, с. 50]. В тексте канонических Евангелий нет славословий в адрес разума. Но в книге Гегеля «Жизнь Иисуса» мы находим отождествление божественного с разумом. «Только вера в разум, – якобы говорит Иисус, – позволит человеку выполнить свое высокое назначение. Разум не осуждает принуждение к инстинктам, но направляет и облагораживает их» [6, т. 1, с. 9]. Логика отделения божественного, самого Христа от чуда воскресения, от того, что трудно согласовать с разумом, у Гегеля повторяет нечто подобное категорическому императиву Канта: «То, что вы хотели бы здесь видеть общим законом для всех людей, в том числе и для вас, тем руководитесь в своем поведении» [6, т. 1, с. 9]. Здесь Гегель идет вслед за заповедью Христа: «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12).

Я бы советовал всем сегодня прочитать ветхозаветную Книгу Притчей Соломоновых. В этой книге неоднократно повторяется: «блажен человек, который снискал мудрость и человек, который приобрел разум» (Притч. 3:12). Как нигде, на мой взгляд, в этой книге слова отцов Ветхого Завета перекликаются с тем, о чем говорил Анаксагор: Бог на самом деле есть закон, это мудрость, которая пронизывает все наше земное человеческое устройство. В Книге Притчей Соломоновых все время говорится: если ты, человек, «ухо твое сделаешь внимательным к мудрости и наклонишь сердце твое к размышлению, если будешь призывать знание и взывать к разуму, если будешь искать его, как серебра, и отыскивать его, как сокровище, то уразумеешь страх Господень и найдешь познание о Боге. Ибо Господь дает мудрость; из уст Его – знание и разум» (Притч. 2:2–6).

Никуда мы не уйдем от того несомненного факта, о котором говорит историческая европейская культура: не может быть человека и человеческого без уважения к истине, без уважения к разуму, без уважения к человеческой личности, без осознания, что человеческое – это прежде всего развитая душа, способность к покаянию, состраданию, стремление творить добро. И я думаю, что некоторым представителям нашей православной церкви было бы важно не отрывать, как она делает сейчас, вечное от земного, от той

жизни, которая есть, а напротив, как это делал Николай Бердяев, поднять ценность земного, человеческого, сказать, что если мы не сохраним все человеческое, все, что несет в себе европейская культура, то мы не просто потеряем себя, мы потеряем будущее России.

История спора между теми русскими философами, которые видели спасение России в победе невозможного над возможным, и теми, кто верил в возможность совершенствования того мира, который есть, совершенствования той морали, от которой «хотел отстраниться» Лев Шестов, оставила много вопросов. Надо видеть правду, об этом говорят откровения Пятакова: Ницше в одежде марксизма все же победил и был хозяином России с 1917 по 1991 год.

Ницшеанство родилось в Европе, но в Европе марксисты не доросли до ницшеанства, не доросли до той философии победы невозможного над возможным, которой жили вожди большевизма и прежде всего Г. Пятаков. А у нас в России многие, очень многие пошли за большевиками, которые обещали невозможное, обещали создать новый коммунистический мир, нового коммунистического человека и т.д. Идея земного рая, идея нового мира с новым пониманием свободы, как оказывается, имела почву в России. Нетрудно обнаружить, что Ленин, в своем «Великом почине», призывая жертвовать собой и ближним во имя дальнего, мыслил ницшеанскими понятиями. Я думаю, он сознательно дословно повторял Ницше. Ленин нигде не говорил о своем отношении к ницшеанству, но почему-то использовал язык Ницше.

Но в увлечении нашими русскими философами Ницше была и польза. Ведь русская религиозная философия XX века как раз и была спровоцирована его религиозным нигилизмом, родила желание соединить ценности гуманизма с тем, что он отвергал, то есть с религиозными ценностями. Но все же, признавая влияние Льва Шестова на идейную борьбу в России начала XX века, нельзя не видеть, о чем уже позже в эмиграции говорил Семен Франк, который тоже переболел любовью к Ницше. Семен Франк на примере философии Льва Шестова, на примере трагедии «идейной и духовной пустоты» его текстов показал, что страстное желание выйти из мира, который есть, из мира, который на самом деле несет много ужасов, на самом деле ничего не рождает, кроме свободы от всего, что несла в себе философия разума и философия невозможного.

Марксизм как вариант европейского отстранения от этического уже в конце XIX века лишился поклонников среди левых. В конце XIX века даже среди немецких социал-демократов было мало поклонников самого Маркса. Якобинство марксистского учения о революции не было популярно среди европейской социал-демократии конца XIX – начала XX века. Кстати, послевоенный так называемый еврокоммунизм отличался от советского коммунизма своим критическим отношением к учению Карла Маркса о диктатуре пролетариата. А у нас в России ницшеанское «отречение» от морали, стремление воплотить в жизнь невозможное, воплотить в жизнь то, чего никогда не было и не могло быть, было характерно не только для большевиков, но и для некоторой части русской философствующей интеллигенции. Николай Бердяев еще в 1902 году в своей статье «Этическая проблема в свете философского идеализма», опубликованной в сборнике «Проблемы идеализма», писал о противоестественности отращения Льва Шестова к понятию «долг», к нравственной философии Канта, ко всякой моральной проповеди. Но тогда казалось, что нравственный нигилизм философии Льва Шестова идет не от его убеждения, а от какой-то непродуманности философских построений, что это какое-то недоразумение [см. 4, с. 119].

Уже позже, после революции, Семен Франк в своей статье «О Льве Шестове» (по поводу его новой книги «Начало и концы») покажет, что в данном случае мы имеем дело не с недоразумением, как предполагал Бердяев, а с глубинным убеждением Шестова, с его желанием показать человеку пустоту мира, «отстраненного от морали», лишить его какой-то связи с почвой реального человеческого бытия. Философия Льва Шестова на самом деле была продолжением ницшеанства. И это как раз и вызывало критику со стороны Семена

Франка, который сам в молодости переболел увлечением моральной пустотой ницшеанства. «Да, – говорит Франк, – единственным результатом подлинного правдивого отношения к жизни может быть только признание ее безусловной безнадежности, слепоты и, следовательно, безысходного трагизма человеческого существования» [7, с. 575]. Складывается ощущение, что Франк писал эту статью о пустоте философии Льва Шестова, когда еще не было ни сталинской коллективизации, ни сталинского голодомора, ни гитлеровского холокоста.

Вообще мало кто из философов, тем более советских, осознал глубинную сущность ужасов XX века, века коммунистической переделки человека и решения Гитлером «основного вопроса». Но тем не менее у Семена Франка, в отличие от Льва Шестова, была вера, что можно как-то «перескочить» через ужасы человеческого бытия, которые выплывали в своей философии Ницше и Шестов, можно «облагородить этот мир, который есть» [7, с. 575]. Я думаю, что в человечестве эта вера в возможность преодоления ужасов человеческого бытия сохраняется до сих пор, даже несмотря на тот опасный международный кризис, который мы переживаем.

Наверное, если бы не было ницшеанства и его призыва «отречься от морали», то не было бы у нас русской религиозной философии начала XX века как протеста против нравственного нигилизма вообще. Кстати, у Бердяева, как я показал выше, не было поклонения ницшеанству в его чистом виде, поклонения идее сверхчеловека. Ведь даже в 1902 году в статье «Этическая проблема в свете философского идеализма» Бердяев писал, что «протест Ницше против долга в морали... несомненно неудачен» [4, с. 193]. А Семен Франк уже позже, как автор знаменитого сборника «Вехи», автор статьи «Этика нигилизма» прямо критикует Ницше и говорит, что мораль, основанная на страхе наказания, намного человечнее, чем «пустота веры» в возможность будущего мира, где не будет вообще необходимости принуждения человека к добру, где «не будет никакого ига нравственного принуждения». Все это говорит о том, что у отцов русской религиозной философии начала XX века, у тех же Николая Бердяева, Семена Франка, Петра Струве, Сергея Булгакова, не было главного, что было сердцевиной и марксизма и ницшеанства, а именно веры в возможность переделки природы человека, в возможность рождения «нового человека».

Трудно сказать, где было больше утопического: у ницшеанства Льва Шестова, принуждающего будущего человека жить в пустоте отрыва от мира, который есть сегодня, в отсутствии «принуждения» к морали, или в ленинском учении о том, что во время социалистического строительства нет различий между добром и злом, что нравственно все, что служит победе коммунизма. Но есть ощущение: в аморальности Ницше присутствует какое-то напряжение ума, ощущение искусственности всех этих построений о сверхчеловеке. А у марксистов, у Ленина убеждение, что оправдано любое зло, любое преступление, приближающее нас к коммунизму, шло от особенностей их души, от изначального равнодушия к морали, от глубинного атеизма. Хотя и Ницше был противником христианства, его особенно возмущала христианская идея морального равенства людей как детей Божиих. Он восхищался рабством античного мира.

Сегодня, возвращаясь к русской религиозной философии начала XX века, к расколу между теми, кто вслед за Ницше приветствовал отстранение от морали, «основанной на страхе наказания», и теми, кто, как Семен Франк, считал, что лучше мораль по принуждению, чем свобода от морали, мы должны увидеть, что не только отцы русской религиозной философии начала XX века, но и последнее поколение наших русских философов, кто не успел дорасти до того, чтобы стать авторами «Вех», я имею в виду Ивана Ильина и Федора Степуна, тоже приняли участие в разоблачении аморализма и античеловечности русского большевизма.

О наследстве Федора Степуна, о гениальности его «Мыслей о России» особый разговор. До сих пор актуальны его наблюдения над глубинным противоречием советской

литературы 1920–1930-х годов. Именно разговора о том, что невозможно создать ничего великого в литературе, будучи марксистом, не было ни у Ивана Ильина, ни у веховцев. А Федор Степун уже в конце 1920-х обращает внимание на то, что даже знаменитые советские писатели – Всеволод Иванов, Пильняк, Бабель и даже Леонов – изображали советскую Россию как мир безумия, хаоса.

Интересный момент в биографии: Федор Степун оставался в Германии и во время Второй мировой войны (1939–1945). Он был отстранен от преподавания в вузах еще в 1937 году за прорусские настроения, но это не мешало ему читать лекции по истории философии. И вряд ли у нас есть основания обвинять Федора Степуна (кстати, этнического немца), что он не покинул гитлеровскую Германию и прошел через все испытания независимого философа во время гитлеризма.

Но ближе всех к веховскому антикоммунизму в силу возраста и дореволюционной исходной философской закваски был Иван Ильин. Вспоминаю, как в середине 1960-х нам, студентам философского факультета МГУ, Пиана Гайденко, преподаватель по истории философии, рекомендовала идти в университетскую библиотеку и брать для чтения дореволюционные журналы «Вопросы философии и психологии» и изучать статьи Ильина – прежде всего статьи, посвященные анализу философии Фихте. Статьи антикоммуниста и антимарксиста Ивана Ильина очень сильно повлияли на мою собственную декоммунизацию и расставание с иллюзиями по поводу молодого Карла Маркса.

Ивана Ильина сильнее всего сближало с веховцами убеждение, что убийство мира, который есть, во имя мечты о невозможном, мечты о новом человеке, о сверхчеловеке, является преступлением. Семен Франк окончательно расстался с Ницше под влиянием крови русской революции 1905–1907 годов, когда увидел «что из великой любви к грядущему человечеству рождается великая ненависть к людям, страсть устройства земного рая становится страстью к разрушению» [8, с. 183]. Бердяев уже позже, после революции 1917 года, в своей статье «О духе русской революции», опубликованной в сборнике «Из глубины», писал о том же, что убийство настоящего во имя будущего является откровенным преступлением. Он, в частности, писал, что «отстранение от морали», разрушение мира сего, шигалевщина, убийство людей во имя будущего царства равенства, то есть «беспредельная социальная мечтательность ведет к истреблению бытия со всеми его богатствами, она у фанатиков перерождается в зло» [8, с. 272].

Иван Ильин, анализируя личностные причины победы большевиков, отмечает, что большевики во время революции 1917 года играли «самоубийством великого народа». Об обмане большевиками русского народа Семен Франк написал в 1918 году в своем «De Profundis»: «Русские народные массы совсем не были подготовлены к восприятию социализма и по духу своему не были социалистичны... Рабочие стремились не к социализму, а просто к привольной жизни, к безмерному увеличению своих доходов и возможному сокращению труда» [8, с. 485].

Иван Ильин проанализировал глубинные причины негативного отношения русского человека к социализму. В целом ряде своих статей он обращал внимание, что на самом деле русский народ был одним из самых индивидуалистических народов Европы. И это связано с тем, что обыкновенный биологический индивидуализм не перерос у русского человека в индивидуализм «духа», то есть в развитое чувство личности и личного достоинства. Ильин писал, что «русскому народу всегда была присуща *тяга к индивидуализации*, склонность человека “быть о себе”, стоять на своих ногах, самому строить свою жизнь, иметь свое мнение и расширять предел своей личной власти над вещами» [9, с. 311–312]. И поэтому на самом деле весь этот большевистский Октябрь был «великий обман». «Массы помышляли о частном прибытке, о частной собственности, об избавлении от непонятого им исторически-государственного “пресса” и о смутно воображаемой «народной власти»; а коммунисты готовили и дали – отмену частной соб-

ственности, хозяйственное разорение, исторически невиданный и неслыханный (тоталитарно-террористический) *зажим* государственного пресса и новую антинациональную и противонародную, привилегированную “элиту” (компартию). Надо было сделать ставку на разнуздание индивидуального инстинкта, – чтобы захватить власть; чтобы в дальнейшем *раздавить всякую индивидуализацию*, – как инстинктивную, так и духовную – чтобы подорвать и искоренить (по возможности) *всякую духовность*, – как личную, так и примитивно-коллективную» [9, с. 133].

В своих статьях о «безумии русской революции» Иван Ильин на основе опыта революции 1917 года развивал веховскую правду о глубинной умственной несостоятельности русской революционной интеллигенции. Все, что написано им на эту тему, актуально по сей день. «Русские интеллигенты, – писал Ильин в статье «Русская революция была безумием», – мыслили “отвлеченно”, формально, уравнительно: идеализировали чужое, не понимая его; «мечтали» вместо того, чтобы изучать жизнь и характер своего народа, наблюдать трезво и держаться за реальное; предавались политическому и хозяйственному “максимализму”, требуя во всем *немедленно наилучшего и наибольшего*; и все хотели политически сравняться с Европой или прямо превзойти ее» [9, с. 133].

У Ильина, как и у веховцев, не было ни грана славянофильской веры в особую миссию России. На мой взгляд, он развил все, что сказал об особенностях мышления русской революции Семен Франк в своей статье «Русское мировоззрение», написанной уже после революции, где говорилось: «...своеобразие русского типа мышления именно в том, что оно изначально основывается на интуиции. Систематическое и понятийное в познании представляется ему хотя и не как нечто второстепенное, но все же как нечто схематическое, неравнозначное полной и жизненной истине» [10, с. 163].

В 1990-х мы знали, видели критику Иваном Ильиным всех мифов и завихрений мышления нашей русской интеллигенции. Для нас тогда был актуален Ильин, связывающий, как веховцы, русский патриотизм не с «тупым самомнением и плоским самодовольством», а с настоящим патриотизмом, «с умением учиться на ошибках своего народа, на недостатках его характера и культуры». Сегодня Иван Ильин, говорящий, что после самоубийства русского народа большевистской революцией мы утратили право учить чему-то Запад, лишили себя всяких славянофильских иллюзий, воспринимается уже как утрата веры в особую миссию русского народа. Но на самом деле уже веховцы отказались от модных сейчас в России славянофильских иллюзий. Они не воспринимали веру Владимира Соловьева в то, что у России есть «ее призвание... та высшая сила, которую русский народ должен привести в человечество, есть сила не от мира сего» [цит. по: 11, с. 399–400].

Следуя логике и наблюдениям русской интеллигенции, которая была всей душой погружена в трагедию русской революции, Ильин приходит к выводу, что после революционного безумия нет ничего более противоестественного, чем задача «русификации Запада». Он писал: «Ставить себе задачу “русификации Запада” – значит, предаваться духовно-беспочвенной и нелепой национальной гордыне и проявлять сущее ребячество в государственных вопросах. Мы сами не оправдались перед судом истории: мы не сумели отстоять ни нашу свободу, ни нашу государственность, ни нашу веру, ни нашу культуру. Чему же мы стали бы “обучать Запад”? Русский народ должен думать о своих собственных недостатках и пороках, о своем духовном возрождении, укреплении и расцвете, а не о том, как бы ему навязать искаженное “русскоподобие” народам, уже сложившимся в иной культуре и с чуждым нам языком и характером. Смешно слушать “мудрые” советы разорившегося хозяина» [9, с. 127].

Подводя итог размышлениям, важно отметить, что при всей актуальности идеи сохранения суверенитета новой России и ее влияния в русском мире мы должны помнить, что само по себе расширение территории мало что дает, если этому не соответствует

расширение силы русского ума, способности думать о последствиях принимаемых решений, видеть проблемы, которые актуальны для нас сегодня, видеть недостатки русскости, которые мешают нам организовать полноценную жизнь и в духовном, и в материальном отношениях. И поэтому для нас актуально изучение полемики между теми русскими философами, которые хотели привести Россию к какой-то особой миссии, и теми, которые, как уехавший Иван Ильин, призывали ценить тот мир и ту духовность, которая есть, призывали не заниматься самоубийством во имя великой мечты, во имя невозможного, а постепенно, с умом, совершенствовать наше русское бытие, проявляя уважение к нашим национальным традициям и национальным ценностям.

Литература

1. Шестов Л. Избранное. Ч. 1, 2. М.: РОССПЭН, 2010.
2. Бердяев Н.А. Гнозис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Избранное. Ч. 2. М.: РОССПЭН, 2010.
3. Шафаревич И. Русский народ в битве цивилизаций. М.: Алгоритм, 2004.
4. Проблемы идеализма. М.: РОССПЭН, 2010.
5. Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. М.: Мысль, 1976.
7. Франк С.Л. О Льве Шестове // Русское мировоззрение: Сборник. СПб.: Наука, 1996.
8. Вехи. Из Глубины. М.: Правда, 1991.
9. Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1. М.: Русская книга, 1993.
10. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Русское мировоззрение: Сборник. СПб.: Наука, 1996.
11. АнтиВехи. М.: Астрель, 2007.

Аннотация. Анализируя полемику русских мыслителей рубежа XIX и XX веков, особенно среди авторов сборника «Вехи» и представителей русской религиозной философии, автор делит их на две идейно противостоящие друг другу группы. Одна группа, стремясь к невозможному, запредельному, принципиально новому миру, считала возможным пренебречь любыми ограничениями. В основании такого выбора могли лежать как ницшеанство, так и религиозные мотивы – «кейс» ветхозаветного Иова. Другая группа верила в возможность совершенствования того мира, который есть, в том числе путем улучшения той морали и этических оснований, которые лежат в его основе. Иван Ильин принадлежал ко второй группе. Однако в ходе русской революции, по сути, победила первая – условно Ницше в одежде марксизма.

Ключевые слова: русская идея, веховство, Ницше, марксизм, Иван Ильин, Федор Степун, Лев Шестов, Николай Бердяев, Семен Франк.

Alexander S. Tsipko, Doctor of Philosophy. E-mail: astsipko@yandex.ru

Friedrich Nietzsche in Marxist Disguise: on the Proportion of the Divine and Mundane in Russian Philosophy

Abstract. The author of the article analyzes the disputes of the Russian thinkers at the turn of the 19th and 20th centuries, especially among the authors of "Vekhi" almanac and Russian religious philosophers representatives, and divides them in two groups ideologically opposed to each other. One group, striving to impossible, principally new world beyond the limits, considered it possible to ignore any boundaries. Such choice could be based on Nietzscheanism, as well as on religious motives – the "case" of Job of the Old Testament. The other group believed in the possibility of perfecting the existing world, in particular by improving the moral and ethic aspects underlying it. Ivan Ilyin belonged to the second group. Still in the course of Russian revolution the first group as a matter of course prevailed – provisionally, Nietzsche in Marxist Disguise.

Keywords: Russian Idea, Vekhovstvo, Nietzsche, Marxism, Ivan Ilyin, Fedor Stepun, Leo Shestov, Nikolay Berdyaev, Semen Frank.

Интервью в тему

{ Раздел четвертый }

Ю.Т. Лисица
«Как можно было не увлечься Ильиным?»
Интервью Александры Вакулинской

«Как можно было не увлечься Ильиным?»

Интервью Александры Вакулинской

А.И. Вакулинская. *Юрий Трофимович, расскажите, пожалуйста, как вы начали заниматься творчеством Ивана Александровича Ильина, точнее, когда и каким образом впервые познакомились с его творчеством. Может, вы вспомните, какое это было произведение: книга или статья? Что вас привлекло и заставило впоследствии обратиться к наследию Ильина и заняться им фундаментально?*

Ю.Т. Лисица. Прежде чем ответить на ваш вопрос, я подведу некоторую «подложку». Предварительные занятия философией, собственно, начались у меня еще со школы. Примерно, в девятом-десятом классе. Поскольку это было советское время, шестидесятые годы, то литературы никакой не было. У меня был только философский словарь, советский, конечно, и я его штудировал. Понятно, что некоторые определения меня интересовали, но как-то не до конца освещали тему, вопросы оставались. Других книг, кроме «Диалектики природы» Энгельса – была у него такая, материалистическая – в общем-то не имелось. Я ее читал, но особо доволен не был, потому что понял, что в такой материалистической концепции есть своя проблема, которая мне как математику ясна – я интересовался математикой больше, чем какими-либо другими предметами в школе. В ней был пафос особого эволюционного развития. И вот человек – как бы высшая точка этого развития. Я как математик задался вопросом: «Но если вы поднимаете законы природы, законы развития и тем более потом переносите их на законы развития общества (как это делается в марксизме), то вы должны в этих законах видеть перспективу – почему же эволюция остановилась на человеке?». Если, как в математике, возникает некая структура, которая может называться «поле», «кольцо», «алгебраическая структура» – там сразу видно, что в самом начале заложено нечто, которое просматривается и в будущем. И так движется математика, открывается что-то новое. Нет полноты – известная теорема Гёделя. Нет такой логической системы, где все было бы доказано, возникают новые, которые двигают науку вперед. И если бы в материальном плане ничего не было бы, то было бы намеком сказано, почему на человечестве остановилось эволюция. Вопрос по школьному наивен, но мне стало ясно – проблему человека материалистической философии не решить. Изнутри, конечно, было непонятно, что это несерьезная философия, не глубокая, очень зауженная – материализм, о чем очень часто говорит Ильин в своих произведениях, но тогда он мне не был известен. И, конечно, возникало сильное неудовлетворение от чтения такой философии, как диалектический материализм с «диалектически догматическим» методом.

Лисица Юрий Трофимович, доктор физико-математических наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения миссионерского факультета ПСТГУ, составитель и публикатор Собрания сочинений И.А. Ильина.

Вакулинская Александра Ивановна, кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН; с 2016 года работает с Архивом И.А. Ильина, хранящимся в Научной библиотеке МГУ имени М.В. Ломоносова.

Неудовлетворение было не только эмпирической философией, назовем ее материализмом, но и философией психологической, потому что мне довелось позже прочесть такие знаковые книги как «Исповедь» блаженного Августина и «Исповедь» Жан-Жака Руссо. Да, они мне тогда очень нравились, это было нечто новое для меня. Я, конечно, в то время не мог понять, что и здесь есть проблема, о которой пишет митр. Иоанн Зизиулас. Ведь именно это произведение блж. Августина породило психологизм во всей культуре Западной Европы, который стал ей присущ, в отличие от онтологического и сущностного познания (онтологии Платона и сущностей Аристотеля – которыми я тоже занимался, которые произвели на меня сильное впечатление). Уместно здесь привести цитату митр. Иоанна Зизиуласа из его книги «Общение и инаковость»: «Насколько нам известно, Августин был первым среди древнехристианских авторов, написал Исповедь, в которой отношение человека к Богу опосредствуется сознанием или даже самосознанием человека» (М., 2012. С. 58).

А в 1965 году я приезжаю в Москву, в самый культурный в мире город, где широчайшие круги философские, культурные, композиторы разные, театры – все это, конечно, было такой удобренной почвой, где можно было расцвести очень быстро. В 1965 году я поступил в МГУ¹, и в сентябре, в первом семестре, мы начали изучать математику, причем с моей подачи арифметику по аксиомам Пеано. Преподавателю Ростиславу Феофановичу Полищуку, который вел у нас занятия (сейчас он крупный астроном и астрофизик, доктор физико-математических наук), я задал вопрос, вернее, ответил на его вопрос: «А что бы вы хотели знать?». Я ему сказал, что хотел бы знать, как доказывать, что дважды два четыре. Это, понятно, не по таблице умножения, а серьезная теорема. Он задумался и сказал, что на сегодня у нас занятие заканчивается, а в следующий раз мы начнем отвечать на ваш вопрос книгой Э. Ландау «Основы анализа», но это будет предваряться книгой Гегеля «Наука логики», где изложены понятия *количества, величины, числа, меры*. Добавлю, что книга Эдмунда Ландау «Основы анализа» знаменитая, в ней на ста восьмидесяти двух страницах доказана триста одна теорема, и для доказательства того, что дважды два четыре, нужно принять пять аксиом Пеано, усвоить и доказать тридцать шесть теорем, предварительно доказав, что два плюс два четыре. Это звучит комично, но по-серьезному, это важно для строгости, логичности, предметной убедительности, которая присуща математике. Я впоследствии сам много лет преподавал студентам курс математического анализа, в качестве введения начинал с этой книги Ландау и часто хвастался этим, пока меня не остановил крупный математик Михаил Михайлович Постников, сказав: «Не хвастайтесь. Шиком преподавания по Ландау является изложение этой книги на немецком языке!».

Перед нами, студентами-математиками, стал непростой вопрос: «Как найти книгу Гегеля “Наука логики”?». Тогда только вышел первый ее перевод на русский язык. Один наш преподаватель, Феликс Николаевич Грецкий, который занимался индийской философией и преподавал нам страноведение, дал мне эту важнейшую книгу в переводе Н.Г. Дебольского на время, чтобы мы ее штудировали. Позже я приобрел Собрание сочинений Гегеля в четырнадцать томах, и эти тома были моими настольными книгами. Опыт, конечно, был огромный! И в этом направлении я воспринимал идеализм, несомненно, очень близко к сердцу, он напоминал мне математику. Тогда я не понимал то, что сейчас понимаю, а, именно: Гегель был, в общем-то, спиритуалист – это противоположность материализма и другая крайность. Если материя не удовлетворяла меня у Энгельса, то теперь такой чистый спиритуализм, когда саморазвивающаяся «Идея», «Абсолютный Дух», которые в какой-то момент уплотняются и переходят в материю, природу, социум, семью, гражданское общество и, наконец, оформляются в государство, мною воспринимаются также

¹ Ю.Т. Лисица обучался на механико-математическом факультете Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Впоследствии, построив математическую научную карьеру, стал доктором физико-математических наук.

зауженными и однобокими с вытекающими из этого проблемами. Все это, конечно, такие конструкции математически замечательные, умозрительные, спекулятивные и созерцательные, но как сейчас определяют некоторые философы – это суть «онтологический тоталитаризм». Ильин ценил Гегеля за такую всеобъемлемость, за то, что он затронул все вопросы, которые могут быть, но понимал, что гегелевский подход основан не на христианском, не на духовном фундаменте, несмотря на то, что «Дух» у Гегеля главное понятие. Ильин прекрасно изложил этот гегелевский пантеизм, определив вытекающие из него серьезные затруднения. Сама же философия Ильина имеет другие духовные основы. Были опыты знакомства и с реакцией на Гегеля: я знакомился с Кьеркегором, Шопенгауэром, последний терпеть не мог Гегеля, называл его шарлатаном. Надо сказать, что я тогда понимал их аргументы. Я не был «партийным» в философии, не становился на сторону Гегеля, хотя обожал его и любил, но тут я увидел, что критики Гегеля достаточно серьезные и глубокие люди. «Из глубины воззва к Тебе, Господи» (Пс. 129:1), – цитирует Кьеркегор, и эта фраза из Библии, разумеется, убеждает, что есть проблемы, есть пробелы у мощного философа Гегеля.

Я, конечно, знакомился и с философией Востока, вначале даже очень серьезно, через Николая Рериха и его книгу «Живая Этика». Позже я заметил, что это все поверхностно, скольжение по восточной философии, по индийской, в частности. А восточная философия, индийская, действительно, очень древняя и серьезная. В частности, предшественники буддизма джайанисты, у них была логика настолько нетривиальная, которая включала и аристотелевскую логику, и формальную логику, когда высказывания могут принимать только два значения – «истина» и «ложь», но еще и некие вероятностные значения, ключевым словом которых было «возможно». Понимаете, это то, чем мы сейчас, в общем-то, занимаемся специально в рамках теории вероятности, а там была такая философско-вероятностная логика. И все-таки меня это не привлекло. И фраза одного умного человека, который был младше меня в университете и практиковал йогу в Москве, о чем сам же высказался самокритично: «Московский йог – это все равно, что араб-старообрядец», – завершила мое увлечение восточной философией.

Все это было еще до знакомства с творчеством Ильина. Я тогда был знаком с трехтомным сочинением XIX века еп. Хрисанфа (Ретивцева) «Религии древнего мира в их отношении к христианству», который внедрил тогда новый так называемый историко-философский метод изучения истории религии. Конечно же, там и Восток разбирался на более высоком и глубоком уровне. Там были сравнения восточных философских доктрин с учением Гегеля. Короче говоря, я стал понимать, что такое имманентная философия, что такое трансцендентная философия. Из Отцов Церкви меня поразила Ориген – когда я прочитал его труд «О началах», меня просто распирало и разрывало на части. Возникал вопрос, а как может человек вместить столько философии, столько знаний, столько ума? Конечно, в те времена я еще не представлял, что там наличествуют и еретические учения, такие как переселение душ и многое другое, что было неприемлемо для христианина. Григорий Нисский, брат Василия Великого, потряс меня глубиной изложения христианской веры, именно учения о Христе – это было что-то ошеломляющее.

Конечно же был восторг от русской религиозной философии XIX–XX веков, начиная с Владимира Соловьева, в которую я влюбился. Мне нравились эти все его подходы, тринитарные схемы, критика западной рациональной философии и многое другое. Он заразил, как вирус заражает людей, очень быстро. Единственная проблема для меня заключалась в том, что я мечтал приобрести десяти томник Соловьева и не смог. Мне даже мой отец Трофим Арсентьевич обещал помочь в этом. Как-то он поехал с Украины в Пятигорск лечиться, позвонил мне в Москву и сказал: «Юра, я тут нашел собрание сочинений Соловьева, двадцать девять томов!». Я говорил ему: «Ох, как это так?!». Но оказалось, что это

был отец философа – историк Сергей Михайлович Соловьев. Удалось приобрести только полный сборник стихов Вл. Соловьева и его редкую книгу «Россия и Вселенская Церковь». Тут у меня и случился первый затык. Я понимал, что стихи Соловьева слишком философские. Поэтическая образность (я уже был лично знаком с такими поэтами, которые по-настоящему поэты, то есть обладали поэтическим даром) у Соловьева была глубокая, но рационалистическая, слишком разумная, от головы и ума поэзия. Окончательно я перестал быть «соловьевцем», прочитав его книгу «Россия и Вселенская Церковь», в которой была изложена мистическая философия и мистический опыт знакомства с «Софией Премудростью Божией» самого автора, финалом которого стал исторический визит Анны Шмитт к Соловьеву в виде этой Софии. По-моему, это и привело мыслителя к его философскому краху. Я даже избавился от этой редкой букинистической книги. Конечно, было восхищение «Светом Невечерним» С.Н. Булгакова, «Самопознанием» Н.А. Бердяева, его «Смыслом творчества», П.А. Флоренским, конечно. Флоренского я переписывал от руки, потому что в Москве редки были экземпляры такой монументальной книги как «Столп и утверждение Истины». Я тогда не понимал, что если философия Востока – это такая фантастическая философия, если немецкий идеализм (в лице Гегеля) – это спиритуализм, высочайший интеллектуализм, если Ж.-Ж. Руссо и блж. Августин – это психологизм, то здесь было так называемое самовыражение. Всех поражало то, «как мыслит Флоренский!», «как он говорит на лекции», об «обратной перспективе», об «обратном течении времени», об «антиномиях» и многом другом – такое вообще никому не снилось. Но это был такой некий артистизм в философии. А по существу, как потом скажут, «это выдумки». Это была «беспредметность» и «модернизм».

И вот в 1987 году, когда я уже знал в меру своих сил, а сил я много прикладывал, потому что это не просто было увлечение и мода (я очень критичен, я математик в основном и сейчас остаюсь математиком – там есть область, там есть задачи трудные, нужно их решать, но по содержанию, по объему математические проблемы, конечно, очень убого выглядели по сравнению с философией, богословием, по сравнению с искусством, поэзией), как вдруг мне встречается первая книга Ильина, которую я прочитал. В те времена книги распространялись в виде ксерокопий. Если в школе у меня был словарь и пара книг Энгельса, то здесь было море литературы. Мы ее копировали на ксероксе – три копейки за разворот, мы покупали огромное количество философских книг в копиях, находились люди, которые переснимали все. И вот среди этого обилия и богатства философии Серебряного века вдруг попался какой-то Ильин, брошюра «Основы христианской культуры». Я ее прочел и, знаете, ничего не понял. Прочел – и все! Вторая, тоже Ильин, брошюра «Кризис безбожия» – тоже ничего не понял. Третья – второй том «Наших задач». Я к этому времени, как и всякий (не хочу называть себя интеллигентом, мне это слово не нравится), тогда был таким политическим скептиком, политическим нигилистом. Под влиянием общественного мнения, что политика грязная вещь, ну, а поскольку я математик и в математике все чисто, то грязными вещами я заниматься не хотел. И тут я читаю необычный текст необычного неизвестного мне человека, который пишет великолепным русским языком, доступные для понимания вещи, о том, что такое государство, что это, я добавляю сейчас от себя, что это не по-ленински «машина для подавления одного класса другим» (что, конечно же, с самого начала вызывало неприятие как нечто вульгарное), а по Ильину – «объединение всех людей для лучшей жизни» – в духе Аристотеля. И государство бывает двух типов: как учреждение и как корпорация.

Вот буквально сейчас я вижу как идет бурная дискуссия в сетях о том, что такое государство и какова его сущность, о чем раньше не думали и попали во всемирный политический кризис, и слышу: «То что мы раньше считали авторитарным правлением [по Ильину это монархическое правосознание – Ю.Л.] начинает побеждать, и наше либераль-

но-демократическое государство как корпорация государственных институтов [по терминологии современного политического философа Павла Щелина – это State, «учреждение без души» – Ю.Л.] потерпело поражение, а авторитарное правление оказалось более эффективным, и нам, демократам, остается либо примириться с поражением и приспособиться, либо противостоять этому». На самом деле потерпела поражение идея Руссо и его предшественников, касающаяся «замены сакрального источника власти на секулярную природу власти», в рамках которой происходила замена Бога народом. Сравните, вот 1987 год, где я читаю у Ильина, что есть учреждение и есть корпорация, а сейчас эти блогеры дискутируя, занимают позицию одностороннюю, я называю ее однополой, они за корпорацию и против учреждения, а Ильин, и вот тут-то центр его политической философии, указывал на сопряжение двойственных вещей: человек не может быть «однополым», у него есть и монархические, и республиканские предпочтения. Их многообразие не в том, чтобы эти предпочтения были на равных (по-разному, так как индивид уникален, Ильин много рассуждает о личности и ее уникальности), но эти предпочтения нельзя вытеснять, к ним нужно относиться с точки зрения, истинны или неистинны они на данный исторический момент.

А дальше пошло-поехало, я читал бюллетень о конспирации. И вот я, общительный человек, раньше всем делившийся со своей супругой, которая относилась к кругам философским, эстетическим, тут вдруг понял, читая 202-й бюллетень Ильина «Что такое конспирация?» из «Наших задач», что я жене с сыном книгу Ильина читать не дам. «Под одеялом» стал читать. Многие так делали, как выяснилось позже – читали Ильина «под одеялом с фонариком». Видите, какие совпадения бывают?!

Дальше пошли такие мощные произведения, как «Поющее сердце», «О тьме и просветлении», которые я позаимствовал у Вячеслава Артемова, современного композитора-модерниста, – там открывается что-то необычайное. «Поющее сердце» – это что-то поэтическое, и глубоко философски проникновенное видение, оно минималистично, потому что формы эссе достаточно маленькие, – все это вызывало полное восхищение. Книга оформлена в виде «философских сказок», как это впервые сформулировала Анна Михайловна Метнер. Ведь она с мужем, Николаем Ментером, были первыми слушателями этих “Tröstende Skizzen” – «утешительных набросков», которые Ильин присылал им в Англию, где они окончательно поселились. «О тьме и просветлении» – это пример такой критики художественной, такой объемной (причем диапазон не только то, что нравится Ильину, а от Бунина к Ремизову и Шмелеву – это своеобразный музыкальный ряд по восходящей). Потом С.С. Хоружий дает мне для копирования «Аксиомы религиозного опыта», я перенял книги, но, к сожалению, слегка повредил их. Если Ориген меня переполнял, то это исследование Ильина просто оказалось неисчерпаемым...

Я читаю уже много лет (с 2005 года) четырехсеместровый курс «Введение в философию Ивана Ильина» в ПСТГУ, и у меня сейчас четвертый семестр посвящен «Аксиомам религиозного опыта». С некоторого времени я стал применять так называемый, по Сорокину, талмудический метод. В первом семестре шла теория познания, «Философия как духовное делание» и главный тезис Ильина, что предметом философии является «смысл». Я как математик скажу вам, что это очень сложное понятие даже в математике, не говоря о философии. Несмотря на то, что сейчас термин очень модный – «территория смыслов», «формула смысла», «создание новых смыслов» и т.п., интересно, понимают ли они, что говорят? А «смыслу» и его десяти категориальным специфичностям посвящен курс лекций Ильина, который он читал в 1913 году в разных вузах Москвы, изложенный на 122 страницах. А еще раньше, в 1912-м, он читал курс «Философии права» в Московском университете, изложил теорию смысла на 61 странице, не считая при этом его отдельный реферат «О смысле», изложенный на 28 страницах. Это очень сложная и трудно понимаемая вещь. Второй семестр – «Философия права», это не только по лекциям, но и по гениальной книге Ильина «О сущно-

сти правосознания». Более полное и развернутое название своего исследования – «Учение о нормальном правосознании. Основы для решения социального вопроса и проблемы мира, исследование историческое, философское и политическое» – он предлагал возможным издателям в 1935 году. Но написал его Ильин еще будучи в Советской России, потом всю жизнь правил и не смог опубликовать. Только после его смерти эту книгу опубликовала в Мюнхене его вдова Наталия Николаевна Ильина. Но в этой книге что ни глава, то просто чудная вещь – настоящий шедевр науки о нормативном праве не в отрыве, а в сопряжении с моралью, нравственностью, этикой, теорией познания, теорией ценности и духовной религиозной полноты. Эта полнота (плерома по-гречески) присуща всему творчеству Ильина. Третий семестр посвящен нравственной философии Ильина – это тоже его лекции, вторая часть «Этика» курса «Философии права», изложена на 102 страницах и «История этических учений (от софистов до Штирнера)», изложена на 189 страницах, которые он читал в Московском университете в 1912–1913 годах. Огромнейший и богатейший материал. И в завершение идет пневматология «Аксиомы религиозного опыта» – это учение *о человеческом духе*. Я применил здесь мною придуманный сверхталмудический метод: свободно, а Ильин очень любил *свободу*, относился к ней чрезвычайно серьезно (Владимир Махнач, с которым мы на первой конференции, посвященной 110-летию со дня рождения философа в 1993 году выступали, как-то сказал: Бердяев – философ свободы, но главка Ильина «О свободе» из «Пути духовного обновления» перекрывает все монографии Бердяева) и *самостоятельно* изучить ее и прочесть для нас лекцию на эту тему. И знаете, был потрясен эффектом. Настолько все это хорошо пошло.

Правда, неожиданно я сам попал в ловушку. Мне показалось, что одна из студенток год назад на экзамене по «Философии права», который тоже проходил схожим образом (я давал студентам, например, аксиомы правосознания, две главы (аксиома и недуги¹), аксиомы власти и их недуги) – эта студентка в отличие от других говорила больше про себя, про свою веру, про свою церковную жизнь и опыт, а про текст Ильина мало или даже ничего не сказала. Я подумал, что и тут она завалит лекцию на фоне тех, кто так блестяще выступал до нее. По этой причине я дважды подготовился к предстоящей лекции, так как у нее была важная тема для ильинской философии «О приятии сердцем», то есть о сердечном созерцании – опорное понятие и термин Ильина. На выступление дается полтора часа, я начинаю слушать студентку и, к моему удивлению, слушая ее ни слова не могу проронить, настолько она полно и сильно излагала философию Ильина, добавляя в свой текст краткие комментарии из современной церковной жизни. У меня от этого сильного молчания даже голос сел – от напряжения, конечно, и от восторга. Мое первое решение было покаяться перед ней: я сообщил ей о том, что ошибочно решил, что она не подготовится и не справится с домашним заданием. Но я вот к чему все это веду – на экзамене и при такой методологии, апробированной студентами, мы пришли к неожиданному для нас всех выводу: когда читаешь статью Ильина, рецензию Ильина (даже самую краткую на какой-нибудь предмет; на какой, скажу особенно), главу книги, книгу какую-нибудь – складывается впечатление, что это *самое лучшее*, что Ильин написал *за всю свою жизнь*. И вот когда перед этим мы заслушивали лекцию о главе «О религиозном сомнении», которую блестяще изложила студентка, тогда мы думали: это самая лучшая глава. Когда вторая студентка прочла лекцию «О приятии сердцем», тогда мы решили, что это самая лучшая глава. Но когда следующая на тему «Религиозный смысл пошлости» – все сказали, что это самая лучшая глава.

Я подумал, но, наверное, исследования по Советскому Союзу, про который Ильин говорил, что это авгиевы конюшни, которые надо выгребать, что сами по себе они

¹ Таким образом построены главы 15–20 книги И.А. Ильина «О сущности правосознания».

неинтересны, интересны лишь документально. В этом смысле другие критики не могут сравниться с Ильиным. Например, в 1909 году Иван Ильин дает рецензию на книгу Владимира Ильина (псевдоним Ленина) «Материализм и эмпириокритицизм». В этой рецензии Ильин кратко сформулировал очень важную вещь: прежде чем критиковать, необходимо иметь собственную, устойчивую точку зрения на этот вопрос: «Упрощение идей Авенариуса лишает всю аргументацию автора объективной ценности; признание учения Авенариуса за идеалистическое, материалистическое или смешанное зависит от тех двух посылок, которых автор не дает в своем сочинении», а не ругань, которую позволял себе автор на каждой странице, в каждой фразе: «Нельзя, – пишет И.А. Ильин, – не обратить внимания на тот удивительный тон, которым написано все сочинение; литературная развязность и некорректность доходят здесь поистине до геркулесовых столпов и иногда переходят в прямое издевательство над самыми элементарными требованиями приличия: словечки вроде «прихвостни» (36), «безмозглый!» (41), «безбожно переврал» (177), «лакей» (254) попадают буквально по нескольку раз на странице, а превращение фамилий своих противников в нарицательные клички является далеко еще не худшим приемом в полемике г. Вл. Ильина». На самом деле эту рецензию можно рассматривать как критику всего творчества вождя пролетариата, а у него огромное наследие, которое построено не только на беспредметности, но и по принципу перекручивания всего и вся. А это молодой Ильин совершенно не нарочно, без всякой партийности (он придерживался принципа беспартийности и надпартийности всю свою жизнь). Можно задать такой риторический вопрос: как можно было не увлечься Ильиным?!

А.И. Вакулинская. *Как человеку, который родился в 1990-х, мне хотелось бы узнать, как вы расценивали проявление интереса к Ильину в России? Это я к тому, что первые тома Собрания сочинений датируются 1993 годом, а немногим ранее выходили какие-то отдельные работы и даже исследования. Как вы считаете, с каких пор Ильиным начали интересоваться полноценно? Алексей Павлович Козырев, который на данный момент исполняет обязанности декана философского факультета МГУ, как-то говорил о том, что изначально в 1990-х была волна популярности двух русских философов: Ильина и Бердяева. На мой взгляд, в какой-то мере эта волна вновь, правда, лишь отчасти повторяется в наше время. Хотелось бы узнать ваше мнение, с какого года начинает появляться интерес к Ильину. А также хотелось бы узнать, как вам удалось выяснить, где находится Архив, как можно с ним работать, как завязалось ваше знакомство с Н.П. Полторацким? Как это все тогда происходило? Каков был дух эпохи, помимо того, что, как вами уже было отмечено, русской философией очень интересовались? Каким образом получилось так, что вам действительно удалось связать свою творческую деятельность с Архивом И.А. Ильина, работой с ним, изыскать время, чтобы дать возможность русским читателям ознакомиться с содержанием этого Архива?*

Ю.Т. Лисица. Был такой политический деятель Виктор Аксючиц, у него был журнал «Выбор», в котором он в 1984 году опубликовал из «Наших задач» два или три бюллетеня – «150, 151 О возрождении России» и «212, 213 О чувстве ответственности». Мне понятно, почему, я уже рассказывал, что это третья книга Ильина, которая меня загля, я ею вылечился от политического нигилизма, так как увидел, что в отличие от немецкого идеализма здесь представлен «реальный идеал». Это были не выдумки, не фантазии, не спекуляция какая-то, которая не имеет отношения к действительности, а было представлено нечто об *идеальном*. То, что учитель Ильина Гуссерль как математик понимал, что человечество «затаскало» самый популярный в мире платоновский термин «идея» (то, как Платон его понимал – это одно, а то как впоследствии стали эксплуатировать этот термин – это другое; когда идея – это, например, произносится так: «какая хорошая идея – вместе пойти в кино»), который стал пошлостью, банальностью и употребляется с отрицательной

коннотацией – «идеология», «идеологический сектор», «идеологично», «идеократия», «да ты у нас *идейный!*», etc. В связи с этим Гуссерль предложил термин «эйдос». Ильин идеалист, но в хорошем смысле слова, а не как Гегель или какие-нибудь фантазеры Востока. Я понял, что Аксютин взял эти статьи и в своей политической программе он действительно пытался осуществить предметную политическую философию Ильина. В 1990 году я тоже баллотировался в Моссовет по политической программе Ильина, не упоминая его фамилии, спросив у Игоря Ростиславовича Шафаревича, не будет ли это с моей стороны плагиатом. К тому времени я написал свою предвыборную программу по «Нашим задачам» Ильина на 50 страницах и распространил ее среди всех моих знакомых философов. Это был мой первый серьезный опыт работы над текстами Ильина (моя брошюра была издана в самиздате раньше «Как нам обустроить Россию» Солженицына – выборы были 4 марта, а брошюра Солженицына была написана в июле того же года).

Но к этому времени читать да еще публиковать работы Ильина было опасно, поскольку была уголовная статья за диссидентство или даже еще хуже – за распространение запрещенной литературы; срок давали за это. В связи с этим к публикации работ Ильина подходили осторожно. Некоторые, вот, например, Борис Любимов (отец нашего нынешнего министра культуры) в своем журнале «Театральная жизнь» в 1989 году опубликовал фрагменты «О русском народе» (из брошюры Ильина «О России») и «О возрасте» (из книги Ильина «Поющее сердце»). Еще была одна публикация «Духовный смысл сказки» в «Студенческом меридиане». А в остальном ничего больше не было. Однако в 1990 году публикации в России пошли валом.

Отвечая вам на замечание Алексея Козырева, могу сказать вполне точно следующее. В 1990 году в Россию приехала молодая студентка из Дании – Ханна Овесен, которая с рюкзаком за плечами объехала все места в России не только Москву и Ленинград, но и Кубань, где печатали, может быть, главную брошюру Ильина «О России. Три речи», которую позже издал Никита Михалков в своем издательстве «Три Тэ», и Ханна собрала в свой рюкзак все газеты, журналы и брошюры с текстами Ильина. Ее задача была выяснить вопрос: «Почему Иван Ильин был *самым публикуемым автором* в России?». Взяла у меня часовое интервью и высказала следующие беспокойство Дании: «Если русские люди прочитают Ильина, то в России будет восстановлена монархия» (странное беспокойство монархической Дании) и «Если в России прочтут книгу Ильина “О сопротивлении злу силой”, Россия будет бороться со злом» (а как иначе?) Я ее похвалил и попросил передать похвалу ее научному руководителю за то, что дал ей интересную тему. Она же мне ответила, что это ее собственное открытие как филолога-русиста. Интервью было опубликовано на норвежском языке в одном из скандинавских изданий.

В 1990 году на одной из кафедр философского факультета МГУ А.Л. Доброхотов собрал нас: С.С. Хоружего, богослова о. Бориса Левшенко, пригласил С.С. Аверинцева, который не пришел, пригласил Александра Казакова, который опубликовал в Риге в журнале «Родник» статьи И.А. Ильина «О творческом правосознании», «О государе» и «Его основа» и который был связан с Н.П. Полторацким (учеником Ильина, профессором Мичиганского штатного университета, который перевез Архив философа из Швейцарии в США для сохранения; также он был первым крупным исследователем творчества И.А. Ильина). Полторацкий в те времена еще был жив, но в октябре 1990 года во время своей первой и единственной поездки в Россию после пятичасовой лекции о философии Ивана Ильина в Ленинградском университете он умер во время культурной программы от сердечного приступа, поднимаясь по лестнице Исаакиевского собора. Цель нашего заседания в МГУ заключалась в том, чтобы создать Общество имени И.А. Ильина, которое так и не было создано. Первым выступающим на этом заседании был Александр Казаков, он тогда сказал, что у него следующая программа: Н.П. Полторацкий будет готовить тексты, сам до-

кладчик будет привозить их в Россию, а мы будем их публиковать. У него не очень длинное было выступление, но это был реальный план, который мы одобрили. Мы были очень рады, что есть такой солидный источник ильинских работ (мы тогда еще не ведали, что существует Архив Ильина и то, что он хранится в Мичиганском штатном университете, а также что все это смог организовать профессор Н.П. Полторацкий). Именно после этого я написал письмо Н.П. Полторацкому, а композитор Слава Артемов посодействовал мне в моем порыве, потому что у него в гостях в Москве был Вирко Балея – дирижер симфонического оркестра в Лас-Вегасе, исполнявший музыку Артемова. Когда я встретился с этим Балеем, то передал ему огромное письмо для Николая Петровича в Америку с программой того, как я собираюсь публиковать работы и книги Ильина (к этому времени я собрал уже очень много ксерокопированных книг). Судьбу этого письма я не знаю, но в скором времени Николай Петрович умер. Вторым докладчиком был я. Уже тогда, в 1990-м, я выступил с программой собрания сочинений в четырнадцати томах. Я уже посчитал, сколько у меня было текстов Ильина. На что Хоружий сказал: знаешь, ты бы лучше одну книгу Ильина “Религиозный смысл философии” издал, и это был бы уже огромный успех. Немного меня осадил. Но что я сказал, то и сказал. И вдруг неожиданно, именно в этом году, издательство «Советская Россия», которое находилось рядом с Красной площадью (в здании, похожем на ГУМ), пригласило меня к себе на переговоры касательно издания Ильина. Впоследствии издательство было переименовано, буквально в считанные дни, в «Русскую книгу». Я им рассказал о том, что у меня есть четырнадцать томов, на что мне сказали, что четырнадцать многовато, ну а десять будет как раз (в результате десяти томное собрание сочинений Ильина составило двенадцать томов, то есть недалеко от четырнадцати, которые я предложил в самом начале). И очень долго, с 1990 по 1993 год, готовился к изданию самый тонкий из всех томов первый том. Я сознательно поставил туда заглавный труд Ильина «Путь духовного обновления». Как Бальзак в своей «Человеческой комедии» поставил роман «Отец Горио» в основу своего многотомного замысла, когда 48 действующих лиц разбрелись по 94 романам этой эпопеи. Так и я решил в первом томе поместить фундаментальную книгу Ильина (немецкий вариант этой книги Ильин опубликовал позже с характерным и точным названием «Вечные основы жизни») с его программой духовного возрождения человека с десятью главами: «О вере», «О любви», «О свободе», «О совести», «О семье», «О родине», «О национализме», «О правосознании», «О государстве», «О частной собственности», которые разойдутся потом по примеру героев Бальзака по всему остальному творческому наследию Ильина в последующих томах его собрания сочинений. Добавил в том также уже мною понятые замечательные две брошюры «Основы христианской культуры» и «Кризис безбожия», с моим очерком о жизни Ильина и библиографией (более полная и обширная библиография Ильина и работ о его философии, подготовленная мною, вышла в 1994 году во втором томе двухтомника в приложении к журналу «Вопросы философии»). Кстати, получился том очень-очень хороший, но Борис Миронов, директор издательства «Русская книга», который стал потом русским националистом, очень боялся выпускать этот том в свет. Сначала он говорил: «Ну, не стоит, – а потом: – Получилось, получилось». Вот какой страх был перед публикацией. Вышла эта книга Ильина, а дальше пошло-поехало. Редактором и переводчицей с немецкого языка была Зинаида Григорьевна Антипенко, которую, в общем-то, выгнали. Были в моей статье упоминания о фашизме как историческом эксцессе, по Ильину, – это все было недопустимо в дискурсах того времени. Короче говоря, Зинаида Григорьевна лишилась работы, а подхватила ее начинание Татьяна Ивановна Киреева, которая до последнего работала и в результате потеряла глаз. Понимаете, вот как работала над текстами Ильина. Это была очень сплоченная группа. Можете представить, что трехтомник переписки двух Иванов мы сделали за очень короткое время?! Особенно трудно было распознать стенографический

почерк Шмелева, и Ольга Владимировна Лисица, выполнявшая эту трудную работу, тоже испортила себе зрение. Сейчас переписку И.А. Ильина с Н.К. Метнером, тоже в трех томах, мы уже три года готовим, а все еще не можем сдать в производство даже первый том из-за огромного объема подготовительных работ. Тогда это, конечно, была чрезвычайная работа. Но наша команда не унывала. Переводчица с немецкого на русский Ольга Владимировна Колтыпина, которая перевела не только первую часть трилогии Ильина «Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий», но много других книг и статей Ильина, вошедших в собрание, сказала мне такие слова: «Юрий Трофимович, вы не переживайте о том, что мне мало платят за переводы. Я синхронная переводчица и получаю 100 долларов в день. Главное в том, что вы нам всем дали *осмысленную жизнь*». Отмечу и печальный момент – переводчица совсем ослепла.

Вы спросили, Александра Ивановна, какая была реакция. Самая противоположная. Вот кто-то вроде Аксучица, который понимал как политик, что это очень сильные вещи. Еще был такой писатель Александр Николаевич Стрижов, он говорил, что Ильин – это стратегический философ, он будет только в XXI веке. С.С. Аверинцев – это другое. Ясно было, что он еще находился в тех пластах, о которых я говорил: Античности, Византии, Серебряного века. Ильин был реакцией на подобное. Поэтому прохладные отношения Сергея Сергеевича к Ильину было понятно. Владимир Бибахин был тонким человеком. На конференции, проходившей в Институте философии в 1993 году, у меня возникли небольшие трудности с переводом эпитафии Ильина, которую он сам себе составил, и многие филологи переводили, но это было неудовлетворительно. Мы дали какой-то перевод в первом томе. А когда я показал Владимиру Бибахину уже вышедший первый том, там была фотография памятника на могиле Ильина в Цолликоне (Швейцария), он сказал мгновенно: это непереводаемо ни на какой язык. Я увидел в нем человека очень знающего, тонкого и понимающего. Это действительно так. После этой же конференции в Институте философии случился примечательный эпизод. Историк русской философии С.М. Половинкин познакомил меня с Бибахиним, и в этот момент знакомства по лестнице спускался С.С. Аверинцев, а Бибахин ему так вот вдохновенно произнес: «Сергей Сергеевич, вышел первый том Ивана Александровича Ильина». Аверинцев чуть не упал, его поддержали, опиравшегося на стеночку, и он ни слова не проронил на восторг Бибахина – вот вам отношение к Ильину крупных философов того времени. Отношение А.П. Козырева и других вы сами знаете. Все-таки в МГУ Ильин не стал центральным для философского дискурса на кафедрах университета. Да, немного на кафедре философии политики и права подхватили правовую идею Ильина и продвинули. Но это тоже не какое-то мировое значение, хотя об Ильине передали информацию американским правоведам и те стали издавать, вот Батлер осуществляет уже второе издание «О сущности правосознания». Он в 2013 году на конференции по Ильину в Москве заинтересовался Архивом философа, из которого мы ему показали гранки десяти глав книги Ильина «О сущности правосознания», напечатанные в 1919 году с правками автора.

Возвращаясь к вашему вопросу по поводу того, как связался я, с одной стороны, с эмиграцией, а с другой стороны, с Тамарой Михайловной Полторацкой, вдовой Полторацкого. У нее были все права, она могла давать разрешения или не давать их. Произошло это опять-таки совершенно случайно. В Вермонте была эмигрантская конференция по русской философии, на которой присутствовал С.С. Хоружий. К нему подошла Ирина Георгиевна Бен-Чавчавадзе (в девичестве Климова), из круга друзей Ильина. Она с мужем бывала в Швейцарии у Ильина, ее знаменитые фотографии Ильина на диване опубликованы в Собрании сочинений и в альбоме «Иван Ильин и Россия». Она спросила у Сергея Сергеевича, занимается ли кто-нибудь в России Ильиным. На что тот ответил: да есть в Москве один сумасшедший, Юра Лисица. И она ему сказала: передайте этому сумасшед-

шему фотографии и свяжите меня с ним. Там же был ее двоюродный брат Алексей Евгеньевич Климов. Хоружий приезжает в Москву, приносит пять фотографий. Мы встречаемся с ним в центре Москвы, рядом с памятником Пушкину. Хотя Хоружий меня и за философа не считал, недолюбливал, я уже говорил и еще скажу его точную фразу, адресованную мне: «Что твой Ильин?! Бердяев – это целая эпоха!». Но вот однажды зауважал меня только после того, как патриарх Алексей II со мной поздоровался, а с другими философами, когда мы большой группой философов приветствовали патриарха на вечере памяти о Павла Флоренского, нет. Я к тому моменту уже успел подарить патриарху Собрание сочинений И.А. Ильина. Так Хоружий не Ильина полюбил, а обратил внимание, «с какими людьми» я знаком. Говорил, что с папой Римским он знаком, дважды с ним встречался, а с патриархом не знаком. Говорил: «Ну, ты гигант». И смешно, и грустно, но роль Сергея Сергеевича уникальна. Если бы не было вот этой встречи, его доклада, может быть, ничего бы не произошло такого, что сейчас стало историей возвращения творческого наследия Ильина в родную ему Россию.

Я Климову написал программу своей дальнейшей работы (собственно, обновленное письмо к Н.П. Полторацкому) по изданию трудов И.А. Ильина, он это письмо переслал Александру Солженицыну. В свое время как учитель сыновей Солженицына в Вермонте Алексей Климов познакомил Александра Исаевича с работой Ильина «О монархии и республике», так как Солженицын писал тогда свой первый том «Красного колеса» «Август четырнадцатого», в котором главному герою романа полковнику Воротынцеву его любимая женщина Ольга Андозерская, весьма образованная и знающая особа, излагала взгляды Ильина на монархию, конечно, не называя фамилию Ильина. Так же в постели, «под одеялом, без фонарика, но втайне» – это, простите, моя ирония, отражающая реальное положение дел трудности доступа к трудам Ильина. Солженицын прочел мое письмо к Климову и поддержал этот проект. Русские эмигранты были единственные люди, которые мой проект одобряли и поддерживали. А в России реакция, с одной стороны, философов, которые не вышли еще из периода восхищения Серебряным веком и продолжают заниматься историей русской философии без расположения к Ильину, по крайней мере в то время. Может быть, поэтому меня, а не кого-то другого, Анатолий Яковлев пригласил участвовать в проекте журнала «Вопросы философии» издать двухтомник Ильина и поспособствовал в 1991 году в получении разрешения работать в архиве ФСБ над делами доцента Ильина 1918–1922 годов, где я переписывал документы три месяца – с сентября по ноябрь. Это я говорю не к тому, чтобы ниспровергнуть русскую философию, это великая философия, но чтобы увидеть в контексте своего участия в событиях начала 1990-х годов. Мы все заложники своей эпохи!

А перезахоронение Ильина и его супруги Наталии Николаевны произошло отчасти в результате успешного издания Собрания сочинений в России. Тамара Михайловна Полторацкая, когда к ней в 1994 году обратился Билл Клинтон и сказал, что надо сохранить Архив Ильина в Америке, что любые деньги он готов дать для этого (Клинтон узнал об Архиве от Бориса Сергеевича Миронова, в то время председателя Комитета Российской Федерации по печати, который вышел на президента США с проектом возвращения Архива Ильина на Родину), она решительно отказала Клинтону, а Миронову, первому директору издательства «Русская книга», написала гневное письмо через меня. Я передал. В том письме она указывала, что выполнит волю мужа, волю Ильина и передаст Архив Ильина только России. Потому что она увидела, что Собрание сочинений И.А. Ильина – это не мода, не бизнес-проект. В 2005 году Тамара Михайловна оформила нотариально на мое имя Апостиль (специальный штамп, проставляемый на официальных документах, предназначенных для действия за границей), разрешающий перемещать прах Ильина из Швейцарии в Россию, а в 2006 году оформила Апостиль на перевоз Архива Ильина из

научной библиотеки Мичиганского штатного университета в Ист-Лансинге в Московский государственный университет, где в свое время Ильин был профессором. Сейчас Архив находится в научной библиотеке МГУ, оцифрован и доступен специалистам и всем читателям. Так что благодаря Тамаре Михайловне Полторацкой обе государственные акции были осуществлены.

Сейчас я вижу, а вы, конечно, подтвердите, здесь ваше участие сильное, 2024 год был самым насыщенным годом памяти Ивана Александровича Ильина. По всем параметрам: и по скандалам, и по конференциям. Не знаю, смотрели вы или нет, в Свято-Филаретовском институте В.В. Грановский блестяще выступил с большим докладом о творчестве Ивана Александровича Ильина. У меня нет аргумента партийности, я, конечно, не либерал и скорее антилиберал, но когда я вижу и слышу, что либерал говорит так уверенно и точно, абсолютно правильно, со ссылками на прочитанные им тридцать три тома Собрания сочинений И.А. Ильина, то это вызывает у меня восхищение. Такого у нас раньше не бывало. За последние тридцать лет больше ничего подобного я не видел.

Вышел на канале «Россия 1» и «Россия 24» очень сильный в художественном смысле документальный фильм талантливого режиссера и знатока Ильина Алексея Денисова «Ильин и сопротивление злу», автора первого фильма об Ильине 1996 года «Возвращение», в котором Денисов обратился к зрителям с тем, что в 2005 году кончается аренда места захоронения Ильина в Цолликоне и могила его может быть ликвидирована. Это был первый толчок, после которого перезахоронение праха Ильина произошло в некрополе Донского монастыря как торжественное государственно-церковное мероприятие.

И реакция все-таки осталась. Потому что пропаганда эта среди коммунистов, что вот он антибольшевик – ну, антибольшевик и что? Вы того стоите! Американский ильинист Филип Т. Гриер рассказал мне такую примечательную историю. Он проходил стажировку в Париже и там встретил учеников Николая Бердяева, которые говорили, что Бердяев после победы СССР над нацизмом, Сталина над Гитлером, признал Сталина как Иисуса Христа. Так вот Филип взял этого ученика за грудки, приподнял и заявил: если ты еще раз так скажешь, я тебя прибую. Вот тут деталь другая. Николай Бердяев действительно, вероятно, в силу или вопреки свободе, критике, он же написал «Философию неравенства», «Новое Средневековье», он все понимал, но в эйфории от силы победы на самом деле русского воина, а не Сталина, как-то иллюзорно отнесся к вождю всех народов, уж чересчур лояльно. Ильин никогда бы такого не сделал. Такая разница между личностями. Бердяев самовыражался, «Самопознание» – это же книга о себе, а если ты неинтересен, то кому ты нужен. У Ильина ничего подобного нет. Ильинская аскеза самовыражения – отсутствие самопопуляризации. Вы же знаете хорошо тексты, он всегда говорил, что человек должен себя держать на заднем плане, а не на переднем, надлежит быть «предмету философии» или «субъекту философии», которыми ты интересуешься и которыми ты занимаешься.

А.И. Вакулинская. *Да, для того чтобы достичь предметности, по Ильину, необходимо, убрать свое «я» на задний план.*

Ю.Т. Лисица. Пропаганда была, я имею в виду пропаганду против Ильина, назову ее тут «антипропагандой». Вот, к примеру, школьник из Челябинска пишет в Интернете известному и скандальному блогеру, бывшему тележурналисту письмо: «Я учусь в девятом классе. Нас готовят к ОГЭ и рекомендуют читать тексты Ивана Ильина для выпускного экзамена. Я Ильина не читал, но слышал, что он фашист, нацист и антисемит. Что мне делать?». Мне жалко этого мальчика, понимаете?! Я уже взрослый так увлекся Ильиным, а если бы это было в школе, Вы представляете – это был бы другой я сейчас. А школьника такой бурной и настырной антипропагандой лишили того, что он никогда не прочтет такой дифирамб Ильина, как «Корова» из книги «Я вглядываюсь в жизнь. Книга

раздумий»: «Каждая мать носит дитя и страдает. Каждая мать кормит грудью своего малыша. Это существо – кормит своим молоком и чужих, всех нас с молчаливой добротой, с преданным, спокойным терпением. Вся его жизнь – самоотречение, вечное ношение, вечное жертвование, вечное кормление своим молоком. Щедрость как профессия. Жертвенность как образ жизни. И так же в смерти». Или же следующий за «Коровой» дифирамб радуге: «Радуга, ты тень солнца! Ты отблеск вечности! Ты символ Бога в юдоли земного существования! Какая радость, что мы увидели тебя сегодня! Как счастливо то место на земле, где соблаговолит отдохнуть твой лучистый конец!..». Может быть, этот девятиклассник, прочитав следующий утешительный набросок Ильина «О призывании врача» из книги «Взгляд в даль. Книга размышлений и упований», и станет врачом: «Но этим еще не сказано самое важное, главное – то, что молчаливо предполагалось, как несомненное. Именно – любовь. Служение врача есть служение любви и со-страдания: он призван любовно обходиться с больным. Если этого нет, то нет главного двигателя, нет “души” и “сердца”. Тогда все вырождается, и врачебная практика становится отвлеченным “подведением” больного под абстрактные понятия болезни (morbus) и лекарства (medicamentum). Но на самом деле пациент совсем не есть отвлеченное понятие, состоящее из абстрактных симптомов: он есть живое существо, душевно-духовное и страдающее; он совсем индивидуален по своему телесно-душевному составу и совсем своеобразен по своей болезни. Именно таким должен врач увидеть его, постигнуть и лечить. Именно к этому зовет нас наша врачебная совесть. Именно таким мы должны полюбить его, как страдающего и зовущего брата». Видно теперь, какой вред наносит русским людям, детям злая пропаганда!

А.И. Вакулинская. *Сейчас достаточно напряженные времена. Можно предположить, это происходит в связи с тем, что политический дискурс проникает во все сферы жизни общества, в том числе и в академическую среду. Юрий Трофимович, последний вопрос, касающийся издательских планов. Вы уже упомянули, что ожидается издание переписки И.А. Ильина с Н.К. Метнером в трех томах. Помимо переписки Ильина с Метнером в новом трехтомнике будет ли что-то еще опубликовано?*

Ю.Т. Лисица. Да, уже больше трех лет мы напряженно работаем над подготовкой к изданию толстых трех томов «Переписка Ивана Ильина и Николая Метнера (1915–1951)». Все тома, как всегда, идут с приложениями. В частности, во втором томе (условно в тридцать пятом томе Собрания сочинений И.А. Ильина) будет помещена книга Николая Метнера «Муза и мода» – полный вариант с дополнениями самого Метнера уже после выхода в свет этого труда в 1935 году. О «Музе и моде» никто до сих пор толком ничего не написал, потому что это очень сложное произведение. Сейчас найдены дополнительные записки Метнера по этой книге, мы их только заказали, надо будет их вставить, а я еще их не читал (видите, как спрессовано время). В каждом томе более полутора тысяч комментариев. Можете себе представить?! Это также сопутствующие письма других людей из музыкальной среды. Ранее я говорил, что спектр интересов Ильина очень широкий. Я до сих пор не представлял, а вот мой сын, Андрей Юрьевич (научный комментатор трех предыдущих томов, которые уже вышли в издательстве «Институт наследия», и сейчас он прокомментировал все три тома переписки), который очень глубоко знает музыку, у него у самого огромная фонотека классической музыки, определил, что Ильин был крупнейшим знатоком музыки. Сам играл на фортепьяно, сам разбирал ноты, сам следил за всеми концертами Метнера, приобретал самые современные в то время воспроизводящие музыкальные инструменты – Graphola Columbia. Любил не только музыку Метнера, а любовно относился ко всем достойно великим: и к Рахманинову, и к Бетховену, и к Баху, и Вагнеру, и к Шопену. Это все выражается в его письмах. В произведениях Ильин часто упоминает

композиторов, но этого было недостаточно, чтобы заметить, что философ – профессионал музыкальной критики. У Ильина была задумана книга, которую он хотел посвятить музыке Метнера («Музыка Метнера»), но она не состоялась. Из заметок и материалов к этой книге мы публикуем всё, несмотря на то, что Иван Александрович не успел книгу сложить. Здесь, конечно, раскрывается новый огромный пласт.

Но впереди у нас еще две огромные двусторонние переписки с Борисом Никольским, сотрудником Лиги Наций, другом Ильина, дочь которого распространяла (втайне и конфиденциально) бюллетени из «Наших задач» по всему миру (более 100 стран!). Сейчас как раз архив его перевезли в Россию, раньше про него даже в энциклопедиях информации не было. Слава Богу, теперь я знаю и год рождения, и год смерти. Он человек, русским исследователям мало известный. Переписка огромнейшая, она займет как минимум три тома. А может, еще и больше.

И, конечно, огромнейшая переписка с генералом фон Лампе, который готовил к изданию в Париже двухтомник Ильина «Наши задачи». Эту переписку, как и переписку с Никольским мне прислал архив Библиотеки Конгресса в виде семи толстых переплетенных томов копий всех писем специально для Собрания сочинений И.А. Ильина. Но это случится, если я доживу до осуществления такого проекта. А если нет, то буду просить сына, чтобы он все это осуществил, – он уже давно погрузился в мир мыслей и идей Ивана Александровича Ильина.

Пока я считаю, что переписка Ильина и Метнера – это самое лучшее, что было у Ивана Александровича, потому что не было у него автобиографии (кроме нескольких *Curriculum vitae*), а переписка лучше всякой биографии Ильина. Потому что это не выражение автора биографии или критика Ильина, а это сама действительность, его жизнь на нашей земле в определенное время. Я не удивлюсь, если окажется, что переписка с Никольским будет самым лучшим или переписка с фон Лампе. Вот такой обнаружился критерий. Это свежий критерий, ранее о нем я не задумывался. Нравилось все, но так чтобы каждое в отдельности было лучше всех остальных – критерий невысказанный.

А.И. Вакулинская. *Надеюсь, что мы дождемся выхода всех переписок И.А. Ильина, а в этом году – с Н.К. Метнером. Будем ждать анонса презентации новых томов собрания сочинений.*

Ю.Т. Лисица. Презентация будет обязательно!

Прикосновенный запас

{ Раздел пятый }

*А.В. Ломоносов
От нигилиста-нечаевца к религиозному философу
(Фонд Г.П. Енишерлова в Румянцевском музее)*

От нигилиста-нечаевца к религиозному философу (Фонд Г.П. Енишерлова в Румянцевском музее)

Личность Георгия Петровича Енишерлова (1850–1913) – фондообразователя собственного архива в Отделении рукописей Румянцевского музея – привлекала исследователей, как правило, исключительно из-за связей банковского чиновника с участниками самой скандальной революционной организации в России XIX века – кружком С.Г. Нечаева.

Бежав из семьи и поступив в Технологический институт, Г.П. Енишерлов увлекся студенческим движением. В марте 1869 года после исключения из института скрывался, а 24 апреля 1869-го добровольно сдался, явившись на прием к московскому обер-полицеймейстеру, был арестован и доставлен в Петербург, откуда затем выслан на родину. С декабря 1869 по март 1870 года и с мая 1870 по март 1871-го содержался в Петропавловской крепости. Определением Гражданского кассационного департамента Сената его судебное преследование было прекращено за недостатком улик. Юноша вновь был выслан на родину в Харьковскую губернию под поручительство отца. Эмигрировав оттуда в августе 1873 года за границу, в ноябре уже вернулся и на этот раз был выслан под надзор полиции уже в Башкирию. По окончании скитаний завершил свою деятельность добропорядочным обывателем сначала на чиновной службе в юридических ведомствах, затем у харьковских предпринимателей.

В качестве корреспондента философа В.В. Розанова на рубеже XIX–XX веков Г.П. Енишерлова никто не рассматривал. Именно эта сторона отложившихся архивных материалов приоткрывает высокий уровень общения бывшего радикала со знаменитым философом. Нельзя сказать, что тема участия Г.П. Енишерлова в революционном движении наряду с С.Г. Нечаевым никак не заинтересовала философа. Это не так. Мыслитель даже обращался к непосредственному участнику исторических событий вокруг Нечаевского кружка с просьбами о содействии в собственных размышлениях на тему борьбы с нигилизмом в России. Это нашло отражение в его письме без даты: «Спрошу единственного компетентного человека, и уже из немногих живых, о Нечаеве, Иванове, *Бесах* Достоевского, и всей той *кутерьме* ли, “новом ли небе” кое он пережил, видел, в себе восчувствовал и отрекся. Ведь тут Вы профессор. В свободную минутку хоть продиктуйте жене длинное мне письмо» [8, л. 16]. Не приходится сомневаться, что бывший знакомый С.Г. Нечаева поделился воспоминаниями с великим мыслителем. Ведь именно В.В. Розанову принадлежат глубочайшие мысли о метафизических корнях зарождения террора [6].

Для понимания общей картины взаимоотношений бывшего революционного пропагандиста и русского философа необходимо ознакомиться с деталями формирования архивного наследия Г.П. Енишерлова. Оно нашло свое место в материалах Отдела рукописей Румянцевского музея, где также нашел свое пристанище и архив самого В.В. Розанова.

Ломоносов Алексей Васильевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник Сектора изучения особо ценных фондов Центра изучения проблем развития библиотечного дела в информационном обществе Российской государственной библиотеки. E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru.

Первое письмо Розанову относится к 1899 году. Еще за четыре года до него, 18 мая 1895 года, Енишерлов предложил чиновникам Румянцевского музея взять на хранение свои автобиографические записи. Предложение было принято, исходя из исторической значимости среды, окружавшей Г.П. Енишерлова, состоявшей из деятелей радикального движения народолюбцев и знаменитых предпринимателей Харькова.

Советские исследователи исчерпывали интерес к личности Г.П. Енишерлова лишь тетрадями «Автобиографии» с описанием оппозиционной деятельности автора. Акцент внимания исключительно на этом вопросе, по моему убеждению, является сильно преувеличенным. Из 21 переданной тетради с автобиографическими записями лишь две посвящены участию автора в общественных волнениях радикального студенчества: в студенческих выступлениях столичной молодежи, знакомстве с С.Г. Нечаевым и В.И. Засулич. Следующая тетрадь повествует о пребывании в застенках Петропавловской крепости. В этом предисловии мы расскажем лишь про общие темы воспоминаний Г.П. Енишерлова.

В подтверждение значимости для Енишерлова прежде всего его личных и семейных взаимоотношений свидетельствует стремление автора воспоминаний оградить своих детей от чтения откровенных описаний его походов на 35 лет. Но, не выдерживая оговоренного срока, автор мемуаров уже 7 октября 1913 года высылает руководству Румянцевского музея распоряжение, в котором предоставляет право на публикацию фрагментов своего сочинения собственной дочери, достигшей совершеннолетнего возраста.

С конца 90-х годов XIX века и вплоть до изменения гражданского законодательства России В.В. Розанов вел бескомпромиссную борьбу в печати за права «незаконных», с точки зрения церкви, детей. Сам юридический термин «незаконнорожденные» содержался в законодательных документах. Проникшись душевными заботами Г.П. Енишерлова и поняв, что ему не хватает именно публичного обсуждения нахлынувших на него вопросов в сфере семейных взаимоотношений, В.В. Розанов предложил своему корреспонденту принять посильное участие в составляемом С.Ф. Шараповым сборнике «Сущность брака» (М., 1901) [10], который предполагалось издать, на основе публиковавшихся полемических материалов на страницах его «Русского труда» по проблемам семейных взаимоотношений. Енишерлов обещал Розанову обработать темы своих писем для печатных изданий, что, по мнению публициста, еще раз подчеркивало их социальную значимость. По мере продвижения затеваемого сборника к печати Григорий Петрович начал проявлять признаки беспокойства их состоянием. На письменные запросы о местонахождении корреспонденции, оказавшейся у С.Ф. Шарапова, Розанов отвечал, что тот «не отвечает Вам, ибо ведь “многочисленны” вообще всем не отвечают и никому не пишут» [8, л. 16 об.].

Книга увидела свет без писем Г.П. Енишерлова. Беспокойством о судьбе этих материалов и их последнем местонахождении В.В. Розанов даже поделился с широким кругом своих читателей. В журнальной заметке «Шалун нашей прессы» (Новый путь. 1903. № 3. С. 173–177) он расставил окончательные точки в отношениях с Г.П. Енишерловым, назвав «его своим другом» [9, с. 216]. В письме же отмечал, что у корреспондента есть целая «бездна [мыслей] о теизме вообще, о евангелиях, Библии, философии» [8, л. 11], по сути, причислив его к религиозным философам. И еще: «о новых религиозных концепциях, и Вас сюда причисляю» [8, л. 28].

Розанов признавался, что отговорками на неоднократные просьбы вернуть письма С.Ф. Шарапов его просто «замучил». С утратой корреспонденции Г.П. Енишерлов предоставил Румянцевскому музею право собственности на все свои рукописные материалы. В годы революционных волнений первого десятилетия XX века он присылает в архивохранилище Румянцевского музея наиболее значимые для себя рукописные материалы, содержавшие глубокие размышления автора о собственных семейно-брачных отношениях сквозь призму богословских вопросов. Именно их так высоко ценил В.В. Розанов.

Основной объем фонда Г.П. Енишерлова, безусловно, составляют его воспоминания. Они охватывают тридцатилетний период жизни их автора. Авторское название сочинения «За XXX лет. 1896–1886–1866 гг. Моя исповедь» [1–5]. Мемуары представляют обзор впечатлений от русской общественной жизни в период с 1864 по 1894 год с многочисленными вкраплениями событий из личных встреч и диалогов автора.

Г.П. Енишерлов пытается спустя годы осмыслить события, участником которых ему пришлось побывать. Большой интервал между происшедшими событиями и обращением к ним для аналитики воспоминаний объясняет неравномерность повествования его мемуаров. Отдельные моменты испещрены деталями, другие переданы небольшими штрихами. Сам автор уже в предисловии определял содержимое своей «исповеди» в качестве сырого материала для будущего историка общественной мысли.

Записи Енишерлова заинтересовали руководство Румянцевского музея прежде всего обилием оценок нашумевших в свое время личностей, окружавших автора: от революционных лидеров до эмигрантов и крупных харьковских предпринимателей. Особое внимание исследователей, конечно, было обращено на личное знакомство автора с Сергеем Геннадьевичем Нечаевым (1847–1882) и его сподвижниками, а также участие в судебном процессе по делу нечаевцев. Вызывали интерес арест Енишерлова, подробности его допросов, очерки о заключении в Петропавловской крепости, бегстве за границу, поднадзорной жизни в глухой провинции. Юный вольнослушатель оказался рядом с левыми радикалами 1870-х годов и до последних дней своих оставался в либеральном лагере оппозиции, избегая революционных эксцессов.

Вектор основных переживаний автора указывает на различное понимание происходящих событий с признанными лидерами левых радикалов. У современных публицистов его абсолютно максималистская уверенность превратилась в формулу «за все хорошее против всего плохого».

Вернемся к подробностям биографии Георгия Петровича Енишерлова, отраженным в его записях. На свет он появился в 1850 году в семье ротмистра (при выходе в отставку – майора) Александрийского гусарского полка Петра Григорьевича Енишерлова, происходившего из потомственных дворян Харьковской губернии, и Евфросинии Константиновны Шаховой в селе Беловод (совр. Беловоды) Сумского уезда. Мать происходила из мелкопоместных дворян и, в отличие от отца, была женщиной образованной. Георгий лишился матери еще в малолетнем возрасте. Отец в это время находился на Крымской войне 1853–1856 годов. Отношения у сына с ним из первоначально отчужденных вскоре приобрели характер неприязни.

На шестнадцатом году жизни, в пятом классе Харьковской гимназии Георгий полностью погрузился в мир книжного чтения, увлекшись сочинениями Дидро, Руссо и Вольтера, доставшимися ему от покойной матери. Книжное самообразование мальчик продолжил в библиотеке родственника соседа, где вскоре с большим интересом читал эмигрантские издания «Колокол» и «Полярную звезду». Увлекался он и публикациями отечественного журнала «Современник» с сатирическим приложением «Свисток». Самые яркие впечатления у него оставили критические статьи «неистового Виссариона» – Белинского, особенно о творчестве Н.В. Гоголя.

Фрагменты воспоминаний автор еще при жизни рассылал в различные периодические издания, но получал неизменный отказ в публикации. Возможно, частичный ответ на причину отказа можно найти и в текстах В.В. Розанова, давшем высокую оценку социологическому наблюдению публициста В.Л. Кигна о повальном запое чтением, которому в 1860-х годах предавались многие русские мальчики 12–16 лет: «Такое чтение... если оно продолжалось долго, навсегда отрезывает мальчика от действительности, вселяет даже вражду к действительности, ибо жизнь никогда не может быть так сладка, как чтение, так красива,

как поэтически воспроизведенные Тургеневым или Толстым сюжеты и картины. Мальчику выросши предстоит работать в этой действительности: а между тем он мизантроп в ней, он может быть только раздражен ею, становится только в высокомерное отношение к ней. Но принеся пользу одному из сотни, такое чтение искалечит душу остальных девяносто девяти будущих граждан, работников и обывателей. <...> В самом деле, есть что-то ненормальное в связи письмоводителя с Гамлетом: а кто из таких “запойных чтецов” не есть немножко Гамлет? <...> России нужны ремесленники: а у нас сплошь художники, или уж такие тупицы, что не могут усвоить себе и ремесла» [7, с. 110–111].

Мемуары Енишерлова часто отсылают читателя к классическим образам из повестей и комедий Н.В. Гоголя и пьес А.Н. Островского. Выступая выразителем целого поколения 1860-х, автор был абсолютно убежден, что «даровитейшие силы <...> поколения сосредоточились именно в литературе» [1, л. 39 об.]. Георгий Петрович все надежды возлагал на русскую интеллигенцию, но осуждал при этом позицию самых знаменитых писателей – Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского. Он был убежден, что они «отрицают русскую интеллигенцию» [1, л. 39 об.], ярким поборником которой являлся он сам.

Следствием замкнутости и сложных отношений с отцом стало увлечение мальчика историей создания ордена иезуитов и экстраполирование на себя фантазий, рождавшихся в ходе чтения популярных книг. Он стал придерживаться выдуманной самим же теории «лойоловщины», в которой обман окружающих оправдывал непогрешимостью высокой цели.

Енишерлов начал поиск единомышленников своих идейных исканий. Давая оценку своему поколению, юноша был убежден, что большинство «шестидесятников» исполняло «миссию формального, наружного протеста» против всего отжившего», хотя «были люди верующие и увлекающиеся, делавшие величайшие самопожертвования и впадавшие в величайшие ошибки» [1, л. 36, 37 об.], к которым он относил и себя. Он даже считал, что его «поколение наиболее верующее, чем предшествующие» [1, л. 38].

Столица в то время представлялась всем провинциальным юношам центром жизни и прогрессивной деятельности, где без труда можно разыскать себе сторонников собственных фантазий и оппозиционных настроений. Понимая, что отец не отпустит его из Харькова, он, чтобы вырваться в Петербург, намеренно провалил экзамены, собираясь поступить в Петербургский технологический институт. Юноша тайком бежит из дома. Уже с дороги он написал отцу, что в столице его учение пойдет гораздо быстрее и лучше. Отец требует посланной телеграммой арестовать сына за самовольное бегство в Петербург без разрешающих документов. В столице Енишерлова задержали в полиции. По прибытии в Петербург отца юноша заверил, что единственной целью побега было желание учиться. Обер-полицмейстер заявил беглецу, что если через год тот из вольнослушателей института не перейдет в разряд постоянных студентов или не поступит на службу, то будет административно выслан.

Посещение лекций в Технологическом институте удостоверило вольнослушателя в недостаточности гимназической подготовки. Пришлось помимо обязательного посещения лекций заняться восполнением пробелов знаний и систематически посещать Публичную библиотеку. Там же он знакомился с книгами модных у молодежи столпов европейской мысли Д.С. Милля, Ф. Лассалья и К. Маркса. Одновременно шло сближение со студентами, поиск единомышленников, ради чего он и прибыл в столицу.

На первой же сходке учащейся молодежи в съемной квартире Енишерлов изложил свою Программу, пронизанную принципами его «лойоловщины». Большинство собравшихся были приверженцами социалистических и атеистических убеждений, в отличие от верующего сторонника традиционных ценностей. Позднее он пояснял, чем его не устраивали атеисты: «*Ожидание “Царствия Божия”, грядущего в недалеком будущем в облацах*

небесных... взгляд на текущую жизнь как на нечто эфемерное, скоропроходящее – вот отличительный признак этого поколения» [1, л. 38 об.]. По заверениям докладчика, поддержку своей «иезуитчине» он нашел только в лице безвестного тогда еще народного учителя С.Г. Нечаева.

Описание первой встречи с С.Г. Нечаевым оказалось перенасыщенным личными впечатлениями и крайне скудным на конкретные факты. Результатом последующих встреч, устраиваемых у Енишерлова, стало решение объединиться в сообщество вокруг совместно выработанной программы, которая впоследствии стала известна под названием нечаевского «Катехизиса революционера».

В поддержку утверждений Г.П. Енишерлова о собственном участии в составлении нечаевского «Катехизиса» выступила крупнейший специалист в области истории отечественной общественно-политической мысли XIX века Н.М. Пирумова. Она увидела острую необходимость «ввести в круг свидетельств об авторстве “Катехизиса” и истоках нечаевщины» мемуары Енишерлова, поскольку они проливают свет на то, что именно «идеи иезуитизма, мистификации <...> по отношению к инакомыслящим... сформулировано в кругу Енишерлова – Нечаева» [11].

Енишерлов достаточно подробно описывает борьбу собственно нечаевцев и умеренных оппозиционеров или «постепеновцев», к которым относил и себя. Автор воспоминаний настаивал на том, что большинство участников сходки выступало за легальные формы борьбы с властью. В итоге своих исканий он даже оказывается на позициях, более близких к охранительским. В записях из «Тетради № 5», отражавших его взгляды на тот период, Енишерлов приводит цитату следующего содержания: «Нет во всем мире ни одного властелина, более ограниченного в своих верховных правах, как самодержавный русский царь. Конституция регулирует эти ограничения; бюрократия – властвует над главою правления нахально и ничем неограниченно: ни разумом, ни честью, ни правом. Это не мои слова: делаю это замечание лишь с одною целью, не присвоить себе чужого, несравненно высшего ума; мнение это – всем моим существом разделяю, исповедую его словом и делом» [2, л. 35 об.]. Возможно, он пришел бы к убеждениям, которые развивал в конце своей жизни Л.А. Тихомиров, пройдя горнило революционных испытаний. Оправдывая своих единомышленников 1860-х годов, он утверждал, что это «оппозиция не против правительства, а против свиней» [1, л. 40–40 об.].

Возвращаясь к воспоминаниям Г.П. Енишерлова, хочется напомнить его сложившееся отношение к Нечаеву. Автор воспоминаний совершенно верно считал студента И. Иванова «безвинно убитым, по наветам Нечаева» [1, л. 35 об.]. При обсуждении на кружке участии Нечаева Енишерлов даже предлагал его физическое устранение. Большинство голосов было решено выслать неудобного радикала за границу. Террориста убедили в угрожающем ему аресте и отправили из России «на английском судне, снабдив документами и деньгами» [3, л. 8]. Так систематическая учеба Г.П. Енишерлова была прервана и началась череда многочисленных скитаний по России и Европе.

Группа молодежи, сформировавшаяся вокруг автора «Исповеди», предпочитала эволюционное развитие в продвижении России к прогрессу, допуская только легальные методы борьбы с властью. Придерживаться исключительно легальных методов не удавалось. Когда началась череда арестов среди его группы, Енишерлову пришлось скрываться в Москве, затем менять места пребывания на Курск, Харьков, Киев и Одессу. Однажды он даже пошел на самопожертвование, подставив себя под арест за расклеивание прокламаций, чтобы отвести подозрения от соратника. Сам явился к московскому обер-полицмейстеру Н.У. Арапову с повинной и до апреля 1871 года пребывал в заключении в Петропавловской крепости.

На одном из допросов Енишерлов признался в «главном импульсе <...> ненависти к Нечаеву» [2, л. 16 об.]. Смущали оппонента Нечаева вовсе не авторские права иезуитских

методов «Катехизиса революционера», а извращение «самой идеи, от которой... с ужасом отшатнулись добрая половина России», и, как следствие, распространение «недоверия к деятелям» освободительного движения. Енишерлов в порыве откровения сам проговаривается об ужасе той программы, которую он породил на свет: «Когда мы покончим со всею этою Лойоловщиною! Пусть хоть этот неуспех вразумит вас!..» [2, л. 11].

После очередного ареста на квартире у В.И. Засулич Енишерлов был выдворен из столицы на родину под надзор собственного отца. На судебное заседание по возбужденному делу о нечаевской террористической организации «Народная расправа» он приехал без разрешения власти и был вскоре выслан в Астраханскую губернию под бессрочный надзор полиции. Переживания неудачи первого брака толкнули его уехать в австрийский Лемберг. В эмиграции он обращается к модернистским течениям в христианстве, пытается даже инициировать издание журнала на эту тему.

«Из всех русских эмигрантов только два нашли за границу твердую почву под собою: Герцен – свою трибуну и Вырубов – науку» [5, л. 29], – записал Енишерлов печальный вывод, резюмируя эмигрантские размышления. Но вскоре, испытывая, по его словам, чувство неизвестности о происходящем на родине, вернулся в Россию и спровоцировал собственный арест. Опыт пребывания в Австрии доказал столичным соратникам Енишерлова, что он остается человеком слабоуправляемым. В результате чего они исключили его из своего общества. Пережив какое-то время чувство апатии к произошедшим событиям, несостоявшийся революционер с безразличием выбрал будущее место ссылки в Уфимской губернии. Это было финальным аккордом радикальных выступлений Г.П. Енишерлова.

Завершением описания крупных исторических событий стали документы составившие седьмую папку. В них вошли воспоминания об октябрьских событиях 1905 года в Полтаве, представленные в форме писем.

Основной объем воспоминаний заняло описание его провинциальной жизни. Сначала под надзором полиции, после снятия надзора пришла чередой описания службы в окружном суде родного города Сумы. Даны подробнейшие описания его чиновного окружения с выразительными портретами работников суда, прокуратуры и адвокатуры, семилетний срок судебной службы с яркими характеристиками. Описываются выездные сессии суда с громкими процессами. Карьера наладилась, и бывший оппозиционер дослужился до чина губернского секретаря.

В 1894 году Г.П. Енишерлов перешел на службу в Харьков к крупнейшему предпринимателю своего времени, горнопромышленнику А.К. Алчевскому (1835–1901), основавшему первый в России акционерный ипотечный банк. В папках с 9-й по 18-ю содержатся документы, касающиеся юридической практики автора, и его богословские размышления. Как специалисту-правоведу автору удалось поработать и с известнейшей просветительницей своего времени, супругой харьковского банкира Христиной Даниловной Алчевской (1841–1920) – основательницей воскресных школ, известной деятельницей по развитию народного образования.

Архивный фонд Г.П. Енишерлова и по сей день не лишен интереса не только для исследователей революционных процессов в российском обществе, но и для всех интересующихся проблематикой жизни российской провинции второй половины XIX века. Глубокое изучение «исповеди» Енишерлова позволяет проследить этапы взросления автора интересной автобиографии. В ней прослеживается путь от юноши, увлеченного идеалистическими мечтами о скорейшем переустройстве жизни, до зрелого человека, пережившего множество испытаний и подвергнувшего их рациональному осмыслению с высоты прожитых лет.

Литература

1. Енишерлов Г.П. Автобиография // ОР РГБ. Ф. 100. К. 2. Ед. хр. 1. 44 л.
2. Енишерлов Г.П. Автобиография // ОР РГБ. Ф. 100. К. 2. Ед. хр. 6. 37 л.
3. Енишерлов Г.П. Автобиография // ОР РГБ. Ф. 100. К. 2. Ед. хр. 13. 59 л.
4. Енишерлов Г.П. Автобиография // ОР РГБ. Ф. 100. К. 3. Ед. хр. 2. 145 л.
5. Енишерлов Г.П. Автобиография // ОР РГБ. Ф. 100. К. 3. Ед. хр. 3. 36 л.
6. Ломоносов А.В. Политический террор глазами Василия Розанова // Противодействие терроризму. Проблемы XXI века – Counter-Terrorism. 2012. № 1. С. 35–43.
7. Розанов В.В. В.Л. Кигн / В.В. Розанов // Полн. собр. соч.: в 35 т. Серия «Литература и искусство»: в 7 т. Т. 4: О писательстве и писателях: Статьи 1908–1911 гг. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2016. С. 110–111.
8. Розанов В.В. Письма к Г.П. Енишерлову // ОР РГБ. Ф. 100. К. 6. Ед. хр. 1. 38 л.
9. Розанов В.В. Шалун нашей прессы / В.В. Розанов // Полн. собр. соч.: в 35 т. Серия «Литература и искусство»: в 7 т. Т. 3: О писательстве и писателях. Статьи 1901–1907 гг. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2016. С. 213–216.
10. Сущность брака: Обмен мыслей между Н.П. Аксаковым, «Мирянином», В.В. Розановым, «Рцы» (И.Ф. Романовым), протоиереем Александром У-ским и С.Ф. Шараповым с приложением статьи священника М.И. Спасского / собрано, [снабжено примеч. и предисл.], проредактировано и издано Сергеем Шараповым. М.: Типо-лит. А.В. Васильева и К°, 1901. [4], IV, 199 с.
11. Пирумова Н.М. М. Бакунин или С. Нечаев? [Электронный ресурс] // Прометей. М.: Молодая гвардия, 1968. Т. 5. Режим доступа: <https://oldcancer.narod.ru/anarchism/NMP-bon.htm> (дата обращения: 18.01.2024).

Аннотация. В статье впервые представлены письма В.В. Розанова к Г.П. Енишерлову, хранящиеся в Отделе рукописей РГБ. Исследован вопрос продвижения писем Г.П. Енишерлова В.В. Розановым для публикации в полемических печатных сборниках начала XX века. Дан краткий биографический очерк оппозиционной деятельности Енишерлова в 1870-х годах на основе рукописи его автобиографии. Представлено участие автора воспоминаний в составлении «Катехизиса революционера» террористической организации «Народная расправа». Указаны основные причины расхождения во взглядах Г.П. Енишерлова и С.Г. Нечаева.

Ключевые слова: Г.П. Енишерлов, В.В. Розанов, С.Ф. Шарапов, брак, семейный вопрос, иезуитство, С.Г. Нечаев, террор.

Alexey V. Lomonosov, PhD in History, Scientific Researcher, Valuable Funds Study Sector, Library Science Development in Informational Society Research Center, Russian State Library. E-mail: lomonosov-1962@yandex.ru.

From Nihilist-Nechaevets to Religious Philosopher (G.P. Yenisherlov's Fund in Rumyantsev Museum)

Abstract. In the article the letters of V.V. Rozanov to G.P. Yenisherlov, stored in the Department of Manuscripts of the Russian State Library of Economics are presented for the first time. The issue of promoting the letters of G.P. Yenisherlov by V.V. Rozanov for publication in polemical printed almanacs of the early twentieth century is investigated. A brief biographical sketch of G.P. Yenisherlov's oppositional activities in the 1870s is given on the basis of his autobiography manuscript. The participation of the memoirs author in the compilation of the "Catechism of the Revolutionary" of the terrorist "People's Massacre" organization is presented. The main reasons for the divergence of views between G.P. Yenisherlov and S.G. Nechaev are indicated.

Keywords: G.P. Yenisherlov, V.V. Rozanov, S.F. Sharapov, Marriage, Family Issue, Jesuitism, S.G. Nechaev, Terror.

Из воспоминаний Г.П. Енишерлова

Ниже впервые публикуется отрывок из рукописи Г.П. Енишерлова «За XXX лет. 1896–1886–1866 гг. Моя исповедь» (ОР РГБ. Ф. 100. К. 2. Ед. хр. 13. Л. 481 об., 522–527 об.). Представленный фрагмент воспоминаний передает размышления человека о своей малой родине – Малороссии. Сам он происходил из родового дворянства Харьковской губернии. Частая апелляция к образам и персонажам произведений его земляка Н.В. Гоголя определенно указывает, что русский классик заложил основы представлений мемуариста о жизни на украинских землях. Крайне интересен взгляд автора и на расслоение украинского населения в ходе исторического процесса. В сносках указаны пояснения к именам и событиям, упомянутым в тексте. В нашей публикации отдается предпочтение авторской орфографии и пунктуации.

* * *

Эти последние строки писаны весною 1887 года; теперь – уже 1894 г. Почти целых 8 лет, подавленный ежемесячно сутолокою жизни, усиленным канцелярским трудом (часов по 11–12 в сутки) и чрезвычайными событиями в моей жизни, я совсем забросил свою биографию, и теперь, преодолевая большую неохоту, вновь за нее принимаюсь, с твердым решением – довести до конца, т.е. по крайней мере до 1894 года: это – предельный год в моей жизни, дальше едва ли она и продолжится, да если бы и продолжилась – никакого общего интереса уже не представит. А предыдущая моя жизнь, я претендую, представляет собою общий интерес – 1) как описание целого 30-летия той причудливой жизни, которая выпала на долю русского общества в этот период; 2) по обилию встречавшихся мне в жизни таких типов, которые и поверхностно не задеты нашею крайне поверхностною, невежественною литературою, и в 3) потому, что самая моя личная частная жизнь дает известной ценности вклад в материалы будущей историографии нашего общества. О том, чтобы переписать эту черновую рукопись, выключить из нее все, быть может, излишнее, дополнить ее необходимыми биографическими примечаниями, без которых она и наполовину не будет понятна читателям будущего века (а я имею на таких читателей и претензию), исправить вкрапившиеся в нее неточности и ошибки памяти – об этом, конечно, не может быть и речи: дай Бог довести хоть рассказ до конца, да если смерть еще замедлит придти своевременно – сделать общий, схематический вывод из всего пересказанного, изречь над собою и над своим поколением, по мере крайнего разумения, приговор беспристрастный и справедливый: без самообольщения и без шельмования, без адвокатских приемов апологии и без цветов прокурорского красноречия, без лицемерной скромности и без самохвальства.

Вот и все, к чему я теперь стремлюсь и на что надеюсь. <...>

* * *

Был я в Умани, стоял над «крыницю Гонты»¹ – того самого, что когда на плахе с его спины содрали двенадцатый ремень кожи, заметил: «Та вано такы трохи і больно, ни бы блохи кусають». Стоял я и думал: что это за народ – малороссы?... если только это действительно народ?

С 1765 г. по 1825 год – ведь это всего только, с небольшим, столетия? Ведь Умань при Гонте и Умань при Сквознике-Дмухановском² – это какие-то антиподы, совершенно несравнимые величины! Гадяч в 1658 году, с его знаменитою «радой»³ – и Гадяч – захолустный уездный

¹ В 1768 году в городе Умани Черкасской губ. вспыхнуло восстание православного крестьянского и казацкого населения на Правобережье Украины против экономического, политического, религиозного и национального гнета со стороны Речи Посполитой. Восставших возглавляли Иван Гонта и Максим Железняк. Погибло множество поляков, старообрядцев и евреев. Восстание было подавлено при поддержке вооруженных сил Российской империи.

² Автор вычеркнул словосочетание «в начале Николаевского царствования», заменив его персонажем гоголевской комедии «Ревизор», городничим А.А. Сквозник-Дмухановским.

³ 6 сентября 1658 года в городе Гадяче между малороссийским гетманом Выговским и Речью Посполитой был заключен договор. По нему Малороссия снова возвращалась под власть польского короля в качестве автономии как «Великое княжество Русское». Были подвергнуты пересмотру и завоевания Богдана Хмельницкого. Население делилось на крестьян-земледельцев (посполитых) и казаков, призванных охранять новые установления. Казачество, в свою очередь, делилось на старшину и простое. Старшина добивалась полного самоуправления Малороссии, выступая за союз с Польшей.

городишко с капитаном-исправником во главе, в начале нынешнего века. Украине сто лет т. наз. и теперешние «южно-русские губернии» это – разных полей ягоды!... «Гетманы, гетманы!... Хоч бы вы подывылись на той Чыгырын!».

Говорят: сила, централизация, нивелирующее значение государственности... Но ведь не может же придти сила – и одним взмахом смести весь народ так, что и от него и помину не останется? Нашествие варваров на Европу тянулось целые века, государства были разрушены, но национальности уцелели и смешивались с победителями образовывая новые народы; 200-летнее татарское иго не сломало России, мавры не уничтожили испанцев, но ими были уничтожены, 500-летнее владычество Османов не уничтожило западных славян, Италия свергла свое многовековое иго, Польша – непременно свергнет свои, наполовину уже разбитые, цепи... А тут вдруг пришел какой-то глупый генерал Кречетников¹, топнул на Гонту ногой – и провалились сквозь землю и Гонта, и Железняк, и гетманы, и жупаны и Чигирин², и взамен их высочил уездный город Миргород с Довгочуном и Сквозником-Дмухановским?!

Ведь исторические события – это не пляска марионеток, исторический деятель – не водеvilный дядюшка из Америки; каждый деятель имел свою, хорошо подготовленную почву деятельности, каждое событие – свою резонную причину, и с причинами-то этими нельзя не считаться.

Посмотрите же, какие счета нам подвела история?

Между Днестром и Доном, почти правильным квадратом, протянулась громадная степная равнина; почти все народы, переселявшиеся из Азии в Европу, шли этим путем; эти привольные степи принимали в свои широкие объятия кочевников и постепенно превращали их в хлебопашцев. Появились поляне вокруг Киева, концентрировалась удельная Русь... Затопили ее новые волны кочевников и долго бушевали на незащищенной равнине... Города лежали в развалинах, хлеботорговые поля заросли будяками³, всякая государственность здесь заглохла... А вокруг этой степи возникли и стали уже крепнуть три новые государства: в отрогах Карпатских – Галицкое, по Висле – Сарматское и по Оке – Московское. К этим трем центрам отхлынула вся современная культура, государственность и цивилизация, а на долю разгромленных степей осталась одна лишь анархия, бессильная создать что-либо положительное. Два фактора, два географические условия питали эту анархию в течение целых веков: незащищенность страны от набегов хищных соседей, препятствовавшая жизни войти в свою нормальную колею, и необъятная ширь этих вольных степей, манившая в свои недра беженцев из окрестных государств, всех обездоленных его внутренними распрями, всех немогущих сжиться с какими бы то ни было порядками в силу своих анархических инстинктов, всех тех «воровских людей»; которым не сиделось за тесным городским частоколом... Появилось и два слоя степного народонаселения: буйное казачество, жившее одним лишь грабежом, и несчастное посполство⁴, обездоленное еще со времен княжеских усобиц, вынесшее на себе весь гнет татарщины, и теперь постоянно подвергавшееся то набегам крымцев, то гнету поляков, то кровавому буйству казаков – этих чистокровных анархистов, без идеала, без родины и без народа: шли они с крымцами на московские рати – и грабили да жгли все посполитые селения по дороге, шли с поляками против крымцев – и тоже не давали никому пощады, приводили в Украину целые полчища турецкие и татарские (Дорошенко, Хмельницкие) – и разносили по всей многострадальной степной Украине смерть, разорение и отчаяние...

Великая миссия во время этих «казацких войн» наклеивалась польскому королевству: стать на защиту обездоленной Украины, призвать к равноправной жизни это истерзанное посполство, гарантировать ему нормальное существование, сделать его участником в благах своей цивилизации, истребить при его помощи все анархические элементы – и расширить свои границы «od morza, do morza»⁵... Именно эти цели наметил Беневский, душа «Гадячской рады» и истинный

¹ Кречетников Михаил Никитич (1729–1793) – граф, генерал-аншеф, в 1768 году участвовал в подавлении восстания в Умани.

² Чигирин при Богдане Хмельницком был одним из крупнейших городов того времени и первой столицей Украины. Петр Дорошенко, родившийся в Чигирине, был последним гетманом значимого города.

³ Будяк или бодяк (укр.) – бурьян, чертополох.

⁴ Посполство – крестьяне, ремесленники и торговцы среднего достатка в Малороссии. Возникло в результате социального расслоения после 1658 года на казачество и посполство. Казачество несло военную службу, посполство облагалось различными налогами.

⁵ «Польша от моря до моря» – лозунг польских романтиков XIX века, веривших в наивысший расцвет своей страны во времена Речи Посполитой XVI–XVII веков.

творец Гадячского договора¹; однако, с этой задачей Польская Корона не только не справилась, но даже поняла ее в том же узком и превратном смысле ополчения, в каком мы теперь понимаем обрусение – и история изрекла свой приговор: левобережная Украина отложилась к Московскому царству, а 100 лет спустя Речь Посполитая была уже при последнем издыхании; тогда пришел генерал Кречетников, топнул на гетманов ногою, созвал посольство и сказал: до сих пор Вами никто не правил, а разорял вас всякий: и поляк, и свой брат казак, и крымский татарин; теперь же я ставлю над вами Сквозника-Дмухановского: он один будет вами править, он же только один будет вас и разорять, а от всяких других разорений вы у него найдете защиту.

Прямая выгода и отсутствие иного выбора принудить посольство принять это предложение; «полки» преобразовались в «уезды», а с гетманов посдирали жупаны, – с иного со шкурой вместе, а с большинства без шкуры, с обращением его в разряд мирных обывателей. Старое все очень скоро «минулось» – за отсутствием каких бы то ни было положительных идеалов, которые могли бы пережить разгром «Січі запорожской»... Да и «Січ»-то эта была не «народом», а коронным старостою черкасским, Дм. Вишневецким.

Левобережная Украина к тому времени уже целое столетие пользовалась благами Московской цивилизации: после кратковременной безурядицы при безумном звере Юр. Хмельницком, таком же предателе, как и его отец, но лишенным Богдановских талантов, бесследно промелькнули, один за другим эти бледные тени полугетманов, все эти Выговские, Тетери, Многогрешные, Брюховецкие, Ханенки². Такая крупная сила, как талантливый честолюбец Дорошенко, только и сумел, что предавать Украину на разграбление и муки, а с минуты его падения, вся эта левобережная Украина погрузилась в каталепсический сон: прежние гетманы были в цепях или в ссылке, или же поделались князьями и графами, прочая войсковая старшина – помещиками, а посольство было закрепощено...

От правобережной Умани до левобережного Миргорода – было всего трое суток езды на волах!

От Гонты до Сквозника-Дмухановского, от Сирка до Остолопенка не прошло и полвека.

Отсутствие каких бы то ни было границ и цемента сделало эту страну совершенно бесформенною, податливою массой, из которой легко было вылепить все, что угодно; отсутствие границ географических ставило ее вне возможности самообороны и беспрекословно подчиняло сильнейшему соседу; от Польши разделяли Украину границы религиозные, еще ярче обозначавшиеся от неумелых действий польской короны, но границы эти совершенно исчезли при слиянии с единоверным государством Российским. Границы этнографические? Они так бедно были очерчены к тому времени, что в течение столетия почти совершенно изгладились; польско-русско-татарский жаргон, претендующий на громкое название малорусского языка, до сих пор не выработал не только литературного стиля, но даже грамматики...

¹ Беневский Станислав Казимеж (?–1676) – придворный королевский секретарь и каштелян волынский, был при заключении договора главой польской комиссии.

² Перечислены следующие гетманы: Юрий Хмельницкий – правил в Запорожье (1657), Правобережной Украине (1659–1663), Ханской Украине (1677–1681, 1685); Иван Выговский – в Запорожье (1657–1659); Павел Тетеря – в Правобережной Украине (1663–1665); Демьян Многогрешный – в Левобережной Украине (1668–1672), Иван Брюховецкий – в Левобережной Украине (1663–1668), Михаил Ханенко – в Правобережной Украине (1669–1674).

Рецензии

{ Раздел шестой }

Н.Г. Патрушева
Рецензия на библиографический справочник Д.Н. Шилова
«Главы высших и центральных государственных учреждений
Российской империи, 1802–1917»

Рецензия на библиографический справочник Д.Н. Шилова «Главы высших и центральных государственных учреждений Российской империи, 1802–1917» [3]

В начале 2000-х годов вышли в свет два издания библиографического справочника Д.Н. Шилова «Государственные деятели Российской империи, 1802–1917» [1, 2], ставшие вскоре хорошо известными российской и зарубежной научной общественности. В 2024 году – новое – трехтомное издание этого справочника [3].

Денис Николаевич Шолов – выпускник исторического факультета Челябинского университета (1995), аспирант Санкт-Петербургского филиала Института российской истории РАН и Европейского университета в Санкт-Петербурге, кандидат исторических наук (2004). С 2000 года – сотрудник Отдела библиографии и краеведения (ОБик) Российской национальной библиотеки (РНБ), затем – Центра генеалогии, в настоящее время – заведующий ОБик.



Справочник «Главы высших и центральных государственных учреждений Российской империи, 1802–1917»

Справочник посвящен главам высших и центральных государственных учреждений (министрам, главноуправляющим ведомствами, председателям Госсовета, Комитета и Совета министров, государственным секретарям и обер-прокурорам Святейшего Синода и др.) – государственной элите Российской империи, составлявшей центральный аппарат управления. Новое издание содержит 285 библиографических статей. Это многолетний труд автора – тридцать лет работы в архивах и библиотеках. Исследование

Патрушева Наталья Генриховна, доктор исторических наук, заведующий Научно-исследовательским отделом книговедения Российской национальной библиотеки. E-mail: patrusheva@nlr.ru

поражает своим объемом и глубиной проработки материала. По сравнению с предыдущими изданиями справочник подготовлен на ином качественном уровне. Все биографические статьи переработаны заново и дополнены новыми данными, исправлены некоторые неточности, неизбежные в такой большой работе. Каждая строчка в справочнике – это огромный кропотливый труд, основанный на обширных знаниях и опыте. Структура справочника до мелочей продумана автором и представляет собой стройную систему, в которой многие сюжеты являются самостоятельными предметами исследования.

Вступительная статья содержит ценнейший материал, собранный автором в процессе работы, – о юридическом и общественном статусе этой группы российских чиновников, о соотношении роли министров и членов Государственного совета, императора, о полномочиях Комитета и Совета министров, о реалиях времени. Автор с исчерпывающей полнотой знает историю вопроса подготовки подобных исследований, имеет собственный огромный опыт работы с источниками и библиографией в этой области.

Самостоятельное значение имеет представленный обзор основных групп источников, использованных при работе над справочником. Значительное внимание уделено критике основного источника – формулярных списков, извлеченных автором из большого количества архивных фондов. Дан обзор законодательства об этих документах, представлены постепенные изменения в их содержании, рассказано об источниках их заполнения, об их значении для чиновников, правительства и исследователей. Особое внимание уделено степени их достоверности в целом и каждого раздела формулярного списка в отдельности. Денис Николаевич приходит к выводу о том, что формулярные списки – основной и в значительной степени незаменимый источник биографических сведений, но информация некоторых разделов не всегда точна и нуждается в дополнении и проверке по другим документам, к которым он относит личные дела, печатные списки гражданских чиновников, печатные списки кавалеров орденов (1828–1852), дела об утверждении в дворянском достоинстве. Каждый комплекс документов подробно охарактеризован с точки зрения достоверности и полноты. Автор считает важнейшим источником именные указы и высочайшие повеления за период с 1768 по 1832 год (которые трудно пользоваться). Денисом Николаевичем был осуществлен фронтальный просмотр всего этого огромного массива документов, что помогло внести значительные дополнения и исправления в биографии. Для третьего издания изучен и привлечен новый вид архивных документов, которые не использовались в предыдущих изданиях справочника, – церковные метрические книги, содержащие данные для первых разделов формулярного списка.

Биографические статьи подготовлены на материалах, в большинстве случаев впервые вводимых в научный оборот, которые найдены в десяти архивах Санкт-Петербурга и Москвы. По сравнению с предыдущими изданиями корпус источников существенно расширен. Среди них, например, личные дела студентов Санкт-Петербургского университета и Училища правоведения, которые содержали новые личные данные.

Специальное внимание уделено проблеме верификации – подтверждения (ссылки на источник), и предложены возможные варианты представления такого материала. После биографии указаны использованные источники, в случаях разночтений в них автор в подстрочных примечаниях дает комментарий с изложением разных версий.

Хочется особо обратить внимание на стиль автора, четкие формулировки которого дают возможность в одной фразе заключить большой объем информации. Научный текст, насыщенный большим количеством фактических сведений и их анализом, читается легко и с большим интересом.

Библиографическая часть каждой статьи полностью переработана и является не вспомогательным, а самостоятельным разделом. Он построен по классификации, разра-

ботанной автором, и включает 17 подразделов с пятью тематическими группами. Графически выделены те публикации, из которых заимствовались сведения при составлении биографии.

Последнее двадцатилетие – продуктивный период в исследовании российской бюрократии. Автор просмотрел традиционные библиографические источники – издания Книжной палаты, выпуски ИНИОН, каталоги крупнейших библиотек. Обновлены и списки дореволюционных публикаций. Был использован метод сплошного просмотра полных комплектов основных дореволюционных исторических журналов (10 названий), который дает наибольший результат. Используются и новые источники, в том числе и научная электронная библиотека E-Library, данные которой перепроверялись. Автор подчеркнул, что в библиографический раздел отбиралось «все оригинальное и существенное». Однако это означает, что ему пришлось не только собрать всю литературу, но и изучить ее. Приведем одно из наблюдений автора о том, что в результате этого более чем в семь раз увеличилось количество работ, только часто упоминаемых, и в 48 раз – количество исследований на иностранных языках.

Вспомогательный аппарат состоит из приложений, в которых представлен хронологический перечень руководителей глав высших и центральных учреждений с краткой справкой о годах существования учреждения, его переименованиях и наименованиях руководителей. Генеалогический указатель содержит имена из генеалогического раздела справок. Составлен Указатель мест рождения глав учреждений.

Во время подготовки рецензии на справочник я невольно вспоминала библиографические справочники другого сотрудника ОБиК – Владимира Эммануиловича Богграда, работавшего в отделе в 1960–1970-х годах и создавшего хронологическую постатейную роспись журналов «Современник» за 1847–1866 годы и «Отечественные записки» за 1839–1848 и 1868–1884 годы, которые составили три тома, – трилогию «Российская демократическая журналистика 30–80-х гг. XIX в. Указатели содержания» [4–6]. Такая роспись отличается от других подобных исчерпывающей полнотой – расписаны все разделы журналов, в комментариях обосновываются новые атрибуты и оспариваются ошибочные раскрытия авторства, приводятся сведения по истории текста: редакторская правка и цензурная история. Такое сравнение для меня означает наивысшую оценку. Несмотря на то, что эти работы, естественно, совершенно разные по содержанию и построению, я в них вижу много общего. Кратко обозначу, что объединяет эти работы. Я насчитала десять пунктов.

1. Они являются результатом огромного многолетнего труда – около 30 лет работы. Трудно представить, что каждое издание подготовил один человек.

2. Исследования выполнены на стыке наук и представлены в библиографической форме. В одном случае – литературоведения, библиографии, истории журналистики. В другом – исторической науки, вспомогательных исторических дисциплин, библиографии.

3. Огромная широта охвата привлекаемого материала – опубликованного и впервые вводимого в научный оборот.

4. Авторы в совершенстве владеют историографией темы. Во вступительных статьях представлен подробный анализ источников, большое внимание уделяется анализу степени их достоверности.

5. В обоих трудах применяется, так сказать, экономная система изложения материала, текста справок, примечаний и указателей, которая позволяет свободно ориентироваться в книге.

6. Для выполнения подобных разысканий необходимо не только владение историографией вопроса и знание архивов, но и исследовательская интуиция, которая помогает выбрать дополнительный круг источников, к которым следует обратиться.

7. Многие положения могут быть развернуты (и отчасти это сделано) в самостоятельные статьи.

8. Работы имеют значение для общей теории и методики атрибуции / биографических исследований – того предмета, которым занимается автор, – своими поисками решений научных задач, предложением вариантов возможных дальнейших разысканий и исследований.

9. Работы остались непревзойденными среди работ в этом жанре. Но, несмотря на сложность и трудоемкость, они не единственные в своем роде. Под руководством или в соавторстве, по авторской методике вышли и другие справочные издания, выполненные в том же отделе, в первом случае – роспись «Журнал “Дело” (1866–1888)» М.А. Бениной [7], во втором, например, биобиблиографический справочник, подготовленный Денисом Николаевичем совместно с Ю.А. Кузьминым «Члены Государственного совета Российской империи, 1801–1906» [8].

10. Работы, о которых идет речь, в совокупности с другими исследованиями авторов [9–13] определяют их историческое место – рядом с именами выдающихся ученых. Справочники давно уже стали «настольными» книгами для исследователей многих специальностей.

Есть и отличия: издательская судьба работ Дениса Николаевича сложилась гораздо счастливее, и их полиграфическое исполнение великолепно.

19 июня 2024 года в РНБ состоялась презентация справочника Дениса Николаевича, на которой выступили петербургские ученые: Д.О. Цыпкин, генеральный директор РНБ; С.В. Штукова, директор Российского государственного исторического архива (РГИА); А.В. Сиренов, директор Санкт-Петербургского института истории РАН и сотрудники РНБ: Н.Г. Патрушева, заведующая Научно-исследовательским отделом книговедения; Н.К. Леликова, ведущий научный сотрудник ОБиК; А.И. Алексеев, заведующий Отделом рукописей; А.И. Раздорский, руководитель Федерального центра регионалистики «Вся Россия» и И.В. Сахаров, руководитель Центра генеалогии. Выступавшие подчеркнули высокий научный уровень представленной книги, отметили ее значение в формировании национальной исторической памяти. Обратили внимание на то, что биографика является одним из магистральных исследований, проводимых в РНБ, а новое издание подтверждает тезис о необходимости разработки и изучения методов структурирования больших объемов исторической и библиографической информации. Кроме того были обрисованы перспективы, которые открываются после завершения работы над книгой в области биографики и исторической библиографии. Было отмечено многолетнее плодотворное сотрудничество РНБ с РГИА.

Литература

1. *Шилов Д.Н.* Государственные деятели Российской империи: Главы высших и центральных учреждений, 1802–1917: биобиблиографический справочник. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. 830 с.
2. *Шилов Д.Н.* Государственные деятели Российской империи: Главы высших и центральных учреждений, 1802–1917: биобиблиографический справочник. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. 936 с.
3. *Шилов Д.Н.* Главы высших и центральных государственных учреждений Российской империи, 1802–1917: биобиблиографический справочник: в 3 т. СПб.: Нестор-История, 2024. Т. 1: А–Л. 809 с.; Т. 2: М–Э. 759 с.; Т. 3: Приложения. 278 с.
4. *Боград В.Э.* Журнал «Современник», 1847–1866: указ. содерж. М.; Л.: Гослитиздат, 1959. 827 с.
5. *Боград В.Э.* Журнал «Отечественные записки», 1868–1884: указ. содерж. М.: Книга, 1971. 733 с.
6. *Боград В.Э.* Журнал «Отечественные записки», 1839–1848: указ. содерж. М.: Книга, 1985. 688 с.
7. Журнал «Дело» (1866–1898): указ. содерж.: в 2 вып. / сост. авт. предисл. и коммент. М.А. Бенина; ред. Б.М. Толочинская. СПб., 1993–1994. Вып. 1. 457 с.; Вып. 2. 329 с.
8. *Шилов Д.Н., Кузьмин Ю.А.* Члены Государственного совета Российской империи, 1801–1906: биобиблиографический справочник. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. 992 с.
9. *Шилов Д.Н.* «Русский некрополь» великого князя Николая Михайловича: история создания, неопубликованные материалы. М.: Старая Басманная, 2010. 167 с.

10. Шилов Д.Н., Мурзанов Н.А. Словарь русских сенаторов, 1711–1917 гг.: материалы для биографий / изд. подгот. Д.Н. Шилов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. 735 с.
11. Материалы к «Русскому провинциальному некрополю» великого князя Николая Михайловича: в 3 т. / изд. подгот. Д.Н. Шилов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012–2020. Т. 1. 2012. 1032 с.; Т. 2. 2015. 592 с.; Т. 3. 2020. 911 с.
12. Никольский Б.В. Дневник, 1896–1918: в 2 т. / изд. подгот. Д.Н. Шилов и Ю.А. Кузьмин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. Т. 1: 1896–1903. 704 с.; Т. 2: 1904–1918. 656 с.
13. Список трудов В.Э. Богграда / сост.: М.А. Бенина, Г.А. Мамонтова // Проблемы библиографирования содержания периодических и продолжающихся изданий России XVIII – начала XX века: сб. ст. к 100-летию со дня рождения В.Э. Богграда. СПб., 2017. С. 19–26.

Аннотация. Биобиблиографический справочник сотрудника РНБ Д.Н. Шилова «Главы высших и центральных государственных учреждений Российской империи, 1802–1917» посвящен государственной элите Российской империи, составлявшей центральный аппарат управления, – главам высших и центральных государственных учреждений (министрам, главноуправляющим ведомствами, председателям Госсовета, Комитета и Совета министров, государственным секретарям и обер-прокурорам Святейшего Синода и др.). Новое трехтомное издание содержит 285 биобиблиографических статей – результат глубокого источниковедческого изучения и верификации материалов из десяти архивов Санкт-Петербурга и Москвы, а также около 70 тыс. библиографических записей.

Ключевые слова: Д.Н. Шилов, биобиблиографический справочник, государственные деятели, биография, историческая библиография, история государственных учреждений, формулярные списки.

Natalia G. Patrusheva, Doctor of Historical Sciences, Head, Scientific Research Department of Book Studies, National Library of Russia. E-mail: patrusheva@nlr.ru

Review of D.N. Shilov's Bio-bibliographic Reference Book "Heads of the Highest and Central State Institutions of the Russian Empire, 1802–1917"

Abstract. The bio-bibliographic reference book by the RNB employee D.N. Shilov «Heads of Higher and Central Institutions of the Russian Empire, 1802–1917» is dedicated to the heads of higher and central state institutions (ministers, chief administrative departments, chairmen of the State Council, Committee and Council of Ministers, state secretaries and chief prosecutors of the Holy Synod, etc.) – the state elite of the Russian Empire, which constituted the central office of management. The new three-volume edition contains 285 bio-bibliographic articles, which present the conducted source study and verification of materials from ten archives of St. Petersburg and Moscow, as well as about 70 thousand bibliographic records.

Keywords: D.N. Shilov, Bio-bibliographical Reference Book, Statesmen, Biography, Historical Bibliography, History of State Institutions, Form Lists.

Альманах
Тетради по консерватизму
№ 4 2024

Редактор
Е.М. Кострова

Художественное оформление
В.И. Кучмин

Компьютерная верстка
А.В. Талалаевский

<http://www.essaysonconservatism.ru/>
tetradipokonservatizmu@gmail.com

Подписано в печать 23.12.2024. Формат 60x90 1/8. Усл. печ. л. 21,75
Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»
127282 Москва, Полярная ул., д. 31В, стр. 1.
Тел. 8 (495) 685-93-18